



*Secularización, laicidad y laicismo
en el pensamiento contemporáneo:
transposición de la sacralidad y
religión secular*

(TESIS DOCTORAL)

Autor: Javier Álvarez Perea

Director: Prof. Dr. José Luis López López
Catedrático emérito de la Universidad de Sevilla

Tutor: Prof. Dr. José Manuel Sevilla Fernández
Catedrático de la Universidad de Sevilla

**DEPARTAMENTO DE METAFÍSICA Y CORRIENTES ACTUALES DE
LA FILOSOFÍA, ÉTICA Y FILOSOFÍA POLÍTICA**

Facultad de Filosofía

Sevilla, 2015

A mi familia

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	8
Capítulo I. LO SAGRADO EN LAS CIVILIZACIONES CLÁSICAS.....	20
1. La dimensión social de lo sagrado en Grecia.....	20
a. ¿Religiosidad griega?.....	22
b. Eusebeia o la importancia de lo sagrado social	27
2. La singularidad romana.....	39
2. 1. Carácter social de la religión romana.....	42
a. Sobre el término ‘religio’.....	43
b. Desmitificación y pragmatismo.....	44
c. Tolerancia y «sincretismo»	45
d. Ritualización	46
e. Dumézil y la teología trifuncional	47
2. 2. La estructura histórica de Roma.....	51
2. 3. Hacia las interpretaciones monoteístas	68
a. Teología política del Antiguo Testamento.....	68
b. La inflexión de Jesús de Nazaret	70
c. El Imperio cristiano	73
d. San Agustín: la perdurable doctrina de transición	85
Capítulo II. UNA VISIÓN DE LA EDAD MEDIA	89
1. La primacía de la Iglesia romana y el primado de Pedro	89
2. La Cristiandad: origen de Europa.....	95
a. Cristo Majestad	104
b. La Iglesia	107
3. La querrela de las investiduras	111
4. Inflexión y reflexión	117
5. Tres pensadores paradigmáticos: Salisbury, Santo Tomás de Aquino y Dante	121
a. Juan de Salisbury	121
b. Santo Tomás de Aquino	127
c. Dante	135
6. Marsilio de Padua. Inicio del pensamiento laicista	142
Capítulo III. ENTRADA EN LA EDAD MODERNA.....	145
1. Una retrospectiva medieval.....	145

a. Conflicto papal con Francia: abriendo brechas.....	146
b. Postulados del brazo secular.....	158
c. Avignon.....	163
d. El «todo o nada de la Iglesia».....	163
e. Jean Gerson y la teoría conciliarista.....	176
2. Llega la Modernidad.....	181
a. Poder y violencia.....	190
b. Nuevas concepciones del Derecho Natural.....	194
3. La Reforma: puerta del Absolutismo.....	197
a. Lutero.....	197
b. Calvino.....	207
Capítulo IV. LA EDAD MODERNA II.....	216
1. Estatalidad.....	216
2. Tolerancia y relativismo en Sebastián Castellio.....	225
3. Bodino y la fundamentación estatal de la soberanía. Teoría absolutista.....	227
4. ‘Cuis regius eius religio’: el origen de los Estados confesionales.....	234
5. La invención de la religión.....	248
7. Hobbes: politización de la antropología y domesticación de la Iglesia.....	264
8. La tolerancia religiosa de John Locke.....	279
Capítulo V. LA EDAD CONTEMPORÁNEA.....	287
1. Ilustración, Revolución, laicismo.....	287
a. Ilustración e ideología.....	291
b. Concepto de Ilustración en Kant.....	294
c. Concepto de religión en Kant.....	299
2. La revolución como concepto.....	305
a. El romanticismo político.....	311
3. La proyección social del espíritu secular.....	311
a. El Laicismo de Estado.....	311
b. La religión civil de Rousseau.....	313
4. El culto revolucionario.....	318
a. Síntesis histórica.....	320
b. Análisis funcional del culto revolucionario.....	324
b. 1. La nueva Francia como lugar sagrado.....	325
b. 2. Los ritos de iniciación.....	329
b. 3. La nueva temporalidad.....	332

5. Deriva laicista.....	334
Capítulo VI. PRESENTE CONTINUO.....	337
1. El siglo XIX: camino hacia el totalitarismo	338
a. Hegel.....	338
b. Explosión ideológica	349
2. De la consumación totalitaria a la percepción de la religión secular	350
a. Voegelin	350
La nueva ciencia de la política.....	352
Las religiones políticas	362
b. Dalmacio Negro: estatalidad y religión secular.....	365
c. Marcel Gauchet	376
CONCLUSIÓN.....	386
BIBLIOGRAFÍA	405

INTRODUCCIÓN

Los «teoremas de la secularización», como hipótesis sobre las que sustentan las claves interpretativas del pensamiento moderno y contemporáneo, considerándolo deudor de la comprensión teológica presente en la conciencia europea medieval, están ampliamente extendidos y consolidados tanto en sus variantes asertivas como críticas. Los nombres de Weber, Schmitt o Löwith, resuenan como clásicos precursores de esta tendencia; junto a las no menos importantes propuestas de Blumenberg, Marramao, Luhmann o Casanova. La sociología, la filosofía o la teoría del derecho, junto a la más abarcativa teoría política sostienen que, la historia de Occidente ha sido afectada por un hecho determinante que trastoca la faz de Europa y de la conciencia del hombre Europeo: la secularización. La obra de Charles Taylor, recientemente traducida al castellano, retoma la vigencia de una propuesta tan amplia como viva, que pone en cuestión las pretensiones de autodeterminación de la Modernidad remitiéndonos a la conformación originaria para analizar los motivos y las formas por las cuales la fe cristiana, parece perder vigencia en la conciencia occidental.

En las últimas décadas, son numerosas las publicaciones que abordan la secularización como eje vertebrador de la filosofía de la historia y, gran parte de las obras que tratan directa o colateralmente la secularización como problema del pensamiento contemporáneo, se convierten en lecturas prácticamente ineludibles, a la hora de intentar comprender el presente, cuyo pensamiento comienza a perder la fuerza autorreferencial con la que ha despuntado en el último siglo y medio.

Para estar lo más cerca posible de la crisis de la conciencia cristiana occidental, podemos afirmar que las demoleadoras críticas generadas por las denominadas «filosofías de la sospecha» —bajo sus distintas variantes—, confluyen en cuanto a su origen y su fin; si bien el desarrollo argumentativo se ha diversificado, generando multitud de corrientes que han dejado su impronta en la filosofía contemporánea, así como en el resto de las producciones intelectuales que han visto la luz en una época que nació de la crisis y se torna ya en declive. Todas las corrientes de la sospecha proceden, de alguna u otra manera de formas viciadas de romanticismo. Éste último, a su vez, nace de los rescoldos revolucionarios que incendiaron el

proyecto ilustrado. Esos autores post-románticos, desencantados y visionarios, partieron del espacio común de una Alemania que experimentaba la contingencia existencial de ser y dejar de ser, lo que algún día se pensó como proyecto y quedó en meros trazos de lo que, una vez fue el Sacro Imperio, y luego... Sólo cenizas. Nietzsche, Freud o Marx, coinciden en ser alemanes desencantados con Alemania. Coinciden en surgir de los rescoldos de la Ilustración y, coinciden en ser los profetas de la muerte de Dios o de la Cultura occidental que, para el caso, viene a ser lo mismo. Los tres denuncian la historia de Occidente, la historia de Europa, en el preciso momento en el que la conciencia europea se debate en pugnas nacionalistas y también en luchas de clase; cuando la reivindicación por la identidad nacional juega con los trasuntos culturales de pertenencia como pueblo y; sobre todo, cuando, a su vez, la cristiandad —que ha dado el ser y conciencia a Europa—, yace hecha trizas tras la arrolladora avalancha revolucionaria y laicista. Ninguno dudó en apuntar con dedo acusador al cristianismo como la fuente de todos los males. Ninguno dudó en renegar de la cultura occidental que les dio el ser y la conciencia, el cuerpo y el alma. Y los tres, negando taxativamente la verdad —que quisieron identificar con el pensamiento metafísico—; se erigieron paradójicamente en portadores de una «verdad suprema», hecha realidad a fuerza de negación y, asumiendo descaradamente el carácter mesiánico de quien; como profeta del superhombre, como liberador de las represiones del subconsciente o como libertador de las clases oprimidas, ofrecieron a Occidente —tal vez sin saberlo, tal vez sin pretenderlo—, un futuro mejor, sin más fuerza argumental que la voluntad. Pero, sobre todo y ante todo ofrecieron un futuro sin Dios. No pretendo sostener que estas “ateologías” de la sospecha, sean la causa ni el germen de los «teoremas de la secularización». El asunto ya se venía gestando antes; pero sirven como ejemplo popular y paradigmático de lo que ha sido el devenir filosófico, científico y político de Occidente pues, el pensamiento —reducido a ideología—, ha tenido en las escuelas de la sospecha una paternidad reconocida y certificada, una *patente de corso*.

La filosofía contemporánea, la que se hace estrictamente hoy —salvaguardando honrosísimas excepciones— es deudora, en gran medida, de los autores referidos, cuyo pensamiento ha tenido a gala ver la luz sobre la base de unos supuestos instalados en la autorreferencialidad. Así, gran parte de las teorías existencialistas y, más tarde, los autores

post-modernos, son tan deudores de Nietzsche como de la demoledora crítica metafísica de Kant. Los epígonos de la psicología freudiana, elevada a la categoría de ciencia —a medio camino entre la medicina y la fantasía¹—, han contribuido a la reconstrucción de una antropología, nacida de la enfermedad del hombre y la cultura, llevándonos al abismo de los determinismos psicológicos que, han desembocado en el pansexualismo imperante, pero donde se exalta el *eros*, mientras se frustra el *thánatos*; generando más de lo que critica: una cultura enferma, que genera hombres enfermos y vive de la enfermedad. Finalmente Marx, quien nos ha legado una constelación de seguidores de la más variopinta condición y pretensión, activos propagandistas de consignas que se pretenden tan «científicas» como el socialismo ideado por su fundador, pero que no son sino variantes ideológicas generadas por la poderosa máquina dialéctica, una auténtica fábrica de ideologías en serie.

Puedo pecar de simplista, ¡qué duda cabe! pero, ¿hay mucho más en el espectro intelectual de los siglos XX y XXI? Los aniversarios, o los «*a propósito de...*», han hecho de Nietzsche, Freud o Marx auténticos objetos de culto, propiciadores de una extensa producción bibliográfica con cierto éxito de venta garantizado. Afirmación que, posiblemente, suscite el rechazo del lector —particularmente del lector especializado— ya que, al señalar a los filósofos de la sospecha, más que cualquier otra corriente de la historia del pensamiento, como «objetos de moda» (pues, por modas u oleadas aparecen y reaparecen en las propuestas editoriales de las últimas décadas); cuestiono a los profetas de la nueva Europa, de la nueva cultura, de la nueva filosofía desenmascarada, del hombre nuevo y de las libertades individuales, que no nos han llevado más que al vacío y a la indigencia intelectual.

Cuando la crisis que, antes que económica es espiritual; cuando la identidad de Occidente está en juego y parece tomar un declive sin retorno. Cuando Europa se entiende sólo en claves de mercado como si de un producto venal se tratase... ¿Qué dice la filosofía del juego deconstructivista o el pensamiento débil? ¿Qué aportan las erudiciones sobre los

¹ Quiero traer a colación la demoledora crítica de Hans J. Eysenck a Freud en su obra *Decadencia y caída del imperio freudiano*, Nuevo Arte Thor, Barcelona, 1988; en la que con contundente gracia afirma: «Lo que hay de cierto en Freud no es nuevo, y lo que hay de nuevo en Freud no es cierto.

¿Qué podemos decir de Freud y su lugar en la historia? Fue, sin duda, un genio; no de la ciencia, sino de la propaganda, no de la prueba rigurosa, sino de la persuasión, no de los esquemas y experimentos, sino del arte literario. Su lugar no está, como él pretendía con Copérnico y Darwin, sino con Hans Christian Andersen y los hermanos Grimm, autores de cuentos...»

aforismos nietzchanos? ¿Quién cree en Freud, cuando su estructura de pensamiento está más enmascaradamente presente que nunca en la vida social, a la vez que es desactivada por la ley de hierro de las oligarquías? ¿Quién reivindica a Marx, cuando la socialdemocracia reniega de su crítica económica pero asienta el materialismo histórico como dogma?

El presente trabajo, no pretende desenmascarar a los desenmascaradores. No tiene una intención de establecer una crítica sobre las corrientes que han dejado maltrechas las posibilidades del pensamiento filosófico. No está capacitado para refutar lo que por inconsistente es irrefutable. Ni siquiera es una denuncia. El presente estudio quiere reconstruir una historia: la de Occidente, a través de dos categorías conceptuales siempre presentes y siempre imbricadas: el poder y lo sagrado. No se pretende originalidad, sino fidelidad; no se quiere aportar nada nuevo al pensamiento, sino el afán de re-presentarlo, de re-pensarlo; de retomar un asunto pendiente que abra las puertas, al menos, a la posibilidad de ser debatido. No puedo, ni quiero, ni debo cambiar la realidad pero, al menos, puedo pensarla. Quiero pensar Occidente y quiero pensar la cristiandad. Necesito saber si queda algo de ella y conocer las causas o, al menos, los procesos mediante los cuales el proyecto espiritual más grande de la historia, parece haber sucumbido en la nada.

Pienso que el «teorema de la secularización» me va a dar algunas respuestas a todo esto que estoy exponiendo y; confieso al lector que, si bien es verdad que sostengo una cierta idea acerca del presente, no es menos cierto que este estudio que tiene entre sus manos ha sido, fundamentalmente un «dejarme llevar». No he atendido a un esquema férreamente preconcebido de lo que quería decir ni a donde debía llegar —confesión que para algunos denotará una descarada falta de rigor científico por parte de quien escribe estas líneas y le invitará a cerrar con justificada indignación este volumen—. Solo pido paciencia, y un voto de confianza.

La historia, es el hilo conductor que me inicia en una andadura y me lleva hasta una cima, desde la que otear nuevos senderos que, me encaminen hacia el horizonte (*χωρισμός*), cada vez más lejano cuanto más creo poder acercarme. La experiencia me ha enseñado que, de todas las formas posibles de clasificación —y, al fin y al cabo un trabajo académico requiere de un ejercicio de clasificación—, la más natural y efectiva es la temporal. Por ello,

hay que partir del comienzo, al menos, formalmente estipulado en Grecia, hasta llegar a un aquí y ahora que nos ubique en un presente continuo.

Pero un mero paseo por la historia tampoco es el objetivo de mi estudio, el asunto ya ha sido anunciado, no es otro que: vislumbrar las manifestaciones y consideraciones de la categoría de lo sagrado en Occidente. No se trata de identificarlo en sus formas estéticas —sin duda apasionantes—, ni propiamente culturales —de extraordinario interés—. No es mi recorrido físico, ni metafísico —en el sentido aristotélico de los términos— sino que se trata, en definitiva, de lo sagrado en la sociedad y, por ende, en lo político. No es, ni pretende este estudio ser una especie de manual de teología política, sino tan solo un análisis que me permita ver la presencia de lo sagrado en la historia de Occidente y vislumbrar su eclipse o transposición, a lo que denominaré secularización.

Esto me conduce hacia la exigencia de esclarecer qué ha de entenderse por secularización. Y aquí nos encontramos con una nueva problematicidad que no es otra que la gran riqueza polisémica del término. Pues, la pregunta por la secularización, en gran medida, se responde según quién y cuando pronuncie la palabra.

Como ya se ha mencionado son muchas las teorías que la contemplan, siendo Weber uno de los precursores más destacados de esta línea interpretativa caracterizando la secularización a través de la exitosa expresión «desencantamiento del mundo», con la que viene a sostener que, la sociedad contemporánea, sostenida sobre una racionalidad científico-tecnológica, ha desembocado en un modelo de eticidad acusadamente irracional que, lleva a los individuos a experimentar una carencia de sentido vital. El motivo no es otro que el gradual proceso de desencantamiento o pérdida del sentido «mágico», trascendente o misterioso del mundo que lo dotaba de un sentido superior y trascendente, lo que yo entiendo como «sagrado». Este concepto, retomado por Gauchet y también por Taylor, nos lleva indefectiblemente hacia un hecho cuyo tratamiento se ha visto desigualmente considerado a lo largo de las últimas décadas.

Qué duda cabe que el nombre de Blumenberg y su monumental obra *La legitimación de la Edad Moderna* publicada originalmente en 1966, ha marcado un antes y un después en la consideración de la noción de secularización. Orientada a establecer una crítica hacia lo que

denomina «teorema de la secularización» —expresión que he tomado de él—, y que vendría a sostener que las categorías más relevantes de la filosofía política y del pensamiento moderno no son más que teología secularizada; desarrollará una defensa de la Modernidad sobre la base argumental de que no es una mera transposición de las categorías teológicas medievales; que ha superado exitosamente la crisis institucional generada por el gnosticismo y; finalmente, que ofrece una respuesta adecuada al desafío generado por el absolutismo teológico. La obra de Blumenberg marca todo un hito de obligada referencia que ha de ser tenido en cuenta si bien no llega a satisfacer definitivamente la cuestión la secularización.

Giacomo Marramao ha dedicado dos de sus obras expresamente al asunto de la secularización: *Poder y secularización* (1983) y *Cielo y tierra* (1994). Ambas obras cuentan con contenidos complementarios pues su estructura y dimensión son muy diferentes. La primera va encaminada en la línea de reconstruir una filosofía de la historia donde el concepto de secularización hila, a través de la teoría política la formación de las categorías del tiempo histórico hasta llegar a la crisis del pensamiento postmoderno. La segunda ofrece una genealogía sistemática del concepto de secularización. La propuesta de Marramao se hace absolutamente imprescindible a la hora de abordar el trasunto de nuestro estudio, si bien no constituyen en núcleo central del mismo. Básicamente las nociones que en él podemos encontrar ya vienen heredadas de la sociología y de la filosofía de la historia, además de la teología-política; si bien su presentación goza de una innegable fuerza argumentativa que gira en torno a la noción de legitimidad de la Modernidad suscitada por Blumenberg.

La mundialmente reconocida *Dialéctica de la secularización* sostenida en enero de 2004 entre el filósofo Jürgen Habermas y el teólogo Joseph Ratzinger en la Academia Católica de Baviera, poco más de un año antes de que este último fuera elegido papa, se convirtió en un acontecimiento académico y reflexivo de primer orden que, reactivó definitivamente el debate sobre el alcance y límites de la fe en el marco de las relaciones políticas y sociales. La recopilación de las ponencias que, en si misma es breve aunque intensa, ha generado innumerables vías de interpretación sobre la base del evento, de los discursos de las dos grandes figuras del pensamiento occidental pero, sobre todo, de los «teoremas de la secularización».

Muy recientemente el filósofo canadiense Charles Taylor ha publicado su monumental obra *A secular Age* (2007) que, ya ha sido traducida al castellano en dos volúmenes (2014 y 2015 respectivamente) y, donde retoma la noción de secularización como problema esencial para interpretar la estructura del pensamiento presente, en el sentido temporalmente más estricto, partiendo de tres significaciones distintas del termino secular: vaciamiento de Dios o de referencia a una realidad última en el ámbito público; declive de las creencias y prácticas religiosas o; «estado de la fe» que daría lugar a un análisis del paso de una sociedad con fe incuestionable a una sociedad donde la fe es una opción más entre otras². Siendo esta última la opción sobre la que se desarrolla la obra de Taylor. Su propuesta es extraordinariamente interesante e importante pues, aporta, una vez más, una genealogía de la secularización pero esta vez desde sus categorías antropológicas ya presentadas en obras como *Fuentes del yo* (1989), donde se desenvuelve en el marco de un campo semántico específico en torno a las nociones de «yo permeable» y «yo impermeable» que marcan el giro antropológico decisivo para la comprensión de la identidad moderna.

Por otra parte los estudios de José Vicente Casanova están reconocidos como una referencia mundial cuando se trata de estudiar el fenómeno de la secularización. Con ello quiero afirmar la absoluta vigencia del asunto que aquí vamos a tratar del que, considero que no solo no ha quedado todo dicho sino que, se revela como una fuente inagotable de vías interpretativas.

Mis pretensiones son mucho más modestas que la de los grandes autores que he mencionado y a todos ellos he tenido en cuenta pero; por otro lado, no se asocia explícitamente a ninguno de ellos. El estudio que el lector tiene en sus manos no pretende ser una interpretación o una crítica al concepto de secularización en tal o cual autor sino que, teniendo en cuenta cuanto se ha dicho y escrito, con las manifiestas limitaciones de quien ahora se pronuncia, ha determinado delimitar un campo específico no para cerrar asuntos, sino para abrir fronteras.

² Cf. Charles Taylor, *La era secular*, Tomo I, Gedisa, Madrid, 2014, pp. 21-22.

En cuanto a las delimitaciones se refiere no podemos pasar por alto la necesidad de definir lo que aquí se entiende por secularización. Y en un primer intento de ubicación creo que es un buen comienzo recurrir a la autoridad de Luhmann para empezar a situarnos.

El sociólogo alemán Niklas Luhmann (1927-1998) ha producido una extensísima obra en la que, el asunto religioso adquiere especial relevancia en tanto cumple un tipo de función social, vinculada al establecimiento de una comunicación exitosa, en aras de consolidar toda forma de civilización ya que, dota de sentido al mundo o satura de sentido algún aspecto del mundo, con lo que consigue altos grados de socialidad³.

Para Luhmann, la secularización es desde Comte un asunto autorreflexivo y de difícil negación. Considerando que la sociología, con la intención de poner en práctica una objetividad científica, cultiva lo que ha dado en denominar un «ateísmo metodológico», hace de la secularización un asunto preeminente de para la reflexión religiosa⁴. Reconoce que durante los siglos XIX y principios del XX la tesis de la debacle religiosa está firmemente asentada en el espectro ideológico vigente tanto en las posiciones progresistas como en las conservadoras, lo que habría de suponer, en consecuencia, un asunto, bastante consensuado. La utilidad del concepto de secularización radicaría en su utilidad explicativa; si bien muy avanzado el siglo XX pierde cierta vigencia al ser excesivamente abarcante. Con la intención de esclarecer metodológicamente el asunto, ofrece cierta genealogía conceptual que nos ubica con más precisión en el asunto:

Saeculum: esto era una denominación del mundo caracterizado por el pecado y el sufrimiento, y necesitado de redención. Jean Paul denominó corrupción secular (*Säkular-Verderbnis*) al despedazamiento, especialmente en su tiempo, de todas las formas de lo sagrado. La *secularización* era, la expropiación de bienes eclesiásticos inútiles y amontonados en masa, o la superación de privilegios eclesiásticos y derechos de soberanía. La *secularización* era, sobre todo en los países católicos, un programa de ideología política para el desmontaje de las influencias religiosas sobre la sociedad, la escuela, la ciencia, el estilo de vida autodeterminado del individuo, un programa asociado frecuentemente con la teoría de Comte del «positivismo» anticlerical. La secularización también se puede comprender también como un aspecto de la proyección de fines, con los cuales se introduce la estructura y diferencia en un futuro desconocido. Cuando en el siglo XX se hablaba de

³ Ver Niklas Luhmann, *Sociología de la religión*, Herder, México, 2009.

⁴ Cf. Niklas Luhmann, *La religión de la sociedad*, Trotta, Madrid, 2007, p. 241.

secularización —luego de que el contismo mismo pasó a tratarse como una ideología— se podía remitir siempre a la creciente indiferencia de la población en lo referente a las cuestiones religiosas, al retroceso de las visitas a la iglesia, al número de bajas de la Iglesia, a hechos en suma⁵.

Luhmann resume bastante bien, el espectro conceptual sobre el que se desarrolla el concepto de secularización que aquí iremos tratando, como trasunto de la historia que ofrece contornos interpretativos de suma importancia, dejando explícitamente claro que, para la sociología contemporánea, se trata de una noción tan recurrente como imprescindible a la hora de abordar los asuntos religiosos.

Creo que éste es un buen principio para situarnos y definir qué entendemos aquí por secularización. En el primer capítulo del libro *Genealogías de la secularización* de José Vicente Casanova comienza, como no puede ser de otra manera, estableciendo una clasificación semántica de la noción que, en gran medida coincide con la expuesta por Luhmann en las líneas anteriores.

Derivado del vocablo latino medieval *saeculum* —que en liturgia ha sido traducido como «siglo»—, para José Vicente Casanova el término adquiere connotaciones espacio-temporales que remiten a la clasificación dual sobre la que se recreó la cristiandad medieval definiendo los ámbitos de lo que el profesor Casanova entiende como «lo religioso» y «lo secular»⁶ y que; por nuestra parte preferimos considerar en una terminología más afín a la empleada por Mircea Eliade —siempre con las debidas reservas—, como son lo sagrado y lo profano. Puesto que, los dualismos medievales de clasificación podrían ser referidos en términos agustinianos a «este mundo» (ciudad del hombre) frente al «otro mundo» (Ciudad del Dios); pero por otra parte hay que considerar que está la esfera de vida institucional-ecclesial frente a la esfera del poder secular o civil.

Siguiendo estos parámetros conceptuales, la secularización tendría que ver con la «transferencia que se dirige del uso religioso o eclesiástico al uso civil o laico»⁷; lo cual se

⁵ *Op. cit.*, pp. 242-243.

⁶ Ver José Vicente Casanova, *Genealogías de la secularización*, Anthropos, Barcelona, 2012, p. 19.

⁷ *Op. cit.*, p. 20.

hizo extensivo a la denominación del abandono de la «vida consagrada», esto es, la pertenencia a una orden o congregación religiosa.

Pero, como bien señala José Vicente Casanova, un proceso histórico en el que «la relación existente entre el sistema dualista articulado en “este mundo” y las estructuras sacramentales de mediación existentes entre este mundo y el otro mundo progresivamente experimentan un declive hasta que finalmente el sistema medieval de clasificación desaparece»⁸. A su vez presenta tres subtesis de la teoría de la secularización: la primera de ellas está asociada a la «*diferenciación y secularización de la sociedad*» y esta muy relacionada con el planteamiento que aquí se va a sostener. La segunda, siempre a tener en cuenta, tiene que ver con «*la tesis del declive de la religión*» y; la tercera estaría determinada por la «*tesis de la privatización de la religión*». Todas ellas vías legítimas de indagación sobre el fenómeno que aquí estamos tratando.

Por mi parte, la concepción de secularización que sostengo es mucho más genérica y asume y adquiere todas las formas anteriormente expuestas, atendiendo al contexto histórico y/o conceptual en el que se mueva. Entiendo por secularización la pérdida de sentido de lo sagrado; o, al menos, al eclipse o transposición de la sacralidad. La categoría de lo sagrado es el elemento esencial que designa un tipo de realidad que se hace presente en la vida humana desde el tiempo axial y que, a lo largo de la historia, ha ido tomando diferentes formas de manifestación. Para designar el tipo de experiencia que se circunscribe al ámbito de lo sagrado, se ha recurrido con frecuencia a la «*experiencia religiosa*», como la propia de una determinación antropológica cual es la del *homo religiosus*. En definitiva, creo no equivocarme al considerar que Julien Ries, más por motivos prácticos, que por un postulado esencial para el desarrollo de su obra, recurre de una manera un tanto convencional a la categoría conceptual de religión, como la propia de una modalidad de lo humano en relación a lo sagrado.

En estas claves, la secularización podría también entenderse como un alejamiento o desvanecimiento de lo religioso, en sentido moderno del término religión, en favor de otras

⁸ *Ibidem*.

realidades que van asumiendo los espacios que la fe ha ostentado, tradicionalmente, en la conciencia occidental.

Se sostiene aquí que, el sentido de lo sagrado no llega a desaparecer en el momento presente sino que experimenta una transposición desde lo sagrado-trascendente —que, en nuestra cultura adquiere su máxima expresión en el Dios cristiano—; hacia lo sagrado-inmanente —que en nuestra cultura alcanza su máxima expresión en las distintas formas de estatalidad democrática—. La negación de lo sagrado-trascendente satura de sacralidad la política-inmanentista que adquiere, de esta manera, una dimensión inusitada, con la que alcanza a mediatizar todos y cada uno de los aspectos más básicos y esenciales de la vida individual y colectiva. Es hecho, se llega a experimentar en la conciencia occidental como un proceso que podríamos denominar «natural» porque la politicidad, bajo la forma de democracia entendida como fundamento de gobierno, se convierte en lo que nos atrevemos a denominar «religión secular», estando dotada de una constelación de dogmas de la nueva fe cívica; constituidos por una sucesión de postulados ideológicos que se autodesignan inherentes a la fe secular, ejerciendo así una apropiación del ideal democrático. En la medida en que esos dogmas desplazan o eclipsan la comprensión trascendente de la vida, politizando lo humano, podemos hablar de secularización.

El presente trabajo se estructura en seis capítulos que siguen el hilo histórico, procurando mostrar cual es la relación que la categoría de lo sagrado ha mantenido con la fundamentación del poder a lo largo de la historia de Occidente.

El primer capítulo se centra en la cultura clásica. Grecia y Roma sostienen sendas concepciones de lo sagrado y de lo político-social que van adquiriendo distintas formas y manifestaciones a lo largo de su desarrollo como grandes civilizaciones fundadoras. La conexión con el monoteísmo judío y la irrupción del cristianismo en la historia, marca un punto de inflexión absolutamente decisivo en la concepción de lo sagrado que determina las formas de ejercicio del poder.

El segundo capítulo, dedicado a la Edad Media, pretende mostrar el nacimiento de la Cristiandad como realidad cultural, política y social generadora de Europa. La noción de cristiandad viene indefectiblemente determinada por la fe que viven los pueblos de Europa

que comienzan a adquirir una estructura social y política específica que, si bien no deja de mirar el pasado romano, constituye en si misma una realidad bien diferenciada y que goza de una extraordinaria reflexión en todos los campos del saber. Aquí se mostrará como algunas de ellas han configurado una antropología —la cristiana— que sin ser antagónica a las reflexiones clásicas griegas, refleja importantes novedades en orden a reconocer la dignidad de lo humano en tanto a su relación de criatura y filiación respecto de lo divino.

El tercer capítulo abordará los comienzos de la Modernidad desde una retrospectiva medieval, para desembocar en la decisiva y rompedora noción de soberanía. Asociado al cuarto capítulo, que también aborda la Edad Moderna, en este último se expondrán importantes novedades como el nacimiento de la estatalidad y la invención de la religión.

El quinto capítulo está dedicado al nacimiento y explosión de la Edad contemporánea en la que la cultura ilustrada, asociada a la Revolución, generan una auténtica y novedosa situación de «antirreligión» en el sentido moderno. Es la época del laicismo pero también de la religión civil que desembocará, indefectiblemente, en la época de las ideologías.

El sexto capítulo asume definitivamente la resolución interpretativa de los conflictos generados desde la Modernidad con el estudio de lo que se va perfilando como triunfo de las ideologías en detrimento de la fe: Hegel, Eric Voegelin, Dalmacio Negro y Marcel Gauchet serán los autores que me conducirán desde el declive de la fe tradicional hasta la transposición de lo sagrado cristalizada en la que he determinado en denominar «religión secular»; noción que será objeto de reflexión en las conclusiones finales del presente estudio.

Capítulo I. LO SAGRADO EN LAS CIVILIZACIONES CLÁSICAS

1. La dimensión social de lo sagrado en Grecia

La plena imbricación del fenómeno religioso griego en todos los ámbitos de la vida social posiblemente sea uno de los asuntos que ofrezcan menor controversia, ya que son muy numerosos los estudios que constatan la total integración de la conciencia social y la práctica cultural en el desarrollo ordinario y extraordinario de la vida de las *poléis*. La dificultad que puede presentarnos comprender esta situación deriva quizá del hecho de que las categorías mentales que barajamos actualmente acerca de la comprensión de la religión, de la política y de la vida pública distan mucho respecto a las que un griego, desde la antigüedad hasta el helenismo, podría haber tenido de sí mismo y de sus circunstancias vitales. Así lo han afirmado autores como Bruit, Schmitt y Vernant —entre otros—, que han destacado, sin embargo, que esto no supone que debamos eludir el asunto religioso a la hora de intentar comprender las estructuras conceptuales insertas en el imaginario colectivo griego. Muy al contrario, se verifica la necesidad de abordar el papel que juega la conciencia religiosa griega, como trasunto de la comprensión global que el habitante de una *polis* tiene del mundo humano. Las manifestaciones religiosas revelan una experiencia constitutiva del espíritu griego, y esa es la razón por la cual justifica Jean-Pierre Vernant la necesidad de su estudio en los siguientes términos:

Me he dedicado a estudiar la religión griega, primero porque me parecía que en ella se expresaba, mejor que en cualquier otro ámbito, la complejidad de la Grecia antigua [...] Por eso la religión griega, la civilización griega, no se puede pensar a menos que no consintamos en reducir los conjuntos que la constituyen a uno solo de sus aspectos. La religión griega es un ámbito en el que el investigador está obligado a pensar en conjunto la religión y la política, la antropología y la historia, la moral y la vida cotidiana¹.

Esto refleja varios aspectos que queremos poner de relieve y que nos ayudarán a comprender mejor el espíritu del hombre griego, en tanto pretendemos mostrar que el elemento sagrado está permanentemente presente en su comprensión política; siendo lo sagrado el elemento constitutivo esencial de lo que, por analogía, podríamos designar como

¹ Jean Pierre Vernant, *Nouvel Observateur*, (5 de mayo de 1980). Cf. Louise Bruit Zaidman y Pauline Schmitt Pantel, *La religión griega en las polis de la época clásica*, Akal, Madrid, 2002, p. 19.

religiosidad griega. Por ello, continuando esta línea discursiva, primeramente debemos entender que los dioses no son entidades externas, causales ni ajenas al mundo, al espacio vivencial, sino que forman parte de él de idéntica manera que los hombres. La condición de inmortalidad, así como sus poderes sobre la naturaleza y sobre los hombres los sitúa en una posición privilegiada —eso es cierto—, que se traduce en el ejercicio de una influencia activa tanto en la vida ordinaria² como en los acontecimientos extraordinarios³. Esta es una razón suficiente para afirmar que el ateísmo prácticamente no tiene cabida en el imaginario griego, si bien es verdad que las reflexiones en torno al drama satírico *Sísifo*⁴ cuestiona la presencia de los dioses como posible invención procedente de la astucia de algún político ávido de poder sobre los hombres; no obstante este hecho anecdótico y aislado acontece en un periodo muy avanzado de la Grecia clásica. Sea como fuere, la emergencia de la sacralidad en la conciencia griega es una situación constante que ha determinado la cosmovisión de una civilización que se constituye —por derecho propio—, en la cuna de Occidente. Las prácticas culturales griegas han subsistido ochocientos años después de la crítica de Jenófanes —que poco o nada tiene que ver con la sátira antes mencionada—, no cayendo en desuso hasta imposiciones estatalistas muy tardías que coinciden, prácticamente, con la irrupción del cristianismo en la historia.

La gran mutación griega, que acontece hacia el 800 a.C. con la constitución de la *polis*, viene indefectiblemente acompañada por el culto a las divinidades protectoras que velan por la ciudad y garantizan su permanencia como realidad social. Fuentes literarias de la talla de Homero, revelan desde una doble perspectiva épica y religiosa, una comprensión de los dioses como potencias que intervienen en la vida de los hombres a muy diversos niveles. De un lado generan una doble corriente religiosa que asume la *poliades* como culto netamente político referente al patronazgo protector de los dioses y la proyección que éstos favorecen en la inspiración de leyes y ordenamiento social; de otro el pueblo —que asume, respeta y

² Louise Bruit y Pauline Schmitt, *La religión griega en la polis de la época clásica*, Akal, Madrid, 2002, p. 5.

³ Por extraordinario ha de entenderse aquello que no está dentro de la vida cotidiana: fiestas, cambios políticos, etc. Valga esta aclaración para no confundir el sentido “milagroso” que cabría interpretarse en el marco de la religiosidad cristiana a la que culturalmente estamos habituados.

⁴ Eurípides o Critias, *Sísifo*, VS 88 B25; VII 2. n. 22.

participa de la *poliades*— también vivencia los misterios de salvación personal a través de prácticas culturales particulares⁵. Políticamente destaca la figura del *basyleis* que asume la función de monarca vestido de autoridad, que lidera la comunidad y desarrolla funciones culturales. Según las fuentes homéricas, se trata de una monarquía patriarcal y hereditaria de trasfondo sagrado porque goza del favor de los dioses e incluso pueden existir lazos de parentesco con ellos.

a. ¿Religiosidad griega?

La fundamentación política de la *polis* arcaica ya se sustenta, como vemos, sobre una base marcadamente sagrada, Hesíodo alababa en su *Teogonía* el valor de la justicia cuya procedencia hace recaer en Zeus, dios al que atribuye la ruptura con el caos inicial y el subsiguiente establecimiento del ordenamiento universal. Como la vida humana debe desarrollarse en el ámbito de ese orden, el poeta Hesíodo afirmará el estatuto divino del Derecho que está presente en las tradiciones religiosas, exaltando a Zeus como su garante, por eso, dice el profesor Gómez Royo que «los antiguos ordenamientos tuvieron como un componente más de su historia la sanción de naturaleza religiosa y *a pair* jurídica»⁶. Los siglos venideros seguirán marcados por esta tónica general, que supone un despliegue de la conciencia de lo sagrado como fundamentación de la vida social. Jaeger describe la situación de entre los siglos VI y V a.C., en los siguientes términos:

El fin del siglo VI y los primeros decenios del V señalan un renacimiento general del espíritu religioso de los griegos. En determinadas obras poéticas y artísticas se manifiesta este espíritu de forma más impresionante que en la religión de las divinidades objeto de culto y en las sectas recién surgidas que se citan habitualmente como prueba de él. Junto con la poesía y el arte suministra ahora la filosofía un suelo singularmente fértil para el brote de las grandes personalidades religiosas producidas por estos nuevos tiempos. Lo que se llama religión en sentido estricto no presenta nada comparable. La línea empieza con Pitágoras, que funda una especie de orden religiosa. En Jenófanes nos encontramos con una personalidad de muy distinto sello. Es el audaz heraldo de la ilustración, que ataca la teoría pitagórica de la transmigración como una mistificación, con la misma rudeza con que ataca a los dioses de la religión

⁵ Cf. Julien Ries, *Lo sagrado en la historia de la humanidad*, Encuentro, Madrid, 2014, p. 145ss.

⁶ Cf. Enrique Gómez Royo, *Las sedes históricas de la cultura jurídica europea*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2010, p. 49ss.

popular y a los poetas; pero hace su campaña con una íntima confianza en que ha logrado un más alto conocimiento filosófico de Dios...⁷.

Nos encontramos, pues con una triple comprensión teológica del fenómeno religioso en Grecia, sin contar con la percepción y prácticas populares que pudieran desarrollarse y siguiendo a Burkert⁸, encontramos estas tres grandes fuentes:

- a) *La procedente de los escritos poéticos*: podríamos considerar que es el reflejo escrito originario de la teología griega. Sus fuentes proceden de la diversidad de tradiciones orales que han perdurado en el tiempo y su originalidad y fuerza radican en constituir compilaciones que, al reflejarse por escrito, fijan el perfil de la tradición según la visión del autor. Constituyen una nueva raíz de transmisión y fundamentación de la sociedad griega, hecho que conocemos básicamente por las críticas filosóficas vertidas sobre la teología de los poetas como bien conocidas son las propuestas de Jenófanes, Heráclito o Platón sin graves repercusiones sobre sus vidas ni sobre sus obras.
- b) *La procedente del 'êthos' cívico*: siendo esta teología absolutamente vinculante para toda la ciudadanía⁹ que participa de la vida de la *polis*, está caracterizada por una sucesión de exigencias que comportan el deber cívico (*nomos*), expresado bajo una diversidad de formas que adquieren roles delimitantes de la *ortho-doxa* (recta opinión), y la *ortho-praxis* (rectitud de acción en la vida pública). Como después desarrollaremos, la religión de la polis es el fundamento del orden moral lo cual implica que del *êthos* cívico deriva el *nomós* cuya máxima expresión se manifiesta en el carácter punitivo de la transgresión religiosa considerada como *asebeia*.
- c) *La teología natural de los filósofos*: amparada en el carácter epistemológico de la reflexión filosófica sostiene una clara pretensión de veracidad sin contar *a priori* con mucha repercusión pública pues la filosofía no está al alcance de todos. Desde los puntos

⁷ Verner Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, FCE, Madrid, 1952, p. 111.

⁸ Cf. Walter Burkert, *Religión griega arcaica y clásica*, Abada, 2007, p. 329. No ha de confundirse esta triple comprensión teológica con la «teología tripartita» indoeuropea de la que habla Dumézil y que trataremos más adelante. Como ha podido comprobarse, aquí se hace alusión a las fuentes teológicas y a su incidencia sociocultural.

⁹ Aquí quiero hacer extensivo este término para todos aquellos que de manera temporal o permanentemente viven en la polis. Según el derecho no todos son ciudadanos en tanto esclavos, mujeres y extranjeros están excluidos de tal condición, pero no así de asumir y respetar el *êthos* de la polis.

de vista de la moralidad o la legalidad carece de carácter vinculante mas de manera paradójica ha sido la teología más fuerte y perdurable en tanto fue en gran parte asumida por el cristianismo para desarrollar su reflexión teológica sobre los fundamentos conceptuales de la filosofía griega.

Hay que insistir en la dimensión marcadamente social de la religiosidad griega o, dicho de otra manera, en la fundamentación teológica de las prácticas sociopolíticas de la civilización griega, que bien puede llevarnos a comprender el carácter vertebrador de la vida social desempeñado por el culto a los dioses y desvelado en la omnipresencia¹⁰ de las manifestaciones culturales. El culto griego está indefectiblemente asociado a la ciudad, que es su marco existencial por excelencia¹¹. La ciudad debe ser entendida como una comunidad sacrificial donde la pervivencia de la misma y de los dioses están en recíproca dependencia¹². No se trata en modo alguno de «confesionalidad» de la *polis*, de hecho en Grecia se carece de un término específico que designe la religión, entre otras razones, por su diversidad cultural y por la ausencia de institucionalización definida. Puede afirmarse que culto y organización social, es decir, religión y política se incluyen mutuamente en solución de continuidad *cosmos~sociedad~individuo* formando un todo orgánico que supera las comprensiones fronterizas:

La política como actividad pertenece a ese tipo: interviene para que la ciudad de los hombres concuerde con el cosmos y para que el individuo pueda igualar la esencia de la que es imagen o portador. Así, la política constituye un punto central a partir del cual se distribuyen los géneros culturales nuevos, nacidos del hecho de la *polis*, y se reactivan los antiguos. La religión y la religiosidad que nunca están ausentes de la vida cívica [...] expresamente atravesados por la preocupación política en el sentido de que cada uno sabe no solamente que la existencia cotidiana depende directamente de las decisiones tomadas,

¹⁰ Cf. François Châtelet en «Las ideologías paganas del poder» en François Châtelet y Gérard Mairé (eds). *Historia de las ideologías*, Akal, Madrid, 2008, p. 100. Con idéntica terminología se pronuncia Jean Pierre Vernant, *El hombre griego*, Alianza, Madrid, 1991, p.19. Ambos, así como otros especialistas como Bremmer, Bruit, etc. destacan esa «omnipresencia» de la religión griega en la vida cotidiana y en el ritual político. Burkert destaca la religiosidad griega como fundamento del orden social, *op. cit.*, p. 330.

¹¹ Cf. Gernet, L., y Boulanger, A., *El genio griego en la religión*, Cervantes, Barcelona, 1937, p. 282.

¹² Walter Burkert, *Religión griega arcaica y clásica*, Abada, 2007, p. 341. La razón de ser del carácter sacrificial de la religión griega la sitúa Burkert en que el culto no se deriva de la vida agrícola sino de las actividades de la caza y de la guerra lo cual lleva implícito matar, de donde deriva el origen del sacrificio, *op. cit.*, p. 354. Igualmente se destaca que la mayor inscripción pública de Atenas es la Stoa del rey consistente en un calendario de sacrificios, de donde se puede colegir la importancia de los sacrificios en la religiosidad griega y la comprensión de la ciudad como comunidad sacrificial. *Ibidem*, p. 341.

sino también que las decisiones se inscriben en el acta constantemente renovada que es la *politeia*, la organización de la ciudad como tal¹³.

La vida pública de los griegos gira física y espiritualmente en torno al juego cultural, el establecimiento en la ciudad de los centros cívico-sacros fundamentales en la vida social, así como el carácter sancionador de la religión respecto de la ley son buena muestra de ello¹⁴. Una vez más, la cosmovisión religiosa es testigo de la sacralidad fundadora¹⁵ del orden social y fundamento de la convivencia. Esta religión cívica, como ha sido denominada por Julien Ries y Miriam Valdés Guía¹⁶, o inseparable de la vida cívica, como la considera Vernant¹⁷, está en el fondo de la «magnificencia de la unidad griega»¹⁸ ya que cabe hablar —siempre con las debidas reservas interpretativas—, de una «religión común» que comprende la diversidad y totalidad de las expresiones culturales y es admitida por las demás *poléis* abriendo la vía de una «religión nacional» o transpolítica que Gernet y Boulanger han percibido de la siguiente manera:

Si hay como un derecho religioso personal que en el conjunto de las ciudades griegas, habilita a cada una de ellas para el ejercicio de sus cultos particulares, es porque virtualmente estos cultos particulares son cultos helénicos. A las fiestas de una pueden ser invitadas las demás; desde la edad clásica lo son frecuentemente [...] Cuando este aspecto se hace preponderante la religión se convierte en nacional [...] Y allí, la unidad religiosa de Grecia se afirma en primer plano...¹⁹.

Debo insistir en que el concepto de «religión nacional» no guarda relación con los proyectos ilustrados para la estatalización del fenómeno religioso al servicio de la nación sino que, en sentido inverso, constatamos que una cierta unidad de conciencia bajo un *êthos* común

¹³ François Châtelet en «Las ideologías paganas del poder» en François Châtelet y Gérard Mairet (eds). *Historia de las ideologías*, Akal, Madrid, 2008, p. 100.

¹⁴ Miriam Valdés Guía, *Política y religión en Atenas arcaica. La reorganización de la polis en la época de Solón. Una revisión de la documentación arqueológica, literaria y religiosa*, BAR Internacional, Oxford, 2002, p. 237.

¹⁵ Cf. François Châtelet en «Las ideologías paganas del poder» en François Châtelet y Gérard Mairet (eds). *Historia de las ideologías*, Akal, Madrid, 2008, p. 100. Con idéntica terminología se pronuncia Jean-Pierre Vernant y otros, *El hombre griego*, Alianza, Madrid, 1991, p. 98.

¹⁶ Julien Ries, *Lo sagrado en la historia de la humanidad*, Encuentro, Madrid, 2014, p. 147. Miriam Valdés Guía, *Política y religión en Atenas arcaica. La reorganización de la polis en la época de Solón. Una revisión de la documentación arqueológica, literaria y religiosa*, BAR Internacional, Oxford, 2002, p. 3.

¹⁷ Jean-Pierre Vernant y otros, *El hombre griego*, Alianza, Madrid, 1991, p. 20.

¹⁸ Marcel Gauchet, *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*, Trotta-UGR. Madrid, 2005, p. 213.

¹⁹ Gernet, L., y Boulanger, A., *El genio griego en la religión*, Cervantes, Barcelona, 1937, pp. 298-299.

griego, anterior a la unificación alejandrina, se hace posible gracias a los aspectos comunes de la práctica religiosa que es aceptada por la totalidad de los griegos. Bremmer destaca que Heródoto se refería a la religión con expresiones tales como «‘adorar a los dioses’ (*sebasthai tous theous*), y cuando describe la nación griega habla de ‘la sangre común, la lengua común y de los santuarios y sacrificios comunes’ (*Historias*, 8.144.2)»²⁰. Con idéntico sentido señala Julien Ries el sentimiento de una cultura y religión comunes materializadas en la probada existencia de los santuarios panhelénicos²¹. El ejemplo con que Gernet y Boulanger avalan esta importante propuesta radica en la participación en las celebraciones festivas en una determinada *polis*, de los representantes de las demás *poléis*, en el caso de Atenas los *spondóforos* y *theoros* desempeñan ese papel importante que trasciende la mera diplomacia para participar plenamente de la fiesta²². «Cuando este aspecto helénico se hace preponderante, la religión se convierte propiamente en nacional [...] es la unidad religiosa de Grecia lo que se afirma en primer plano»²³.

La ciudad es la condición de posibilidad de la vida religiosa y ésta última, posibilita el *êthos* cívico sin el cual no es posible la convivencia y la humanización que se ha de interpretar en claves de educación. Afirma José Javier Benítez²⁴ que la *polis* es el «centro de la vida educada», donde encontramos la identificación entre el hombre cívico y el hombre religioso que son aquellos que cuidan del orden sociopolítico y de la convivencia cívica a través de la práctica del respeto hacia lo sagrado²⁵, con lo que podemos llegar a entender, con el profesor Dalmacio Negro, que «lo político salió del seno de lo Sagrado, de lo religioso, para velar por

²⁰ Jan N. Bremmer, *La religión griega. Dioses y hombres: santuarios, rituales y mitos*, Ediciones El Almendro, Córdoba, 2006, p. 20.

²¹ Julien Ries, *Lo sagrado en la historia de la humanidad*, Encuentro, Madrid, 2014, p. 147.

²² *Op. cit.*, p. 298.

²³ *Ibidem*, p. 299. Esta comprensión de la unidad religiosa de Grecia que implica su unidad espiritual está referida a Estrabón, *Geografía*, L.VI, 421.

²⁴ José Javier Benítez, «Sócrates, la “piedad” y los márgenes de la convivencia cívica», en *POLIS. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, nº 18, 2006, pp. 7-38.

²⁵ *Op. cit.*, p. 8.

el orden social», considerando también que «temporalmente es eterno y la política es inherente a la naturaleza humana»²⁶.

Si recapitulamos este apartado y huimos de todo relativismo, puede postularse que realmente existe una naturaleza humana —si bien no es momento de definirla— y constataremos que la conciencia religiosa es inherente a dicha naturaleza, adquiriendo a lo largo de la historia manifestaciones polimórficas y transcurriendo en paralelo a la formación de la civilización. En consecuencia la expresión cultural es omnipresente en la fundación y fundamentación social en general y griega en particular, siendo la política una consecuencia del carácter sagrado que adquiere la fundación de la sociedad. En este sentido es consecuente sostener la imbricación religión-poder en el origen de toda sociedad, pudiendo concretarlo en la ejemplaridad del modelo griego como germen de la civilización occidental.

b. Eusebeia o la importancia de lo sagrado social

Si he sostenido que la religión griega es fuente de humanización y del orden social pero, por razones de diversa índole, no he especificado en qué consista esa religión, parece justificado recurrir a algún elemento del que pueda afirmarse forma causa común respecto a todas las manifestaciones culturales de Grecia, es decir, un valor religioso que esté presente en el espacio y en el tiempo en la cultura griega, una expresión inequívoca del *êthos* griego es la piedad (*eusebeia*).

¿Es la piedad una virtud o es la encarnación de un elenco de virtudes religiosas? Esta pregunta de difícil respuesta nos lleva de nuevo a la distancia conceptual sobre todo para quienes hemos asimilado la cultura cristiana nos separa de un griego de la Edad del bronce o de la etapa clásica: Ulises y Sócrates son dos ejemplos paradigmáticos a tener en consideración. Ambos desarrollan parte de sus vidas en torno a la piedad, y cada uno de ellos tiene una comprensión tan diferente como igual. Diferente en tanto que los signos de la piedad se distancian en sus manifestaciones, iguales en tanto la piedad es un principio humanizador. ¿Qué es, pues la piedad? Platón le ha dedicado uno de sus diálogos, *Eutrifón* muy relacionado con el proceso de Sócrates; y puede afirmarse que, en principio, no es un elenco de prácticas

²⁶ Dalmacio Negro, *Historia de las formas de Estado. Una introducción*, El buey mudo, Madrid, 2010, p. 33.

que lleven al individuo hacia la perfección espiritual —como cabría esperar siguiendo del paradigma cristiano—, constituido por un conjunto de oraciones, jaculatorias y mortificaciones; la piedad griega no atiende a la necesidad íntima de santificación. De hecho, la *eusebeia* no es una práctica personal, sino social. La piedad griega es intramundana y se desarrolla en el ámbito de lo público. Por otra parte hay que considerar que «el ritualismo exacerbado, el recurrir de manera enfermiza a la interpretación de los signos y el miedo cerval a la divinidad resultan ridículos a la piedad griega»²⁷. A falta de una definición directa de lo que sea la piedad podemos comprenderla, primeramente, desde la contraposición: la *asebeia*.

Había hablado anteriormente de como la religión es fundamento del *êthos* social y de cómo este es constitutivo del *nomós*; esto nos lleva a uno de los hechos más significativos de la sociedad griega cual es el carácter punitivo de la con que se castiga la *asebeia*. Si, como se ha dicho, para fijarse en la moralidad de un pueblo hay que observar el derecho penal y su funcionamiento²⁸, está claro que para comprender los rasgos de la piedad debemos saber como se trata la impiedad en Grecia. Y resulta que el delito de impiedad está severamente castigado por la sociedad griega que reacciona ante un ataque directo ante las cosas sagradas, es decir, la profanación. Según la Real Academia Española, profanar es «tratar algo sagrado sin el debido respeto o aplicarlo a usos profanos».

Y ¿qué es sagrado para un griego? No se trata en modo alguno de una mera pregunta retórica. Inquirir sobre lo sagrado, supone profundizar en las raíces de la religiosidad griega que —como bien ha señalado Julien Ries—, ocupa el lugar central en la concepción griega de las divinidades²⁹. La expresión más antigua para designar lo sagrado en *hagnos*. En Homero es expresado como un temor religioso que inspira terror ante la divinidad por causa de su majestuosidad, por lo que Mouliniere destaca la sacralidad del término *hagnos* en el sentido de majestad³⁰. Si hay algo que Ries quiere dejar muy claro en que la concepción de lo sagrado que se vivencia en el mundo griego no está relacionada con el *tabú* del primitivismo religioso,

²⁷ Louise Bruit y Pauline Schmitt, *La religión griega en la polis de la época clásica*, Akal, Madrid, 2002, p. 13.

²⁸ Louis Gernet y Andrés Boulanger, *El genio griego en la religión*, Cervantes, Barcelona, 1937, p. 325.

²⁹ Julien Ries, *Lo sagrado en la historia de la humanidad*, Encuentro, Madrid, 2014, p. 151.

³⁰ Louis Moulinier, *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs d'Homero à Aristote*, Paris, 1975, p. 36-37, Cf. por Julien Ries, *op. cit.*, p. 151.

como podría derivarse de la línea de estudios iniciada por Durkheim en el siglo XIX y que tanto éxito ha tenido, no sin razón, en el estudio ulterior del fenómeno religioso. Las líneas marcadas por los estudiosos contemporáneos suelen proceder de fuentes solventes y complementarias como Eliade y Dumézil. Es partiendo de esa dirección y, siguiendo a Festugière y Moulinier, como Julien Ries define sagrado en Grecia como «una realidad fundada en la pertenencia a los dioses. Por estarles reservados unos santuarios, unos lugares o unos bosques sagrados, los dioses dictan órdenes relativas a estos lugares o a estos objetos»³¹.

Pero no pasemos por alto, que el hombre está especialmente vinculado a lo sagrado porque con ello nos estamos remitiendo a un tipo de relación. El hombre que vive y experimenta la presencia divina, bien sea desde la perspectiva personal bien desde la perspectiva social y, comprende que hay una realidad ontológicamente superior, de la que dependen otras realidades mundanas que, gracias a las primeras, mantienen el orden adecuado que le permite salir del caos. Y esto es así en la relación del hombre con la *physis*, pero también lo es en la constitución del *êthos*. La relación del hombre con los dioses y con sus semejantes está igualmente garantizada a partir de lo sagrado tomando el sentido de la inviolabilidad. Hay cosas que son inviolables porque son sagradas; y no solo hablamos de los límites materiales, de los espacios y utensilios consagrados a los dioses, sino de la fuerza que adquiere el compromiso humano bajo la forma institucionalizada del juramento «que garantiza y sacraliza una afirmación dentro de una situación particular»³². Religión, moral y sociedad están hilvanadas institucionalmente a través de la institución del juramento³³, en la que los dioses son garantes de la palabra dada por los hombres que recurren a ellos como máximos testigos cualificados, en consecuencia, las relaciones sostenidas bajo esta base juramentada adquieren un especial estatuto de sacralidad. Es en este sentido que me atrevería a afirmar el sentido sagrado del propio orden social avalado bajo la protección de los dioses.

En contraposición:

³¹ Julien Ries, *Ibidem.*, p. 153.

³² Paolo Prodi, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell' Occidente*, Il Mulino, Bologna, 1992, p. 27.

³³ Walter Burkert, *Religión griega arcaica y clásica*, Abada, 2007, p. 334.

La impiedad o *asebeia* se acercaba más a nuestro concepto de la misma e incluía el robo en los templos, el asesinato de suplicantes, entrar en ciertos templos cuando no estaba permitido o defender ideas equivocadas. Aunque el testimonio de los abundantes procesos atenienses por impiedad instruidos contra filósofos famosos es tardío, Sócrates fue sentenciado a muerte por la acusación de introducir innovaciones con respecto a los dioses y no, por ejemplo, por robo en un templo. La tolerancia religiosa no fue una de las virtudes griegas³⁴.

Es determinante considerar que la impiedad y la piedad se definen en el ámbito jurídico adquiriendo la categoría de expresiones normativas. El *asebés* debe ser castigado porque su acción es una desviación del *éthos* de la ciudad, considerada por Doménech comunidad de juicio normativo³⁵, por lo tanto el objeto de la piedad/impiedad es el culto cívico y la *asebeia* constituye un delito político³⁶, el más grave que pueda suponerse porque amenaza la armonía y la existencia de microcosmos que supone la ciudad-Estado tal y como los ciudadanos la viven. Sin embargo, nos encontramos con el problema de cierta indeterminación normativa:

Los actos que merecen por si mismos esta calificación *asebeia*, son a la vez muy definidos y, en una buena parte imprevisibles; se trata de un pensamiento siempre despierto que, aun siendo bastante indeciso, se fija sobre tal particularidad que revela de repente un punto sensible. Por eso la reacción es bastante incierta: no dispone de un concepto jurídico, de una definición; debe contar con las intermitencias de la pasión: los procesos de impiedad están tan dispersos y son tan diferentes en sus resultados que no cabe decir de Atenas que fuese o no tolerante; para ella estas palabras no tenían sentido³⁷.

Esto supone un margen muy amplio para procesar y juzgar al individuo por el delito de impiedad que, por lo general, puede ser tratado tan solo como un delito de opinión contraria a los sentimientos de la comunidad, conllevando la condición de atentado contra la sociedad.

Traemos a colación algunos ejemplos de la literatura griega que esclarecen lo que venimos sosteniendo, siendo el primer recurso la obra homérica. La piedad aparece de manera

³⁴ Jan N. Bremmer, *La religión griega. Dioses y hombres: santuarios, rituales y mitos*, Ediciones El Almendro, Córdoba, 2006, p. 24.

³⁵ R. R. Rodríguez Aramayo, J. Muguerza & A. Valdecantos (comps), *El individuo y la historia: antinomias de la herencia moderna*, Paidós, Barcelona, 1995, pp. 39-40.

³⁶ Walter Burkert, *Religión griega arcaica y clásica*, Abada, 2007, p. 365.

³⁷ Louis Gernet y Andrés Boulanger, *El genio griego en la religión*, Cervantes, Barcelona, 1937, p. 329.

muy temprana en las narraciones míticas³⁸, escritas de manera que no solo exponen un conjunto de leyendas alusivas a las gestas de los dioses y los héroes que habitaban Grecia en tiempo remoto y fundacional sino que, además, delimitan continuamente la frontera de lo humano y lo transhumano. Por ello, en la cartografía de lo humano que comporta la *Odisea*, podríamos traer a colación tres momentos destacados donde se hacen presentes el binomio piedad/impiedad. Todos ellos están relacionados con el reconocimiento que se espera que los hombres participantes de un grado superior de *humánitas* mantengan entre sí, quedando excluido de la condición humana quien desconoce o no lleva a cabo dichas prácticas. Analicemos brevemente esos tres momentos:

Podemos identificar el primero de ellos con la llegada del héroe de Troya al país de los feacios, donde es acogido en el palacio del rey según corresponde a su rango y linaje; probado en unos juegos donde aparece victorioso y agasajado con riquezas, según corresponde a su condición. La hospitalidad es uno de los paradigmas de la *eusebeia*. La forma de la acogida, la vida que se ofrece al huésped quien es entendido primeramente como un suplicante y, después, como un amigo. Los múltiples regalos con que éste es despedido son manifestaciones que reflejan el respeto y consideración que exigen la piedad, que pone a los dioses como mediadores y garantes de la rectitud de trato entre los hombres. Para que pueda acontecer la hospitalidad entre hombres de distintos pueblos dentro de un marco común, casi ritual —según puede desprenderse de las descripciones literarias—, se hace presente un *êthos* común sin el cual no es posible ni el entendimiento ni el reconocimiento mutuo.

La fama precede al héroe y la fama le es restituida al hombre perdido con el reconocimiento de todo un pueblo, no es una acción personal del rey magnánimo hacia un hombre que cae bajo su protección. El rey representa a todo un pueblo y Ulises es un hombre y también la garantía de estabilidad social de todo un reino: Ítaca. Al ser acogido bajo la protección de los feacios, la suerte de Ítaca también cae bajo su manto y, al ser despedido, no solo se ha garantizado la supervivencia personal de Ulises, sino también de un reino aliado.

³⁸ Soy consciente de la redundancia que supone esta expresión pues *Mytos*, significa narración de una manera ejemplar, pues en este sentido aludió a ello Homero. Pero lo que aquí se quiere resaltar es el mito recogido de manera escrita en los albores de la literatura occidental, la recopilación de una diversidad de tradiciones orales que, en la escritura quedan definitivamente fijados y “canonizados” a la manera en que el poeta reflejó cuanto le había llegado. Es solo a partir de las fuentes escritas que podemos realizar nuestra reflexión crítica.

Ulises partiría con mucho más una reposición de bienes materiales³⁹, su identidad está socialmente rehabilitada por aquellos que son tan humanos como él. Por eso ante la inminente llegada al país de los feacios Ulises exclama: «¡Ay de mi! ¿Qué hombres deben habitar esta tierra a la que he llegado? ¿Serán violentos, salvajes e injustos u hospitalarios y temerosos de los dioses?»⁴⁰. En esta inquietud se perfilan los temores no solo hacia quien puede infringir algún tipo de daño físico, lo cual es muy legítimo, sino sobre todo sobre quién practica una humanidad afín o distante a la mía. Entran en juego simultánea e inseparablemente los valores de civilización, justicia y consideración hacia los dioses (temor a los dioses); y sobre éstos se deben sustentar las relaciones humanas:

—Mas Alcinoos le respondió diciendo:

¡Oh Ulises! Llégate a mi mansión de pavimento de bronce y elevada techumbre, creo que tornarás a tu patria sin tener que estar vagueando, aunque sean en tan gran número los males que hasta ahora has padecido. Y dirigiéndome a vosotros todos, los que siempre bebéis en mi palacio el negro vino del honor y oís al sedo, mirad lo que os encargo: ya tiene el huésped en pulimentada arca vestiduras y oro labrado y los demás presentes que los consejeros feacios le han traído: ea démosle sendos trípodes grandes y calderos; y reunámonos después para hacer una colecta por la población, que nos sería muy difícil a cada uno de nosotros obsequiarle con tal regalo, valiéndonos de solo nuestra posibilidad [...].

¡Rey Alcinoos, el más esclarecido de todos los ciudadanos! Ofreced las libaciones, despedidme sano y salvo, y vosotros quedad con alegría. Ya se ha cumplido cuanto mi ánimo deseaba: mi expedición y las amistosas dádivas; hagan los dioses celestiales que éstas sean para mi dicha y que halle en mi palacio a mi irreprochable consorte e incólumes a los amigos. Y vosotros, que os quedáis, sed el gozo de vuestras legítimas mujeres y de vuestros hijos; los dioses os concedan toda clase de bienes, y jamás a esta población venga mal alguno⁴¹.

Visto lo que cabe esperar de hombres piadosos, también se expone la contrapartida de lo que cabe temerse de quienes no respetan las formas de piedad anteriormente expresadas. Se

³⁹ Sobre la costumbre de hacer grandes regalos a los visitantes que han sido acogidos como huéspedes en casa de un griego no es de extrañar que, en esta época heroica que se narra en la literatura homérica, pueda tener relación con el mantenimiento de la paz entre los pueblos. Homero resalta en sus obras que, entre las cualidades de los héroes destacan el arte de la guerra y la economía del saqueo. Luchar y saquear son, pues, formas comunes entre los griegos de la Edad del Bronce ¿no es mejor compartir con el visitante que ser expoliado por el invasor? Sea como fuere, para Homero esta práctica de la hospitalidad está reflejada en la acogida y dádiva de regalos comprendidos en el contexto de la piedad.

⁴⁰ Homero, *Odisea*, canto VI. Recurrimos a las traducciones de Luís Segalá, editadas en múltiples formatos y editoriales pero de prosa muy fluida y asequible para su lectura.

⁴¹ *Op. cit.*, canto XIII.

describen situaciones impropias de los hombres, inhumanas, ejercidas por aquellos que no respetan la dignidad de los otros ni siquiera por temor a los dioses. La monstruosidad del cíclope bien puede ser vista como una forma de humanidad que carece de leyes ni piedad, ya que es descrita por Homero de la siguiente forma:

Soberbios y sin ley: quienes, confiados en los dioses inmortales, no plantan árboles ni labran los campos, sino que todo les nace sin semilla y sin arada (trigo, cebada, vides que producen vino de unos grandes racimos) y se lo hace crecer la lluvia enviada por Zeus. No tienen ágoras donde se reúnan para deliberar ni leyes tampoco, sino que viven en las cumbres de los altos montes, dentro de excavada cuevas; cada cual impera sobre sus hijos y mujeres y no se entrometen los unos con los otros⁴².

Inhumanidad e impiedad van de la mano en esta descripción. Lo monstruosamente externo es, además, internamente ajeno a la humanidad. La inhumanidad⁴³ no solo constituye una amenaza para lo humano, sino que es abiertamente distante porque carece de organización social y de normas regulativas. No se trata, como podemos ver, de una situación relativista al modo sofista en la que confronte diversas formas éticas. Como creo que ha quedado demostrado, la religiosidad griega, establece las bases de un *êthos* común para todos los pueblos y cultos griegos. Se trata, por el contrario de la radical ausencia de un *êthos* que haga posible la convivencia entre los pueblos y los hombres, la existencia de la sociedad y el auspicio de los dioses que, recordemos, no son ajenos a la vida social.

Más adelante, el asunto recurrente de la hospitalidad vuelve a aparecer en la obra homérica para volver a expresar lo que se espera del hombre piadoso, si bien cada uno dentro de su situación y sus posibilidades sociales pues la jerarquización está perfectamente consolidada en el imaginario colectivo griego. Así las cosas, cuando Ulises vuelve definitivamente a Ítaca, no lo hace de manera repentina como héroe y rey victorioso que toma posesión de su patria y su palacio. Antes habrá de evaluar la situación, definir estrategias y probar fidelidades, hecho que va consolidando desde la base misma de la pirámide social.

Eumeo es el elegido para dar acogida al huésped. El humilde porquero es reconocido por su fidelidad y por su piedad. Pero, ante él, no puede aparecer el rey en su majestuosidad, eso importunaría al anfitrión que no podría acoger a semejante huésped bajo su morada, y se

⁴² *Ibidem*, Canto IX.

⁴³ Sobre la triada Ulises, Sátiros, Cíclope véase Jean-Pierre Vernant, *Entre mito y política*, FCE, México, 2002, pp. 220ss.

vería obligado a remitirlo directamente al palacio, ocupado por los derrochadores pretendientes. Asistido de Atenea, deidad protectora de nuestro héroe, es transfigurado en mendigo. Y desde la humildad de Eumeo, es acogido el mendigo: «¡Oh forastero! No me es lícito despreciar al huésped que se presente aunque sea más miserable que tu, pues son de Zeus todos los forasteros y todos los pobres»⁴⁴.

La mediación divina en las relaciones humanas son una señal de que éstas, se producen en un ámbito de garantía, respecto a valores como la justicia equitativa. Los dioses avalan las relaciones en las que cabe esperar que huésped y anfitrión, obtengan mutuos beneficios en el ámbito de lo humano. No es posible, para el hombre piadoso, rechazar al forastero ni al pobre, pues ambas categorías quedan bajo el amparo de un dios singular: Zeus, que vela por la hospitalidad y el derecho de asilo asociado al santuario. Recordemos que, si bien el politeísmo parece presentar un problema de coexistencia entre la diversidad de valores, tal problema se diluye al existir un reparto de atribuciones⁴⁵.

Llegados a este punto, tal vez sea el momento de procurar perfilar algunas de las características de la piedad como principio paradigmático de la religiosidad y de la conciencia social griegas. La piedad es, ante todo, una práctica social. En consecuencia, la piedad está relacionada con la *ortho-doxa* que implica asumir los valores concretos del reconocimiento social de una determinada *polis* y de la manera de vivir griegas, respetando los vínculos sagrados que hacen valer el orden político mediante la legalidad establecida (*nomos*). Supone una asunción interna de valores cívicos a los que se llega mediante la educación (*paideia*) interiorizada por el sujeto, en tanto parte activa de la comunidad política pues, es importante destacar una vez más, que se trata de valores y actividades comunitarias. Ello implica, consecuentemente, una *ortho-praxis* en el escenario cívico en el que se desarrolla la vida política. El *eusebés* toma la connotación de ciudadano educado capaz de asumir, proyectar y vivenciar los valores cívicos. La *eusebeia* supone el trato reverencial hacia lo sagrado y/o jerárquicamente superior, pero también supone la puesta en práctica del amor filial, del respeto y reconocimiento a los ancestros. Para Isócrates, —según señala Bremmer—,

⁴⁴ Homero, *Odisea*, canto XIV.

⁴⁵ Cf. Walter Burkert, *Religión griega arcaica y clásica*, Abada, 2007, p. 332.

«consiste en no cambiar nada de aquello que han transmitido nuestros antepasados (7.30)»⁴⁶. Por un lado, la piedad supone la devoción a los muertos del propio linaje y a los dioses protectores de la familia. Es evidente que se resalta en ello el respeto a la *traditio* en tanto en cuanto las costumbres de la polis, su *êthos* tiene una razón de ser, procede de los antepasados forjadores de la polis y su fundamento alcanza un rango elevado de sacralidad. La celebración de esta *traditio* se refleja en liturgias y rituales que honrarán a los antepasados y a los dioses⁴⁷. Pero de otro lado, la piedad supone un carácter marcadamente normativo en el sentido más estricto del νόμος de la ciudad, que no ha de entenderse a modo de mandamientos religiosos de cumplimiento moral individual, sino como la auténtica ley que rige los destinos del orden social. Esta interpretación legalista de la *eusebeia* ya está presente en Jenofonte y en Platón suponiendo, ante todo, el reconocimiento y acatamiento de la validez del sistema que difícilmente admite la discrepancia, bajo el riesgo de una posible desestabilización. Ser piadoso es asumir y aceptar la ley y, con ello, todo el sistema que es soportado por esa ley. Al respeto hacia los ancestros y hacia los dioses protectores de la familia y de la polis, habría que sumar otro valor esencial derivado de la piedad cual es el patriotismo⁴⁸. Ser *eusebés* es garantía de conformidad con los valores cívicos, una conformidad que trasciende la mera apariencia del cumplimiento externo de las formas sociales para suponer que el ciudadano honra su condición de ciudadano teniendo plena conciencia de la importancia del sistema axiológico que hace posible su *modus vivendi*. Siendo así que, envuelto indiscerniblemente en el múltiple juego normativo de rituales, liturgias, costumbres y leyes, todo ello es elevado al carácter de sagrado, en tanto se hace inviolable e incuestionable porque supone, en su totalidad, el fundamento de la convivencia y de la forma de vida griega. Atenas puede ser

⁴⁶ Jan N. Bremmer, *La religión griega. Dioses y hombres: santuarios, rituales y mitos*, Ediciones El Almendro, Córdoba, 2006, p. 24.

⁴⁷ Cf. Louise Bruit y Pauline Schmitt, *La religión griega en la polis de la época clásica*, Akal, Madrid, 2002, p. 13.

⁴⁸ Bremmer, *op. cit.* pág. 24. Julien Ries, *Lo sagrado en la historia de la Humanidad*, Encuentro, Madrid, 2014, p. 147.

presentada como la ciudad más piadosa, en tanto reflejo del corolario del comportamiento cívico⁴⁹. Ante todo la piedad es legalidad.

El paradigmático proceso de Sócrates ejemplifica cuanto venimos afirmando, en tanto tenemos suficientes testimonios escritos para configurar la historia del filósofo procesado y condenado por *asebeia*. El problema de Sócrates es el del individuo que enfrenta su individualidad al orden establecido, al *êthos* reinante en la ciudad y, con ello, amenaza los vínculos comunitarios que garantizan la vida de Atenas. No solamente está el hecho de cuestionar el *stablishment* que, en si mismo es grave, sino que antepone el criterio personal a la comprensión global —no quiero decir interés—, lo cual puede suponer una salida de tono respecto a la comunidad jerárquicamente organizada, a modo de permanente estado de guerra, tal vez siguiendo con mayor ímpetu el modelo espartano que el ateniense, Platón resalta la importancia de la vida comunitaria y de la plena sumisión a la misma, organizada piramidalmente, en búsqueda del Bien que, primeramente es social y después personal:

Que nadie, ni hombre ni mujer, se encuentre sin jefe que lo mande; que ningún espíritu humano se habitúe, tanto en el combate real como en los juegos, a obrar por su cuenta y sin ninguna clase de control; es necesario, por el contrario, que, así en la guerra como en la paz, se viva con los ojos constantemente puestos en el que manda y sujeto a sus órdenes, y que todo el mundo se deje dirigir por él aún en los gestos más leves y sencillos [...] Hay que formarse y habituarse a no conocer y ni tan siquiera imaginar la acción aislada e independiente; hay que practicar todos los días, y lo más posible la acción de conjunto [...] Es necesario extirpar la independencia de la vida toda de cualquier hombre y de cualquier animal sometido al hombre⁵⁰.

La vida política no supone una actividad concreta como si de una profesión se tratase. No es una dedicación puntual de un grupo o casta determinada dentro de la ciudadanía: la condición de ciudadano, implica ya la total y plena inmersión política, y ésta es una actividad colectiva irrenunciable con aspectos irrebasables. El ámbito de la privacidad es estrictamente doméstico, todo lo demás se vive públicamente, colectivamente: la amistad, la formación

⁴⁹ José Javier Benítez, «Sócrates, la “piedad” y los márgenes de la convivencia cívica», en *POLIS. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, nº 18, 2006, p. 14.

⁵⁰ Platón, *Leyes*, Libro XII, 942 b. Traducción de Francisco de Paula Samaranch en *Obras Completas*, Aguilar, Madrid, 1966. Cf., José Javier Benítez, «Sócrates, la “piedad” y los márgenes de la convivencia cívica», en *POLIS. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, nº 18, 2006. Pág. 24. La cita que tomamos es de otra traducción, edición y extensión.

física y la *paideia*, así como determinadas dimensiones de la sexualidad (homosexualidad)⁵¹ son públicas; cuanto más, toda consideración que afecte a la creencia común y al ordenamiento de la *polis*. Sócrates, sin embargo, reclama el derecho de autoafirmación personal en claves ascéticas (*askêsis*) lo que supone una situación absolutamente novedosa y ajena a la conciencia ateniense: la *askêsis* implica la interiorización o, dicho de otra manera, el despliegue de la vida espiritual o desarrollo de la *psyché*, a través de la inteligencia. Como bien destaca José Javier Benítez⁵², esto es totalmente ajeno al *êthos* de la *polis* como se ha constatado a través de la cita platónica y, por lo tanto, supone una terrible transgresión para la forma de vida ateniense.

El desarrollo del espíritu griego implica el despliegue del discurso (*logos*), que acontece en el ámbito público, sin embargo Sócrates está reclamando la validez del diálogo, que privatiza la vida espiritual con lo cual experimenta el drama de haberse singularizado rompiendo la ortodoxia en la que se sustentan las bases políticas de la ciudad, llegando a considerarse único en el arte de la verdadera política. Esta situación desestabiliza la conciencia colectiva al extremo de que se considera a Sócrates un impío, desmarcado de los sofistas⁵³, que pone en cuestión las bases sagradas sobre las que se sustenta el *êthos* cívico con su correspondiente *nomos*. La situación conllevaría la necesidad imperiosa de defender el ordenamiento público que, por otra parte es sagrado, de los ataques reales o potenciales de sujetos capaces de generar una nueva esfera del saber y de la praxis. Sócrates no es procesado por ningún delito material, sino por un delito moral: *asebeia*. Acompañada y edulcorada con la sedición a la juventud y la introducción de nuevos dioses en la ciudad, la realidad del

⁵¹ Me remito igualmente al tratamiento que Platón ofrece a este asunto en sus diversos diálogos donde podríamos concluir que la sexualidad y los afectos, acontecen entre hombres cuyo trato se desarrolla en un ámbito no doméstico que bien podríamos llamar público. El ámbito doméstico es el familiar, cuya organización compete a la mujer. Allí se desarrollan las funciones reproductivas, la economía familiar y la educación de los niños de temprana edad. En el *gymnasium* (lugar donde ir desnudo) acontecía gran parte de la vida de los ciudadanos griegos.

⁵² *Op. cit.*, pp. 27-31.

⁵³ Los sofistas no quedan en muy buen lugar en la historia del pensamiento si tenemos en cuenta la calificación que les otorga Johannes Hirschberger quien afirma de ellos que «en realidad no conocen propiamente problemas, sino solo propaganda», *Historia de la filosofía*, Herder, Barcelona, 1991, p. 72. O la consideración de Gernet para quien se constituyen en desarraigados mercaderes de la ciencia política que practican una irreligión mejor fundada aunque juegan con la baza de que el pueblo no sabe distinguirlos. *El genio griego en la religión*, Cervantes, Barcelona, 1937, p. 331.

proceso y condena capital de Sócrates es la de un juicio político para cuya base jurídica remota se recurre Decreto de Diopites contra la *asebeia*.

La justicia y el resto del ordenamiento social es puesto en entredicho por Sócrates, quien está reclamando el derecho de sanción de un sistema que considera viciado y propone una lucha en favor de la justicia, reabriendo la brecha, ya existente en el pensamiento jurídico griego, que separa la justicia de la legalidad. Su método dialéctico y personal, que se desmarca de la práctica intelectual, religiosa y social de Atenas, está introduciendo uno de los aspectos más importantes e innovadores de la cultura europea: el cuidado del alma, en el cual se incluye, precisamente esa defensa de la justicia que pasa del ámbito de lo público al privado.

No considero necesario entrar en detalles acerca del proceso de Sócrates pues, además de la bibliografía clásica que nos ofrecen Platón, Jenofonte o Aristóteles, la historia del pensamiento está plagada de extensas referencias que describen y reflexionan sobre el hecho en sí que supone el proceso y ejecución de un hombre que asume su propia muerte con pretensiones de ejemplaridad su lealtad a la ley de la *polis*. Lo que si me parece importante resaltar es esa propuesta radicalmente novedosa que, siendo el gran objeto último de la crítica de Nietzsche constituye, sin lugar a duda, el núcleo de la comprensión del espíritu europeo hasta nuestros días. El cuidado del alma es el trasfondo antropológico que ha configurado al hombre europeo hasta nuestros días, el núcleo del debate contemporáneo y la esencia de la lucha cultural.

Evidentemente no suele presentarse como tal, sino que se enmascara con una diversidad de formas conceptuales más o menos envolventes, más o menos sugestivas, y más o menos distraídas respecto a lo que ha de considerarse el debate central: la concepción de lo humano. En este sentido, volviendo a Sócrates, cabe cuestionar si su propuesta supone una ruptura con la *traditio* o una depuración de la misma, que ha podido entrar en situaciones viciadas. Lo cierto y verdad es que Sócrates —es una obviedad— supone un antes y un después en el devenir del pensamiento occidental. ¿Cuál es su verdadera y radical aportación en el asunto que aquí nos ocupa? Patočka entiende que el cuidado del alma en Sócrates se

expresa de tres maneras: a) proyecto general sobre el ente, b) proyecto de una nueva forma de vida en el seno del Estado y; c) estudio acerca de lo que el alma es en si misma⁵⁴.

2. La singularidad romana

Sinceramente pienso que en mi libro *El colorante laicista* no le dediqué a Roma el espacio y la atención que merecen, tal vez tenga la excusa de que en una obra introductoria a la problemática concreta del laicismo y escrita desde la perspectiva cultural cristiana, las páginas que le dediqué bastaran para situarla como el marco histórico y geográfico donde aconteció el cristianismo inicial y su expansión. Pero en esta ocasión experimento una deuda intelectual en la medida en que profundizo en su historia y en la evolución ideológica e institucional que experimentó.

Hablar de Roma, como hablar de Grecia o Egipto supone abordar la historia de una civilización asentada en un determinado espacio que se amplía o decrece según los avatares políticos, y que perdura en el tiempo tomando diversas formas según la época y según los gustos o ideas predominantes. Qué duda cabe que al abordar una definición general de cultura, que nos permita designar una realidad concreta y perdurable, podríamos recurrir a la consabida definición de Tylor quien, en 1881 ya definía en su obra *Antropología* la cultura como un «todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias. El arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualquiera otros hábitos y capacidades adquiridas por el hombre en cuanto a miembro de la sociedad». Roma, es una civilización que ha experimentado grandes cambios en su seno a lo largo de su dilatada historia que abarca desde el siglo VIII a.C., hasta la caída de Constantinopla en manos turcas marcando el fin de Bizancio. Son prácticamente veintitrés siglos de civilización que entraña grandes cambios políticos, estéticos, urbanísticos, etc. Veintitrés siglos divididos en cuatro grandes periodos: Monarquía, República, Imperio e Imperio Romano de Oriente, pero que nos permiten afirmar con legitimidad que estamos tratando de una misma realidad: Roma.

Pero, ¿qué elementos son coyunturales y qué otros perdurables? La historia de un pueblo se analiza a través de todos esos aspectos mencionados por Tylor y por algunos más.

⁵⁴ Jan Patočka, *Platón y Europa*, Península, Barcelona, 1991, p. 84.

Qué duda cabe que la ordenación política parece uno de los más importantes a considerar, pues de ahí derivarán formas institucionales de suma importancia para la vida cotidiana; otras manifestaciones culturales, entre las que destacamos la diversidad de manifestaciones artísticas, inicialmente parece que tienen un carácter funcional y serán admiradas y analizadas en la posteridad, el derecho que organiza y ordena la vida cotidiana y un largo etc. de posibilidades. Pero todo ello se nos hace insuficiente para interpretar globalmente al hombre romano. Hace falta buscar algo superior, lo que en lenguaje marxista sería denominado como superestructuras ideológicas que sustenten toda una civilización en el tiempo: la ideología romana. ¿Donde ver esa ideología romana? El afán de expansión está realmente presente en su historia pero no es el principio motor ni rector de la vida cotidiana de los romanos desde la Monarquía hasta la caída de Bizancio; la dicotomía ancestral entre Rómulo y Numa, entre el paradigma guerrero y el estadista pacificador, dan buena muestra de ello. La producción artística, bajo cualquiera de sus formas (arquitectura, escultura, literatura), atiende a sostener las necesidades materiales o espirituales de los romanos: los edificios públicos cumplen una funcionalidad, así como también la literatura. ¿Qué sustenta la conciencia romana a lo largo del tiempo? Las formas políticas cambiaron y con ellas las instituciones, sin embargo el romano sigue viviendo su identidad y asumiendo su historia. ¿Qué vínculo une a todos los romanos en el espacio y en el tiempo, superando obstáculos y diferencias? No me parece desacertado considerar que la religión romana. No en vano, este es un hecho que está en la propia conciencia de los romanos. Cicerón marca la diferencia con notable claridad cuando afirma: *«no hemos vencido a los españoles por nuestro número, ni a los galos con la fuerza, ni a los cartagineses con la astucia, ni a los griegos con las técnicas, sino con la escrupulosa observación de la piedad, la religión y cierta sabiduría teológica propia de los romanos»*⁵⁵.

He hecho uso un término —ideología—, ante el que suelo tener graves reservas y reticencias. Creo haberlo evitado a la hora de designar las tendencias espirituales o culturales de las distintas épocas históricas porque es un término que, por mucho juego que haya dado en la primera mitad del siglo XX y, a pesar de su presunta decadencia, entraña siempre connotaciones peyorativas. No obstante, creo igualmente que llega el momento de utilizarlo,

⁵⁵ Cicerón, *Har. Resp.*, 9, 19.

asumiendo cuanto de contradictoria y polémica pueda entrañar esta noción que, la mayoría de las ocasiones en las que podría haber aparecido he omitido deliberadamente, supliéndola con vocablos que expresen mejor lo que se quiere designar y no conlleve los inminentes prejuicios que la palabra «ideología» pueda arrastrar. Debo manifestar que un libro «de cabecera» para éste y otros estudios afines es el magnífico volumen editado por François Châtelet y Gérard Mairet titulado precisamente *Historia de las ideologías*, en cuya introducción general se solicita el esfuerzo del lector para asumir y comprender la conveniencia del término superando prejuicios y atendiendo a una visión más amplia y genérica de lo que con ideología se quiere designar, tal vez podríamos llamarlo cosmovisión:

Calificamos de *ideología* el sistema más o menos coherente de imágenes, ideas, principios éticos, representaciones globales y, asimismo gestos colectivos, rituales religiosos, estructuras de parentesco, técnicas de supervivencia (y de desarrollo), expresiones que llamamos ahora artísticas, discursos míticos o filosóficos, organización de poderes, instituciones y enunciados y fuerzas que éstas ponen en juego, sistema que tiene como fin regular el seno de una colectividad, de un pueblo, de una nación, de un Estado, las relaciones que los individuos mantienen con los suyos, con los extranjeros, con la naturaleza, con lo imaginario, con lo simbólico, los dioses, las esperanzas, la vida y la muerte⁵⁶.

Denominar cosmovisión —*weltanschauung*—, a lo que los autores han querido designar como ideología me permite disipar comprensiones comprometidas, insisto en que el término ideología no goza, al menos para mí, de buena reputación, sobre todo cuando es usado para designar aquellas ideas que enmascaran acríticamente los postulados y propuestas político-sociales de un determinado grupo de presión, de un partido, desvirtuando el acervo cultural —si lo tuvo— que dio origen a las mismas. Creo justificado mantener ciertas reservas, pero también creo necesario hacer uso del término en determinados momentos de los párrafos siguientes, precisamente porque en Roma se patentizan claramente los posicionamientos de grupo, a veces partidistas otras estamentales, en favor de tal o cual cosmovisión con la que, o a través de la que, se reivindica el índice de participación sociopolítica.

⁵⁶ François Châtelet en «Las ideologías paganas del poder» en François Châtelet y Gérard Mairet (eds.), *Historia de las ideologías*, Akal, Madrid, 2008, p. 6.

2. 1. Carácter social de la religión romana

Sobre la imbricación de la comprensión sagrada de la sociedad romana poco podemos aportar para su esclarecimiento salvo exponer con nitidez que las relaciones entre la ordenación sociopolítica y las manifestaciones religiosas acontecen en una solución de continuidad que permite entender que la dialéctica entre poder sagrado/religioso y poder secular/profano simplemente no se hace posible en la historia de Roma. Análogamente al caso griego, «los romanos conciben la ciudad y toda la comunidad civilizada como el lugar donde cohabitan dioses y hombres»⁵⁷. Hay que decir que la correlación entre lo social y lo religioso no implica —señala Dumézil— una reducción de lo religioso a lo social. Dioses y hombres, patricios y plebeyos; todos en la ciudad romana desean el establecimiento y perdurabilidad del bien común y el juego ritual que envuelve la vida pública, a través de múltiples manifestaciones religiosas, son una buena prueba de ello. He hablado de vida pública, y podemos afirmar que la religión romana —a diferencia de la griega—, si adquiere un cuerpo institucional definido e implicado en la vida política a todos los niveles. Existen formas privadas o domésticas de religiosidad, según nos refiramos a las prácticas propias de determinados grupos étnicos, que son toleradas en Roma, o a la religiosidad doméstica y familiar. Pero la religión estatal —pública—, es preeminente y modélica; mas, ¿qué se quiere designar con el término «pública»? En la actualidad el término público, en España se asimila a lo estatal, a lo relativo o perteneciente a la administración política, bajo cualquiera de sus formas. Ciertamente, en este contexto romano, podemos afirmar que se entiende que es público lo que, partiendo del poder acontece en la sociedad. O lo social que, como exigencia organizativa, genera estructuras de poder. Cuando en Roma se desarrollan liturgias y cultos éstas afectan al conjunto orgánico de la sociedad romana de manera abarcativa, todos están material o espiritualmente implicados en dichas manifestaciones; si bien los encargados de ejecutarlas sean sacerdotes o magistrados.

Debo insistir en que no se trata de la acción religiosa de un grupo o persona aislada sino de la totalidad de la comunidad política. Existe —ya se ha dicho—, el culto privado o doméstico, pero, en gran medida, como analogía a menor escala de la religión pública. A decir

⁵⁷ John Scheid, «El sacerdote», en Andrea Giardina y otros, *El hombre romano*, Alianza, Madrid, 1991, p. 85.

de John Scheid, «en Roma no existe un ambiente sacerdotal separado de los magistrados y de la vida pública, y no puede distinguirse un poder “laico”»⁵⁸. Santiago Montero destaca el carácter político de la religión romana como rasgo distintivo de la misma⁵⁹, en consecuencia podríamos concluir conmutativamente y, siempre valiéndonos de la analogía, en el carácter sagrado o religioso de la política romana. Evidentemente se suceden las interpretaciones político-sociales en las que este hecho, puede ser visto desde diversas perspectivas, que atiendan a diversas metodologías de estudio o que simplemente caigan bajo el influjo de las ya mencionadas ideologías, esta vez en el sentido más tendencioso y combativo. En este sentido, autores más o menos vinculados a diversas escuelas interpretativas verían en ello un teocentrismo social fruto del primitivismo del que procede la cultura romana, mientras otros como Liebeschuetz o Warman, más derivados a interpretaciones materialistas, en la línea de la sospecha, considerarán el uso de la religión como instrumento garantizador de la cooperación social en base al sentimiento de pertenencia al grupo o comunidad, lo que supondría una intencionalidad en la generación uso y abuso del fenómeno religioso. Sea como fuere no podemos dudar de la consustancialidad de los elementos religioso y político a lo largo de la historia de Roma⁶⁰. En las líneas siguientes intentaré fundamentarlo.

a. Sobre el término ‘religio’

Llegados a este punto podríamos deparar en el término religión que, a diferencia de Grecia donde indicamos que éste no existía, aquí si existe y es usada por los escritores romanos en diferentes contextos que nos permiten una aproximación etimológica bastante precisa: para Cicerón en su obra *De natura deorum*, el sustantivo *religio* derivaría del verbo *relegere*; mientras Lactancio en *Divinae institutiones* la hace proceder del verbo *religare* cuyo significado podría ser volver a unir lo que se ha separado. La palabra religión es usada pues, por los romanos, en alusión directa a las relaciones que se establecen entre el ámbito de los hombres con el ámbito de los dioses. Para Bayet la palabra *religio* designa para los antiguos

⁵⁸ *Op. cit.*, p. 84.

⁵⁹ Santiago Montero, *La religión romana antigua*, Colección Historia del Mundo Antiguo; Roma, Akal, Madrid, 1990, p. 7.

⁶⁰ Cf. *op. cit.*, p. 7.

«el conjunto de vínculos reconocidos que vinculan la actividad humana a los dioses. De ella deriva la noción de obligaciones jurídicas recíprocas (*fides*)», mientras las expresiones «*religioni est, religiosus*, implican un respeto sagrado ante lo intangible»⁶¹. Julien Ries amplía en sus estudios, el espectro comprensivo de lo que supone la religión, considerando que «preconiza una concepción del mundo, de la divinidad, del hombre, comprensión que se expresa en un corpus doctrinal y moral e influye en el plano de lo vivido. En una religión todo está interrelacionado; entre la doctrina y la vida se establece una coherencia. El comportamiento del hombre religioso muestra la forma como la doctrina se encarna en la vida»⁶². Emile Durkheim define la religión como «un sistema solidario de creencias y prácticas relativas a las cosas sagradas [...] que unen en la misma comunidad moral llamada Iglesia a todos los que se adhieren a ella»⁶³. Dumézil realiza importantes aportaciones acerca de la noción de religión en tanto considera que la teología ocupa un puesto de honor y en cuyo conjunto explica el funcionamiento del mundo⁶⁴. A niveles prácticos, asumimos aquí todo lo dicho y hacemos uso del término religión para referirnos a la relación con lo sagrado tanto en Grecia como en Roma; al mundo de los dioses, de las relaciones trascendentes, de los símbolos y los cultos. Como ya veremos en capítulos sucesivos, volveremos a cuestionar el término para designar una realidad relacionada pero muy distinta.

b. Desmitificación y pragmatismo

Es un dato importante, a tener en cuenta, que la religión romana carece del trasfondo mítico que podríamos encontrar en la griega, la religión romana no es una religión mítica con lo cual nos lleva a comprender que el grado de racionalización del panteón romano es muy alto. No obstante, Mircea Eliade señala la tendencia «ametafísica» y realista de la religión romana sobre la base de esta ausencia de referencias mitológicas⁶⁵, hecho que nos debe hacer reparar en el carácter insólitamente histórico de la religión y de la conciencia romanas. En

⁶¹ Jean Bayet, *La religión romana. Historia política y psicológica*, Cristiandad, Madrid, 1984, p. 69.

⁶² Julien Ries, *Lo sagrado en la historia de la humanidad*, Encuentro, Madrid, 2014, p. 11.

⁶³ Durkheim, cit. por Ries, *op. cit.*, p. 23.

⁶⁴ Georges Dumézil, *La religion romaine archaïque*, Payot, Paris, 1966. *Cf.*, por Julien Ries, *op. cit.*, p. 172.

⁶⁵ Mircea Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas II*, Paidós, Barcelona, 2002, p. 141

ausencia de relatos que remitan a momentos originarios perdidos en el tiempo y cuya conciencia se difumine en la memoria, el romano se preocupa por la historia y racionaliza los episodios fundadores de su sociedad estableciendo las consecuentes relaciones con las bases ideológicas, que son de carácter religioso, pues su base es teológica como ha demostrado Dumézil. Se trata de una religión conservadora, en la medida en que mantiene cierta meticulosidad en cuanto al establecimiento de los calendarios y las realizaciones culturales, así como en la organización institucional que implican la diversidad de funciones sacerdotales. Pero, en cuanto a su relación de apertura y asimilación los cultos ajenos, Jean Bayet reafirma igualmente el conservadurismo interpretado presente en claves de precaución más que de convicción⁶⁶.

c. Tolerancia y «sincretismo»

La apertura de los romanos hacia la multiplicidad de los cultos y de los dioses, bajo la condición de que no presenten problemas sobre la religión pública y no desestabilice el orden social, nos llevaría a comprender que, en la ideología romana, está muy presente el «principio de tolerancia» de no ser que, consideremos con Bayet, que se trata más de un pragmatismo político y psicosocial que de una aceptación relativista de los postulados ajenos. Hacer la guerra a los dioses del adversario puede conllevar que su fuerza haga caer en desgracia la *civitas*, por lo que es mejor darles un espacio en la ciudad o incluso asimilarlos⁶⁷. Consecuente a esta asimilación la *interpretatio romana* de los dioses, y en la línea que de alguna manera expone Bayet, recupera todas las energías divinas para ponerlas a disposición de Roma⁶⁸. Ciertamente la *interpretatio* garantiza el principio conservador de la identidad cultural romana, a la vez que promueve el principio progresor por el que se asimilan y amplían las características de los dioses procedentes de otras tradiciones como el panteón griego. Tal vez, como veremos más adelante, sean ciertas prácticas culturales privadas las que,

⁶⁶ Cf. Jean Bayet, *La religión romana. Historia política y psicológica*, Cristiandad, Madrid, 1984, p. 52ss.

⁶⁷ *Op. cit.*, p. 67.

⁶⁸ La idea es expuesta por Julien Ries quien a su vez remite a Dumézil, pero es consecuente a la propuesta de Bayet. No confundir esta *interpretatio* romana de los dioses con la *interpretatio* jurídica de los pontífices que veremos más adelante; aunque ciertamente podrían ser distintas dimensiones de un mismo hecho pues Roma destaca por la asimilación de dioses pero también de instituciones foráneas. Agradezco aquí las observaciones del prof. Dr. D. Ramón López Rosa, Catedrático de Derecho Romano de la Universidad de Sevilla.

al alcanzar mayor popularidad entre la población, puedan desestabilizar los principios rectores de la sociedad romana y, en esa medida, requieran de la intervención estatal. ¿Superstición o verdadera creencia? Si aceptamos la propuesta de Bayet solo caben dos posibilidades: Que la psicología romana esté invadida por un componente supersticioso generador de miedo ante los dioses de otros pueblos, prefiriéndose trabajar su amistad o; que el sentimiento religioso sea sincero y respetuoso en la medida en que los conocimientos teológicos que poseen permitan una actitud reflexiva e incluyente ante el hecho religioso. Evidentemente siempre queda otra posibilidad, la de considerar el hecho religioso como una mera trama ideológica al servicio del poder, con lo que la tolerancia romana más que consecuencia del respeto a unos derechos subjetivos de las personas o de los pueblos —entonces desconocidos—, no sea más que un principio pragmático de respeto ante el potencial invasor. No obstante, estas observaciones sospechosas ante el hecho religioso no están en la línea de nuestra investigación ni creo que en la conciencia de los primeros ni posteriores pobladores de Roma.

d. Ritualización

Nuestra manera de vivir, nuestras reglas, nuestros usos, aquello que sabemos, lo debemos a otros seres; son seres de naturaleza distinta a la nuestra, los ancestros, los héroes, los dioses, quienes los han establecido o instaurado. No hacemos otra cosa que imitar o repetir lo que nos han enseñado. Todo lo que regula los trabajos y los días es esencialmente *recibido*; grandes obligaciones y gestos menudos, todo el armazón en que se mueve la práctica de los presentes-vivos procede de un pasado fundador, que el rito viene a reactivar permanentemente como fuente inagotable y a reafirmar en su sagrada alteridad⁶⁹.

Cualquier religión o culto está imbuida de rituales que traspasan la vida ordinaria para envolver todo el entorno en el ámbito de lo extraordinario. El rito, la liturgia, ofrecen al participante una abstracción de lo cotidiano hacia la trascendencia. Así se establecen calendarios, fiestas, y ceremonias que implican la transformación de la vida de los participantes dotando al acontecimiento mismo de una singularidad espacio-temporal que intensifica ontológicamente la realidad, por seguir la línea que, de lo sagrado, marcan los estudios de Mircea Eliade. La religión romana no solo no es una excepción, sino que esos elementos *hierofánicos* se encuentran especialmente intensificados. Todo el panteón de dioses

⁶⁹ Gabriel Gauchet, *El desencantamiento del mundo*, Trotta/UGR, Madrid, 2005, p. 36.

está asociado a liturgias y rituales complejos que requieren de personas especializadas que los realicen. Es en este sentido, en el que podemos hablar de una religión sacerdotal puesto que cuenta con colegios sacerdotales especializados. No obstante, no debe pensarse esta estructura sacerdotal como análoga al sistema ministerial de la Iglesia católica, que pone un ejército de sus ministros al servicio directo de la grey. La práctica de la religión pública romana redundaba en la vida social y organizativa; no es una fe de salvación personal. De hecho la proporción de sacerdotes para el cuidado, realización cultural e interpretación normativa —a diversos niveles— es pequeña respecto al censo de población total —por lo que no se puede hablar de un control sobre la vida religiosa de los ciudadanos—⁷⁰, pero la necesidad de una función especializada al servicio de la religión denota la importancia que para la conciencia romana implica la exactitud de los ritos⁷¹.

e. Dumézil y la teología trifuncional

Llegados a este punto y, ya que se ha mencionado en diversas ocasiones a George Dumézil, hay que reparar en que se trata de un autor que requiere una especial consideración en la medida en que se ha establecido, por derecho propio, como autoridad de obligada referencia en la materia en ya que sus investigaciones sobre los orígenes de la religión indoeuropea siguiendo, el método comparativo, son recurrentemente citadas por la mayoría de los estudios actuales sobre el tema tanto en Europa como en América. La originalidad de Dumézil no solo radica en su método comparativo sino que en las conclusiones que de éstas se derivan han logrado superar, en buena medida, las propuestas de la línea socio-etnológica marcada por Durkheim y sus epígonos, que del estudio de las estructuras de las sociedades primitivas y su proyección religiosa en base a los conceptos de *mana* y *tabú*. No podemos menoscabar las grandes aportaciones de Durkheim o Weber a la sociología moderna que, han sido y son fuentes de obligada referencia, para cualquier estudio que se precie en esta materia; si bien entiendo que si los maestros de la sociología moderna hubieran podido contar con los estudios de Dumézil, la dirección de sus investigaciones habría sido muy diferente. Su gran aportación llega prácticamente a redefinir la estructura de la religión romana poniéndola en

⁷⁰ Cf., John Scheid, «El sacerdote» en Andrea Giardina y otros, *El hombre romano*, Alianza, Madrid, 1989, p. 84.

⁷¹ Jean Bayet, *Ibidem.*, p. 109.

relación directa con las religiones indoeuropeas en las que identifica un trasfondo teológico fundamental, que no se patentiza en la sociología de Durkheim y que revela varios aspectos de gran importancia: el primero de ellos, relativo al origen mismo del pueblo romano. Tras el análisis comparado de las formas religiosas puede colegirse que las equivalencias teológicas existentes entre las categorías religiosas romanas y las indoeuropeas —que son anteriores—, existen claras concordancias, por lo que podemos establecer que el origen de los pueblos fundadores de Roma son de origen indoeuropeo. La procedencia aria de los etruscos es para Dumézil un hecho evidente. Pero en segundo, y no menos importante lugar, hay que considerar que estos pueblos no están en una situación ideológica anclada en el primitivismo; la teología que traen y proyectan en Roma da buena cuenta de ello: «*deiwōs*, [...] designa(n) con precisión seres personales sobrehumanos, pero concebidos a imagen del hombre. Los indoeuropeos, pues, habían ya realizado en común una amplia evolución religiosa que les había alejado de las formas llamadas, un poco a la ligera, elementales o incluso primitivas»⁷². El giro y las consecuencias históricas, sociales y antropológicas son manifiestas, la religión romana, desde los tiempos de su fundación es una religión teológica, lo que nos debe inducir a pensar que los pueblos impulsores de la nueva civilización llevaban consigo un proyecto avalado por un trasfondo ideológico, disipando toda interpretación arcaicista.

Los indoeuropeos se dirigían a dioses personales que, constituían una sociedad invisible articulada y compleja como la sociedad humana, formando un panteón tripartito cuya explicación radica en los paralelismos que pueden establecerse con las organizaciones divinas, presentes en la documentación más antigua que Dumézil ha podido estudiar⁷³. Se trata de una teología trifuncional en torno a los tres dioses principales, la triada arcaica compuesta por Júpiter, Marte y Quirino las figuras más importantes del panteón romano a

⁷² Georges Dumézil, *Los dioses de los indoeuropeos*, Seix Barral, Barcelona, 1971, p. 11. (El paréntesis es nuestro). Por la identificación tan clara con los postulados y el título del famoso libro *Las formas elementales de la vida religiosa*, pienso que, por una parte, podría tratarse de una alusión a Durkheim; si bien también me inclino a ver una crítica a la *Historie politique et psychologique de la religion romaine* de Jean Bayet (edición española *La religión romana. Historia política y psicológica*, Cristiandad, Madrid, 1984), publicada con gran éxito en la misma editorial parisina Payot diez años antes que la obra de Dumézil y en la que apunta a los orígenes primitivos de la religión arcaica romana queriendo ver ciertos componentes animistas, abiertamente rechazados por Dumézil al descubrir la estructura teológica de la religión romana.

⁷³ *Op. cit.*, p. 89. Dumézil señala que sus estudios han sido cuestionados por otras corrientes más afines a los postulados de Durkheim y en las páginas siguientes defiende su postura ante ellos.

quienes se les tiene atribuidas unas funciones de proyección social —lo que podría denominarse “ideología de las tres funciones”—, que Dumézil sitúa en paralelismo con otras triadas divinas indoeuropeas estableciendo así las bases comparativas que le permiten interpretar la estructura ideológica fundacional y arcaica de Roma⁷⁴.

La teología trifuncional se desarrolla en torno a la soberanía, la guerra y la distribución de riqueza y salud; el estudio de los *flamen* y sus funciones le da juego suficiente para perfilar esta teología trifuncional en la religión romana, que viene heredada de los pueblos indoeuropeos, y que configura el trasfondo ideológico que generará la consiguiente estructuración institucional sobre la que se desarrolla la vida del hombre romano. Es importante tener en cuenta que esta triada, a la que se le atribuyen diversas funciones, no es en modo alguno excluyente. Para Dumézil, «cada tipo divino, en su orientación específica, exige la presencia de todos los demás, y solo queda bien definido cuando se confronta con los otros»⁷⁵.

La primera y principal de estas funciones es la soberanía, que en la tradición indoeuropea prevédica y védica suele estar representada por dos dioses antitéticos y complementarios, y que, en el caso de la religión romana, se le atribuye a Júpiter, personificación del ámbito celeste. Dios cuya majestuosidad adquiere un profundo significado teológico que asume el patronazgo de los rituales más importantes de la *urbs*. Júpiter es un *Rex* que, independientemente del régimen político, garantiza la existencia de la ciudad dirigiendo la política a través de signos circunstanciales. Junto a Júpiter aparece *Dius Fidius*, luminosa deidad sabina protectora de los juramentos en los ámbitos privado y público así como del contrato —lo que nos debe suscitar especial interés a la hora de ponerlo en relación al amplio juego que éste último ha representado en la teoría política moderna y contemporánea—. En su nombre ya aparece la *fides*, principio esencial del ordenamiento

⁷⁴ Georges Dumézil, *Los dioses de los indoeuropeos*, Seix Barral, Barcelona, 1971, pp. 146-153. Julien Ries, *Lo sagrado en la historia de la humanidad*, Encuentro, Madrid, 2014, p. 183.

⁷⁵ *Op. cit.*, p. 18.

político europeo en tanto representa una lealtad y confianza sobre la que se sustentan los fundamentos del derecho⁷⁶.

Las bases del concepto de soberanía no fueron asentadas en Roma propiamente, pues se trata de una noción muy reciente en la historia del pensamiento político atribuyéndosele comúnmente a Bodino el haber sido precursor de la misma en el siglo XVI. Sin embargo nos parece aceptable comprender análogamente que las funciones que vemos en este primer grupo de dioses se puedan entender como asimilables al ejercicio de la soberanía según se desprende de sus atribuciones, dioses que patrocinan la *civitas* pero que también establecen especiales alianzas con los mandatarios políticos que ejercen principalmente el sacerdocio y, con ello, establecen los puentes entre lo humano y lo divino. Es consecuente que los dioses que ostentan el máximo poder sean directamente servidos por los hombres que ejercen, también entre los hombres, ese máximo poder. Surge la figura del *rex*.

La segunda de las funciones teológicas que podemos conocer es relativa a la proyección atmosférica pero también a la batalla, Marte es el dios de la guerra. En una cultura que se abre paso entre pueblos potencialmente enemigos y que parece tener desde el inicio vocación de expandirse, la función guerrera es esencial. Roma posee ejércitos bien preparados para la guerra que necesitan de un buen patronazgo que garantice sus logros bélicos y Marte es ese dios. Pero además es el padre de Rómulo y Remo, los fundadores de la ciudad.

Por último está la función más pacificadora encarnada por Quirino, que en origen supuso una dimensión de Júpiter para convertirse más tarde en un dios personificado. Le estaba encomendada la salud y la prosperidad, por lo que es un dios de paz aunque no parece que fuera así su origen. Tras la muerte de Rómulo, al ser divinizado, se le asimiló a este dios con lo que algunos consideran que Quirino es el sobrenombre de Rómulo.

Hay que insistir, una vez mas, en que estos tres dioses son los que garantizan la armonía de Roma cumpliendo sus funciones teológicas, dotando del necesario equilibrio a la

⁷⁶ George Dumézil, *La religion romaine archaïque*, Payot, Paris, 1966, pp. 181-207. *Los dioses soberanos de los indoeuropeos*, Herder, Barcelona, 1999, pp. 162-163. Sobre la importancia de la fides como base del derecho en los ordenamientos políticos europeos Cf. Paolo Prodi, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico ella storia costituzionale dell'Occidente*, Il Mulino, Bologna, 1992, p. 26-61.

organización social. Mas ¿como era la estructura de Roma a *grosso modo* para que atribuyamos a esta ideología de trasfondo religioso su organización?

2. 2. La estructura histórica de Roma

Como siempre, procuraré un discurso que se ajuste, en la medida de lo posible, al proceso histórico ya que la sucesión cronológica facilita la ordenación y la comprensión de los hechos y de las ideas. Volvamos a Roma para detenernos en ella, aunque sea brevemente y disfrutar, a través de la importancia del juego religioso, de la cosmovisión de una civilización apasionada y apasionante que, en definitiva la historia presenta como una compleja máquina de poder pero que es mucho más que eso.

Según un escrito de Marco Terencio Varrón, allá por el siglo Igual a. C., la fundación de la ciudades romanas (*urbs*) se realizaba siguiendo un ritual de índole religioso, condicionando ya el carácter sagrado del escenario vital en el que se desarrollará la *civitas*:

Muchos fundaban las ciudades en el Lacio según el ritual etrusco, es decir, uncidos un toro y una vaca —que iba por la parte interior— trazaban un surco en torno con el arado (cosa esta que por motivos religiosos lo hacían en un día señalado por los auspicios) para que el foso y el muro quedaran protegidos. Al surco lo llamaban *foso* y al cerro que había de caer hacia el interior *muro*. El circuito comprendido era el centro de la ciudad, lo que se conservaba fuera se llamaba *pomerio*...⁷⁷

La ritualización es ampliamente referida por Mircea Eliade cuando remite a la explicación el mito fundacional de Roma al que le atribuye especial importancia a la hora de comprender la religión y la sociedad romanas⁷⁸, lo que entronca perfectamente con la complejidad interpretativa acerca del carácter sagrado del rey y su función sacerdotal, especialmente en la discutida figura republicana del *rex sacrorum*, cuya existencia simultánea o enraizada en ciertos poderes atribuidos al monarca no parece quedar esclarecida a tenor de la falta de unanimidad de los especialistas. Los textos clásicos que refieren este origen ancestral de Roma a la ejecución ritual antes descrita por parte de Rómulo quien, en cumplimiento de la norma de no transgresión da muerte a su hermano Remo que había

⁷⁷ Varrón, *Sobre la lengua latina*, V, 143. (No es el único texto).

⁷⁸ Cf. Mircea Eliade, *Historia de las creencias y las ideas religiosas II*, Paidós, Barcelona, 1988, p. 135ss. Sobre los textos en los que se relata este hecho podemos destacar Tito Livio, I, 3 y ss.; Ovidio, *Fasti II*, 381ss.; Dionisio de Halicarnaso, *Antiquit. rom.* I, 76ss.; Plutarco, *Romulus*, III-XI; etc.

rebasado los límites sagrados que habrían de suponer las murallas de Roma. Si intentamos interpretar las razones de la muerte de Remo entramos en un terreno pantanoso pero no menos apasionante. Qué duda cabe que el relato mítico unifica el rito fundacional etrusco del arado, con una sentencia del fundador de la ciudad que queda refrendada con la muerte del transgresor, aunque se tratase de su propio hermano. En el contexto mítico en que se desarrolla la situación, Eliade ha querido considerar que este hecho constituye un sacrificio de inmolación de carácter fundacional que ha producido en la conciencia romana un sentimiento ambivalente: de un lado el sentido del horror constatable en la obra literaria de Horacio, por ejemplo; pero también es cierto que Rómulo ha llegado a ser sublimado; lo que adquiere especial interés pues, a pesar del fratricidio, es venerado por los romanos en tanto fundador, legislador, guerrero y sacerdote⁷⁹.

A Rómulo le sucede por elección senatorial un sabino, Numa Pompilius, *rex* en el que destaca especialmente su piedad, hombre sabio y de paz al que se le atribuye el haber dado a la religión romana su estructura fundamental. Las bases orgánicas de la Roma arcaica son deudoras de Rómulo y de Numa, tanto en el plano político como en el religioso definiendo, a juicio de Dumézil, dos sentidos y estilos pero una misma dirección: Rómulo constituye los vínculos fundacionales que los dioses otorgan a los romanos (*auspicia*); mientras Numa consolida la forma romana de tratar con los dioses (*sacra*). Los *auspicia* solicitan, reciben, interpretan e incluso excepcionalmente rechazan los signos divinos; mientras los *sacra* remiten a los cultos humanamente asumidos y que constan de un elenco de oraciones, negociaciones y ofrendas que componen un extenso número de complejos rituales propios de la religión romana⁸⁰.

¿Quién es Rómulo? Se trata, como estamos viendo, de un personaje fronterizo entre la leyenda y la realidad, Rómulo y los avatares que le llevan a fundar Roma constituyen una de las pocas dimensiones míticas de la cultura y la religión romanas. No creo necesario reproducir aquí la leyenda de su niñez junto a su hermano gemelo Remo, pero a partir del gesto fundacional, Rómulo representa una sucesión de valores que han quedado bien

⁷⁹ Cf. Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 138.

⁸⁰ Cf. Georges Dumézil, *Los dioses soberanos de los indoeuropeos*, Herder, Barcelona, 1999, p. 169.

definidos en la conciencia romana y que contrastan con las propuestas de Numa, nunca como competencia, sino como complemento forjador de la romanidad.

Es hijo del dios Marte, lo que le convierte en un semidiós, condicionado por vivencias trágicas pero que también le otorgan una situación privilegiada sobre el resto de la comunidad y le dota de grandes cualidades. Recordemos que los romanos asumen en él una suerte de patronazgo fundacional, en tanto a su dimensión humana pero también es elevado a condición divina tras su muerte. ¿Qué representa? Es un *rex* que ostenta el poder en el sentido más amplio pues en él se encarnarán las tres funciones de la teología trifuncional indoeuropea: primeramente es un guerrero victorioso que inspira temor al extranjero garantizando así la integridad de la ciudad frente a las agresiones externas; pero también un defensor personal del derecho y promulga leyes penales muy rigurosas. Como político es creador de instituciones esenciales como el Senado. Sobre su sentido religioso no cabe la menor duda, él mismo llega a ser objeto de culto y, a pesar de su filiación, mantiene trato religioso primordialmente con Júpiter. A este guerrero y fundador, no se le conocen ni matrimonios ni descendencia, lo cual lo envuelve aún más en cierto aura de singularidad ancestral.

Complementariamente, la ideología romana se ve enriquecida por las aportaciones de Numa, rey electo sucesor de Rómulo, hombre sabio, filósofo que vive anónimamente y de manera sencilla hasta que asume la realeza por sentido del deber y del servicio, tras ser aclamado por el pueblo representado en el Senado que exigirá que su ascenso político se realice de manera gradual y en estricto sentido del cumplimiento ritual. Hombre negociador, que pone límites a la violencia para procurar la paz, respetando y haciendo respetar la ley como un bien absoluto, siendo su actividad más codificadora que generadora de nuevas leyes.

Su vida ha de servir de ejemplo pues todo en él está impregnado de piedad religiosa y con su testimonio y su forma de gobierno desea asegurar el reino de la virtud. Parece que se casó dos veces y que dejó abundante descendencia distribuida en cuatro *gens*. Tras su muerte, se declaró luto nacional pues tal era el respeto y estima que le tenían sus conciudadanos⁸¹.

Roma, se funda así bajo la forma política de la “monarquía”, que ostenta plenos poderes también en el ámbito religioso dado su origen sagrado. El *rex* no es el *basyleis* griego,

⁸¹ *Op. cit.*, pp. 169-175.

sino más bien el fiduciario de la comunidad a la que representa y personifica en sentido estricto, por eso dice Arangio-Ruiz que no es un *Rex Romæ*, sino un *Rex Romanorum*, «anticipo de lo que serán los *magistrados dei publicæ* del régimen posterior»:

Desde el punto de vista político, Roma fue, desde esta época primitiva hasta el siglo III d. de C. una ciudad-estado, una *civitas* o *πόλις*, en el sentido que la antigüedad clásica daba a tales expresiones. Lo que semejante concepto encierra de esencial, en oposición a la monarquía territorial o *βασιλεία*, es la idea de una agrupación de hombres libres instalados sobre un pequeño territorio como propietarios y soberanos, todos ellos dispuestos a defenderlos contra cualquier injerencia extranjera y conjuntamente partícipes, con mayor o menor intensidad, en las deliberaciones sobre las medidas a adoptar en interés común⁸².

El rey etrusco era un sumo sacerdote, un juez supremo y el jefe de la ciudad y del ejército. Asume, según las claves interpretativas de Dumézil, las tres funciones de la ideología aria, que otorga equilibrio a la estructura social. No voy a entrar en grandes detalles pero, el lector puede imaginarse un sistema monárquico sustentado básicamente sobre la figura del rey y sobre una aristocracia, un grupo de notables —en el sentido más próximo a su etimología griega (*aristoi* son «los mejores»)—, escogidos entre los *paterfamilias* ostentadores de la necesaria *auctoritas* y también de la *patria potestas*. Pero, ¿en qué sentido eran aristócratas? La monarquía romana no era hereditaria, con lo cual no se trataba del establecimiento de una primacía dinástica por el poder. El Senado —cuya fundación se atribuye a Rómulo—, está constituido por los *patres* y era una institución política fundamental en la vida romana, por su papel consultivo y por desempeñar la tarea conservadora de preservar las costumbres de los antepasados, es decir, es una institución fuertemente vinculada al *êthos* —en latín *mores*—.

El Senado es una fuente moral, constituida por una asamblea de ancianos elegidos por el rey y que, tras la muerte de éste y antes de la elección del sucesor, ejercerá el poder durante un periodo denominado *interregno* (entre dos reinos). El Senado estaba constituido por miembros de la clase dominante, los patricios, distinguida del común de los romanos denominados plebeyos. Tras la elección del nuevo rey, éste debía ser refrendado en unos comicios populares y ratificado por el Senado.

⁸² Vicente Arangio-Ruiz, *Historia del derecho romano*, Traducción de Francisco Pelsmaeker, Reus, 2006, p. 22.

Debe entenderse que, una forma de sociedad avanzada y compleja como es el caso de la romana, no se puede regir ni estructurar única y exclusivamente a partir de la voluntad de un sujeto ostentador del poder. La propia estructura de Roma y el crecimiento cultural de la ciudadanía, demanda la generación de instituciones vertebradoras de la sociedad, que permitan asimilar la conveniencia de vivir bajo un determinado orden pues, partimos del atrevido principio de que si un pueblo no quiere vivir bajo una situación concreta, busca y se da a si mismo los instrumentos necesarios para enderezar su destino. Surge el Derecho romano como sistema normativo siendo, además, fuente inspiradora y base para toda la ulterior trama jurídica de Occidente. El derecho romano es la fuente del derecho occidental y, no en vano, en el sistema educativo superior, los estudios universitarios, el Derecho romano cuenta con una entidad propia en la organización de los diferentes currículos universitarios jurídicos. No hay universidad que se precie, que no posea un buen departamento de derecho romano porque es la base y fundamento del Derecho occidental. Viene este *excursus* a colación, porque pretendo llamar la atención sobre un hecho singularmente importante para el espíritu de Europa: alrededor del monarca romano se sustentan el Estado y las instituciones cívicas que, garantizan unos principios normativos permanentes para asegurar la estabilidad del sistema, apareciendo así el derecho como una proyección de la voluntad divina protectora de la *urbs* y de la que el *rex* es fiel intérprete. El primer vestigio del derecho lo vemos en la capacidad interpretativa acerca de una voluntad sagrada. Si la voluntad de los dioses es sagrada, y la interpretación del *rex* se ajusta al criterio divino, tanto la normatividad resultante como el sustentador terreno de dicha normatividad están ampliamente impregnados de sacralidad: la religión está en el origen de la historia del derecho, no en abstracto, de todo derecho, sino concreta y precisamente presente en el Derecho romano.

La interpretación y aplicación sagrada del *rex* no es la única fuente, el *mos maiorum* adquiere la forma de un *corpus institucional* que recoge un amplio elenco de usos y costumbres procedentes de los ancestros, de los antepasados, dando sustento a la ordenación de la ciudad romana. No existe en ese momento una formulación escrita que compendie con precisión el *mos maiorum*, sino que la transmisión oral juega un papel importante en su transmisión y recepción, así como la confianza en las instituciones que encuentran en él su

razón de ser. En la conciencia del *vir Romanus* la sabiduría moral de sus antepasados cobra un especial relieve que forma parte de la *pietas*, de igual manera que el culto a los dioses o la fidelidad al Estado, jugando un papel social decisivo. El *fas* también es una fuente normativa referente a las conductas que son conformes a las prescripciones religiosas. Menciona Julien Ries que puede apreciarse la presencia del *fas* en un sentido cósmico prejurídico, alusivo al orden universal⁸³ cuyo origen sagrado es innegable. Pero igualmente incuestionable es la comprensión antigua de que el orden del universo debe tener su proyección también en el orden de lo humano. El *fas* asume, entonces, esa dimensión jurídica de lo divino que tiene su proyección en la sociedad, requiriendo sus correspondientes intérpretes cualificados. El derecho se ve así asociado a la *theconē* sacral propia de los pontífices, por lo que lo sagrado también se manifiesta normativamente, otorgando consistencia a las instituciones⁸⁴.

Hemos mencionado anteriormente la función mediática del *rex* respecto a la voluntad de los dioses; a esto hay que añadir una nueva mediación del *rex*, esta vez como juez de los conflictos surgidos entre particulares, dándose la circunstancia de tener que pronunciarse en cada caso concreto, generando una sucesión de sentencias que actuarán a modo de precedentes jurídicos (*pre-iuditium*), donde algunos especialistas han querido ver el primer eslabón de las ciencias jurídicas.

Volviendo al otro eslabón, los pontífices, como grandes custodios de la tradición en sentido amplio, tendrán la misión extraordinaria de interpretar el elenco normativo procedente de la ley emanada del *rex*, el *mos maiorum* y el *fas*. Este es el origen del derecho o ciencia jurídica: *ius*⁸⁵.

Mas el derecho, *ius*, no es un instrumento de ordenación social secular, no por el hecho de que los administradores de la ley formen parte de la estructura religiosa romana; sino porque esencialmente no tiene pretensiones de emancipación respecto a la omnipresente comprensión sagrada de la ciudad. El profesor Gómez Royo, recurriendo a la autoridad de Iehring resalta muy expresamente que la doctrina ha puesto de relieve una conexión, un nexo

⁸³ Julien Ries, *Lo sagrado en la historia de la humanidad*, Encuentro, Madrid, 2014, p. 192

⁸⁴ Cf. Enrique Gómez Royo, *Las sedes históricas de la cultura jurídica europea*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2010, p. 410.

⁸⁵ Cf. *op. cit.*, pp. 419-420.

entre el *ius* y el *fas*; esto es, entre los distintos ordenamientos que regulan la vida social⁸⁶. Debe apreciarse que, en este contexto, donde fundación, legitimación, legislación e interpretación de la ciudad experimentan una superposición con la experiencia de lo sagrado y, ésta es proyectada en la ordenación social a través de una religión perfectamente estructurada e institucionalizada, por lo que no debe resultarnos extraño comprender que, para los romanos, la *urbs* adquiriera la dimensión de «ciudad santa»⁸⁷, y que el orden que la sustenta también esté impregnado de sacralidad.

Pero la denominada monarquía romana que ha fundado algo más que una ciudad con identidad cultural propia, que ha fundado —tal vez sin saberlo— una civilización, entrará en crisis y desaparecerá; situación que no sucedería hasta la toma del poder de Lucio Tarquinio el Soberbio, quién sería depuesto el año 509 a. C., bajo la intención popular de no volver a admitir otra tiranía por parte de un monarca, iniciándose así, una transición política e institucional hacia la *libera civitas*, o *libera res publica* como forma de Estado ideal; sin que suponga, como en el caso de otros aspectos sustentantes del sistema político, una ruptura con las formas religiosas de Roma⁸⁸.

La estructura institucional de la República romana, asume la inclusión orgánica de todas las capas sociales, activamente participantes en el ejercicio de la ciudadanía y en la toma de decisiones políticas relevantes para la vida de la ciudad. La noción de *libertas* constituye un avance cualitativo porque consuma el reconocimiento de derechos personales y políticos al conjunto de la ciudadanía.

El Senado y el Pueblo romanos están unidos en el ejercicio del poder (*Senatus Populusque Romanus* —S.P.Q.R.—), aunque la práctica sigue siendo desigual. El ascenso popular —de la *plebs*—, en la intervención legislativa y administrativa, así como la desaparición del poder personal del rey, no supone hacer tabla rasa de la jerarquización social; las magistraturas proceden del patriciado, si bien, no perciben compensación económica por

⁸⁶ Cf. *ibidem.*, p. 412. También en este sentido cf., Julien Ries, *Lo sagrado en la historia de la humanidad, Encuentro*, Madrid, 2014, p. 192 y Aldo Shiavone, «El jurista» en Andrea Giardina y otros, *El hombre romano*, Alianza, Madrid, 1989, p. 109.

⁸⁷ Cf. Enrique Gómez Royo, *Las sedes históricas de la cultura jurídica europea*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2010, p. 412.

⁸⁸ S. Montero, *ibidem.*, p. 8.

el desempeño de una función pública que tendrá, salvo excepciones, tiempo limitado. El Senado y los tribunos de la plebe, acompañarán en el ejercicio del poder a dos cónsules electos, cuyos mandatos serán anuales, que lideran los destinos de la República asumiendo amplias prerrogativas religiosas.

La gran diferencia, me atrevería a afirmar, que existe dentro del ejercicio del sacerdocio reside en la forma y procedencia por la cual se accede al mismo, así como su carácter vitalicio o no. En la República y en el Imperio, magistrados y sacerdotes realizarán sacrificios rituales de carácter comunitario a través del desarrollo de largas y complejas manifestaciones litúrgicas. Ha de insistirse en que no se trata de una devoción privada, que se ejerza en virtud de los privilegios del cargo. El cargo asume la representación de la ciudad y lleva consigo una sucesión de atribuciones de carácter religioso —sacerdotales, podemos decir—, que están indisolublemente asociadas al desarrollo de la vida pública romana. La realización de rituales, implica la sacralización de la función política que las magistraturas asumen y desarrollan. Pero también existen los sacerdotes propiamente dicho, que se organizaban en colegios o cofradías en las que el número de componentes es limitado.

Los sacerdotes del culto público romano procederán del mismo ambiente senatorial del que provienen los magistrados, siguiendo, en muchos casos también, una carrera política; sin embargo, la forma por la que los sacerdotes son elegidos mantiene reminiscencias monárquicas y está exenta de un control externo o político ya sea censal o por motivos de edad, condicionando fundamentalmente el acceso a esta función el origen familiar. Por otra parte, como ya apuntamos de alguna manera, el sacerdocio supone un «control» del poder de los magistrados a través de una élite conservadora fuertemente enraizada en la tradición. Las funciones que desempeñan principalmente serán las celebraciones rituales y la asistencia a los magistrados en los sacrificios rituales; pero también se muestran ante el pueblo como signos físicos de la presencia divina. Esta correlación entre magistratura y sacerdocio, durante la República, conlleva la indistinción de lo que, podría denominarse actualmente, un poder laico⁸⁹.

⁸⁹ Cf. John Scheid, «El sacerdote» en Andrea Giardina y otros, *El hombre romano*, Alianza, Madrid, 1989, pp. 77-83.

El poder unitario y absoluto que ostentaba el *rex*, a nivel religioso, experimenta una división entre el «rey de lo sagrado o del sacrificio» (*Rex Sacrorum*) y el *Pontifex Maximus* que es el presidente del colegio de los pontífices⁹⁰. El *rex sacrorum* supondría un sacerdocio vitalicio, excluido de toda magistratura, de tal modo que su prestigio no habría de incidir en la vida política romana y, consecuentemente, no se vería mermado por la contaminación propia de los intereses mundanos que de ésta pudieran desprenderse. Bayet se pregunta sobre la gravedad de la emergencia vital que experimentaron los romanos para mantener este título de *rex* durante la República y designar, con este título, a un determinado sacerdocio único y personal, que era prominente en cuanto a su implicación con determinados misterios y, sobre el que recaía la exclusividad en la realización de ciertos sacrificios. Es consecuente que Bayet concluya en la posibilidad del carácter eminentemente sagrado del *rex*, en tanto al origen de su denominación y las funciones que se le atribuyen⁹¹ y, aunque no llega a presentar este argumento de una manera suficientemente contrastada, lo cierto es que nos parece el más plausible.

La República se presenta como un proyecto con vocación moral, donde el ideal de justicia preside la vida civil y la *urbs* muestra su ordenación a todos los niveles a través de las relaciones de soberanía y obediencia que, en cuanto a la jerarquización social, aún está marcada por las diferencias de clase, lo cual no dejará a este régimen exento de conflictividad interna ya que, las diferencias antagónicas entre patricios y plebeyos se hacen visibles en distintas expresiones que van desde la separación de los espacios culturales, hasta el acceso a la función sacerdotal. Ejemplo de ello es que en el *pomerium*, recinto eminentemente sagrado desde el momento fundacional y ámbito de delimitación de la soberanía donde no tiene derecho de entrada en soldado armado⁹², es donde se erigen los templos de los dioses de los patricios; mientras los dioses de los plebeyos reciben culto fuera de este espacio. El *status dignitatis* de la nobleza, integrará a todos los hombres dotados de virtud, que están emparentados con la divinidad, lo que resalta una vez más la eticidad del *mos maiorum*

⁹⁰ Cf. Jean Bayet, *La religión romana: historia política y psicológica*, Cristiandad, Madrid, 1984, p. 109.

⁹¹ *Op. cit.*, p. 100-109.

⁹² Cf. Julien Ries, *Lo sagrado en la historia de la humanidad*, Encuentro, Madrid, 2014, p. 183.

vinculado al *ordo senatorius* lo que, unido a la cuestión del acceso al sacerdocio por parte de los plebeyos, reavivará los antagonismos que no llegarán a cierta resolución hasta el 300 a. C. con la *Lex Ogulnia* que permitirá el acceso de los plebeyos a la función sacerdotal.

La *Fides*, *grávititas*, *auctóritas*, *constantia* y *pietas*, forman el elenco de valores constitutivos del edificio ético-cívico que rige la República. Ésta última merece ser destacada en la medida en que en el apartado dedicado a Grecia le dedicamos una especial atención. La *pietas* también es uno de los vértices de la vida indiscerniblemente religiosa y civil de Roma pues expresa los vínculos que en estos órdenes se mantiene con las divinidades y con aquellos con quien el *vir Romanus* tenía religión como los antepasados y los *maiores*. La *pietas* es una exigencia de la vida religiosa que sintetiza el respeto hacia los dioses y hacia su voluntad. Montero destaca el importante dato de que, en las diferencias surgidas entre patricios y plebeyos, estos últimos hacen gala de su piedad distinguiendo en el conflicto cual es el ámbito de sagrado, es decir, de lo divino y, cual es el discutible de lo humano⁹³. La buena armonía social, avalada por el gran trasfondo sagrado que envuelve toda la vida pública de Roma, debe estar presidida por la *pax deorum*, una especie de *statu quo* o pacto entre hombres y dioses que, garantiza el favor de los segundos hacia el Estado, siempre y cuando la vida se desarrolle conforme a la *pietas* con lo que, puede atestigüarse, la reciprocidad de este principio que también vincula a los dioses con los hombres: *augur* y *sacra* mantienen en la *pietas*, el nexo que hace fuerte a la religión cívica romana. El profesor Gómez Royo nos hace caer en la cuenta de que la piedad, no solo establece las bases de las acciones humanas respecto a los dioses, sino que contiene las debidas exigencias recíprocas —añadiríamos nosotros—, que debe el hijo hacia el padre, el cliente hacia el patrón, el *civis* con el Estado o el súbdito hacia el *princeps*. Pero también es muestra de la magnanimidad de Roma hacia los pueblos vencidos pues, exige la compasión hacia el derrotado y la dotación de prerrogativas que permitía a los pueblos seguir subsistiendo dignamente bajo el dominio de Roma⁹⁴.

⁹³ Cf. Enrique Gómez Royo, *Las sedes históricas de la cultura jurídica europea*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2010, pp. 436-444; Julien Ries, *Lo sagrado en la historia de la humanidad*, Encuentro, Madrid, 2014, p. 180; Santiago Montero, *La religión romana antigua*, Akal, Madrid, 1990, p. 14.

⁹⁴ Cf. Enrique Gómez Royo, *op. cit.*, p. 444.

Un acontecimiento fundamental que jalona la vida política y religiosa de la República romana serán las Guerras Púnicas ya que, a pesar de que Roma perdura, las guerras pasan factura y en la sociedad romana, azotada por distintas calamidades y desórdenes sociales (asesinato de personalidades públicas, revueltas de los aliados y de los esclavos, ejércitos privados, guerras civiles, masacres...), se instalará la angustia con la consecuente búsqueda de sentido de lo trascendente, allá donde la religión tradicional romana ya no llega pues, es de comprender que, un culto asociado a la vida pública no puede gozar de credibilidad si ésta se corrompe. Se busca el patrocinio de dioses extranjeros, cuyo culto apunta hacia la celebración del misterio en claves de satisfacción de las necesidades espirituales personales, pero esa interpretación religiosa que rompe con la comprensión tradicional estatal, desatará una fuerte reacción senatorial ya que la nobleza, actuará frente a aquellos a los que considera una clara amenaza contra la nación, en la medida en que usurpan el espacio que ocupa la religión pública romana⁹⁵. A raíz de esto se avivan las divisiones pues, la nobleza utilizará sus privilegiadas prerrogativas religiosas como instrumento político con el que procuran garantizar y consolidar su predominio⁹⁶, siendo ésta una situación tan evidente que acrecentó la fractura social a varios niveles pues, a la consabida rivalidad entre patricios y plebeyos, hay que sumar la de las posiciones partidistas dentro de la élite social:

- a) Una conservadora liderada por Catón que reivindica el cumplimiento de los rituales propios de la religión tradicional romana y que consolidan con ello la herencia política de la República.
- b) La nueva élite imperialista liderada por Escipión que, pondrá en entredicho el antropomorfismo y abrirá el camino para la divinización de los nuevos jefes políticos⁹⁷.

Esta confrontación se verá acusada por sendas estructuras ideológicas que entran en colisión. De un lado los partidarios de la tradición caerán en el ritualismo extremo, pero el uso político de la religión provocará un vaciamiento de sentido que derivará en un descrédito de la religión estatal, lo que conllevará la pérdida del respeto por el culto y las ceremonias. Roma

⁹⁵ Santiago Montero, *La religión romana antigua*, Akal, Madrid, 1990, p. 30-34. Cf. Julien Ries, *op. cit.*, p. 179.

⁹⁶ *Op. cit.*, p. 38-40.

⁹⁷ *Ibidem.*, p. 39.

es un pueblo culto y, la literatura de Plauto y de Terencio, contribuirían a generar la duda social, desestabilizando la armonía del imaginario religioso colectivo que, a su vez, estará siendo contaminado con tendencias ideológicas orientales y helénicas, poniendo en juego la *pax deorum*. Todo ello conllevará un proceso convulso de secularización de la República, donde cultos centenarios dejan de celebrarse, mientras las fiestas pierden su sentido originario para derivar en mera diversión. En una situación semejante, es consecuente la decadencia social y el debilitamiento del sistema político, requiriéndose la inminente aparición de hombres providenciales, que sean capaces de rescatar lo que queda del proyecto republicano. En esta coyuntura, el Senado otorgará a Octavio amplios poderes proclamándolo Augusto, es decir: sagrado y divino. Comienza así el Principado, bajo la apariencia de una restauración republicana:

Renuncia a las magistraturas, pues colegialidad y anualidad constituyen una limitación pero conserva el poder "proconsular" *maius et infinitum*, la potestad tribunicia que lo hace inviolable, mantiene el título de *imperator* y recibe el de *Augustus*. La "teología imperial" le confiere un carisma divino que ensalzan los poetas. Tiene a su cargo el cuidado y tutela de todas las cosas de la república. Manifestación de su *providentia* son las constituciones imperiales (edictos, mandatos, decretos y rescriptos) impuestas por una burocracia jerarquizada que tiene en el príncipe su vértice. Los antiguos comicios, ya inoperantes por la dispersión de la ciudadanía, dejarán de convocarse en el s. I (*comitia ad patres translata sunt*). La voluntad del príncipe se impone en el Senado a través de una *oratio sacratissima*, que deja sin contenido la respuesta senatorial. La actividad honoraria del pretor queda "congelada" en el Edicto —ahora sí que es perpetuo— de Salvio Juliano. La propia jurisprudencia recibirá de la confusión autoridad-potestad, el *ius publice respondendi ex auctoritate principis*. Lo que al príncipe place tiene fuerza de ley, aunque el príncipe está absuelto (*ab-solutus*) de su cumplimiento⁹⁸.

La influencia de Augusto sobre la religión romana, será más que notable pues, el príncipe se erige en restaurador de la religión cívica volviendo a las tradiciones, reivindicado el *mos maiorum*, como fuente de garantías jurídicas y proclamándose sumo pontífice. La revalorización del sacerdocio pondrá freno al avance del orientalismo y finalmente unirá la religión romana con su persona⁹⁹, lo que derivará en la generación del culto imperial, es decir, la religión romana del culto a los soberanos, avalada por la teología romana del triunfo que

⁹⁸ Manuel Pérez-Victoria de Benavides, Una historia del derecho, Granada, 2001, p. 68.

⁹⁹ Cf. Julien Ries, Lo sagrado en la historia de la humanidad, Encuentro, Madrid, 2014, p. 181.

está vinculada a una teología solar que acrecentará la sacralización del poder imperial. En el ejército se hace obligatorio el culto al emperador. Octavio Augusto, jugando sabiamente con el efectismo psicológico, ha conseguido influir sobre el pueblo romano para recuperar el ideal de *soter* —salvador— y ser aclamado «príncipe de la paz». Siempre sostuvo que su actividad política consiguió la restauración de la República, no un régimen novedoso que hiciera volver ciertas formas de la monarquía, y ese legado doctrinal lo dejaría en la *Res Gestae* donde atribuye sus capacidades como estadista a la posesión de la *auctoritas*, que explica como una supremacía política procedente de la posesión y ejercicio, en grado eminente, de todos los ámbitos propios de su actividad. La *auctoritas* está por encima de las instituciones republicanas por el hecho de que su posesión procede de la concesión que le otorga su rango de *princeps* (*RG*, 32, 3; 13, 301). A lo largo del escrito se desglosa la forma mediante la cual Augusto fue adquiriendo la *auctoritas* y va repasando las demás virtudes de las que puede hacer gala un romano de la época republicana concluyendo que el poder puede ser transferido a las instituciones, pero no así la *auctoritas*.

El efecto social que los dirigentes romanos ejercían sobre la población, a veces, rozaba el misticismo. No es cuestión de desarrollar aquí un ensayo acerca de los procesos de legitimación del poder político o de justificación del poder religioso. Lo cierto es que *imperium* y *potestas* se hallan en la fuente del ideario imperial de Roma, requiriendo una consagración bajo la doble elección, divina y popular, donde se aconseja a los magistrados el ejercicio de la *auctoritas* de orden moral sobre la religión y la política como guardianes de la tradición romana (Smichdt)¹⁰⁰. Son muchas las reminiscencias que encontramos en la arquitectura civil romana, que avalan el carácter sagrado del poder así como la supeditación de los hombres a las distintas divinidades. Altares y hornacinas, lares, un sin fin de referencias a las deidades que están presentes en la vida de la ciudadanía romana y de sus mandatarios.

Sobre la importancia que el fenómeno religioso, como fundamento de *auctoritas* de la que han de gozar los políticos romanos, y de como ésta se ve imbuida en todos los aspectos de la vida pública, podemos traer a colación la esclarecedora cita ciceroniana —anteriormente

¹⁰⁰ Joel Smidt, «La ideología romana: la ciudad ecuménica», en François Châtelet y Gerard Mairet (Eds.), *op. cit.*, pp. 118-130.

transcrita—, en la que se significa la relación de la más alta actividad humana, en dependencia del favor de los dioses, que algunos han querido ver como idea de subordinación pero que, dada la intramundaneidad de lo sagrado en la conciencia romana, preferimos entender como exaltación del genio romano en relación con el saber de lo divino, interpretación que es recurrente en los estudios sobre Roma. Tanto Andrea Giardina como Ana Isabel Clemente la transcriben en sus obras. Esta última, la pone en relación con la «subordinación de la conducta de cada uno y de todos a una voluntad superior y trascendente sentida como la fuente primaria y unitaria que constituyen el mecanismo normativo del grupo social»¹⁰¹, idea que extrae de los postulados de Nocera y que, en principio, me parece explicativamente aceptable desde una fenomenología político-jurídica que no termino de asumir, en la medida en nos movemos en un mundo que experimenta espiritualmente lo que podríamos considerar cierta inmanencia, dado que los dioses no pertenecen propiamente a un ámbito ajeno al de la *civitas*. A mi juicio, éste es un axioma que supone más la consolidación del orden jerárquico en claves de «poder» que una fundamentación en sentido trascendente. La ciudadanía está jerárquicamente ordenada y ha evolucionado en el devenir histórico de Roma, desde un sistema puramente aristocrático hacia el reconocimiento del ciudadano libre. Pero aun teniendo en cuenta la participación republicana del pueblo a través de los Comicios, las magistraturas continuaban ostentando los grandes cargos políticos, con el aval moral de los colegios y cofradías sacerdotales. Tal orden social, no pudo sostenerse si no es introduciendo un elemento universalmente acrítico sobre su estructura y razón de ser: la sacralidad; y de tal forma que afectara a todo y a todos, y sin proceder de un ámbito radicalmente ajeno que lo trascienda.

La crisis de la conciencia republicana viene de la mano de una secularización de las costumbres, traducida en el abuso del sistema religioso por parte de aquellos que se consideraban sus dueños. Secularización entendida como vaciamiento del sentido religioso en el que, en el mejor de los casos, solo quedan las formas rituales que, a fuerza de abusos, han perdido su fuerza espiritual, su significado religioso originario. Un marco de sacralidad profanado, solo puede ser rescatado a través de una nueva sacralización; pero esta vez se han operado grandes cambios ya que el marco vivencial deja de ser el mismo: hemos hecho el

¹⁰¹ Ana Isabel Clemente Fernández, *La auctoritas romana*, Dykinson, Madrid, 2014, p. 281.

recorrido de la República al Imperio, pasando por el Principado. No es el carácter sagrado lo que se pierde, sino que, con el cambio histórico-político, lo sagrado reaparece transfigurado, designando otros ámbitos que se ajustan a las necesidades ideológicas del momento.

El Imperio romano era mucho más que una organización política, llega a constituirse en expresión histórica del poder divino: *Dea Roma*. En ella, se habrá de vivir la paz (*pax romana*) y la concordia, que también son deidades y reciben culto en los templos. Mas el culto al soberano supone el vencimiento de tendencias teológicas orientales, consecuentes a las relaciones de expansión territorial que, en torno a ese cierto sincretismo religioso e institucional y, unido a la necesidad de restaurar el espíritu republicano —ahora en decadencia por los vicios del sistema y de la sociedad—, requerirá un impulso decisivo de transformación. Roma nunca mostró una tendencia clara hacia la divinización de los mandatarios, el caso de Rómulo deviene excepcional por su carácter fundador y por el componente mítico de su historia, pero no así los demás reyes ni cónsules. En la parte oriental del Imperio, sin embargo, se uniría el culto al Emperador a *Dea Roma*.

El emperador ostentará títulos como *divi filius* y su presencia es considerada como la presencia de Dios.

Se le rendía culto desde los campamentos de las legiones, ante cuya estatua presentaban juramento los soldados, hasta los templos repartidos por el orbe; en algunos de ellos, como en el de Éfeso, se desarrollaba una complicada e impresionante liturgia. En el centro del Imperio, el palacio del emperador, el *sacrum palatium*, era considerado también como *templum*, cuyo salón de la cúpula simbolizaba la esfera celeste y la morada del *cosmócrator*. Allí, adornado con las insignias divinas (cetro, báculo, corona radial —sustituida por el nimbo en algunas representaciones iconográficas— baldaquino) o divinizadas (como el *globo* o la púrpura), recibía la “postración” de los súbditos venidos de todo el Imperio, pero especialmente de Oriente, que, puestos de rodillas y besando la mano o el pie del emperador, recibían su beneficio o adoraban su trono vacío¹⁰².

¹⁰² Manuel García-Pelayo, *El Reino de Dios, Arquetipo político*, Revista de Occidente, Madrid, 1959, p. 23.

Según expone Corral Salvador, el título oriental *Rey de reyes* —que más tarde sería atribuido a Jesucristo¹⁰³—, tendrá su equivalencia en el de Emperador, siendo Alejandro Magno el modelo a seguir por los emperadores romanos que serán ensalzados a través del rito de la *apotheosis* que lo divinizaba. Este hecho, no vendrá a suponer el engrandecimiento de la vanidad personal del emperador —aunque en la flaqueza de los sentimientos humanos cabe tal posibilidad—, sino que reunifica el espíritu cívico entorno a la figura del emperador que es encumbrado sensiblemente sobre los dioses. Recordemos que, la teología trifuncional desarrollada por Dumezil será, de alguna manera, asumida por la figura del Emperador: guerrero, salvador, legislador, juez y providente; encarnación personal del Estado.

Cabe reflexionar aquí acerca de un hecho que dejaré abierto, entorno a la relación entre la divinización del emperador y la expansión del monoteísmo en el Imperio. Evidentemente el estudio de Peterson *El monoteísmo como problema político*, ofrece muchas claves interpretativas al respecto, que deben ser tenidas en cuenta. La tolerancia romana había respetado el desarrollo de religiones tan ajenas como el judaísmo, del que derivará teológica e históricamente el cristianismo. Ambos, creciendo bajo el influjo político del Imperio oriental y, ambos en pugna con las concepciones religiosas orientales. No es de extrañar que, al entrar en contacto surjan grandes ambivalencias pues las relaciones son paradójicas. El Imperio romano prácticamente sirvió de cuna para el cristianismo. ¿Hubiera sido posible el cristianismo sin el *Imperio*? Por otra parte, desde una interpretación que asuma la perspectiva del creyente, la voluntad de Dios está implicada en el momento de hacerse presente en la tierra. Podría haber escogido otro pueblo, otro lugar y otro momento ya que, entre sus atribuciones, destaca la *omnipotencia* y la *omnisciencia*. Pero no fue así. Considerar el condicionamiento divino en función de factores extrínsecos es quebrantar la comprensión

¹⁰³ Sobre el origen de esta expresión griega Βασιλεύς Βασιλέων, hay que considerar que no designa a un rey entre otros muchos, es decir, no se concibe para designar un primus inter pares sino que hace alusión al rey que reina sobre los demás estableciendo prácticamente una forma de feudalismo. Se trata de un concepto eminentemente político que designa a aquel que domina o posee un territorio. Los griegos consideraron que se trataba de una denominación de origen persa e intuyeron su procedencia meda. Durante el helenismo, Alejandro Magno la asumió para sí y de esta forma llega hasta Roma. Manuel García Sánchez afirma reconocer en esta expresión un pasado común indoeuropeo. Cf. Manuel García Sánchez, *El Gran Rey de Persia: formas de representación de la alteridad persa en el imaginario griego*, Publicaciones y ediciones de la Universidad de Barcelona, 2009, pp. 72ss. En el Antiguo Testamento o Tanaj podemos encontrar esta expresión referida al rey de Babilonia Nabucodonosor en Ez 26,7 y Dn 2, 37; así como al rey persa Artajerjes en Esd. En el Nuevo Testamento está referida a Jesucristo, Verbo encarnado, en Mt. 28, 18; Jn 18, 36, Ap. 17, 14 y 19, 16.

omnipotente de esa divinidad. En consecuencia, creo que es justo considerar que el advenimiento de Cristo se hace en un lugar y un momento histórico determinado, que no puede entenderse casual desde la perspectiva religiosa y que, desde el análisis cultural, ubica a la Iglesia en una encrucijada que la hace consecuencia de los valores socio-políticos y culturales de los que deriva: judaísmo e Imperio romano.

Existen corrientes teológicas que, en base a la universalidad del mensaje de Cristo, pretenden descontextualizar el Evangelio para elevarlo a una categoría susceptible de toda aculturación rompiendo así el carácter universal, por ser el único, de la Iglesia romana. Son tendencias además, intraeclesiales que pretenden «desromanizar» lo que ya nació con una vocación determinada. No soy, ni pretendo ser teólogo, pero tampoco podemos mirar hacia otra parte a la hora de interpretar los hechos: la Iglesia nace donde nace, y se desarrolla gracias a su imbricación con el Imperio, del que toma todos y cada uno de los elementos estructurales que la hacen posible como institución (estructura y nomenclatura jerárquica, división administrativa en diócesis, elementos ornamentales y formas rituales, etc.). Deslindar el mensaje de Jesús de Nazaret respecto de la institución es altamente arriesgado, pero deslindar la institución de su propia historia es suicida. Como bien refiere Gauchet:

–Se ha dicho muchas veces en efecto que la máquina religiosa institucional se había desarrollado sin ninguna relación sustancial con la idea cristiana. Se habría dado así una especie de traición al mensaje cristiano por parte de la institución. Creo, por el contrario, que el núcleo crístico original era necesario para que hubiera Iglesia; creo que hay un vínculo consustancial entre los dos y, todavía más, que la elaboración de ese mensaje y la máquina de interpretar van rigurosamente juntos. El fondo del fondo del cristianismo está verdaderamente implicado en esa institución eclesial que no adviene por azar, incluso cuando toma, en parte por azar, la forma que le conocemos¹⁰⁴.

La Iglesia es lo que es en la historia. Pretender abstraer la carga espiritual dando la espalda a la carga cultural, en nombre de la universalidad del mensaje es, sencillamente, una falacia. La Iglesia, como el Imperio, nacen con vocación universal. Romanizar es civilizar y cristianizar es humanizar.

Hay que partir del carácter *histórico* del cristianismo. Que la significación religiosa de él vaya más allá de la historia y esté esencialmente referida a la realidad divina no puede hacer olvidar que el

¹⁰⁴ Marcel Gauchet, *La condición histórica*, Trotta, Madrid, 2007, p. 88.

cristianismo como tal es un acontecimiento que data de dos milenios que «empezó» en un momento preciso de la historia.

Es lo que se ha llamado el *pléroma*, el «cumplimiento» o la «plenitud de los tiempos». Hay que preguntarse qué quiere decir esto, no ya desde la voluntad de Dios, que nos es inaccesible, sino en la perspectiva humana. Podemos entender por plenitud de los tiempos las condiciones reales para la aparición del cristianismo...¹⁰⁵.

Hecho este *ex cursus*, podemos abordar el acontecimiento que marcará un antes y un después en la historia, además en el sentido literal pues el calendario vigente se hace en relación al gran acontecimiento de la encarnación de Cristo, de la intervención más directa de Dios en la historia. El año I de nuestra era es el año del nacimiento de Jesús de Nazaret, un hombre nacido en Belén de Judá, bajo control del Imperio romano, pero con vocación universal. El cristianismo pasa en cuatro siglos por muy diversas vicisitudes. Esa Iglesia inicial lucha con muchos frentes abiertos. El primero de ellos es su comunidad de origen por la que se ve rechazada, con el Estado Imperial, con la cultura helenística y con las religiones orientales. El cristianismo se sitúa en el foco más explosivo del momento como detonante de alternativas a todas y cada una de las propuestas que pugnan por imponerse en el Imperio. Vayamos por partes:

2. 3. Hacia las interpretaciones monoteístas

a. Teología política del Antiguo Testamento

Los judíos de Galilea y los de la diáspora, no aceptaban que Jesús de Nazaret sea el Cristo, el Salvador que ellos esperaban y que habría de oponerse a las fuerzas opresoras que constreñían al pueblo de Israel; pero, ese rechazo, no es suficiente como para que los cristianos renuncien a la identidad israelita. Dios ha escogido a un pueblo, lo ha designado él mismo, con él ha sellado su alianza. Los cristianos de la Iglesia primitiva se consideran un segundo Israel, preservando ese ideal espiritual que les lleva a oponerse al mundo gentil¹⁰⁶.

Parece obligado aquí realizar una pequeña incursión en la teología política del Antiguo Testamento que a juicio de Corral Salvador se extrae fundamentalmente de los libros del

¹⁰⁵ Julián Marías, *La perspectiva cristiana*, Alianza, Madrid, 1999, p. 15.

¹⁰⁶ Cf. Christopher Dawson, *Historia de la cultura cristiana*, FCE, México, 1997, p. 75.

Éxodo y de los Reyes¹⁰⁷ en los que aprecia dos principios fundamentales cuales son, el establecimiento del Reino de Dios sobre el cosmos paralelamente al Reino de Dios sobre el pueblo de Israel. Lo que constituye a éste último en una comunidad político-religiosa y gobernada por Dios, es decir, constituida en una teocracia, hecho éste que soluciona el conflicto emanado de la defensa de la libertad y dignidad de todo hombre que se verían menoscabadas bajo la sumisión potestades humanas: «Ni yo ni mi hijo mandaremos sobre vosotros. El Señor es quien mandará sobre vosotros» (Jue 8, 23) o, en palabras del salmista: «El señor reina vestido de majestad; el Señor, vestido y ceñido de poder» (Sal 93,1).

El acontecimiento del monte Sinaí, donde la hierofanía aflora en lo *tremendum* y *fascinans* de Dios¹⁰⁸, es un acto sacro y fundacional, donde las doce tribus devienen en el Pueblo de Israel a través de un pacto con Dios que, los constituye en pueblo elegido para la Alianza, en la que Yaveh toma la iniciativa salvífica mientras le otorga estatutos y derechos como pueblo, como Nación: “Vosotros habéis visto lo que he hecho con los egipcios y cómo os he llevado sobre alas de águila y os he traído a mi. Ahora, pues, si de veras me obedecéis y guardáis mi alianza, seréis mi propiedad personal entre todos los pueblos, porque mía es toda la tierra. Seréis para mi un reino de sacerdotes y una nación santa”. Estas son las palabras que has de decir a los hijos de Israel (Ex 19, 4-6). Dios supera aquí la frontera de lo sagrado y lo profano, firmemente definida en el Antiguo Testamento y «no se deja encerrar ni en el Arca ni en el Templo. Es libre de toda demarcación que se halle en la noción de lo sagrado. Seguro de esta libertad quiere llenar la tierra entera de su gloria»¹⁰⁹.

Esta idea de pueblo, estrechamente ligada a la de alianza divina, confiere a Israel entidad y seguridad en torno a tres consecuencias que serían:

- a) Gozar de la protección divina bajo la premisa del cumplimiento de la ley.
- b) La designación extensiva como pueblo destinado a reinar sobre la Tierra es de Dios, no de los hombres.
- c) Toda guerra, emprendida bajo estos signos, es santa.

¹⁰⁷ Carlos Corral Salvador, *Teología política: una perspectiva histórica y sistemática*, Tirant lo Blanc, Valencia, 2011, p. 67.

¹⁰⁸ Weiland, cit. por Julien Ries, *Lo sagrado en a historia de la humanidad*, Encuentro, Madrid, 2014, p. 215.

¹⁰⁹ *Op. cit.*, p. 216.

Esto conllevará tres formas de concebir el Reino de Dios:

- a) Como *Teocracia inmediata*: sostenida fundamentalmente por Martin Buber en la que, Israel pondría oposición entre su santo gobierno de jueces y el pagano de reyes gentiles.
- b) Como *Teocracia mediata*: Israel adquiere unidad política con una forma de gobierno permanente, sin menoscabo de la naturaleza sagrada del poder que otorga al rey ungido determinadas funciones sacerdotales y una limitación de poder por parte de la autoridad de los profetas.
- c) Una esperanza escatológica del reino en cautividad, que conlleva una reinterpretación entorno a su naturaleza y será entendido, bien como renovación cósmica, como devenir político (Dan 7, 1-4) o como resolución definitiva asociada a la idea de juicio y nuevo reino de Yaveh.

De cualquier forma y, a diferencia del cristianismo, la judía es una religión tolerada y libre dentro del Imperio, cuya práctica no supone un obstáculo para sus prosélitos. Sea como fuere el judaísmo estaba esperando la venida de un mesías que solventara los problemas terrenales, lo que podía chocar abiertamente con las actitudes y mensajes de Jesús que afirmó: «*Mi reino no es de este mundo*» (Jn 18,36).

b. La inflexión de Jesús de Nazaret

A juicio de Joseph Ratzinger, con el Sermón de la Montaña se produce el momento de inflexión en el cual Jesús de Nazaret rompe en cierto sentido con la *Torá* judía que, otorgaba forma jurídica y social al pueblo pretendiendo «ser, junto con la comunidad de sus discípulos, origen y centro de un nuevo Israel»¹¹⁰, superando las limitaciones espacio-temporales de los estados y tornando, entonces, en una propuesta religiosa que se desarrolla históricamente en un ámbito sociopolítico al que se encuentra humanamente sujeta, pero con intención de ser trascendido, en virtud del sentido escatológico en el que el cristianismo ha sumido todo su mensaje y toda la razón de su existencia. Las consecuencias que este hecho implica para la teología política es notable pues, toda interpretación dirigida tanto a la fundamentación divina del poder como a perfilar la separación de los ámbitos terrenal y celestial parten de aquí más

¹¹⁰ Joseph Ratzinger, *Jesús de Nazaret*, La esfera de los libros, Madrid, 2007, pp. 145-146.

que del reconocido versículo de Mateo 22, 21 «*Dad, pues, al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios*», cuando Jesús fue inquirido acerca de la licitud de los tributos donde, muchos autores han querido ver la fundamentación cristiana del principio de separación entre Iglesia y Estado y de lo que pienso, es radicalmente ajeno tanto a la tradición judía como a la romana, —como hemos podido ver en las páginas precedentes—. Cabe preguntarse legítimamente, sin embargo, si la voluntad de Cristo radicaba en la transgresión del orden sociopolítico y a qué nivel se lleva a cabo esta ruptura. Él es un judío, inquirido por los maestros de la *Torá*, que pretenden desafiar la *potestas* romana. Creo que, en este contexto, hablar de un poder religioso y otro secular carece de sentido pues, las que colisionan son dos teologías políticas diferentes, procedentes de dos ámbitos religiosos y culturales distintos, con distintas designaciones de lo que entiende como sagrado, pero llamados a entablar relaciones necesarias por motivos de dominación. Luego, la interpretación de este pasaje desde la hermenéutica de la dicotomía sagrado-profano supone necesariamente cierto posicionamiento desde la perspectiva de Jesús de Nazaret en el que se le atribuiría —como es posible hacerlo del pueblo judío al que pertenece—, un rechazo radical de la religiosidad romana que sería vista por ellos como mera idolatría. Es sólo esta perspectiva, que no reconocería la presencia del principio de lo sagrado en la religión romana y, por ende en la política romana, la que excluiría indefectiblemente del ámbito de lo sagrado el ideario romano, pugnando por imponerse como mediación única entre Dios y los hombres. En consecuencia aquí la gentilidad no sería vista como una forma de religiosidad ajena a la tradición judaica, sino directamente como un elemento profano.

Por su parte los romanos y el mismo Estado, habrían de ver en ciertos sectores judíos y en los cristianos con más radicalidad, un elemento extraño, ajeno y hostil a Roma pues, se constituyen en *ghettos* marginales que no participan de la vida comunitaria —fiestas, etc.—, rechazando abiertamente el culto estatal, lo que les confiere *ipso facto* el carácter de impíos, lo que, por analogía, el Derecho canónico consideraría excomunión *Latae sententiae*.

Es por ello que, insisto, la confrontación no tiene por qué ser interpretada desde la hermenéutica del poder religioso frente al poder secular sino desde dos pueblos, dos culturas teocráticas, que entran en colisión por razones de dominación de una sobre otra, lanzándose

sendas condenas de impiedad, desde la hermenéutica de sus respectivas cosmovisiones que, por otro lado, podemos considerar esquemática, formal y parcialmente coincidentes.

Debe considerarse igualmente que el evangelista expresa la actitud de los fariseos ante semejante respuesta que no fue de rechazo, repulsa o reserva pues «*al oírlo se quedaron admirados, lo dejaron y se fueron*», aceptando como perfectamente válida una lección magistral de teología política que soslayaba —al menos momentáneamente—, uno de los problemas suscitados en la relación de los judíos con el Imperio en tanto, el reconocimiento y acatamiento del poder político, no conlleva la deificación del mismo. En este sentido, sí se obtiene de Jesús de Nazaret una doble respuesta política y religiosa donde cabe interpretar una escisión entre dos ámbitos mas no por motivos de separación de esferas política y religiosa, profana y sagrada, sino por la colisión potencial y efectiva que se produce entre pueblos con culturas y *fides* diferentes, y que están «condenados» a relacionarse bajo la forma específica de la dominación política. Sólo así se explica la total asimilación que, cuatro siglos más tarde el Imperio ejercerá sobre el cristianismo o, el cristianismo asumirá del Imperio generando asimismo el sustento teopolítico del sistema en virtud del ejercicio de la *auctoritas* en favor de la *potestas* del emperador. Estado y emperador reclaman ciertos derechos, no solo por la fuerza coercitiva del poder sino, sobre todo, por la legitimidad inherente a la función y oficio que desempeñan así como por la naturaleza misma del ejercicio del poder. De otro lado está la exigencia de la propia fe de Israel, sellada con la Alianza y obligada bajo las prerrogativas del pacto con Dios, que exige un reconocimiento y un tributo cultural único. Ambas acciones, los impuestos y el culto son tributarias de instancias superiores, pero no por ello supone la escisión de esferas de vida la religiosa y profana. Y, como puede colegirse del pasaje, es cierto que el cumplimiento con la gentilidad queda parcialmente resuelto en la medida en que le son reconocidas ciertas prerrogativas derivadas del ejercicio del poder¹¹¹.

¹¹¹ No se cierra con esto la polémica acerca de la interpretación de Mt, 22, 23. Volveremos a incidir en ella más adelante pues la reflexión que sobre este pasaje realizan los autores cristianos es los primeros siglos es asunto recurrente; si bien anunciamos que, en modo alguno, la separación de esferas es absoluta ni destinada a salvaguardar el valor incondicional de la independencia sociopolítica respecto a la ideología religiosa sino, muy al contrario, para salvaguardar la autonomía de la Iglesia respecto del poder civil, esto es, respecto de las injerencias del Estado en los asuntos de la Iglesia. El sentido es muy distinto porque lo que se pretende salvaguardar no es la libertad de conciencia en sentido contemporáneo sino la *libertas ecclesiae* en el sentido más genuino e íntegro.

c. El Imperio cristiano

Christopher Dawson se lamenta de que los historiadores modernos hayan mostrado poco interés por este periodo crucial para entender la historia de la humanidad. Una etapa que ha experimentado cambios tan importantes como la caída del principal sistema político de Occidente, el surgimiento de las nuevas bases religiosas y, la construcción de los cimientos de un nuevo periodo de la historia de la humanidad. Resulta con ello extraño que, aquellos que se han dedicado al estudio de Roma, hayan mostrado pocas simpatías hacia los logros religiosos que acontecieron en este periodo final del Imperio romano, por lo que Dawson reivindica la importancia decisiva que, factores como la economía o la religión, han de tener para el historiador sin detrimento de ninguno de ellos, si bien se decanta por la producción espiritual proyectada en la dimensión religiosa¹¹². Mas, ¿cuáles son las claves interpretativas que nos permitirán comprender el proceso por el cual el cristianismo pasa de ser una religión proscrita a ser la religión oficial del Imperio?

Conviene tener en consideración aquí el viraje que experimenta la reflexión cristiana acerca de la naturaleza del poder y de las relaciones del cristianismo con el Imperio. Un momento destacado será el que desarrolle el pensador cristiano Orígenes de Alejandría (hacia el 185), personaje fundamental a la hora de interpretar y comprender el cristianismo incipiente. Si no ha llegado a ser proclamado santo es por causa de que algunas de sus doctrinas han quedado relegadas a la heterodoxia, así como ciertos aspectos biográficos que le han hecho desmerecer la consideración canónica de santidad; si bien hay que estimar que su pensamiento ha supuesto una reflexión tan importante que, con el paso de los siglos, y en especial en las últimas décadas, el interés por él parece ir en aumento, así como el reconocimiento a su obra que lo sitúa, con gran merecimiento, como autor decisivo en los estudios de patrología. Él había intuido con claridad el decisivo valor social de la religión, por lo que gran parte de su obra está destinada a fundamentar un abanico de posibilidades en las que las relaciones del cristianismo con el Estado romano, adquieren un carácter más providencial que accidental.

¹¹² Cf. Christopher Dawson, *Historia de la cultura cristiana*, FCE, México, 1997, pp. 173-174.

Para Dawson, con Orígenes aparece una teoría sobre la Iglesia en su obra *Contra Celso*, en la que se establece un paralelismo entre la sociedad cristiana y el Imperio:

Compara la Iglesia local con un cuerpo de ciudadanos en cada ciudad —la *Ecclesia*—, y así como ésta tenía su *curia* [tribunal] con sus magistrados y arcones, así también la Iglesia Cristiana tiene su clero (*ordo*) y su gobernante, el obispo. Todo el conjunto de Iglesias, “el cuerpo entero de sinagogas de la Iglesia”, corresponde a la unidad de las ciudades en el Imperio. Así, la Iglesia es como “el cosmos del cosmos”, y Orígenes avanza por este camino hasta el punto de considerar la conversión del Imperio al cristianismo y a la unificación de las dos sociedades en una “ciudad de Dios” universal¹¹³.

Es decir que, siguiendo a García-Pelayo, Orígenes postula que cristianismo e Imperio están históricamente destinados a complementarse o, dicho de otra forma, que el Imperio prepara y sirve de base para el advenimiento del cristianismo pues, no puede ser casual la coincidencia temporal entre Augusto y Cristo. Orígenes, que muestra cierta hostilidad a considerar el origen divino del poder, no llega a legitimar su resistencia pues lo propio del cristianismo es la paz. Si bien manifiesta claramente la preeminencia de obedecer a Dios y a sus Leyes, aunque siempre buscando y procurando la paz. Para llegar a esa paz, el Estado, que en principio es un elemento ajeno a la Iglesia, puede llegar a ser el cooperador necesario con el que propiciar el clima óptimo para una convivencia cristiana. De esta manera no es difícil entender que Orígenes llegue a postular que la *pax augusta* se convierta en precursora de la paz de Cristo¹¹⁴.

Desde el punto de vista histórico, mientras el siglo II de nuestra era pasa por ser el siglo de Oro del Imperio, a partir del reinado del emperador hispánico Trajano; la decadencia sobrevendrá hacia el siglo III de nuestra era, como consecuencia de una cadena de situaciones críticas a niveles sociales, económicos, políticos y espirituales que conllevan cierto declive en la identidad romana donde, la deficiencia espiritual de la religión del Imperio, pronto se hará notar poniendo en juego el principal elemento de cohesión, mientras la emergencia del

¹¹³ *Op. cit.*, p. 114.

¹¹⁴ Cf. Manuel García-Pelayo, *El reino de Dios, arquetipo de lo político*, Revista de Occidente, Madrid, 1959, pp. 24-25. «En el día en que Jesucristo alcanzó la justicia y la plenitud de la paz plena, que tuvo inicio en su nacimiento. Dios preparaba a los pueblos para su enseñanza y lo hizo de modo que todos fueran unidos bajo el dominio de un único emperador [...] El nacimiento de Jesucristo sucedió, como es conocido, bajo el imperio de Augusto, que había reunido, por así decirlo, el gran número de los hombre vivientes en la tierra en un solo pueblo, a través del imperio de uno solo». Orígenes, *Contra Celso*, II, 30.

cristianismo gana terreno en el ámbito de las fuerzas espirituales, hecho ante el que el Estado parece estar ajeno. Carcalla, ha otorgado el año 212 la ciudadanía romana a todos aquellos pueblos que habían en el Imperio, lo que conllevará la decadencia de la metrópolis que pasará a ser una ciudad más. A decir de Jaeger «las largas y fuertes declaraciones sobre la concordia y la unidad que encontramos en la carta de la Iglesia romana revelan la convicción fundamental de que la religión cristiana –si quiere formar una verdadera comunidad– requiere una disciplina semejante a la de los ciudadanos de un Estado bien organizado»¹¹⁵. En esta coyuntura, la Iglesia se torna heredera del ideal de ciudadanía ya considerada como nueva Jerusalén lo que le da un estatuto de unidad de destino, a la vez que goza de una jerarquía y organización propias que la distingue organizativamente del resto de las propuestas socio-religiosas del momento, resultando muy atrayente para los sectores más disconformes con el devenir del Imperio¹¹⁶.

La ideología imperial romana, continúa estableciendo políticas sociales populistas heredadas de la República en decadencia y denunciadas por Juvenal en sus *Sátiras*¹¹⁷, que son asumidas como responsabilidad del Estado, tales como el abastecimiento de pan y entretenimiento a la población; pero, a la vez que se producen vertiginosas pérdidas de privilegios y prerrogativas políticas. Privilegios que se llevan hasta las últimas consecuencias con Augusto pero también con Aureliano, mientras simultáneamente los estamentos civiles pierden fuerza política¹¹⁸. El imperio se convierte en Estado providente de la función nutricia del pueblo, restándole así la soberanía que va a recaer en el Emperador y su aparato de poder. Se aprecia un progresivo deterioro, debido a la inestabilidad política donde no cabría hablar de buenos ni malos, ni tampoco de democracia, monarquía, aristocracia o tiranía sino en una

¹¹⁵ Werner Jaeger, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, FCE, México, 1965, p. 30.

¹¹⁶ Cf. *Op. cit.*, pp. 100-103.

¹¹⁷ ...iam pridem, ex quo suffragia nulli uendimus, effudit curas; nam qui dabat olim imperium, fasces, legiones, omnia, nunc se continet atque duas tantum res anxius optat, panem et circenses.

...desde hace tiempo —exactamente desde que no tenemos a quien vender el voto—, este pueblo ha perdido su interés por la política, y si antes concedía mandos, haces, legiones, en fin todo, ahora deja hacer y solo desea con avidez dos cosas: pan y juegos de circo.

(Juvenal, *Sátiras*, X, 77-81)

¹¹⁸ Christopher Dawson, *ibidem.*, pp. 177-179.

sucesión de gobiernos particularmente efímeros que duran lo que la fuerza del gobernante le permite¹¹⁹.

No obstante, la creciente crisis socioeconómica, así como la fuerte organización de la Iglesia en cuanto a su funcionamiento interno y en su acción social —para la que realizó su propio censo en el que figuraban aquellos que recibían regularmente ayuda asistencial—, ofrece a muchas personas un doble interés pues, de un lado como religión con cierta carga misteriosa resulta muy atractiva a la hora de llenar el vacío espiritual que la secularización del culto imperial está generando en la sociedad y, por otra, ofrece respuestas providentes tangibles a través de la vía asistencial¹²⁰. En consecuencia, el cristianismo está tomando posiciones sociales que, hasta entonces, estaban sustentadas exclusivamente por el Estado. Y es en este contexto en el que, en pocos años, en el transcurso de una legislatura a otra —diríamos ahora— la Iglesia pasa de padecer la persecución más feroz, a ser tolerada y finalmente erigida como religión oficial del Imperio.

Como intento de poner solución, siempre desde una perspectiva “restauracionista”, al menos en cuanto a la declaración de intenciones se refiere, y con una visión pragmática acerca de lo que debe suponer la praxis política, Diocleciano accede al poder tras ser aclamado por el ejército, según una de las disposiciones del Derecho público romano¹²¹. Genera un nuevo sistema de sucesión del poder en torno a la figura de la abdicación, que se arrogaría el derecho de propuesta del sucesor. Crea la famosa *tetrarquía* que, lejos de suponer una división de poder imperial, mantiene el poder predominante sobre el *patrimonium indivisum*, ya que es concebida para distribuir las funciones facilitando y haciendo efectiva la práctica política en un momento que requiere fuerza, unidad y estabilidad. Lactancio, se muestra crítico con estos cambios que atribuye única y exclusivamente a la arbitrariedad de Diocleciano. Desde el punto de vista religioso se apunta hacia orientaciones conservadoras que restauren el culto romano tradicional pero acusando algunos aspectos, el profesor Pérez-Victoria —de la Universidad de Granada—, describe la situación de la siguiente forma: «Diocleciano, *dominus*

¹¹⁹ Cf. Emilio Mitre, *Introducción a la Historia de la Edad Media europea*, Istmo, Madrid, 1976, pp. 20-25.

¹²⁰ Cf. *Ibidem.*, p. 193.

¹²¹ Dos son las formas comunes que contempla el Derecho público romano para acceder al poder: la aclamación militar como fórmula que refleja la voluntad popular o la designación senatorial.

sacratissimus, inicia en el S. III el Imperio absoluto (Dominado) con una patrimonialización de lo público. Los *cives* se han convertido en *subiecti*. Hay que postrarse ante el Emperador (*proskinesis*) y permanecer en pie (*consistere* en el *Consistorium*) en su presencia. Sandalias de oro, manto de púrpura, diadema de perlas, salida en procesión»¹²². La resistencia de los cristianos, para mostrar sumisión ante semejante parafernalia, conlleva que sigan siendo vistos como una gran amenaza, es más, son considerados practicantes de una «superstición ilícita» que les llevaría a padecer en este siglo la peor y más sangrienta de las persecuciones; si bien al mismo perseguidor, el tetrarca Galerio, «le tocó en suerte ser el primer soberano que otorgase un reconocimiento legal al cristianismo, dentro del marco del Derecho Público romano»¹²³. El restauracionismo estatal, pasaba por sesgar el crecimiento del cristianismo y prohibir el culto confiscando o derribando los bienes eclesiales y privando a los cristianos del ejercicio de cargos públicos y del gozo de los derechos civiles, así como imponerles la obligación de practicar sacrificios a los dioses paganos bajo pena de muerte en caso de incumplimiento. Los cristianos —eran otros tiempos—, seguían negándose a rendir culto al emperador y no aceptaban su divinidad, situación que manifestaba para el Estado su impiedad, ya que se atentaba abiertamente contra la sacralidad imperial, hecho que constituía un delito de lesa majestad. Sacrilegio y delito se aúnan en este contexto político cuyas consecuencias son tan conocidas, como la perseverancia de la fe cristiana en la historia, que no ha conocido obstáculo para crecer y dar gloria a Dios, por lo que estas disposiciones supusieron grandes reveses personales para aquellos que perdieron la vida por su fe, pero no el declive de la Iglesia para la que, en pocos años cambiaría su destino pues, con el edicto de

¹²² Manuel Pérez-Victoria de Benavides, *Una historia del derecho*, Granada, 2001, p. 69.

¹²³ José Orlandis, *La conversión de Europa al cristianismo*, Rialp, Madrid, 1988, p. 18.

Nicomedia¹²⁴, promulgado en abril del año 311, finalizan las medidas represivas contra el cristianismo que se convierte, desde ese momento, en una religión tolerada. El texto se emite en virtud de la clemencia e indulgencia propia del Estado romano, así como del deseo de regular la situación bajo el Derecho, pero reconoce también el fracasado intento de hacer desistir a los cristianos de sus cultos y formas de vida marginales. El sincretismo religioso romano llega al extremo de exigir de los “indultados” oraciones por la salud del tetrarca — gravemente enfermo— y por el Imperio. No cabe especular si este edicto es consecuencia de un acto de debilidad o de la magnanimidad de Galerio, pues poco aportaría a nuestro estudio, pero la exigencia formal de oraciones por parte de los cristianos en el documento de tolerancia no solo abre las puertas para la libre práctica religiosa sino que, asume el consecuente reconocimiento explícito —propio de la conciencia religiosa romana—, del poder del Dios cristiano.

Lo cierto es que dos años más tarde, el 313, a través del Edicto de Milán emitido por el emperador Constantino —un miembro más de la tetrarquía—, el cristianismo quedará equiparado en derechos al resto de las confesiones ya que, el emperador dispuso *«conceder tanto a los cristianos como a todos los demás, facultad de seguir libremente la religión que cada uno quiera»*, quedando anuladas por completo cuantas disposiciones se redactaron contra ellos, para quienes *«hemos decidido que les sean devuelto los locales donde antes solían reunirse (...) y que los cristianos no tengan que pagar por ello ningún dinero de ninguna clase de indemnización»*. El edicto concluye con una invocación religiosa poniendo los destinos de la sociedad bajo la protección de Dios cuyo *«favor divino que en tantas y tan*

¹²⁴ ... Et iam deficiens edictum misit huiusmodi.

...Inter cetera quae pro rei publicae semper commodis atque utilitate disponimus, nos quidem volueramus antehac iuxta leges veteres et publicam disciplinam Romanorum cuncta corrigere atque id providere, ut etiam Christiani, qui parentum suorum reliquerant sectam, ad bonas mentes redirent, siquidem quadam ratione tanta eosdem Christianos voluntas invasisset et tanta stulti tia occupasset, ut non illa veterum instituta sequerentur, quae forsitan primum parentas eorundem constituerant, sed pro arbitrio suo atque ut isdem erat libitum, ita sibimet leges facerent quas observarent, et per diversa varios populos congregarent. Denique cum eiusmodi nostra iussio extitisset, ut ad veterum se instituta conferrent, multi periculo subiugati, multi etiam deturbati sunt. Atque cum plurimi in proposito perseverarent ac videremus nec diis eosdem cultum ac religionem debitam exhibere nec Christianorum deum observare, contemplatione mitissimae nostrae clementiae intuentes et consuetudinem sempiternam, qua solemus cunctis hominibus veniam indulgere, promptissimam in his quoque indulgentiam nostram credidimus porrigendam. Ut denuo sint Christiani et conventicula sua componant, ita ut ne quid contra disciplinam agant. <Per> aliam autem epistolam iudicibus significaturi sumus quid debeant observare. Unde iuxta hanc indulgentiam nostram debent deum suum orare pro salute nostra et rei publicae ac sua, ut undique versum res publica praestetur incolumis et securi vivere in sedibus suis possint. ’

Hoc edictum proponitur Nicomediae pridie Kalendas Maias ipso octies et Maximino iterum consulibus.

importantes ocasiones nos ha estado presente, continuará a nuestro lado constantemente, para éxito de nuestras empresas y para prosperidad del bien público».

Constantino, es una personalidad política que suscita gran interés en lo que a las propuestas religiosas se refiere pues, inicialmente, en su condición de emperador, continuará la costumbre imperial de recibir culto. Tras eliminar a Licinio acumulará poder y dará al traste con el sistema tetrárquico ya que él queda erigido Emperador único, al margen tanto del Senado como de la Constitución tradicional de Roma e inicia una monarquía de marcado carácter autoritario cuya continuidad garantizará por sucesión dinástica nombrando césares a familiares suyos, a los que verá cual “rayos de sol”, reservando para sí ese lugar central de irradiación luminosa: la «teología solar», de origen oriental, supondrá una buena base inicial para dotar de contenido teórico su poder. Esta teología, no es ajena al cristianismo que ya había incorporado la metáfora solar al Evangelio, pues la versión de San Lucas, escrita en la década de los 70, contiene el *Cántico de Zacarías* que anuncia a Cristo como el «Sol que nace de lo alto», imagen de Dios presente hasta nuestros días y ampliamente desarrollada a lo largo de la historia tanto en teología como en liturgia¹²⁵ y que, la Iglesia católica canta indefectiblemente cada mañana en la Liturgia de las Horas porque encierra la fuerza genealógica de la fe cristiana implicando su consecuente dimensión escatológica, asociada a un fundamento teológico-político de belleza e importancia extraordinarias. Pero esa asimilación teológica, no era el único aspecto que el cristianismo, ahora como *religio licita*, iba a adquirir de la cultura romana:

La lucha entre ambas sociedades, o entre el Imperio presente y el Reino escatológico, condujo a la adopción por la Iglesia del espíritu de algunas instituciones imperiales, de modo que, por aparente paradoja, la continuidad y tenacidad de la contienda dio lugar a una aproximación estructural entre la Iglesia y el Imperio. Por otra parte, frente a la idea de Roma como reino satánico —que en muchos

¹²⁵ Es importante considerar que la forma multiseccular de celebración cristiana se realiza ad orientem y que, en la medida en que la organización espacial lo permitía, los templos cristianos eran erigidos con el altar “orientado” en sentido literal. Es curioso que la propia palabra que se usa en lengua castellana para designar la ubicación espacial esté relacionada con el lugar o dirección de la que nace el sol, punto de referencia para la ordenación del espacio que adquiere una significación sagrada. La construcción de templos ordenados espacialmente hacia el sol naciente se da en culturas orientales, en Grecia, en Egipto, etc. La teología solar, que adquiere consistencia en la Roma imperial, será pronto asumida por el cristianismo que entenderá a Cristo como sol y su encarnación como la iluminación del nuevo día, de los nuevos tiempos. Los altares serán dirigidos hacia el oriente dando una múltiple dimensión cósmica y teológica. Como el sol ilumina y da vida, simil platónico de gran relevancia filosófica, así Cristo es la Luz y la Vida eterna.

autores tenía carácter circunstancial, no refiriéndose tanto a Roma en sí misma cuanto a la forma de su política en un momento preciso— estuvo siempre presente la tendencia que veía en Roma no solo una institución política legítima, si renunciaba a su sacralidad pagana, sino también perfecta en su género, pues si los poderes políticos han sido creados por Dios para que los hombres vivan en paz y no se aniquilen mutuamente, devorándose como peces, según expresión de Ireneo, era patente que ningún poder había realizado tan cumplidamente como Roma el designio divino, al reducir todos los pueblos a la paz de una sola ley. En fin, si la experiencia histórica mostraba que los cristianos no podían ser indiferentes al Estado; si el Estado, aunque no divino, cumplía una obra divina, y si por tanto, había un nexo entre el mundo divino y el político, preciso era despojar a éste de sus aspectos paganos y demoniacos e incorporarlos al orden cristiano para que realizara así auténticamente la misión que Dios le asignó. Desde el punto de vista imperial operaban también razones no solo para terminar la persecución a los cristianos, sino para buscar en ellos una sustentación que contribuyera a conjurar la crisis del Imperio¹²⁶.

La Iglesia, por su parte, también generaría una visión de Constantino hecha a su medida y, en esa labor se afanaría Eusebio de Cesarea, quien proyectaría en este emperador el ideal del mandatario cristiano: un hombre santo y protegido de Dios, que ordenaría el Imperio según una proyección de la ley divina y, cuya manifestación más clara sería la paz. No es ya la *pax romana* la que deviene como indicio del buen hacer, sino la paz de Dios, que protege a su pueblo unido bajo la forma de un Imperio pues, el cristianismo nace con vocación universal para ser asumido por todos los hombres del orbe. Constantino es representante, servidor e instrumento del poder de Dios por lo que, en última instancia, Dios es quien rige los destinos del Imperio y el emperador, siervo de Dios, solo puede ordenar temporalmente lo que Dios gobierna en el cielo. Es importante la idea de unidad teológica y de unidad política: un solo Dios, un solo Imperio, un solo gobernante designado por Dios; «en la tierra hay *un* rey, y a éste corresponde un Dios, el único rey del cielo y el único Nomos y Logos real»¹²⁷.

En esta coyuntura, el cristianismo también presenta una importante escisión teológico-política, que se evidencia en la lucha de la herejía frente a la ortodoxia, partiendo de dos concepciones cristológicas en pugna: la que considera a Cristo como Dios encarnado, segunda persona de la Santísima Trinidad en igualdad de condiciones a las otras dos personas (Padre y Espíritu Santo), entendiendo a Dios como una unidad de Amor en la diversidad trinitaria y; la que considera a Cristo como un hombre privilegiado, hijo de Dios pero no reconocido como

¹²⁶ Manuel García-Pelayo, *El Reino de Dios, Arquetipo político*, Revista de Occidente, Madrid, 1959, p. 29.

¹²⁷ Erik Peterson, *El monoteísmo como problema político*, Trotta, Madrid, 1999, p. 82.

Dios mismo. Esto es, la lucha del arrianismo frente a la teología de la Iglesia. Lucha que entraña una divergencia política importante y que determina diferentes comprensiones de la soberanía y del ejercicio del poder.

Peterson considera que la doctrina ortodoxa, entendiendo por tal la doctrina oficial de la Iglesia católica, sobre la Trinidad es una amenaza para la teología política del Imperio romano¹²⁸:

El monoteísmo como problema político, surgió de la elaboración helenista de la fe judía en Dios. El concepto de la monarquía divina, en cuanto se amalgamó con el principio monárquico de la filosofía griega, cobró para el judaísmo la función de un *slogan* político-teológico. La Iglesia, al expandirse a través del Imperio romano, asume ese propagandístico concepto político-teológico, que choca después con una concepción pagana de la teología política, según la cual el monarca divino reina, pero han de gobernar los dioses nacionales. Los cristianos, para poderse oponer a esa teología pagana cortada a la medida del imperio romano respondieron que los dioses nacionales no pueden gobernar porque el imperio romano supone la liquidación del pluralismo nacional. En este sentido se explicó luego la *Pax Augusta* como cumplimiento de las profecías escatológicas del Antiguo Testamento. Claro que la doctrina de la monarquía divina hubo de tropezar con el dogma trinitario, y la interpretación de la *Pax Augusta* con la escatología cristiana. Y así no solo se acabó con el monoteísmo como problema político y se liberó a la fe cristiana del encadenamiento romano, sino que se llevó a cabo la ruptura radical con una «teología política» que hacía degenerar al Evangelio en instrumento de justificación de una situación política¹²⁹.

Las posiciones antes mencionadas esto es, arrianismo y ortodoxia, asumen sendas visiones políticas de índole muy distinta que, podríamos resumir en una visión monoteísta estricta y monolítica que daría lugar a una comprensión férrea del poder del monarca, representada básicamente por el arrianismo; frente a una teología trinitaria, propia de la ortodoxia, que comprendería que el poder absoluto solo pertenece a Dios y que, en el plano terrenal, tan solo se asumen y se aplican funciones delegadas. Es decir que, de cada visión cristológica, se deriva una posición ante el ejercicio del poder. Veámoslo con cierto detenimiento:

El hereje Arrio (256-336) es un presbítero de Alejandría que venía a sostener que si bien Cristo, el *Logos*, era hijo de Dios, él mismo no era Dios. Una doctrina que no era

¹²⁸ *Op. cit.*, p. 93. Hay un estudio monográfico muy bien documentado acerca de la pugna entre el arrianismo y la ortodoxia elaborado por Almudena Alba López, *Teología política y polémica antiarriana*, UPS, Salamanca, 2011.

¹²⁹ *Ibidem.*, pp. 94-95.

estrictamente original y que hay que interpretar desde el contexto alejandrino del heresiarca que, según los especialistas, habría estado influido por varias corrientes que van desde el gnosticismo hasta el neoplatonismo y que, trata de justificar la naturaleza de Dios dentro de un marco estrictamente monoteísta, en el que la doctrina trinitaria asume la lógica de un desencuentro esencial de realidades escindidas que merman la unicidad ontológica de la sustancia divina. Si Dios es uno, el Padre eterno ¿cómo es posible comprender la naturaleza divina del Hijo sin menoscabo sustancial del Padre?

Frente a este cuestionamiento, que llega a tener gran éxito social en la época constantiniana, entre otras razones, por causa de sus consecuentes derivaciones políticas, no es de extrañar que surgieran reacciones como la de San Atanasio (296?-373), obispo de Alejandría y Padre de la Iglesia aunque llegó a ser excomulgado por el papa Liberio, por haberse opuesto al extendido error arriano. Es gracias a sus escritos, que se conocen algunos de los postulados del heresiarca Arrio y se hace con ello posible su investigación. Según Atanasio, para Arrio «El Padre es diferente al hijo porque existe sin origen. Has de saber entonces, que la mónada era, pero que la díada no era antes de llegar a existir»¹³⁰. El mencionado concepto de mónada es decisivo en el pensamiento arriano pues, supone una noción cerrada de divinidad, que deriva en artificial la filiación divina del Hijo situándolo en una grado muy inferior al Padre. Consecuentemente, el verdadero *Logos* sería el Padre, mientras el Hijo recibiría estas atribuciones solo de manera participativa. ¿Qué afección conlleva esto respecto de la concepción política del Imperio? Pues de esta cristología, deriva una relación Iglesia-Imperio en la que el emperador constituye una autoridad superior a la de los obispos. Esto es, aquel que gobierna, por designación divina, los destinos del Imperio, que ha devenido en Estado cristiano, necesariamente ha de gozar de una autoridad superior pues, la sociedad que le está encomendada, se identifica plenamente con la Iglesia. La identidad Imperio-Iglesia sitúa pues al emperador en una situación eclesial privilegiada. No en vano, Constantino convocaba y presidía concilios y sínodos con la doble finalidad de depurar la doctrina y establecer la paz perturbada por las luchas contra la herejía. No obstante, el arrianismo era una doctrina que servía bien los intereses de Constantino, que llega a desterrar

¹³⁰ Athatn. *Syn.*, 15

a los obispos que se mantienen fieles al credo de Nicea, incluido Atanasio, a quien hace llegar una carta que éste reproduce en su obra y que se expresa en los siguientes términos:

«Ahora conoces exactamente mi voluntad —escribe el emperador desde su capital junto al Bósforo— por lo tanto ¡haz abrir la puerta de la Iglesia sin tardanza a todos aquellos que quieren entrar! Si por el contrario llegase a saber que has impedido la entrada a alguno deseoso de estar en comunión con la Iglesia, y que le has cerrado el camino, ahora sepas: enviaré rápidamente gente, que bajo mis órdenes te hará desaparecer y te deportará de la sede episcopal»¹³¹.

Esto, se saldaría con el exilio de Atanasio, quien experimentaría diversos avatares hasta llegar a recibir la excomunión por parte del controvertido papa Liberio¹³². No obstante, la visión apologética que Eusebio ofrece de Constantino es lo suficientemente esclarecedora de una posición que no llegaba a cumplir plenamente con la ortodoxia católica:

En realidad sólo el emperador es un filósofo, porque se conoce a si mismo y tiene conciencia de la abundancia de las bendiciones que se extienden sobre él y que le vienen de una fuente exterior y que le vienen del cielo [...] y así nuestro emperador es como el sol que lanza sus rayos. Ilumina al más insignificante de sus súbditos y al más alejado, a través de la presencia de sus Césares [...] Investido de la imagen de la monarquía celeste, levanta sus miradas al cielo y gobierna, arreglando los asuntos terrestres, de acuerdo con la idea de su arquetipo, animado por el hecho de que se afana en imitar la soberanía del Soberano celeste. Al rey único sobre la tierra corresponde el Dios único, rey único en el cielo, único *Nomos* (Ley) y *Logos* real¹³³.

Javier Arce, advierte de que esta concepción teológico-política es de Eusebio de Cesarea, y no de Constantino, si bien hay que tener muy en cuenta al pensador cristiano que está perfilando su ideal de mandatario al que atribuye, quizá platónicamente, todas las virtudes propias del rey filósofo, que es capaz de conocer el sentido del orden social, porque así se lo ha mostrado por inspiración el mismo Dios. Hugo Ranher destaca que Constantino parece, al menos teóricamente, convencido de la independencia de la Iglesia respecto a la

¹³¹ Atanasio, *Apología contra arrianos*, 59. Cf. Hugo Ranher, *Iglesia-Estado en la primitiva Iglesia*, Edicep, Valencia, 2004, p. 69.

¹³² La controversia entorno a Liberio sigue vigente en la historiografía eclesiástica pues algunos han querido verlo como un papa fiel, perseguido por el Estado por mantenerse junto a la ortodoxia, mientras otros lo reconocen abiertamente arriano y, por lo tanto, hereje. Entre las voces autorizadas destacamos por un lado a Hugo Ranher quien señala que finalmente Liberio fue débil y no supo mantenerse en la ortodoxia; por otro a Denzinger y Hünermann que, siguiendo a Sozomenus afirman que Liberio abrazó en el destierro el credo semiarriano, excomulgando a Atanasio.

¹³³ Cf. por Javier Arce, «Roma» en, Fernando Vallespín (ed.). *Historia de la Teoría Política, I*, Alianza, Madrid, 1990. p. 219.

tutela estatal, en lo que a sus asuntos dogmáticos se refiere¹³⁴. Pero, no es menos cierta, la utilidad estatal que esta teoría de Eusebio aportaba a la hora de obtener el favorecimiento moral de los cristianos que, ahora se sumarían al aparato imperial, asumiendo como propia su acción política. En este contexto, no puede resultarnos extraño que, el emperador asuma el liderazgo de las soluciones doctrinales de la Iglesia, si bien puede entenderse que el arrianismo —definitivamente condenado a partir del Concilio de Nicea, también convocado por Constantino—, haya servido de base ideológica justificativo de la indistinción entre el mandatario civil y el eclesiástico. De alguna forma, podemos entrever en Constantino la persistencia cristianizada del Pontífice Máximo de la religión tradicional y estatal romana.

Cabe aquí plantearse la cuestión del Pontificado romano y su primacía que, a decir del José Orlandis, «no siguió una continua línea ascendente, sin conocer quiebras ni retrocesos» no en cuanto a la fundamentación dogmática —que desde el inicio quedó claramente perfilada —, sino en lo que a su ejercicio respecta¹³⁵. El historiador español Luis Suárez, ofrece una breve y concisa respuesta:

El emperador seguía ostentando el título de Pontifex Maximus que lo colocaba al frente de la religión imperial. La Iglesia, dotada de jerarquía propia, apuntaba a una cabeza reconocida por todos, en cuanto que era la sucesión de Pedro, y era reconocida ya como sociedad jurídicamente «perfecta», es decir, dotada de los medios necesarios para su desenvolvimiento. Al reconocerse en el 380 carácter oficial al cristianismo, el Pontificado Máximo pasaba a ser una de las dimensiones del obispo de Roma¹³⁶.

Si hay un aspecto a destacar en la investigación que estamos trabajando y que, probablemente, aún no se ha explicado con suficiente claridad es que, en lo que a las relaciones Iglesia-Estado se refiere, la búsqueda de la independencia tiene un sentido inverso al que cabe interpretar en el momento presente pues, no se trata de una sociedad política que viva al margen de la religión institucionalizada; sino de una organización religiosa que exige libertad para su desarrollo, al margen de las injerencias del Estado. Esta es la tónica general en la que viene a desarrollarse toda la relación Iglesia-Estado en la Antigüedad, y solo desde esta perspectiva podemos entender cómo se va forjando institucionalmente la figura del

¹³⁴ Cf. Hugo Ranher, *Iglesia-Estado en la primitiva Iglesia*, Edicep, Valencia, 2004, p. 62.

¹³⁵ José Orlandis, *Historia de la Iglesia I: La Iglesia Antigua y Medieval*, Palabra, Madrid, 1989, p. 136.

¹³⁶ Luis Suárez, *La construcción de la cristiandad europea*, Homolegens, Madrid, 2008, p. 77.

papado. El papado, evidentemente, existe desde el principio mismo del cristianismo, desde que Cristo designa a Pedro como cabeza de su Iglesia pero, la consideración del obispo de Roma como primado de la Iglesia, también es inminente a su fundación en tanto la tradición y posteriores estudios que llegan hasta muy avanzado el siglo XX, confirman la estancia de Pedro en Roma, donde asentaría su sede, de la que sus sucesores obtendrían también la primacía en la dirección de la Iglesia. No obstante en los siglos IV y V se va perfilando doctrinalmente este hecho, en la medida en que ha legado una documentación alusiva explícita.

d. San Agustín: la perdurable doctrina de transición

Hugo Ranher ha destacado el papel que juega el legado de San Agustín (354-430), obispo de Hipona, a la hora de influir doctrinalmente en los papas León I (440-461) y Gelasio (492-496), afirmando taxativamente que «Agustín e Inocencio son el alma y el cuerpo de la libertad en la Iglesia occidental»¹³⁷. ¿En qué términos cabe desarrollarse esta afirmación? Perfilémos brevemente el papel de San Agustín en el pensamiento de su época.

Agustín, obispo de Hipona, vive en un periodo crítico de la historia de Roma que evidencia la decadencia del Imperio. Para algunos estudiosos San Agustín es el último pensador de la Antigüedad, para otros inicia la Edad Media. Lo cierto es que su obra supone una inflexión en el pensamiento cristiano, en tanto ha legado una aportación tan amplia como relevante que le hace merecer la consideración de Padre de la Iglesia occidental. En el plano en que aquí nos movemos, cabe observar que el agustinismo político supone una oposición al servilismo teológico respecto de los intereses políticos, así como un rechazo a vincular la religión monoteísta a la idea de monarquía universal. Como bien señala García-Pelayo, postula el pluralismo político y cultural, bajo la autoridad de la Iglesia frente a la secularización del Imperio Romano, asentando los fundamentos del ideal imperial cristiano, para lo que invierte la postura de Eusebio considerando que es el orden político el que ha de integrarse en una sociedad cristiana, no viceversa¹³⁸.

¹³⁷ Hugo Ranher, *op. cit.*, p. 137.

¹³⁸ Manuel García-Pelayo, *El Reino de Dios, Arquetipo político*, Revista de Occidente, Madrid, 1959, p. 38.

Son varios los escritos en los que Agustín trata la cuestión de las relaciones con el Estado, si bien cabe destacar *La ciudad de Dios*, obra coyuntural que tiene como trasfondo el saqueo de Roma el año 410, donde se evidencia la debilidad interna y externa de un Imperio que torna en decadencia y manifiesta su realidad fracturada. Partiendo de una concepción de la ciudad entendida como agrupación humana, la ciudad se constituye en función de dos amores en pugna: el que centra su mirada en las cosas terrenales y está protagonizado por el egoísmo propio de los intereses mundanos (ciudad terrenal); o el amor celestial, presidido por la caridad y el amor a Dios, que hace concebir al hombre como un peregrino en la tierra (ciudad de Dios). Se trata de una visión dualista del *ordo amoris* agustiniano, con cierto sabor maniqueo.

La noción de *ordo*, en San Agustín, es primigenia y original, asumiendo una doble función descriptiva, en los campos ontológico y metodológico. La sólida y fundamentada formación clásica de Agustín, le hace concebir que la existencia está regida por un *Logos* y que el mundo es un *kosmos*: razón y orden otorgan sentido a la realidad en todos los ámbitos de la existencia que se desarrollará armoniosamente en tanto predomine el *ordo amoris*.

Para Agustín, el Estado es consecuencia del pecado, con lo que podemos entender que la visión que aporta no es muy favorable al mismo. Hay que distinguir aquí al Estado respecto de la sociedad organizada. Agustín no cuestiona la necesidad del poder político, pues la naturaleza caída del hombre le lleva por sendas viciosas, que necesitan ser dirigidas en favor del bien:

Aquello que decía sobre el señor y el siervo, aplícalo ahora al poder estatal y al soberano, y todas las magnificencias del gobierno de este mundo. El poder político es a veces bueno y pío, y a veces impío. Juliano era un emperador ateo, apóstata, un abyecto, un idólatra: sin embargo, había soldados cristianos en el ejército del emperador no cristiano. Ellos reconocían un solo emperador celeste, donde quiera que se tratase de las cosas de Cristo, y cuando el emperador terrestre ordenaba adorar a los ídolos, a quemar incienso, entonces anteponían a Dios al emperador. Sin embargo, entonces obedecían rápidamente. Distinguían en efecto netamente entre el Señor de la eternidad y el señor del tiempo, pero por voluntad del Señor eterno estaban sometidos el señor temporal¹³⁹.

El problema del sometimiento al poder temporal, aunque éste resulte injusto, queda resuelto en San Agustín como inexcusable obligación derivada de la procedencia última del

¹³⁹ San Agustín, *En. in Psalm*, 124, 7.

ejercicio del poder pues «con toda certeza es la Divina Providencia quien establece los reinos humanos»¹⁴⁰; en consecuencia no debe entrañar duda de que «también a un monstruo como Nerón el poder soberano le viene solamente de Dios, cuando juzga las cosas humanas pensadas y adaptadas solamente para un tal soberano»¹⁴¹. La legitimidad de la soberanía en el ordenamiento terrestre conlleva la obediencia en el plano del orden civil. Los cristianos son ciudadanos como los demás. No obstante la finalidad última de la comunidad política habrá de ser asumir como propia la voluntad de Dios y hacerla cumplir en la tierra cooperando en el establecimiento de la *Civitas Dei*, ya que «la sociedad política será auténtica y firme solamente en la medida que, trascendiendo la inestabilidad que lleva en su seno [...] se integre en principios cristianos y en el modelo de la ciudad celeste»¹⁴².

Este ideal, bajo el que el Emperador habrá de someterse a los dictámenes de la Iglesia, —pues su autoridad divina es muy superior a la derivada de la *potestas* imperial—, llegará a materializarse bajo el mandato de León Magno, ya que la Iglesia llega a su culmen social guiada por el obispo de Roma, bajo el auspicio del Imperio. Con León I, se ejecuta en la práctica la doctrina del primado del Papa —poder transmitido de Cristo a Pedro y a sus sucesores—, bajo cuya jurisdicción estarán todas las Iglesias locales de Occidente. La Iglesia, está viendo como se posibilita la anhelada libertad frente a las injerencias del Estado y bajo el primado del Papa:

La cohesión de todo el cuerpo realiza una sola salud, una sola belleza; y esta cohesión de todo el cuerpo pide, ciertamente, la unanimidad, pero exige particularmente la concordia de los sacerdotes. [...] De esta situación nació también la diferenciación para los obispos y con importante regulación se proveyó que no todos se lo adjudicaran todo, sino que en cada provincia hubiera aquellos cuyo juicio entre los hermanos fuera considerado primario, y que recíprocamente, algunos constituidos en las ciudades mayores asumieran una responsabilidad más vasta y a través de éstos confluyera el cuidado de la Iglesia universal a la única sede de Pedro y nada en ninguna parte estuviera en disconformidad con su cabeza¹⁴³.

Este avance tendrá consecuencias descomunales en lo que a la configuración de la Iglesia y de la sociedad respecta. La Iglesia, por así decirlo, se cierra institucionalmente como

¹⁴⁰ San Agustín, *Civ. Dei.*, V, 7.

¹⁴¹ San Agustín, *Civ. Dei.*, V, 19.

¹⁴² Manuel García-Pelayo, *El Reino de Dios, Arquetipo político*, Revista de Occidente, Madrid, 1959, p. 40.

¹⁴³ León I Magno, Carta “Quanta fraternitati” al obispo Anastasio de Tesalia. *DH.* 282.

una estructura perfecta dentro del mundo y es capaz de convivir con el resto de los Estados, reinos y principados, cualquiera que sea su índole. El cristiano verá, a partir de aquí, perfectamente identificado el guía de su fe sin confusiones políticas. ¿Separación Iglesia-Estado o inversión en cuanto al origen y legitimidad de la *auctoritas*? No considero pertinente cerrar el asunto, tan solo dejar abierta y constatada la cuestión de la vigencia de la sacralidad dentro del ámbito sociopolítico en la Antigüedad.

Capítulo II. UNA VISIÓN DE LA EDAD MEDIA

1. La primacía de la Iglesia romana y el primado de Pedro

Considero importante, en este momento del presente estudio, aclarar la naturaleza de la primacía de la Iglesia romana sobre las Iglesias del orbe y del obispo de Roma sobre el colegio episcopal. Ambos aspectos, influyen decisivamente sobre los acontecimientos y las ideas que presiden el imaginario colectivo de la Edad Media y, que han contribuido decisivamente a la formación de la Cristiandad occidental y, con ello, al nacimiento de Europa como realidad socio-política y cultural. Por eso hay que decir que, en las páginas que siguen, no se pretende esbozar una breve historia de la Iglesia medieval, —no es nuestro cometido—, sino perfilar los fundamentos sobre los que se sustenta nuestra cultura europea y su comprensión del hombre y de la sociedad, a través de las instituciones políticas más elementales: el rey y el papado. Por eso partiré de un hecho heredado del Imperio romano: la primacía de la Iglesia romana. Primacía que no procede del consenso ni de la designación de poder terreno alguno, sino que es así por voluntad de Jesucristo, según atestigua el testimonio de las Sagradas Escrituras a las que se recurre:

La Iglesia romana no ha sido antepuesta a las otras Iglesias por constitución alguna conciliar, sino que obtuvo el primado por la evangélica voz del Señor y Salvador, cuando dijo: Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia y las puertas del infierno prevalecerán contra ella, y a ti te daré las llaves del reino de los cielos, y cuanto atares sobre la tierra, será atado también en el cielo; y cuanto desatares sobre la tierra serán también desatado en el cielo [Mt 16, 18s]¹.

Por eso la primera sede del Apóstol Pedro es la Iglesia romana, que no tiene mancha, ni arruga ni cosa semejante [Ef 5, 27]...²

Más, como ya fue apuntado anteriormente, la historia del papado habría de sufrir altibajos, pudiéndose considerar gran parte del siglo IV, una edad dorada del pontificado romano, que se vería nuevamente perseguido tras la conquista de Italia por parte del emperador Justiniano, quien situaría a la Iglesia romana directamente bajo en influjo del Imperio de Oriente, con el consecuente sometimiento de la Iglesia a los designios políticos.

¹ Decretum Gelasianum, *DH*, 350.

² Decretum Gelasianum, *DH*, 351.

No obstante, Justiniano ha legado una aportación decisiva para la ulterior formación de Occidente como fuerza política bajo el amparo de la ley, compilando y desarrollando el *Corpus Iuris Civile*. La razón de ser de esta iniciativa jurídica de Justiniano, no era otra que hacer viable la gobernabilidad del imperio que, en el siglo VI necesitaba de una reforma que pusiera orden a la situación pues, se produce la paradójica coyuntura de que, una de las mejores creaciones imperiales —la Ley—, se convierte en fuente de males sociales por causa de su sobreabundancia y por la vigencia indiscernible de diversas fuentes legales que, en concreto, hacían de la ley un elemento oscuro y de difícil interpretación y aplicación. Así las cosas, Justiniano asume la tarea de unificar y simplificar las leyes. Primeramente en torno a las constituciones imperiales, generando el *Codex Iustinianeus* que sustituiría al Código Teodosiano. La segunda tarea sería abordar la Ley Común contenida en el *Digesto* —donde se contenían principios generales de jurisprudencia y leyes privadas que alcanzarán el rango de ley— y, finalmente las *Instituta* —a modo de manual para estudiantes de Derecho—³. La importancia de esta compilación estriba en el hecho de que su uso e interpretación servirá como fundamento legal durante gran parte de la Edad Media. Es pues necesario, reflexionar en claves de que, gracias a los encuentros y desencuentros que se producen en el seno del imperio escindido, un elemento crucial de la civilización romana —cual es el caso del Derecho— perdura y se incorpora a la conciencia Europea, como fundamento vivo del orden social. Consecuentemente, no es banal ni gratuito afirmar la importancia del Derecho romano en la formación de Europa y en el desarrollo del cristianismo.

La redefinición de los poderes del papado ocupa gran parte de la reflexión y el trasfondo ideológico que abarca el fin del Imperio romano y la totalidad de la Edad Media. Ya vimos que, con el reconocimiento del cristianismo como religión oficial del Imperio, no quedaba otra solución que reconocer y otorgar al papa la potestad efectiva sobre la Iglesia, que venía reclamando desde el inicio. La cuestión ulterior radicaba en la identidad de la Iglesia con el Imperio: es decir, entender la totalidad del orden civil como Iglesia visible surgiendo, en esta tesitura, la inevitable pugna entre el poder del emperador y el poder del

³ Cf. C.W. Previte-Orton, *Historia del mundo en la Edad Media*, vol. 1., Ramón Sopena, Barcelona, 1967, p. 227. Walter Ullmann, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Ariel, Barcelona, 1983, pp. 46-47.

papado en cuanto a la dirección de la Iglesia se refiere. La Iglesia constantiniana, estaba prácticamente regida por el emperador, que obtuvo en el cristianismo un buen fundamento teórico-espiritual, tal vez, sin la pretensión explícita del emperador. Pero la Iglesia planteada por Teodosio, a raíz del Edicto de Tesalónica el año 380, otorga una dimensión muy diferente al papado, que pasará a mostrar con nitidez, que constituye básicamente una institución de gobierno para la Iglesia.

Como pone sobre aviso José Orlandis, la historia del papado no puede interpretarse de manera lineal ascendente pues, en el devenir de los siglos, ha experimentado retrocesos en lo que al ejercicio del gobierno de la Iglesia se refiere, no así en la doctrina que sostiene a la institución⁴. La libertad de la Iglesia, está siendo reclamada en ciertos términos duales que de sobra son conocidos. En su *Discurso contra Ausencio* el año 386, Ambrosio de Milán sostendrá valientemente que «*la Iglesia es de Dios y no debe ser adjudicada absolutamente al César; porque el templo de Dios no puede ser un derecho del César*». El César, no es para Ambrosio la cabeza visible de la Iglesia, por lo que carece de potestad sobre ella; pero el emperador tampoco puede quedar al margen, sino supeditado: «*El emperador, efectivamente, está en la Iglesia, no está sobre la Iglesia*»⁵.

Para Hugo Rahner serán Inocencio I, León Magno y Gelasio los papas decisivos en la defensa y promoción de la ansiada libertad de la Iglesia frente a las injerencias estatales, así como frente a la Iglesia de Oriente, que vive una situación de sometimiento al Estado. «El papa León, en la cima del siglo, el que unió un fino sentido teológico y una magistral diplomacia, se inspirará en su enseñanza sobre el Papado, presentada como el punto esencial del derecho eclesiástico y por tanto de la libertad de la Iglesia»⁶. Derecho eclesial que, remite directamente al escenario que Ullmann menciona, como base de las relaciones entre Dios y el hombre, según se colige de la concepción cristiana forjada en el ámbito de las estructuras jurisprudenciales romanas⁷. Ullmann, ofrece una descripción muy acertada en cuanto a la

⁴ José Orlandis, *Historia de la Iglesia I. La Iglesia Antigua y Medieval*. Palabra, Madrid, 1989, pp. 136.

⁵ Ambrosio de Milán, *Discurso contra Ausencio*, año 386. PL 16, 1160-1164. Cf. Hugo Rahner, *Iglesia-Estado en la primitiva Iglesia*, Edicep, Valencia, 2004. Documento 13b, p.125.

⁶ Hugo Rahner, *op. cit.*, p. 135.

⁷ Walter Ullmann, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Ariel, Barcelona, 1983, p. 23.

doctrina sobre el papado se refiere, atribuyéndole la iniciativa doctrinal a León Magno, de quien conocemos dos escritos fundamentales acerca del papado, que forman parte de los que podríamos afirmar como Magisterio de la Iglesia. El primero de ellos hace alusión al primado de Pedro entre el resto de los obispos:

De esta situación nació también la diferenciación para los obispos y con importante regulación se proveyó que no todos se lo adjudicaran todo, sino que en cada provincia hubiera aquellos cuyo juicio entre los hermanos fuera considerado primario, y que recíprocamente algunos constituidos en las ciudades mayores asumieran una responsabilidad más vasta y a través de éstos confluyera el cuidado de la Iglesia universal a la única sede de Pedro y nada en ninguna parte estuviera en disconformidad con su cabeza⁸.

La segunda, no es propiamente de León Magno, sino una carta sinodal a él dirigida, donde se afirma la continuidad del ministerio petrino en la figura del papa, quien no solo ostenta la dirección de la Iglesia universal sino que es guardián de la verdad y la doctrina:

Tu mismo la has conservado como una cadena de oro deslizada a nosotros por orden de quien la ha establecido, presentándote a todos como intérprete de la voz del beato Pedro, atrayendo sobre todos la bienaventuranza de su fe. De ahí que también nosotros, teniéndote a ti por guía hacia el provecho de ese bien, mostramos la herencia de la verdad a los hijos de la Iglesia [...] A ellos tú, como la cabeza a los miembros, los dirigías en aquellos que ocupaban tu puesto, mostrando tu benevolencia⁹.

Son importantes las observaciones de Ullmann sobre la doctrina del *principatus* papal, que lo considera sucesor inmediato de Pedro, lo que le otorga *plenitudo potestatis*, en la medida en que nos ofrece una visión jurídico-política de la sucesión petrina que, desmitificaría la fundamentación mística del citado ministerio, sin menoscabar, por ello, su origen divino. La cuestión reside en la expresión usada por León I, quien considera que el papa es *indignus heres beati Petri*, fórmula de naturaleza jurídica más que mística, sustentada bajo la influencia del Derecho romano, que entiende al heredero como continuidad legal del causante, de quien asume todos los derechos y deberes activos y pasivos, no existiendo diferencia jurídica entre el heredero y el causante; siendo este, un principio universal en el

⁸ León Magno, Carta Quanta fraternitati, año 446 (?). *DH.*, 282.

⁹ Carta Sinodal al Papa León I, año 451. *DH.*, 306.

derecho de sucesiones romano. Es así como —a juicio de Ullmann— León I le otorga, a través del lenguaje jurídico vigente, un estatuto legal a la sucesión petrina¹⁰.

Sobre esta base, la *plenitudo potestatis* del papa sobre la Iglesia, se colige de la designación directa que Cristo hace sobre el apóstol Pedro: «*Tú eres Pedro, y sobre esta roca edificaré mi Iglesia*» (Mt. 16, 18). Siguiendo la argumentación jurídica, se explica la distinción entre la persona y la figura del papa, quedando la primera en situación de irrelevancia en cuanto al ministerio petrino se refiere, pues el heredero no recibe las calificaciones personales del extinto. Así las cosas, las cualidades personales que habría que suponer en Pedro, para que Cristo legara en él la dirección de la Iglesia, no se transmiten ni mística ni jurídicamente a los sucesores, por lo que los documentos medievales asumen comúnmente la expresión *indignus heres* que, lejos de suponer una retórica moral alusiva a la (falsa) humildad, para Ullman supone el principio de «separación del oficio y de la persona»¹¹. Esta distinción ha resultado decisiva en la continuidad del ejercicio del ministerio petrino pues, por muy pecadora y frágil que pueda ser la persona del papa, sus iniciativas *potestativas* quedan avaladas por el proceder del cargo.

La *plenitudo potestatis* procede de la identificación de los poderes papales que el mismo Cristo le concedió: «*lo que ates en la tierra quedará atado en los cielos, y lo que desates en la tierra quedará desatado en los cielos*» (Mt 16, 19), traducida en una *potestas iurisdictionis*, de donde deriva la condición de *sanctus* atribuida al papa y expresada en la expresión denominativa *Santo padre*. Ullmann, hace notar muy oportunamente que, no hay que confundir esta expresión, cuyo origen ha quedado aclarada, con la declaración litúrgica de santidad o canonización, pues ningún papa se consideró jamás en posesión eminente de virtudes cristianas¹².

La sede de Pedro es sede apostólica, lo que incrementa el estatuto jurídico del papado, cuya *potestas iurisdictionis* procede directamente de Pedro —no de su antecesor inmediato—, y supone una *plenitudo potestatis* del primado romano que, para acceder al cargo, no requería

¹⁰ Cf. Walter Ullmann, *Principios de gobierno y política de la Edad Media*, Alianza, Madrid, 1985, p. 42.

¹¹ Ullmann, *op. cit.*, p. 42.

¹² *Ibidem.*, p. 43.

previa pertenencia al orden sacerdotal sino tan solo ser bautizado. Así las cosas, hay que entender que la Iglesia ni concede ni quita poder al papa, que queda erigido, por derecho divino, en una forma de estado incuestionable en la medida en que por encima del papa no hay más potestad que la de Dios, ni para añadir ni para juzgar¹³.

En este contexto ideológico, acontecerá el hecho de que el papado asuma la iniciativa de la intervención política. El papa Gelasio ha perfilado, de manera muy efectiva, la doctrina del primado de Pedro añadiéndola al *corpus* magisterial. La primera de las iniciativas fue delimitar dos ámbitos de poder: el terreno y el divino. Ciertamente, el poder terreno está atribuido a Dios. La cuestión más controvertida gira en torno a la relación con el emperador, esto es, del poder estatal respecto de la Iglesia. No estamos, hay que dejarlo claro, ante una lucha a favor o contra la Iglesia, sino en consecución de su justo orden cuya unidad, universalidad y totalidad no están cuestionados¹⁴. Siguiendo la tradición romana desde la conciliación de Constantino con el cristianismo, la Iglesia, como estructura religiosa del imperio, quedaba supeditada al Estado y al emperador de manera muy directa; hecho este que, condicionaba la libertad de la Iglesia. En el avance histórico la Iglesia va tomando posiciones, no por anhelos de poder, como algunas voces malintencionadas han propuesto, sino por lograr para la Iglesia la ansiada libertad. Y es en esta coyuntura, en la que se desarrolla la doctrina de los dos poderes, en la que se reconoce al emperador la absoluta potestad en los asuntos terrenos pero también su sometimiento a la Iglesia en lo que respecta a los asuntos religiosos. La consecuencia de esta visión de las relaciones Iglesia-Estado se traduce, según Giovanni Filoramo, en lo que podríamos denominar una proporción inversa de traspaso de lo sagrado desde el poder terrenal al eclesiástico, a través de la teoría dualista del poder, escisión que el obispo San Ambrosio ya se atrevió a reclamar al emperador¹⁵. Yo prefiero recurrir a los textos sinodales, conciliares y pontificios que han perdurado como poso del Magisterio de la Iglesia. Tal vez, el que sigue sea uno de los textos de la antigüedad en los que aparezca más

¹³ Ullmann, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Ariel, Barcelona, 1983, pp. 23ss.

¹⁴ Cf. Manuel García-Pelayo, *Reino de Dios, arquetipo de lo político*, Revista de Occidente, Madrid, 1959, p. 93.

¹⁵ Giovanni Filoramo, *Il sacro e il potere*, Einaudi, Torino, 2009, p. 118-119.

nítidamente la división de potestades en el seno del orbe cristiano, resaltando así la importancia de la *auctoritas* de la Iglesia sobre la *potestas* del emperador:

Son dos, en realidad, oh augusto emperador, <los poderes> por los cuales este mundo está principalmente dirigido; la autoridad en virtud de la consagración de los obispos y la potestad real; de estos dos <poderes> es tanto más grave el peso de los sacerdotes, en tanto que éstos darán cuenta del juicio divino de los mismos reyes de los hombres.

En efecto, tu sabes, hijo clementísimo, que aunque seas el primero en dignidad entre los hombres te sometes sin embargo devotamente a los que están al frente de las realidades divinas y les pides lo que procura tu salvación, y reconoces que en la recepción de los sacramentos celestes y en su administración, como corresponde, debes más bien someterte al ordenamiento religioso que presidirlo. Sepas, pues, que en esto dependes del juicio de ellos y no <puedes> querer que vengan a someterse a tu voluntad.

Si, en efecto, por lo que atañe al orden de la pública disciplina, sabiendo que por disposición superior el gobierno te ha sido conferido, también los mismos prelados de la religión obedecen a tus leyes...¹⁶

2. La Cristiandad: origen de Europa

Poner límites a los procesos históricos es tarea ardua ya que la historia supone un discurrir de la vida que difícilmente podemos encasillar en ámbitos estancos. El paso de una etapa a otra, jamás supone la superación absoluta de las instituciones y aún menos del imaginario colectivo que comporta la vida social. Pero qué duda cabe que algunos acontecimientos se hacen significativos por su relevancia histórica, social, cultural o religiosa. Luego, se propician cambios, adaptaciones, mutaciones o desarrollos de elementos institucionales, religiosos, artísticos o políticos que envuelven al conjunto de la sociedad y nos permite una designación genérica. Hablar de la Edad Media es remitirnos a un espacio geográfico —el imperio occidental—, una fe —el cristianismo latino—, y unas formas culturales, políticas e ideológicas... Sea como fuere, la historia propone que la caída del Imperio romano se produce el siglo V, en el año 476 de nuestra era, bajo el papado de Simplicio; cuando el emperador Rómulo Augústulo fue depuesto por el caudillo germánico Odoacro, que gobernó Italia en calidad de representante del emperador de Oriente Zenón, si bien se hizo notorio que su actuación política asumiera el papel del primer rey bárbaro de

¹⁶ Papa Gelasio I, Carta *Famuli vestrae pietatis* al emperador Anastasio I, año 494. *DH*, 347.

Italia, hasta ser vencido por el rey ostrogodo Teodorico II hacia el año 489¹⁷. Comienza, entonces, un nuevo periodo para la historia de Occidente que, progresivamente irá generando una nueva realidad sociopolítica presidida por la especial significación de la religión cristiana, en la que surge el concepto de Europa.

Parece ser que el biógrafo de Carlomagno, Eghinardo, siguiendo la tradición isidoriana en su metodología, designa a su héroe como «señor de Europa». Pero el nombre de Europa no llegó a extenderse de manera inmediata por los ámbitos culturales que, preferían hacer uso de otras designaciones como *Christianitas* o *Universitas*, haciendo clara alusión al trasfondo espiritual de la empresa de reconquista y fundación de los espacios hispanos e italianos, perdidos tras las invasiones islámicas. Consideramos, entonces, que Carlomagno, supone la prefiguración de la Europa histórica cuya extensión viene a coincidir con la Iglesia de Roma. Siendo, precisamente, el elemento religioso, el factor decisivo de la conformación del espíritu de aquella civilización, forjada por una organización político-religiosa que se reconocía a sí misma como Cristiandad:

La cristiandad es una formación unitaria en el sentido de que une a los hombres que, pese a todas sus diferencias, tienen un rasgo común, que es la obediencia romana [...] La cristiandad posee una fe común, un ideal común, un lenguaje común. Pero la cristiandad no es un estado, aunque tiende a dotarse de partes de estado. La cristiandad abarca varios estados, que debe vigilar constantemente, controlar, unir. La cristiandad, por encima de esos estados, desempeña la función de un superestado, o mejor dicho, añade a las instituciones de esos estados sus propias instituciones, las instituciones cristianas que poco a poco transforman un conjunto desigual de reinos y principados fragmentarios en un mundo ordenado, coherente y consciente de serlo¹⁸.

Evidentemente, soy consciente de la controversia que suscita el término Cristiandad y sus derivaciones interpretativas a lo largo del tiempo ya que, de un lado está la visión fundadora del espíritu y la realidad europea, —que es la que aquí se sostiene—; mientras de otro, hay versiones que podríamos denominar de la «sospecha», que se sustentan sobre una pretendida imagen oscurantista de la Edad Media. Así nos lo hace notar Pierre Griolet, considerando que «para un laicismo militante la Cristiandad es un bloque de oscurantismo

¹⁷ Cf. Speake, G. (ed.), *Diccionario Akal de Historia del Mundo Antiguo*, Akal, Madrid, 1999.

¹⁸ Lucien Febvre, *Europa: génesis de una civilización*, Crítica, Barcelona, 1999, pp. 104-105.

desgarrado por la llama de las hogueras [...] para los viejos catecismos la Edad Media es la hora de la fe de todo un pueblo»¹⁹. Sea como fuere, de lo que no nos puede caber la menor duda, es de la importancia de este período de la historia en la configuración cultural, política y social de Europa, que va forjando, igualmente, una antropología que está en la base de nuestra comprensión actual de lo humano.

Religión y ordenación política, o lo que es lo mismo, la identidad entre cristiano y ciudadano es, precisamente, el cumplimiento de la propuesta paulina: «*Todos, pues, sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús. Porque cuantos en Cristo habéis sido bautizados os habéis revestido de Cristo. No hay ya judío o griego, no hay siervo o libre, no hay varón o hembra, porque todos sois uno en Cristo Jesús*» (Gal. 3, 26-28). Así es la comprensión de lo humano y los social en la Edad Media.

El historiador Lucien Febvre expresaba magistralmente el asunto de la europeidad, ubicándolo en la ya aludida conciencia de identidad, que radica en el espíritu cristiano medieval, y que ejemplifica en la hipotética situación que experimenta un transtemporal Lyonés:

Imaginemos a un vecino de Lyon, Lugdunum, en el siglo IV de nuestra era, que viaja. ¿Dónde empieza para él la sensación de extrañamiento total? En Roma se encuentra como en su casa; en Gades de Bética, también; y lo mismo en Cartago. Si pertenece a la aristocracia senatorial, es posible que tenga fincas en Grecia o Asia Menor. No es ningún intruso en los ambientes cultos de Antioquía o Alejandría. Pero si pasa el Rin o el Danubio, está en tierra de bárbaros. Todo es extraño para él.

Imaginemos a un vecino de Lyon a comienzos del siglo IX. Ya no se encuentra, ni por asomo, en Cartago, cuyas ruinas están en poder de los árabes enemigos de la Cruz. Tampoco está como en su casa en Gades, que forma parte del califato de Córdoba. En Atenas, Constantinopla, Nicea, y mucho más cerca, Ravena, se encuentra el imperio de Oriente, tierra de cismáticos que hablan griego y tienen unos usos y costumbres muy distintos de los suyos. En Alejandría vuelve a estar en tierra de árabes. Pero en cambio si va a Múnster, a Osnabrück, a Bremen junto al Weser, a Magdeburgo junto al Elba, a Wurtzburgo junto al Main, está como en su casa, aunque no hable la lengua popular, la lengua vulgar de los habitantes de este país. Pero habla con los sabios, que razonan en el mismo latín que él. Puede conversar con ellos sobre las grandes obras literarias o filosóficas que forman su bagaje mental. Si entra en una iglesia puede cumplir con sus deberes religiosos sin dificultad. En Magdeburgo dicen la misa

¹⁹ Pierre Griolet en François Châtelet y Gerard Mairet (Eds.), *Historia de las ideologías. De los faraones a Mao*, Akal, Madrid, 2008, p. 242.

igual que en Lyon. En Wurtzburgo o Erfurt se recibe la eucaristía igual que en Viena o en Nîmes, en el valle del Ródano. No solo el credo, los mandamientos morales también son los mismos²⁰.

El gran maestro de la escuela de los *Anales*, ofrece un recorrido por el espacio y por el tiempo con una pregunta de fondo ¿cuál es el factor constante de la identidad del viajero lyonés?, ¿qué trasfondo le hace sentirse miembro de una realidad más amplia que su ciudad natal por encima de las diferencias?, ¿qué realidad es ésta? Si aceptamos que la respuesta está inserta en la definición amplia de cultura y, si el factor religioso forma parte de esa definición, entonces el cristianismo está en la base misma de esa identidad.

En definitiva, éste es un esquema que, con sus grandes diferencias, bien podríamos aplicar a la antigüedad griega y romana y —de manera más acusada—, en el inicio de nuestra era: la articulación efectiva de la sociedad se hace en torno a lo religioso, bien desde los modelos paganos politeístas, bien desde el modelo monoteísta judeo-cristiano, con una prevalencia absoluta de un pasado fundador y de una tradición soberana. Hay que aceptar que la actividad política siempre vendrá asociada, de una u otra forma, al carácter sagrado del poder, tal vez, como remisión al momento axial que lo sustenta.

En la Cristiandad, la política siempre va referida a una concepción de la moral y de la religión, mientras el tema central de la reflexión política radicará en el origen y correcto ejercicio del poder apareciendo, inseparablemente, el intento de vertebrar de la manera más adecuada, las potestades civil y religiosa, en una sociedad donde la fe es un principio unificador de voluntades. Lo cierto es que, en este contexto cultural, un pensamiento secular no solo no parece plantear alternativa alguna, sino que, el desarrollo gradual del saber teológico va perfilando la omnipresencia de lo sagrado. Mas ¿cómo se genera esta situación? ¿Cómo nace Europa bajo la forma de la Cristiandad? En las líneas subsiguientes, de la mano de los especialistas, intentaré esbozar el nacimiento conceptual de Europa bajo el signo de la Cristiandad latina.

Será a finales del siglo VIII, cuando el papado asumirá la conveniencia y la posibilidad de comenzar a ejercer prerrogativas de carácter político, procurando rescatar el sentido de

²⁰ Lucien Febvre, *op. cit.*, p. 83.

unidad y plenitud de la Iglesia bajo el signo de una sola fe, regida por un solo Señor. El conflicto heredado del Bajo Imperio romano, que dividía administrativamente el territorio entre Oriente y Occidente, cada vez se vería más acusado en la medida en que las diferencias no solo eran operativas, por cuestiones del ejercicio del poder, sino también ideológicas. Oriente, esto es, Bizancio, continuaba ostentando la sucesión del Imperio que, en Occidente quedaba definitivamente superado aunque no menos anhelado. Roma continuaba siendo el punto de referencia de la civilización cristiana escindida; pero la continuidad política estaba bajo el influjo de una línea religiosa que mantenía claras objeciones y reticencias hacia el papado. Destaca Ullmann que, en Constantinopla, sin negar la fundación de Iglesia romana por san Pedro, había desarrollado la leyenda popular de que la sede patriarcal constantinopolitana se remontaba directamente a san Andrés, por lo que ambas sedes, de procedencia apostólica y fundada por hermanos, debían tener una posición de equivalencia en el orbe cristiano²¹, menoscabando con ello la primacía de Roma. La división política y religiosa entre Oriente y Occidente se materializaría en diversos ámbitos.

Durante el siglo VIII, el papa Esteban consagra una nueva estirpe real en la Abadía de San Dionisio cuando unge a Pipino y a sus hijos Carlos —futuro Carlomagno— y Carlomán, a quienes confirma como reyes de los francos, los nombra patricios y promueve en sucesión dinástica, bajo pena de excomunión y entredicho si no son escogidos como reyes en lo sucesivo, lo que supone un cambio radical en la perspectiva de la fundamentación de la soberanía en Occidente pues, señala Moreau que en la tradición franca la realeza es patrimonio del rey —lo cual rompe con la tradición romana que jamás consideró el Estado como objeto de una propiedad privada—. El trono franco es hereditario, excepto cuando aparecen impedimentos de sucesión, en cuyo caso se establecen procedimientos electivos planteándose la cuestión sobre quién intervendrá en tales procesos que a finales del siglo VIII recaerían sobre el papa y su entorno. Lo cierto es que el acontecimiento de designación y coronación de Pipino y sus hijos se enmarca en un proceso de esta segunda índole que,

²¹ Cf. Walter Ullmann, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Ariel, Barcelona, 1983, p. 45.

trascenderá la tradición franca para sumergirse en la romana a través de complejos procesos legales procedentes de la interpretación del Código justiniano²².

Algunos historiadores sostienen que está en la intención papal desligarse de Bizancio con la elevación de Carlomagno a la categoría de Emperador de los romanos, y que esto supone una ruptura política y religiosa, así como la legitimación de un nuevo periodo en la historia. Lo cierto es que en la Navidad del año 800, y recurriendo a la legalidad procedente de la «*Donación de Constantino*»²³, el papa otorga al emperador su corona. León III transferirá la corona imperial de Bizancio a Roma, colocando a ésta última como centro del Imperio.

Hacia tres siglos que Occidente había perdido su condición imperial, pero en el siglo VIII el papado sentiría la necesidad de tomar una opción política:

En el año 799, el papa León III comprendió que podía obtener una triple ventaja por el hecho de conceder la corona imperial a Carlomagno. Aprisionado y perseguido por sus enemigos romanos, tenía necesidad de ver restaurada su autoridad, de hecho y de derecho, por otra autoridad que se impusiera a todos sin lugar a disputa: es decir, la de un emperador. Jefe de un Estado temporal, el Patrimonio de San Pedro, deseaba que el reconocimiento de esta soberanía temporal, fuese corroborada por un rey superior a todos los demás, tanto en título como en poder efectivo. Por último, pensaba, lo mismo que gran parte del clero romano, que, al hacer de Carlomagno un emperador para todo el mundo cristiano, comprendido Bizancio, constituiría un excelente medio para luchar contra la herejía iconoclasta y establecer la supremacía del pontífice romano sobre toda la Iglesia²⁴.

La cuestión de la coronación de Carlomagno es un asunto que suscita varias controversias interpretativas, de las que intentaremos dar cuenta aquí. De un lado, están las que apuntan a las ya mencionadas intenciones del papa al acometer el gesto de la coronación. De otro, están quienes apuntan hacia el hecho e implicación intencional de Carlomagno.

²² Pierre-François Moreau, «El Sacro Imperio» en François Châtelet y Gérard Mairet (eds.), *Historia de las ideologías*, Akal, Madrid, 2008, pp. 256-257.

²³ La Donación de Constantino es un documento que la historia ha probado como falso, y que iría dirigido de Constantino al Papa Silvestre I. Constaría de dos partes: Una profesión de fe —Confessio— donde narra su bautismo por parte del referido papa así como la obtención de ciertos milagros. Y una segunda parte —Donatio— donde conferirá al papa y sus sucesores bienes y prerrogativas. Entre los bienes está la corona Imperial y las provincias, distritos y pueblos de Italia. En el Siglo XV quedaría demostrada su falsedad a través de un fundamentado estudio de Lorenzo de Valla.

²⁴ Jacques Le Goff, *La civilización del Occidente medieval*, Juventud, Barcelona, 1969, p. 78.

Finalmente, las repercusiones en lo relativo al asunto que nos ocupa: la fundación de Europa bajo el signo de la Cristiandad latina.

Ciertamente, el historiador Le Goff quiere ver en el papa la intencionalidad de salvar institucionalmente su figura y legitimar su poder bajo el auspicio de alguien superior en el plano terrenal: el emperador. Para Moreau el papa «no tuvo otra elección: maltratado por los romanos, que lo apresaron y acusaron de diversos crímenes, León III había sido liberado por la intervención de los legados de Carlomagno y, luego del propio rey»²⁵. Pero no podemos dejar de pensar en el objetivo general que sostiene las relaciones de la Iglesia respecto del aparato estatal desde los inicios en el seno del Imperio, que no es otro que propiciar y garantizar la libertad de la Iglesia de Cristo, acosada históricamente por los poderes terrenales. Para Hugo Rahner ahí radica la clave interpretativa: Justiniano fue destronado el año 695 recuperando el trono de Bizancio el 705, e iniciando de nuevo una «lucha armada contra la libertad de la Iglesia occidental»²⁶, ya que la oriental vivía una situación de total sumisión al poder temporal. Justiniano había eliminado los elementos más ilustres de la corte pontificia pero, invitó al papa a un acercamiento propiciando una entrevista con él, cuyos términos se desconocen por ausencia de pruebas documentales, pero cuyos resultados son considerados infructuosos, habida cuenta de que no se firma la paz y la Iglesia occidental sigue padeciendo persecuciones por parte de quienes intentan someterla plenamente bajo la potestad imperial. Esta es la coyuntura, en la que el reino de los Francos prestará al papado el apoyo necesario para garantizar la perdurabilidad institucional y también la estabilidad de la Iglesia de Roma. Desde esta perspectiva, el gesto de la coronación de Carlomagno supone un ejercicio reivindicativo de soberanía en sentido amplio pues, garantiza el liderazgo de la Iglesia latina regida por el papa en un mundo que antepone su unidad espiritual bajo el signo de la fe cristiana. No debemos olvidar que, entre Oriente y Occidente, también se habían abierto grandes brechas doctrinales cuyos posicionamientos parecían irreconciliables, siendo la pugna iconoclasta la más relevante del siglo VIII y que, —como resalta Rahner recurriendo a Voigt—, «la oposición de la tiranía eclesiástica del imperio del Oriente conduce al final a la

²⁵ Pierre-François Moreau, «El Sacro Imperio» en François Châtelet y Gérard Mairet (eds.), *Historia de las ideologías*, Akal, Madrid, 2008, pp. 258-259.

²⁶ Hugo Rahner, *Iglesia-Estado en la Primitiva Iglesia*, Edicep, Valencia, 2004, p. 238.

separación entre la Iglesia del Papado y la Iglesia de Bizancio reducida a ser esclava del Estado, entre la libertad del Occidente y el servilismo del Oriente»²⁷.

La sorpresa o perplejidad con que Carlomagno recibía la potestad imperial de manos del papa, está sostenida tanto por Ullmann como por Le Goff, quienes prácticamente coinciden en que los proyectos de Carlomagno no se corresponden con los papales, porque ambos atribuyen una intencionalidad al papa que cuestionaría su buena fe. Sin embargo, Moureau postula que la idea de la *traslatio imperii*, «debió surgir más bien de Alcuino y los demás clérigos cercanos a Carlomagno»²⁸. Fundamentalmente, la cuestión se centraría en las relaciones con Bizancio que, no solo ostentaba la corona imperial de Roma sino que rivalizaba contra el papado en la constitución del cristianismo. Rescatar para Carlomagno el título de emperador de los romanos, considerando esta romanidad latina como epicentro del cristianismo lo que, a juicio de Ullmann, venía a suponer una designación técnica que, conforme al derecho imperial romano convertiría a Carlomagno en el supremo gobernante del *orbe*²⁹. Y en torno a la comprensión del *orbe* pivotará la interpretación de la Cristiandad. Carlomagno no disputaría el poder al *basileus* bizantino, tan solo procuró de estos un reconocimiento de igualdad en cuanto a su categoría³⁰, e inclinó su política hacia la unificación de Occidente, aspirando a convertirse en «Rector de Europa». Y así es como interpreta Ullmann que Europa pasara a convertirse en un «concepto operativo» de identificación de la Cristiandad latina; regida por el papa y reclamando para sí la primacía del *orbe*, a la vez que rechaza toda desviación doctrinal —como está sucediendo en la Iglesia bizantina—, lo que implica, necesariamente, la identidad histórica entre Europa y la Iglesia: «Europa se perfilaba como la materialización de la cultura latinorromana consideraba casi exclusivamente en términos religiosos»³¹.

²⁷ *Op. cit.*, p. 225.

²⁸ Pierre-François Moreau, «El Sacro Imperio» en François Châtelet y Gérard Mairet (eds.), *Historia de las ideologías*, Akal, Madrid, 2008, p. 259.

²⁹ Cf. Walter Ullmann, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Ariel, Barcelona, 1983, p. 66.

³⁰ Le Goff, *op. cit.*, p. 78.

³¹ *Ibidem*, p. 69.

Por otra parte, cabe valorar la coronación de Carlomagno desde otra perspectiva que impregna de sacralidad el gesto que, sin serlo, persigue un claro tinte religioso³², cuando la iniciativa es asumida por el papado que se convierte, a partir de ahí, en fuente o sanción de la potestad real e imperial, anteponiendo la autoridad de los gobernantes espirituales —obispos y papado—, a la de los gobernantes civiles —reyes y emperador—³³. Ullmann, se centra en el concepto de «Rey por la gracia de Dios», título con el que ya se denominan los reyes lombardos en el siglo VI y que supone que el monarca carece de un derecho propio para asumir el ejercicio del gobierno, en una clara transferencia de la teología política paulina hacia la esfera del gobierno público³⁴. Esto supone, consecuentemente, el reconocimiento de que la Iglesia, cuerpo de Cristo, regida por el papa —cabeza visible de la Iglesia—, posee la autoridad de designar y refrendar el poder graciable de Dios.

Dios es la expresión plena de lo sagrado en la Edad Media y la Iglesia —que ahora ocupa prácticamente la totalidad de la esfera religiosa en Europa—, es la administradora universal de la sacralidad. En este contexto ideológico, tras la coronación de Carlomagno —que carecía de carácter litúrgico— se unificarán los rituales de coronación y unción—de origen bizantino y franco respectivamente—, bajo una forma litúrgica que refuerce la sacralidad del poder a través del rito de transmisión descendente del poder, desde Dios hacia el emperador a través del papa o el obispo. Ullmann habla especialmente de cómo la unción hace descender la Gracia de Cristo sobre el rey que asumirá su imagen o figura en el orden temporal. Se trata de un ritual que no reviste diferencia alguna respecto a la consagración episcopal salvo que ésta última —a diferencia de la unción real—, constituye un sacramento que imprime carácter³⁵. Por otra, parte se hace presente el simbolismo de la espada por la que

³² Recordamos que se viene sosteniendo que lo sagrado es anterior y preeminente respecto de lo religioso. Reconocemos la presencia de lo sagrado en la acción política de la Antigüedad y del Medioevo que, además, será asumida en plenitud por la Iglesia.

³³ Cf. C.W. Previte-Orton, *Historia del mundo en la Edad Media*, vol. 1. Ramón Sopena, Barcelona, 1967, p. 447.

³⁴ Cf. Walter Ullmann, *op. cit.*, pp. 53-54.

³⁵ Walter Ullmann, *ibidem.*, p. 72.

el papa otorga al rey o al emperador la fuerza y la obligación de defender el orden cristiano: el emperador será auxilio del papado en la erradicación del mal³⁶.

La cuestión de la unificación e inclusión del ritual de coronación en el ceremonial litúrgico no debe ser entendido como un mero elemento anecdótico pues, a juicio de Ullmann, en estas fórmulas litúrgicas se contienen verdaderamente los elementos constitutivos de una filosofía y teología política que, en aquel momento, no ha sido expresada en formas de tratados. La carga simbólica del ritual en los elementos y oraciones que se suceden ponen de relieve una verdadera concepción sagrada del poder, basada en fundamentación teocrática y cristocéntrica de la que expondremos los siguientes perfiles:

a. Cristo Majestad

La religión cristiana, en parte heredera del judaísmo, en parte catalizadora de la tradición romana, asume una cosmovisión creacionista sostenida sobre una visión providencialista de la vida. La interpretación agustiniana de la historia de la humanidad, adquiere un profundo sentido escatológico en tanto el hombre vive trágicamente su historia entre dos juicios de Dios: el destierro de Adán, arquetipo de la naturaleza caída del hombre pero creada directamente por Dios. Y el juicio final, que habrá de acontecer tras la *παρουσία* o segunda venida terrenal del Mesías Jesucristo. Creación, caída, redención y juicio final: la criatura humana vivía originalmente en una situación de armonía con Dios y con la naturaleza. Pero la criatura, hecha a imagen y semejanza de su creador, estaba dotada por Dios con el más grande de los dones que cabría esperar: la libertad. Es, en el uso indebido de la libertad, que el hombre desafía a Dios porque quiere ocupar su lugar en el universo. En ese momento se rompe la armonía original y el pecado entra en la historia de la humanidad. El pecado conlleva la culpa de quien, desafiando a Dios, ha atentado contra su propia naturaleza que, a raíz de ahí es una naturaleza ontológicamente herida. La culpa conlleva un consecuente juicio por el que Dios declara quebrada la armonía y, con ello, el hombre experimenta la condena. Es el primer y más fuerte juicio que vive la humanidad que, a raíz de ahí, se debate

³⁶ *Ibidem.*, pp. 73-74.

permanentemente en una continua tensión entre Dios, el hombre y la naturaleza —incluida su naturaleza humana—.

Pero el Creador es providente y no abandona a su criatura, ofreciéndole medios de salvación, que podemos conocer en la historia del Pueblo elegido que, experimenta los signos de Dios y, de manera definitiva, en la entrada de Dios en la Historia, (*Et incarnatus est ex Mariae virgine, et Homo factus est*); la redención de Cristo, muerto por el hombre en la cruz (*Crucifixus etiam pro nobis sub Pontio Pilato pasus*). Este es el gran momento de inflexión de la Historia de la humanidad, que ve en ello consumada la plenitud de los tiempos. Pero la suerte del hombre no se resuelve sino en el Juicio Final (*et iterum venturus est cum gloria, judicare vivos et mortuos: cuius regni not erit finis*).

La historia del hombre persigue la reintegración de cada individuo hacia el proyecto de Dios, esto es, vivir en armonía con Dios pudiendo disfrutar de su presencia y su visión beatífica, lo que la Iglesia entiende por santidad. En esto hay que considerar, entonces cual es el papel de Cristo en la historia y la consecuente visión que de forja de Él.

La cultura romana, en la que nace y se desarrollan los primeros siglos de la religión cristiana, no puede quedar como un mero marco accidental y anecdótico en el que la gloria del martirologio de los primeros siglos, eclipse la formación de la Iglesia bajo las formas socioculturales del imperio. Sostengo que son tan constitutivas del cristianismo las Sagradas Escrituras —donde se contiene la revelación—, como las formas organizativas, litúrgicas y jurídicas que la fe cristiana, impregnada de romanidad va adquiriendo. La dimensión oriental o bizantina no es muy diferente pues, se trata del mismo imperio, si bien resalta más ciertas posiciones teológicas y sus consecuentes formas litúrgicas y estéticas.

Mas lo que aquí nos interesa ahora es perfilar la concepción cristológica que ha llegado a Europa procedente de la asimilación romana del cristianismo.

En la Edad media, Cristo es considerado el eje de la sociedad y de la historia y, en consecuencia, en torno a Él se desarrolla la vida social y política europea. Hay que considerar dos fundamentos simultáneos que confluyen en la comprensión de Cristo como Rey del Universo: de un lado las ideas veterotestamentarias del reino de Dios —ya vistas en el capítulo anterior—, de otra la concepción del Imperio de Cristo.

Cristo es Rey de reyes, expresión procedente de la primera impregnación con el ámbito cultural y sociopolítico en el que el cristianismo empieza a tomar forma. La expresión tiene una procedencia oriental y es una designación puramente política. Su uso, en el Imperio romano, no está exenta de controversia pues supuso una ruptura con la religiosidad y las costumbres tradicionales, para mostrar una apertura y asimilación hacia las costumbres orientales. En el Antiguo testamento aparece, en diversas ocasiones, para designar la posición política dominante de algunos reyes determinados, por lo que no es ajena al judaísmo en cuyo seno nace el cristianismo. A este contexto, se ha de sumar la «pugna» entre el debido y exclusivo culto de adoración que exige *Yaveh* y, más adelante Jesucristo, y en el que se exige, bajo pena de lesa majestad, el debido tributo cultural al emperador. La primera reacción de la reflexión cristiana, será establecer una dualidad entre cielo y tierra, poder de Dios y poder terrenal, entre Cristo y el emperador. En esa dualidad, la máxima categoría rectora de la vida —pues el hombre es uno— la ostenta Dios, que asimila las atribuciones imperiales que son propias del orden espiritual. Mas, en la medida en que el Imperio se abre al cristianismo, encuentra en la ideología monoteísta que lo sustenta, un filón teológico que ayude a sustentar el modelo político imperial. Ciertamente el Dios cristiano es Rey de Reyes porque es superior a todos los dioses —en primera instancia y de manera análoga a como el pueblo de Israel lo consideró bajo dominación egipcia—, y finalmente Cristo es rey del universo cuando el cristianismo queda establecido como religión oficial asumida por el emperador.

La teología política cristiana, sostiene que Dios es la fuente de todo poder y que, en consecuencia, el emperador es su vicario en la tierra, por lo que esa imagen de Dios no es ajena a la ideología imperial. Las representaciones plásticas pronto se harán presentes en todo el orbe, también en Occidente, especialmente las de influencia bizantina. Un arte áulico, que debe a la Iglesia su expansión en la medida en que recoge perfectamente sus aspiraciones, expresando la autoridad absoluta de la grandeza sobrehumana³⁷, representada en el Pantocrator —Todopoderoso—, que destaca sobremanera: Cristo sedente y con vestimentas imperiales sostiene la Ley y está en disposición de bendecir. La iconografía, asume la función pedagógica al ser una exposición plástica de las concepciones preeminentes sobre Dios y

³⁷ Cf. Arnold Hauser, *Historia social del arte y de la literatura I*, Labor, Barcelona, 1993, p. 171 ss.

sobre el Poder. Iconografía que, en la Edad Media irá evolucionando hacia la imagen de Cristo Majestad, representación de Cristo crucificado, normalmente vivo, vestido y coronado no por espinas, sino por una corona real o imperial, expresando el poder de Dios redentor y sustentador del mundo.

Imagen que pasa a la liturgia a través del himno latino *Dies irae*, compuesto hacia el siglo XIII, para describir el momento escatológico por excelencia del Juicio final, donde Dios es concebido como *Rex tremendæ maiestatis*: Rey de tremenda majestad, máxima expresión de quien tiene todo el poder (*παντοκράτωρ*) sobre la vida y sobre la muerte. Majestad que habrá de impartir justicia, no una justicia humana, sino la definitiva justicia divina que marca el fin de la historia. Es por ello que, este himno suele asociarse al *Officium defunctorum* o liturgia en sufragio o conmemoración de los difuntos.

Imagen de Dios, *rex verus*, que sostiene un *solidum regnum* en la eternidad de los tiempos (*per omnia saecula saeculorum*), que está también presente en los rituales de coronación³⁸. En definitiva creo que la Edad Media parece tener la conciencia regeneradora de constituir un tiempo nuevo, el ‘tiempo cristiano’, en el que todo se ordena a su fin «el hombre hacia Dios, la sociedad civil hacia la religiosa, la naturaleza hacia la sobrenaturaleza, la obra de la creación hacia la redención, la historia hacia la eternidad, la filosofía hacia la teología, la razón hacia la fe, la justicia hacia la caridad y el género humano hacia la Iglesia de Cristo»³⁹.

b. La Iglesia

Resulta reiterativo afirmar la identidad entre Iglesia y orden social durante la Edad Media. Concebida por San Pablo como Cuerpo de Cristo, la relación de la criatura con el Creador puede expresarse en términos jurídico-políticos de pertenencia y comunión. Como bien señala Higinio Marín

³⁸ Como muestras de la filosofía-teología política del momento se ofrecen estos fragmentos de los ritos de coronación del Ordo primitivo alemán: Omnipotens sempiterna Deus, caelestium terrestrius moderator (5). Deus inenarrabilis, auctor mundi, conditor generis humani, gubernator imperii, confirmator regni (9)... sub cuius arbitrio omnium regnorum continetur potestas (11). Deus, qui miro ordine universa disponis et ineffabiliter gubernas (15). Deus, cuius regum est omnium seculorum (18). Cf. Manuel García-Pelayo, *El reino de Dios. Arquetipo político*, Revista de Occidente, Madrid, 1959, p. 85 nota.

³⁹ Higinio Marín, *La invención de lo humano*, Iberoamericana, Madrid, 1997, p. 93.

La religión es el nuevo orden que asume y funda la forma y cohesión de los ámbitos políticos y civiles, puede apreciarse también en buena parte de los efectos que implicaba la pena de destierro en la sociedad antigua los produce ahora la sanción religioso-eclesial de la excomunión: la exclusión de la comunidad (comunión) de los bienes religioso-sobrenaturales, va unida también en buena medida la muerte-exclusión social y la inhabilitación para el ejercicio de potestades públicas⁴⁰.

Al tratar de la Iglesia, no nos referimos aquí a la composición de la estructura jerárquica de la institución, sino que nuestra visión ha de ser mucho más amplia y considerar que cuando hablamos de Iglesia nos referimos al cuerpo social en su integridad, el que se halla impregnado de religiosidad y se siente y entiende Iglesia tanto en su visión terrenal como en la trascendente. La Iglesia como totalidad y sociedad perfecta está dividida en tres ámbitos: *Iglesia militante* constituida por aquellos que en la tierra se debaten en la lucha por la fe y en la búsqueda de la virtud; *Iglesia purgante* constituida por aquellos que, habiendo concluido su vida terrenal, aún están privados de la plenitud de la visión beatífica de Dios y finalmente; *Iglesia triunfante* integrada por aquellos que ya gozan de la plenitud en presencia de Dios. En su conjunto, constituye una sociedad perfecta unida a través de la *comunión de los santos*. Cabe preguntarse hasta qué punto, esta visión verticalmente trascendente de la Iglesia, no está influida por la concepción trifuncional de la sociedad. Trifuncionalidad que ofrece una comprensión jerárquica que —en cierto modo—, evoca la estructura ideal de la sociedad platónica. La sociedad medieval se compone en una primera esquematización por tres órdenes: los que rezan (*oratores*), los que luchan (*bellatores*) y los que trabajan (*laboratores*); que en su conjunto constituyen el cuerpo armónico de la sociedad cristiana. Reaparece así, de alguna manera, el esquema de la tripartición funcional que ha estudiado tan profusamente Dumézil y que, a juicio de Le Goff, tiende a transformar las clases sociales en «órdenes» que responderían a la intención de sacralizar la estructura social, a modo de realidad objetiva y eterna, creada y querida por Dios, lo que además blindaría este modelo social ante cualquier posible conato de cambio⁴¹.

⁴⁰ *Op. cit.*, p. 97.

⁴¹ Cf. Jacques Le Goff, *La civilización del Occidente medieval*, Juventud, Barcelona, 1969, p. 355.

Como es inevitable en el transcurrir de la historia, el cambio habrá de acontecer y acontece a partir del siglo XI con la aparición de una nueva clase social —la burguesía—, y la consecuente transformación del paisaje social con el vertiginoso crecimiento de las ciudades bajomedievales, como consecuencia de un cambio en el modelo productivo que conllevaría la subsiguiente división del trabajo. La aparición de la nueva clase social compuesta por mercaderes, comerciantes, artesanos y cuantas actividades son necesarias para abastecer las necesidades de la sociedad urbana, quiebra el esquema tripartito que, en la Baja Edad media quedará prácticamente derogado. En consecuencia, la sociedad tripartita dará paso a la sociedad de los estados o condiciones socio-profesionales; muchas veces definida en la literatura de manera muy anclada a la manera platónica⁴².

Le Goff dejará definida la cristiandad medieval como el teatro de la lucha entre la unidad y la diversidad, entre el clero y el laicado, entre la jerarquía eclesiástica y el emperador. ¿Es bicéfala la Cristiandad? Los cambios acaecidos en la estructura social propician un primer conato de secularización de la sociedad al resultar insostenible la división tripartita.

Mientras, reyes y emperadores continúan con la tentativa de hacerse reconocer un carácter religioso y sagrado de su figura y función de gobierno, que adquiere una dimensión casi sacerdotal; el papado reclama para sí la potestad de absorber la función imperial, siendo administradores o mediadores del poder supremo que Dios delegará en los gobernantes, que habrán de erigirse en brazo secular ejecutor de las órdenes de la clase sacerdotal: el *rex-sacerdos* rivaliza con el *pontífice-rex*. Ullmann, destaca lo importante que resulta para la ideología medieval del poder el ritual litúrgico de coronación que Le Goff recoge en unas líneas hermosas que seguidamente reproducimos:

La consagración significa una ordenación. El emperador Enrique III argumenta en 1046 al obispo de Lieja, Wazon; «Yo también he recibido el derecho de mandar a todos, he sido ungido con el óleo santo». Uno de los propagandistas de Enrique IV en su lucha contra Gregorio VII, Gui de Osnabrück, escribe en 1084-1085: «El rey debe ser puesto aparte de la multitud de los laicos; pues él, ungido con el óleo consagrado, participa del misterio sacerdotal». El el preámbulo de un documento fechado en 1142, Luis VII de Francia recuerda:

⁴² *Op. cit.*, p. 356 ss.

«sabemos que conforme a las prescripciones del Antiguo Testamento y, en nuestros días, a la ley de la Iglesia, únicamente los reyes y los sacerdotes son consagrados con la unción del santo crisma. Conviene, pues, que aquellos que, únicos entre todos, unidos entre sí por el crisma sacrosanto, están colocados a la cabeza del pueblo de Dios, procuren a sus súbditos tanto los bienes temporales como los espirituales, y se los procuren también los unos a los otros».

El ritual de esa sacro-ordenación viene fijado por las *ordines*, como la «orden de la consagración y del coronamiento de los reyes de Francia», incluida en el manuscrito de Châlons-sur-Marne, que data aproximadamente de 1280 y se conserva en la Biblioteca Nacional de París (manuscrito latino 1246). Sus preciosas miniaturas nos presentan algunos de los episodios más significativos de esta ceremonia religiosa, en la que se afirma, por una parte, la autoridad del jefe militar —entrega de las espuelas y de la espada— y, por otra parte la consideración de personaje casi sacerdotal, mediante la unción, sobre todo, pero también por la entrega de esos símbolos religiosos que son el anillo, el cetro y la corona. Las imágenes nos muestran: al rey recibido en la puerta de la catedral de Reims; al abad de Saint-Remi de Reims en el momento de traer la santa ampolla; al rey pronunciando su promesa; en el instante de su prosternación durante el canto de las letanías; recibiendo sus zapatos de seda del gran chambelán y sus espuelas de oro del duque de Borgoña; ungido del santo crisma en la frente y en las manos (lo es también en el pecho, en la espalda y sobre los hombros); oyendo la misa, vestido con la túnica violeta; recibiendo la espada, después el anillo, luego el cetro y, por último, la corona; y, después de la coronación de la reina, tomando la comunión. El detalle de la ceremonia ha sido descrito según este *ordo* por M. de Pange en su libro *Roi très chrétien*⁴³.

El papado, por su parte, no pierde ocasión para resaltar su poder universal, ya indiscutible en Occidente desde el cisma de 1054. Sobre la base de la falsa Donación de Constantino, el pontificado reclama el poder imperial. En el documento de Donación se ofrecía al papa la diadema imperial que sería rechazada por Silvestre, no así el *phrygium* —insignia real de origen oriental—, que evolucionaría hasta convertirse en la tiara. Evidentemente, esta historia queda sumida bajo el signo de la leyenda, habida cuenta de que remite a unos hechos que han quedado probados y reconocidos como falsos. Lo cierto es que no está nada clara la cuestión de la tiara papal, si bien parece que con ella quieren simbolizarse dos cosas: de un lado la libertad de la Iglesia y de otra la realeza del pontificado sobre otras potestades. Algunos atribuyen al papa Símaco (498-514) la inclusión de la primera corona real. Ciertamente trató en la carta *Ad augustae memoriae* dirigida al emperador Anastasio I la cuestión de la doble autoridad suprema en la tierra⁴⁴. Por lo que es plausible

⁴³ *Ibidem.*, pp. 364-365.

⁴⁴ Ver *DH*, 362.

que adoptara algún tipo de símbolo para destacar dicho poder. Sin embargo, para otros, esta corona aparecería con León III o Nicolás I. Lo que parece documentado es que fue Bonifacio VIII quien añadió la segunda corona, posiblemente como respuesta a la fuerte controversia con Felipe IV de Francia, acerca de los derechos del monarca sobre los bienes temporales del clero, en la que el Papa reclamó una potestad ilimitada y directa sobre los reyes, dando lugar a la bula *Unam sanctam*, de noviembre de 1302, sobre la unicidad de la Iglesia. Clemente V añadiría la tercera corona que venía a simbolizar el poder del papa como «padre de príncipes y reyes, rector del mundo y vicario de Cristo en la tierra». Otra interpretación que se ofrece es, el simbolismo de la potestad del papa sobre la plenitud de la Iglesia: militante, purgante y triunfante. El uso de la tiara, no obstante, está dissociado a las funciones sacerdotales y se muestra tan solo en aquellas ceremonias donde quiere ponerse de manifiesto la supremacía de la potestad papal.

Comprobamos, pues, como la Edad Media supone una continua tensión y yuxtaposición entre el poder real y el poder episcopal y papal. Tanto reyes como obispos son comprendidos como imágenes de Cristo quien ostenta las naturalezas real y sacerdotal.

3. La querrela de las investiduras

Se trata de un interesante episodio de la historia de la cristiandad donde la jerarquía eclesiástica ejerce la fuerza para poner límites a lo que considera injerencias del poder civil sobre la estructura eclesial, a la vez que lo supeditaba bajo la autoridad suprema del pontífice, en tanto que es vicario de Cristo en la tierra. En los libros de historia se contienen profusas narraciones en las que se exponen de manera muy pormenorizada una cantidad ingente de anécdotas y hechos constitutivos de «dimes y diretes» entre el papado y el emperador, concretamente entre Gregorio VII y Enrique IV. No está en la intención de este estudio exponer tales desencuentros que, el lector hallará fácilmente en cualquier manual de historia e historia de la Iglesia; o incluso en los recursos electrónicos si busca acerca de la *querrela de las investiduras*. Lo que procuraré aquí es abordar el problema desde los hechos, las consecuencias, la necesidad de reforma y los resultados que ésta implicará en el marco de la filosofía política medieval.

El imperio carolingio, había desarrollado ciertas prácticas que no entraremos a juzgar como buenas o malas, sino simplemente como hechos que, con el tiempo, habrían de ajustar su naturaleza. Primeramente hay que destacar que Carlomagno, como emperador cristiano, se ocupó mucho de la Iglesia, en el sentido de que apoyó la formación del sacerdocio y la erección de templos y abadías. Habida cuenta, del choque que experimenta la civilización antigua respecto a la medieval en cuanto a la configuración social de la vida cotidiana y su consecuente ordenamiento político, hay que entender que la Iglesia, inmersa en el maremagno de lo humano que nunca le es ajeno, vive estas circunstancias conforme a los tiempos. Pero, ¿qué circunstancias son estas?. Pues, el paso de la vida urbana a la vida rural, de la centralización administrativa estatal a la diseminación de principados y otras formas de administración territorial como las marcas. La Edad Media no conoce la vida urbana tal y como fue vivida en el Imperio, con sus consecuentes ventajas e inconvenientes. Como contrapartida, debe ocupar el lugar que le corresponde dentro la nueva situación política para colmar la esfera espiritual de la indiscutida Cristiandad.

Para propiciar la vida eclesial en Europa, y como medio de transmisión de la fe pero también de la cultura, el brazo secular del Imperio, esto es, el laicado, construye iglesias, abadías, monasterios e incluso genera diócesis. Pero el alcance de su acción no se limita solamente patrocina material de estas instituciones a través de la dotación de terrenos y la elevación de edificios, sino que, la erección institucional, se acomete conforme a las consideraciones de esos laicos poderosos que tienen capacidad para propiciar un crecimiento de la estructura eclesial: se trata de las *investiduras*, mediante las cuales los gobernantes y laicos poderosos dotarán las iglesias de sus territorios y nombrarán clérigos para regirlas⁴⁵, al margen de toda disciplina canónica. «El emperador intervenía continuamente en asuntos eclesiásticos, en virtud de su condición de defensor de la fe y supervisor del orden eclesiástico, mientras que, [...] el clero ejercía un importante papel en la administración secular del Imperio»⁴⁶. Esto que, en principio parece que es un favorecimiento del laicado hacia la Iglesia a la que pertenece y sobre la que tiene responsabilidades se sostenimiento

⁴⁵ Cf. Andrés Barcala Muñoz, «La Edad Media», en Fernando Vallespín (ed.), *Historia de la teoría política I*, Alianza, Madrid, 1990, p. 276.

⁴⁶ Christopher Dawson, *Historia de la cultura cristiana*, FCE, México, 1997, p. 247.

moral y material, con el paso de los años se convertirá en fuente de controversia: «los reyes y príncipes se reservaban la investidura de los principales cargos eclesiásticos, mientras los patronos o propietarios de iglesias ejercían la investidura de los oficios menores»; en resumidas cuentas, las investiduras fueron consideradas, y no sin razón, como el origen de los males del clero⁴⁷.

El papa Gregorio VII, afronta su pontificado con afanes reformadores que asuman la cohesión y uniformidad de toda la Iglesia en su disciplina, usos e incluso en la liturgia; así como una dignificación del clero en todos sus estamentos que, por causa de las designaciones civiles, ha degenerado en diversos tipos de corrupciones entre las que destacaríamos la simonía⁴⁸. Como consecuencia de esta reforma, se experimenta un refortalecimiento del poder monárquico del papado en la Iglesia, abordando a través del Derecho canónico, costumbres y consideraciones aceptadas en la Iglesia tales como el arbitraje papal en asuntos relacionados con la administración de las diócesis y sus relaciones con las instancias políticas. El derecho —que en la Iglesia medieval siempre tendrá como referencia del *Código justiniano*— ha perfilado, ahora como ley, una concepción eclesial monárquica que atribuye al papa un poder superior, supremo.

Pero para abordar la comprensión de las disputas hace falta considerar una vez más, con Dawson que, en la Edad Media no estamos ante una confrontación entre la Iglesia y el Estado, como pudieran ser la propias de la Modernidad; fundamentalmente porque el Estado, como tal, no existe y sus problemas eran más de supervivencia que de predominio ya que «la realidad social última no era el reino nacional, sino la comunidad del pueblo cristiano»:

El Estado que Gregorio VII y sus sucesores tuvieron que enfrentar no fue el moderno Estado político con sus ideas de administración centralizada y su fuerte conciencia nacionalista, sino más bien la vieja tradición del Imperio cristiano de Carlomagno y Otón con sus pretensiones universalistas y su ideal teocrático [...] hasta que la Iglesia reclamó su derecho a vivir libre del control secular cuando el Estado se volvió consciente de su justa misión y pudo afirmar su propia autonomía política⁴⁹.

⁴⁷ Cf. José Orlandis, *Historia de la Iglesia I. La Iglesia antigua y medieval*, Palabra, Madrid, 1989, pp. 270-271.

⁴⁸ *Op. cit.*, p. 275.

⁴⁹ Christopher Dawson, *Historia de la cultura cristiana*, FCE, México, 1997, p. 250.

Se avecinan, pues, grandes cambios en la concepción de lo político, en lo que a la autonomía de los ámbitos de poder se refiere. Cambios que, probablemente, no estaban en el programa de los reformadores pero que son consecuencia de la redefinición obrada por la *querella* que, aborda un esfuerzo por desarrollar una teoría de las corporaciones que ayude a comprender mejor y con mayor racionalidad a la Iglesia y al Estado en su conjunto⁵⁰. Dawson hace notar que en ese magma que supone la Cristiandad, ambos poderes conservaron su distinción formal, pues el trasfondo sociológico abría entre ellas una falla muy superior a la que podríamos entender hoy, por razón de que, institucionalmente, son herederas de dos tradiciones culturales distintas: la Iglesia se consideraba la continuadora de la tradición cultural latina y del ordenamiento jurídico romano; mientras el Estado, en la práctica, procedía de la tradición institucional procedente de los pueblos germánicos. Europa es, pues, un catalizador que fusiona dos tradiciones culturales distintas que no estarían exentas de conflictividad interna, pero que gozaba de una sólida base de unidad espiritual bajo el signo de la Cristiandad⁵¹.

Esto nos lleva hasta la cuestión de los roles institucionales que derivan en un asunto de gran problemática para el analista ya que, puede apreciarse una doble tendencia de impregnación: la secularización de la Iglesia era simultánea a la clericalización del Estado. Hecho este, que no resultaba beneficioso para nadie pues, obispos y abades asumían roles seculares que derivaron en considerar los beneficios eclesiásticos fuentes de interés mundano para los príncipes, ya que verían en ellas un elemento más de utilización política y económica a modo de prebenda. La asociación de la prebenda al cargo eclesiástico, conllevaría los desmanes propios de una situación inadecuada a la función que le corresponde. En esta coyuntura Gregorio VII aborda la reforma que proyectará como una liberación de la Iglesia salvaguardando al clero de los tres grandes males que en aquel momento padecían: simonía, «nicolaísmo» e investidura laica y, emite los famosos *Dictatus papae* publicados hacia el 1075 que constituyen todo un programa teológico-político acerca de la supremacía del poder espiritual sobre el temporal. He aquí su texto íntegro:

⁵⁰ Cf. Andrés Barcala Muñoz, «La Edad Media», en Fernando Vallespín (ed.), *Historia de la teoría política I*, Alianza, Madrid, 1990, p. 274.

⁵¹ Cf. Christopher Dawson, *op. cit.*, p. 245.

1. Que la Iglesia Romana ha sido fundada solamente por Dios.
2. Que solamente el Pontífice Romano es llamado "universal" con pleno derecho.
3. Que él solo puede deponer y restablecer a los obispos.
4. Que un legado suyo, aún de grado inferior, en un Concilio está por encima de todos los obispos, y puede pronunciar contra estos la sentencia de deposición.
5. Que el Papa puede deponer a los ausentes.
6. Que no debemos tener comunión o permanecer en la misma casa con aquellos que han sido excomulgados por él.
7. Que sólo a él le es lícito promulgar nuevas leyes de acuerdo a las necesidades de los tiempos, reunir nuevas congregaciones, convertir en abadía una casa canónica y viceversa, dividir una diócesis rica o unir las pobres.
8. Que solamente él puede usar las insignias imperiales.
9. Que todos los príncipes deben besar los pies solamente al Papa.
10. Que su nombre debe ser recitado en la iglesia.
11. Que su título es único en el mundo.
12. Que le es lícito deponer al emperador.
13. Que le es lícito, según las necesidades, trasladar a los obispos de una sede a otra.
14. Que tiene el poder de ordenar un clérigo de cualquier iglesia, para el lugar que él quiera.
15. Que aquel que ha sido ordenado por él puede estar al frente de otra iglesia, pero no sometido, y de ningún otro obispo puede obtener un grado superior.
16. Que ningún sínodo puede ser llamado general si no es guiado por él.
17. Que ningún artículo o libro puede ser llamado canónico sin su autorización.
18. Que nadie puede revocar su palabra, y que sólo él puede hacerlo.
19. Que nadie lo puede juzgar.
20. Que nadie ose condenar a quien apele a la Santa Sede.
21. Que las causas de mayor importancia, de cualquier iglesia, deben ser sometidas a su juicio.
22. Que la Iglesia Romana no ha errado y no errará jamás, y esto, de acuerdo al testimonio de las Sagradas Escrituras.
23. Que el Pontífice Romano, si ha sido ordenado luego de una elección canónica, está indudablemente santificado por los méritos del bienaventurado Pedro nos lo testimonia san Ennodio, obispo de Pavía, con el consentimiento de muchos Santos Padres, como se encuentra escrito en los decretos del bienaventurado papa Símaco.
24. Que bajo su orden y con su permiso es lícito a los súbditos hacer acusaciones.
25. Que puede deponer y restablecer a los obispos aún fuera de una reunión sinodal.
26. Que no debe ser considerado católico quien no está de acuerdo con la Iglesia Romana.
27. Que el Pontífice puede absolver a los súbditos del [juramento de] fidelidad respecto a los inicuos.

Con esta declaración, queda perfilada y jurídicamente consolidada la praxis papal que ostenta plenamente los poderes sobre la Iglesia, así como su influjo vinculante sobre la

sociedad cristiana, que habrá de seguir sus dictámenes a la hora de practicar la obediencia, lo que también afecta a los poderes civiles, pues como insiste el papa:

Atended ahora padres y príncipes santísimos y que todos entiendan y conozcan que si puede atar y desatar en el cielo, puede en la tierra, según sus méritos, dar y conceder imperios, reinos, principados, ducados condados y cualquier clase de posesión humana... quitarlo a los indignos y darlo a los religiosos... si incluso a los ángeles y a los príncipes puede juzgar, ¿qué no podrá hacer con sus siervos? Atención pues a los reyes y príncipes y que teman las órdenes de su iglesia... ¿quien será capaz de ignorar la voz de Dios cuando dice en el Evangelio: tú eres Pedro... apacienta mis ovejas... o acaso es que tal vez los reyes están exceptuados o no pertenecen al rebaño que le encomendó Cristo a San Pedro? ⁵²

La dicotomía de ordenes, entre clérigos y laicos queda acusada pero no suprimida pues, en el orden civil, serán numerosísimas las atribuciones asumidas por la Iglesia o por el clero, en las distintas facetas derivadas del poder. Dawson describe magistralmente una situación que se antoja más compleja y que no quiero interpretar desde el simplismo que asume un mero enfrentamiento. Muy al contrario, este episodio aporta luces y bases para lo que sería el ulterior desarrollo del pensamiento político europeo sobre los fundamentos de la ley pues:

La restauración del derecho romano, que desempeñó un papel determinante en el renacimiento político y el desarrollo del Estado europeo, fue ella misma continuación y resultado de la actualización del derecho canónico que acompañó al movimiento reformador. El renacimiento del derecho romano nunca fue visto como un peligro por parte de la Iglesia romana; por el contrario, el papado fue el primero en asimilar los principios del renacimiento jurídico y hacer de ello un invaluable instrumento para llevar a cabo la tarea de una legal reorganización y centralización de los asuntos eclesiásticos. Los civiles y los eclesiásticos no eran entre sí ni enemigos ni rivales; eran aliados en la tarea de racionalizar y clarificar el complejo embrollo de relaciones políticas y religiosas en que estuvo atrapada la sociedad medieval [...] los creadores del nuevo Estado y el nuevo derecho eran ellos mismos hombres de Iglesia⁵³.

Es interesante el hecho de que la primera aportación teórica contras las investiduras del obispo Humberto de Silva supusiera una apelación a la doctrina gelasiana de los dos poderes supremos que rigen el mundo colaborando en la consecución del designio divino, que

⁵² Gregorio VII, citado por el profesor Pérez-Victoria en su libro *Una historia del Derecho*, Granada, 2001, p. 115.

⁵³ Dawson, *ibidem.*, p. 251.

esta vez tornará en distonción en distinción de órdenes con la consecuencia de agudizar la identificación de la Iglesia con el clero⁵⁴. Esta clericalización o profesionalización de la Iglesia, conllevará una agudización interpretativa de la doctrina evangélica de las dos espadas, que tradicionalmente había sido entendida como alusivas al Antiguo y Nuevo testamento y que a partir del siglo XI será interpretada desde el binomio simbólico del poder político y el poder eclesiástico. Los dos poderes gelasianos, *sacerdotium* e *imperio* quedan claramente escindidos desde la perspectiva teórica⁵⁵.

Pero, en este sentido, es interesante considerar con Filoramo que, la doctrina formulada por Gregorio VII, supone una fundamentación sobre la base de la Verdad procedente de Dios, de la que el papa es intérprete y mediador, sobre la que se sustenta el dogma de la infalibilidad pontificia —que no será definido como tal hasta el siglo XIX—, pero que bien puede asentar la base de que lo único y verdaderamente sagrado es la Iglesia, por lo que, el poder imperial, que habrá de atenerse a los designios de Dios para estar en comunión con la Iglesia y cumplir con la finalidad que es propia del ejercicio del poder, habrá de mantener una cierta relación de dependencia respecto del Soberano Pontífice⁵⁶.

4. Inflexión y reflexión

Como ya se ha mencionado en varias ocasiones, el afán del papado respecto del aparato estatal ha sido, desde el inicio del cristianismo, obtener la libertad respecto de los poderes políticos. Y éste es un hecho bien constatado y bien fundamentado pues, bajo el Imperio romano, la vida de la Iglesia se ha visto condicionada al sometimiento político, como víctima o como coreografía ideológica de lo sagrado; más lo cierto es que, a lo largo de su historia, fueron pocas las ocasiones en que la Iglesia pudo gozar de la ansiada libertad. La *querrela de las investiduras* mantiene este mismo cariz, si bien abre una situación paradójica en la historia del pensamiento político pues, los poderes temporales, aprovechando el filón que la teología política procedente de la fuentes papales abre acerca de las circunscripciones

⁵⁴ Cf. Andrés Barcala Muñoz, «La Edad Media», en Fernando Vallespín (ed.), *Historia de la teoría política 1*, Alianza, Madrid, 1990, p. 279.

⁵⁵ Cf. *Op. cit.*, pp. 279-280.

⁵⁶ Cf. Giovanni Filoramo, *Il sacro e il potere. Il caso cristiano*, Einaudi, Torino, 2009, pp. 136-137.

de los poderes, desarrollará paralelamente como esfera civil, una teoría política reclamando la autonomía de acción. Todo ello fundamentado sobre una base jurídica que hará del Derecho el eje vertebrador de las relaciones institucionales de la Edad Media. A decir de Le Bras «el derecho canónico contribuyó ampliamente a reconstruir el poder del Estado»⁵⁷.

Nos encontramos ante una concepción dualista del poder que, como dice Quillet procede del entramado teológico-jurídico en el que, no solo los poderes espiritual y secular participan de esa dualidad sino también las distintas sociedades: *ecclesia Dei e imperii respublica*, ambas de constitución divina⁵⁸.

La reforma gregoriana había replegado a la jerarquía eclesiástica sobre sí misma, generando una cohesión mayor en la institución que, de manera más acusada, hacia uso de la distinción entre los clérigos y los laicos, entre quienes habían recibido las sagradas órdenes y quienes no, reafirmando la unidad de la Iglesia en función de este límite; con Inocencio III el papado ha dejado de ser una monarquía feudal pues poseía *plenitudo potestatis* —que según Dalmacio Negro es el precedente de la soberanía moderna—, alcanzando así, el papado, ciertos rasgos esenciales de estatalidad⁵⁹; lo que permitió y propició que la sociedad civil se reconociera a si misma por contraposición a la institución eclesial y, propugnara desvincularse de las sujeciones institucionales, para reivindicar su autonomía política, tomando como modelo la estructura jerárquica que presentaban el papado y su curia; pudiéndose apreciar aquí un primer paso de secularización, que no debe ser entendido como pérdida del sentido de lo sagrado, sino como desvinculación del poder religioso. La doctrina de las dos espadas, toma ahora el cariz de separar dichas potencias en ámbitos diferentes y autónomos. La concepción englobadora de la Iglesia entra en quiebra y deriva en otras dos concepciones diferentes e incluso opuestas, a saber: a) una concepción espiritualista que entiende la Iglesia como una sociedad moral vinculada por la paz, la caridad y el amor que se profesan sus miembros y, b) una entidad del sistema de poderes que se define en pugna contra el Imperio y

⁵⁷ G. Le Bras, *Instituciones eclesiásticas*, vol. I. Cit. por Jeannine Quillet, «El prolema teológico-político en la Edad Media» en Philippe Raynaud y Stéphane Rials (eds.), *Diccionario Akal de Filosofía política*, Madrid, 2001.

⁵⁸ Jeannine Quillet, *op. cit.*; Manuel García-Pelayo, *El reino de Dios, arquetipo de lo político*, Revista de Occidente, Madrid, 1959, p. 213.

⁵⁹ Cf. Dalmacio Negro, *Historia de las formas de Estado*, El buey mudo, Madrid, 2010, p. 93.

que coincide con la jerarquía eclesiástica. En consecuencia percibimos dos sociedades que «aun operando sobre el mismo pueblo, poseen sin embargo principios constitutivos, órdenes, jerarquías y leyes diferentes, de modo que la unidad no radica ya en un vicario terrenal de Cristo sino en Cristo mismo con dos vicarios en la tierra»⁶⁰. En este conato de secularización del poder terreno, acontecerá una gran revolución en la concepción de lo político en la que, con expresión de Quillet: «el poder temporal levanta una mano parricida contra el modelo que lo instituye»⁶¹.

Pero si hay algo que podemos afirmar es que, en este momento de la historia de los hechos y del pensamiento, Dios, y por ende lo sagrado, no están ausentes ni en pugna en el imaginario colectivo europeo. Ni siquiera cuando las enemistades se generan por motivos de diferencias entre las grandes confesiones religiosas monoteístas que pugnan por establecer el dominio definitivo sobre Occidente imponiendo su particular cosmovisión. No es, pues, la secularización un olvido de Dios sino un intento de dar respuesta a una situación que abre toda una constelación de posibilidades alrededor de la fundamentación del orden social y de lo sagrado.

Se ha mencionado la pugna religiosa que se vive en Europa como consecuencia, de un lado, de la invasión islámica que pretende estrechar las fronteras de la Cristiandad. De otro, el judaísmo europeo que persiste en el seno de las sociedades medievales coexistiendo pero sin plena integración, siendo, en distintos momentos y fases de la historia, objeto de los recelos sociales y políticos, encauzados de manera religiosa. Ambas han dejado huella en Occidente a través de su producción cultural destacando, en el caso del Islam, las aportaciones de Averroes quien, con su introducción e interpretación de la filosofía aristotélica abrió las posibilidades del llamado averroísmo latino, cuyo centro más destacado situaríamos en la Escuela de Artes de París y que, como bien aporta Gilson, rompe la unidad jerárquica de la sabiduría cristiana en la medida en que reivindica las posibilidades de una especulación pura exenta de teología, de la que derivarán consecuencias prácticas: se había justificado, que el papa debía ostentar la *summa potestas*, en virtud de su capacidad para ser custodio y exégeta de las Sagradas

⁶⁰ Manuel García-Pelayo, *El reino de Dios, arquetipo de lo político*, Revista de Occidente, Madrid, 1959, p. 214.

⁶¹ Quillet, *op. cit.*, p. 793 derecha.

Escrituras; es decir, el papa es el ostentador de la sabiduría cristiana y, como no puede ser de otra manera, una sociedad bien ordenada será aquella que esté bien dirigida por quien tiene capacidad para hacerlo. ¿Hay una instancia superior en la sociedad cristiana? No olvidemos que incluso la filosofía debe estar supeditada a la teología y, a niveles prácticos, el orden temporal en el que dominaría la razón, debe estar sometido al orden espiritual por ser éste más elevado y de origen divino.

Mas la propuesta del averroísmo latino se sustenta sobre una yuxtaposición que supone una filosofía sin teología, tanto como una teología sin filosofía. Las consecuencias políticas se hacen notar en tanto que al romper la unidad jerárquica de la sabiduría cristiana también quiebra la unidad de la cristiandad. Para Gilson «puede haber acontecido que los adversarios de la teocracia pontificia hayan sido los primeros en fundar, sobre la separación averroísta de la filosofía y de la teología una separación de la Iglesia y del Estado»⁶².

He aquí la disyuntiva en la que se encuentra el cristiano medieval en el siglo XIII ¿A qué poder servir? ¿Al papa o al emperador? ¿Al obispo o al rey? La solución es aparentemente conciliadora para la conciencia del hombre medieval, ya sea señor o vasallo: no se trata del poder de Dios frente al poder de los hombres, no es cuestión de una fundamentación religiosa frente a una perspectiva laicista; eso no tiene cabida en la sociedad medieval. Lo que si es constatable es una secularización desde la perspectiva de la dependencia respecto del poder papal. Poder y comunidad política, toman conciencia de su identidad independiente respecto de una Iglesia que institucionalmente tiende a identificarse con su jerarquía y, se muestra segregacionista frente al laicado. La comunidad política tiene la potestad de organizarse y otorgarse los resortes institucionales y administrativos que le sirvan para desarrollar adecuadamente la vida terrenal y la estructura curial del papa, no es la esfera llamada a organizar la vida civil. Ya vimos que, con la práctica de las investiduras laicas, se introdujeron vías de corrupción en el seno de la Iglesia. Igualmente cuando el papa y los obispos asumen poderes que no le corresponde la vida del pueblo está abocada a ciertos abusos de poder.

⁶² Etienne Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, Gredos, 1965, p. 564. Sobre la hendidura en el pensamiento unitario medieval Manuel García-Pelayo, *Reino de Dios, arquetipo de lo divino*, Revista de Occidente Madrid, 1959, p. 214.

Pero la gran cuestión, radicaré en la legitimidad del poder terrenal ya que, hasta ahora, no se dudaba de la sacralidad del poder del rey, pero la jerarquía eclesiástica era la refrendadora y otorgadora de dicho poder. Administraba, no solo la institución efectiva del príncipe o del emperador sino, sobre todo, garantizaba su carácter sagrado, a través de los rituales de unción y coronación. Como gran madre, la Iglesia exigía de sus miembros la obediencia al poder constituido porque realmente así es querido por Dios. Mas ¿qué sucede cuando ese poder se independiza y no admite la mediación jerárquica para refrendar su legitimidad? García-Pelayo nos ofrece una respuesta:

Las concepciones jurídicas romanas y la caída en cuenta de la existencia de un Imperio, como el de Bizancio, desvinculado de la Iglesia romana. Federico I y su canciller el arzobispo Reinaldo de Dassel adoptan para el Imperio, en el año 1157, el título de *sacro* y para la república el de *diva* (*sacrum imperium et diva respublica*), cuya intención era contraponerlos al título de *sancta* poseído por la Iglesia⁶³.

La sacralidad del Imperio proyecta la sacralidad del orden social de manera directa y sin más mediación que el gobernante.

5. Tres pensadores paradigmáticos: Salisbury, Santo Tomás de Aquino y Dante

Seguidamente, entraremos en el análisis de tres autores paradigmáticos de la Edad Media que, a pesar de sus diferencias, coinciden sustancialmente en principios generales:

Los tres autores concebían a Europa como una comunidad cristiana unificada, gobernada por dos autoridades divinamente designadas el *sacerdotium* y el *imperium*, de los que están investidos las dos grandes instituciones medievales, la iglesia y el imperio. Los tres consideran los problemas políticos y sociales desde el punto de vista de la tradición religiosa y ética de la época anterior⁶⁴.

a. Juan de Salisbury

Los especialistas coinciden en señalar a Juan de Salisbury (1120-1180) como un autor fundamental para comprender la evolución de la ideología medieval relativa a la sacralidad del poder. Se trata de un pensador político anterior a la difusión del aristotelismo, con gran experiencia en el campo de las relaciones institucionales, al haber desarrollado la función de

⁶³ Manuel García Pelayo, *op. cit.*, p. 216.

⁶⁴ George H. Sabine, *Historia de la teoría política*, FCE, México, 1994, p. 211

secretario del Arzobispo de Canterbury. Su nombre se ha relacionado con el político católico Thomas Becket que fue canonizado pocos años después de su muerte violenta.

En la segunda mitad del siglo XII se experimenta la necesidad social de reaccionar frente a la que empieza a sentirse como una actitud invasiva de la Iglesia, respecto de todos los órdenes sociales. La conciencia laical que la *querella de las investiduras* ha reactivado, con la intención de redefinir la Iglesia en torno a la jerarquía, tiene la contrapartida de la toma de identidad de la sociedad secular y sus estructuras de gobierno. No se trata de erradicar de un día para otro los usos institucionales, recordemos que, gran parte de las instituciones están dirigidas por eclesiásticos por motivo de su eminente acceso a la cultura que, implica una capacitación mejor para el desarrollo de tareas políticas y administrativas. La reflexión de la conciencia laical en la Edad Media también será realizada, en buena medida por los clérigos que, como Juan de Salisbury, desarrollarán profundos estudios de teoría política partiendo de fuentes clásicas, bíblicas e históricas.

Considerado el Cicerón del siglo XII, Juan de Salisbury, dotará la actividad política de una eminente dimensión moral, promoviendo en su obra el sentido de responsabilidad del rey y de sus gobernantes. Su pensamiento, en gran medida, participa de la tradición que ha recibido, pero tímidamente comienza a despuntar en una dirección distinta a la que nos tienen habituados los teóricos políticos carolingios, teniendo como referencia directa y máxima autoridad a Boecio.

Como se ha dicho, participa de la tradición teológico-política de su tiempo, no es un autor rompedor, aunque sí puede ser entendido como un hombre de prototransición. El agustinismo político y el gelasianismo serían el marco de referencia obligado en el análisis de la teología política del siglo XII, en el que aparecen las primeras teorías acerca de la sociedad, concebida desde un orden estrictamente jerárquico que, entraña una división trifuncional en su seno.

Los escritos políticos básicamente se habían reducido a los *Specula*, pequeños tratados que habrían de servir de guía y modelo para los príncipes, en los que se recogen nociones sociales y políticas dominantes. Mas, posiblemente, la mayor aportación carolingia resida en la consolidación de doctrinas que establecen una conexión entre el orden social y el político

con el orden celestial, divinizando así los principios de autoridad y desigualdad a la vez que las particiones funcionales y el orden social de ellas derivado.

En cuanto a la visión política que Juan de Salisbury, expresada en *Policratus*⁶⁵ es básicamente funcionalista, pues ofrece una imagen orgánica del Estado, entendido como un cuerpo en el que individuos y sociedad dependen recíprocamente unos de otros y requieren vivir en armonía, análogamente a como acontece con las esferas celestes, lo que puede hacernos pensar en claras reminiscencias platónicas. Para garantizar tal fin, hace falta una cabeza rectora del cuerpo social, ésta ostentará el poder y se responsabilizará ante Dios del buen funcionamiento de la sociedad, según el plan divino. La función rectora le corresponde al príncipe, que es responsable ante Dios —que no ante sus súbditos—, del recto gobierno de la sociedad. Al tener una concepción vertical descendiente del poder, tomada de la que presenta la Iglesia como cuerpo de Cristo, la finalidad de su obra es más ética que política pues, lo que le preocupará es el comportamiento moral del príncipe y de sus auxiliares, más que una fundamentación del poder. Se ha querido ver en *Policratus* una secularización de la metáfora organicista, en la que el cuerpo ya no es la Iglesia sino la *res publica* y la cabeza deja de ser Cristo para asumirla el príncipe. Su modelo político literario es Plutarco, en el que se basa para desarrollar la siguiente concepción del orden político:

La comunidad política es algo así como un cuerpo que está dotado de vida por el don del favor divino, actúa al dictado de la suma equidad y se gobierna por lo que podríamos llamar el poder moderador de la razón. Todo aquello que nos instruye y forma en el culto de Dios (no digo «de los dioses», como Plutarco) y nos dicta las ceremonias del culto, hace las veces de alma de este cuerpo de la comunidad política. Es, pues, necesario mirar a los que presiden el sagrado culto como alma de este cuerpo y venerarlos como tales [...] Así como el alma alcanza la supremacía sobre todo el cuerpo, aquellos a quien nuestro autor llama «prefectos de la religión» presiden todo el cuerpo de la comunidad política [...]

El príncipe ocupa en la comunidad política el lugar de la cabeza y se halla sujeto solamente a Dios y a quienes en nombre de él hacen las veces en la tierra, como el cuerpo humano, la misma cabeza tiene vida y es gobernada por el alma. El Senado ocupa el lugar del corazón, ya que de él proceden los comienzos de los actos buenos y malos. Los jueces y los gobernadores de las provincias reclaman para sí la misión de los ojos, los oídos y la lengua. Los oficiales y soldados se corresponden con las manos. Los que asisten al príncipe de modo

⁶⁵ Juan de Salisbury, *Policratus*. La edición que voy a utilizar y de la que se toman las citas está preparada por Miguel Angel Ladero, Matías García y Tomás Zamarriego, Editora Nacional, Madrid, 1984. Existe una edición castellana posterior publicada por la Universidad de Málaga.

estable se asemejan a los costados... Los agricultores se asemejan a los pies que se encuentran continuamente pegados al suelo⁶⁶.

Como puede apreciarse, el conjunto de la sociedad recibe una designación funcional y, sobre el supuesto de que cada uno cumpla con su cometido, reside gran parte del éxito de la armonía social. En cuanto al origen y procedencia del poder, no acaba de despegar de la tradición carolingia. Continuator de la doctrina de las dos espadas, la funcionalidad del príncipe está sujeta al legítimo ejercicio de la violencia, asociada al poder pero indigna del sacerdocio. Por eso, el príncipe ya no es un sacerdote sino un ministro de los sacerdotes que, tiene encomendada una tarea en parte penosa, pero necesaria y sagrada: al poder terrenal le corresponde el ejercicio del poder coercitivo y éste es necesario en el contexto de la ordenación social. Pueden apreciarse, y creo que no está fuera de lugar, ciertas reminiscencias romanas respecto a la “impureza” de la sangre procedente del ejercicio de la violencia contra las personas. Recordemos que los soldados armados no podían acceder a determinados recintos sacros de Roma:

Esta espada, pues, la recibe el príncipe de manos de la Iglesia, ya que ésta no tiene ninguna espada de sangre en absoluto. Posee, sin embargo, ésta, pero usa de ella a través de la mano del príncipe, a quien dio la potestad de la coacción corporal, reservándose para sí la potestad espiritual en la persona de los pontífices. Es, pues, el príncipe ministro del sacerdocio y ejerce aquel aspecto de los sagrados oficios que parece indigno de las manos del sacerdocio. Porque todo oficio dependiente de las leyes sagradas es religioso y piadoso y tiene categoría inferior aquel que se ejerce en castigo de los delitos y representa de algún modo la imagen del verdugo⁶⁷.

De la comprensión del príncipe, como ministro de los sacerdotes, se deriva algo importante y es que, el orden civil debe vivir conforme a las enseñanzas de la Iglesia, que — como se ha visto anteriormente— es el alma del cuerpo social. Es importante entender que no haya una total identidad entre Iglesia y cuerpo social, sino que la esfera espiritual es la que anima a la esfera temporal. Pero por otro lado, hay que considerar que el gobernante es entendido más desde la perspectiva de la complementariedad que desde el sometimiento a la Iglesia, a la que siempre se se reconocerá la prerrogativa de garantizar la cohesión social del orbe cristiano. Tal vez, donde mejor podamos ver el despegue respecto a la tradición y,

⁶⁶ Juan de Salisbury, *Policratus*, Libro V, cap. 2.

⁶⁷ *Op. cit.*, Libro IV, cap. 3.

apreciar esa determinante secularización de la política, sea en la comprensión que, no por secular deja de ser sagrada, de la figura del príncipe al que se le deben honores y quien se debe al cuerpo social de orden civil al que representa:

Si un príncipe constituido en tal dignidad ejerce con fidelidad el ministerio recibido, hay que tributarle tan gran honor y reverencia cuanto prevalece la cabeza sobre los miembros del cuerpo. Y ejerce su ministerio con fidelidad cuando, consciente de su condición, recuerda que ostenta la persona del conjunto de sus súbditos, sabe que su vida no es para sí, sino para los demás y se la entrega con ordenada caridad. Debe, por tanto, su ser entero a Dios; lo principal de sí mismo a la patria; mucho a sus parientes y allegados; muy poco aunque siempre algo, a los extranjeros. Es deudor de los sabios y de los ignorantes, de los pequeños y de los grandes. Esta consideración es común para todos los que tienen prelaturo, tanto para los que tienen a su cargo las cosas espirituales como para los que ejercen la jurisdicción secular⁶⁸.

El poder del príncipe viene de Dios, directamente de Dios y ante Él será responsable de sus actos, pero la forma concreta en que dicha potestad sea recibida puede ser múltiple, pues múltiples son los regímenes políticos e igualmente legítimos todos ellos, siempre y cuando no incurran en degradación. La clásica concepción platónica de las formas de gobierno legítimas y degradadas no es ajena a Juan de Salisbury, aunque no haga aquí referencia explícita a ello. El príncipe es la cabeza indiscutible de la sociedad civil y solo a Dios debe su poder:

Se ha dicho ya que el príncipe es la cabeza de la comunidad política y que se rige por el único arbitrio de la mente. Como también se ha dicho ya, está situado en el alcázar de la comunidad política por disposición divina; y Dios lo escoge entre otros, bien sea por el misterio de su providencia, bien valiéndose de una especie de elección de los sacerdotes, bien por la convergencia de los votos de todo el pueblo⁶⁹.

Mas recordemos que se ha insistido en el carácter moral de la obra de Salisbury, quien apela a la responsabilidad del príncipe y sus asistentes respecto de la buena ordenación social. En *Policrates* dedica extensas páginas a glosar cuales son las virtudes que un buen gobernante debe practicar, así como los vicios que debe evitar ya que la ejemplaridad siempre conllevará la aceptación de los súbditos, que han de ver en él un modelo, no un tirano. La posición eminente y elevada de la que goza el príncipe, lo pone en punto de mira de la comunidad de

⁶⁸ *Ibidem.*, Libro IV, cap. 3.

⁶⁹ *Ibidem.*, Libro V, cap. 6.

la que no es dueño antojadizo, sino responsable último ante Dios —instancia superior de la que procede su poder—:

Porque el príncipe es responsable de todas las cosas y de todas aparece como autor, porque al poder corregir todo, se muestra como partícipe de todo lo que no ha querido corregir. Pues al ser la potestad del príncipe pública, como ya dijimos antes, toma las fuerzas de todos y, para no perder su propia fuerza, debe procurar la incolumidad de todos los miembros. Pues hay tantos miembros del cuerpo del príncipe, cuantos oficios existen en la administración del principado. Y mientras conserva el oficio de cada uno en su ejercicio íntegro y en favor de la opinión pública, procura para sus miembros una especie de salud y reputación. Cuando, al contrario, por negligencia del encubrimiento del poder, hay pérdida de honestidad o reputación en los que respecta a los oficios, inciden sus miembros en ciertas formas de enfermedades y mancillas. Y no dura mucho tiempo incólume la cabeza, cuando la debilidad se apoderan de los miembros⁷⁰

La salud moral del príncipe, cabeza visible y rectora de la sociedad, es una condición *sine quanon* para garantizar la salud social. La analogía orgánica es extremadamente realista para la comprensión del problema: cualquier miembro del cuerpo puede fallar y el cuerpo puede seguir adelante sobrellevando la enfermedad pero, si es la cabeza la que falla, entonces la sociedad entera falla. Ahí radica una de las dos vertientes de la altísima responsabilidad del príncipe. La primera es, someterse al juicio de Dios a quien debe el cumplimiento de sus designios para con la comunidad política; el segundo es, respecto a la responsabilidad máxima que asume respecto a la comunidad, a la que se debe como cabeza rectora. El recurso a los clásicos, es una constante en la obra de Salisbury quien recurre a Virgilio para recordarnos que: «*mientras el rey está sano, todos viven concordes; cuando lo pierden se quebranta la fidelidad*⁷¹. No se trata, hay que insistir, en ser objeto de juicio social, el príncipe no rinde cuentas a la sociedad, sino que asume el poder y la representación de la misma, siendo responsable y garante de la buena consecución de su destino, no solo en claves políticas sino, primero y principalmente, en clave moral.

La ley, que emana de aquel que tiene potestad para prescribirla, ha de ser conforme a la Ley Natural pues, Salisbury prescribe «que la vida civil imite a la Naturaleza, a la que

⁷⁰ *Ibidem.*, Libro IV, cap. 12.

⁷¹ Virigilio, *o. c.*, IV 212-213 en *Ibidem.*, Libro VI, cap. 24.

muchísimas veces hemos mencionado como óptima norma conductora de la vida»⁷². Todo crimen contra el rey, es considerado como un crimen gravísimo, de *lesa majestad*, habida cuenta de que se atenta contra Dios que, en el orden social, está representado por el príncipe. Probablemente se trate del crimen más elevado que quepa en la sociedad pues representa un crimen contra la sociedad misma y sus fundamentos, habida cuenta de que la ostentación y ejercicio del poder son sagradas. Atentar contra el príncipe es atentar contra los principios sagrados que sostienen la sociedad y pone en riesgo a la sociedad misma.

No obstante, la clave moral con la que se desenvuelve *Polícratus* supone una interesante aportación en cuanto a la identificación y tipificación de la perversión del mando civil, es decir, del intolerable ejercicio de la tiranía que se aparta de suyo del legítimo y necesario ejercicio del poder; ofreciendo Salisbury una de las primeras reflexiones escritas acerca del tiranicidio pues considera que «el tirano, como imagen de la depravación, merece, la mayoría de las veces, la muerte»⁷³.

b. Santo Tomás de Aquino

El impacto que el doctor Angélico ha generado en la historia del pensamiento occidental, constituye un punto de inflexión determinante para la comprensión de nuestra cultura y para el ulterior desarrollo doctrinal de la Iglesia que, pronto adoptaría su pensamiento como la base segura sobre la que construir una *philosophia perennis* que, hasta bien entrado el siglo XX, y aun en nuestros días, ofrece una referencia obligada a la hora de desarrollar una fundamentación filosófica o teológica del cristianismo. La razón de ser radica en que la originalidad del Aquinate, pasa necesariamente por asumir con amplitud el naturalismo filosófico de Aristóteles, cristianizándolo y proyectándolo hacia el futuro, como base certera sobre la que reflexionar y consolidar el saber en su sentido más amplio y abarcativo.

Santo Tomás de Aquino (1225-1274), es un hombre cuya vida viene marcada por la virtud en sus más diversas dimensiones, lo que le ha llevado tanto a la santidad canónica como al reconocimiento universal de su persona y de su obra. Se dice que, durante el concilio

⁷² *Ibidem.*, Libro VI cap. 21.

⁷³ *Ibidem.*, Libro VIII, cap. 17.

de Trento (1545-1563) la *Summa Theologica*, figuraba junto a las Sagradas Escrituras, lo que nos puede dar una idea de la estima y reconocimiento que alcanzó la filosofía del Aquinate. Como bien es sabido, una de sus grandes aportaciones radica en la incorporación de las estructuras filosóficas aristotélicas en el cuerpo doctrinal del cristianismo, lo que apunta hacia una verdadera escisión en la ulterior comprensión de lo cristiano en la medida en que pueden apreciarse dos líneas paralelas, la oficiosa y la oficial.

La oficiosa está impregnada de espiritualismo y platonismo, tal vez heredera directa del agustinismo filosófico que, ha impregnado todo un milenio de fe cristiana en Occidente, dando sustento teórico la civilización emergente en Europa tras la caída del Imperio romano. La otra línea, la oficial, es la que ha forjado y fijado el Magisterio de la Iglesia, sobre las bases seguras de la antropología aristotélico-tomista, así, seguido, en un *continuum* conceptual que, enraizado en la Grecia más ilustrada, recorre la historia de Occidente para ser asumido y proyectado por el cristianismo, gracias al tesón intelectual y moral de Santo Tomás. El hombre, entendido según los grandes maestros que rescatan lo humano del dualismo antropológico que siempre genera tensión, que siempre es dialéctico, que hace vivir al hombre concreto el desgarramiento ontológico en el que se debate la vida concreta de quien vive en un mundo sabiéndose perteneciente a otro⁷⁴.

Estas dos antropologías han coexistido y aún coexisten en nuestros días en permanente y paradójica tensión pues la una —la oficiosa—, ha empapado gran parte del imaginario colectivo del cristiano haciéndole sentir que su alma es una realidad enteramente separada de su cuerpo. Que el alma, la realidad espiritual, está llamada a la santidad mientras el cuerpo —su enemigo⁷⁵—, le presenta batalla ya que la primera es propia del ámbito de la pureza e incorruptibilidad de la que el cuerpo no goza tanto por estar sujeto a las pasiones como por su perentoriedad. Evidentemente no se trata de la verdadera antropología cristiana, del individuo

⁷⁴ ¡Qué bellamente expresó el místico español del Siglo de Oro esta experiencia espiritual de la escisión ontológica del cristiano que se debate entre su realidad y su anhelo!: «Vivo sin vivir en mí, y en tan alta estima espero, que muero porque no muero» (San Juan de la Cruz).

⁷⁵ La piedad tradicional presenta tres enemigos del alma: el mundo, el demonio y la carne; asociándose esta última a la corporalidad y sus determinaciones. Visto así, la realidad humana se debatiría a contra sí misma en la medida en que el dualismo pone al hombre en batalla contra sí mismo.

humano integral compuesto de alma y cuerpo como principios inalienablemente constitutivos de la realidad personal, llamada en su plenitud a la salvación —como lo manifiestan los distintos símbolos o credos de la Iglesia—.

Santo Tomás, ayudado del valiosísimo instrumento de la filosofía aristotélica, se aproxima muchísimo mejor a la realidad humana que, por estar en relación con los ámbitos sobrenatural y natural simultáneamente, no experimenta una escisión dualista en la medida en que cuerpo y alma son principios de la sustancia única personal. La definición de Boecio, ha calado fuertemente en la doctrina cristiana y se ajusta de manera precisa a necesidad de expresar conceptualmente una realidad sobre la que deben recaer gran parte de las reflexiones, persona es «sustancia individual de naturaleza racional»⁷⁶, definición que Santo Tomás asume precisando y profundizando el sentido⁷⁷ en el que, el sujeto humano, trasciende lo meramente formal y lo meramente material, presentes en el hilemorfismo aristotélico, para acceder al principio personificador raíz de todas las perfecciones de la criatura racional⁷⁸.

Cuerpo y alma, materia y espíritu, un alma encarnada, un cuerpo animado. Ni solo el cuerpo ni solo el alma constituyen la realidad personal de lo humano. Gilson, pone mucho énfasis en la importancia que destacados autores medievales, entre los que se encuentra Santo Tomás de Aquino, han dado a la dimensión corporal del hombre:

Una de las sorpresas que esperan al historiador del pensamiento cristiano es su insistencia sobre el valor, la dignidad y la perpetuidad del cuerpo humano. Casi todo el mundo considera la concepción cristiana del hombre como un espiritualismo caracterizado. ¿De qué sirve al hombre conquistar el universo si llega a perder su alma? Cultivar su alma, librar su alma purificándola y salvar su alma liberándola: ése es, según parece, el fin propio del Cristianismo. Agreguemos a esto que el Dios cristiano es espíritu, que así, pues, el hombre no puede unirse a Dios sino por el espíritu, y que, en efecto, es en espíritu y en verdad como Dios quiere ser adorado. ¿Cómo no esperar pues que filósofos cristianos dirijan todo su esfuerzo a la

⁷⁶ Boecio, *Liber de persona et duabus naturis*, ML, LXIV, 1343.

⁷⁷ Sto. Tomás de Aquino, *S. Th.* I, q. 29, a.

⁷⁸ Prefiero hacer uso del término «criatura racional» en tanto la definición de persona ofrecida por Boecio es perfectamente aplicable a otras entidades presentes en la religión cristiana. Como es sabido, esta definición de origen teológica interviene en la resolución de la herejía arriana facilitando una definición —que no comprensión— del misterio trinitario. Pero análogamente la definición es aplicable a las realidades angélicas en tanto que sustanciales, individuales y racionales. Por lo tanto la noción de persona no es exclusiva ni excluyente para la designación del individuo humano.

parte espiritual del hombre, que es el alma, y descuiden ese elemento caduco? Sin embargo, para escándalo de muchos historiadores y filósofos, sucedió lo contrario. San Buenaventura, Santo Tomás, Duns Escoto, y aun diría San Francisco de Asís, son hombres que amaron la materia, respetaron su cuerpo, celebraron su alta dignidad y jamás quisieron separar su destino del de su alma. ¿Es posible hallar la explicación de ese hecho, y lo que nos enseña sobre la verdadera naturaleza del hombre cristiano?⁷⁹.

Me parece de suma importancia hacer este inciso aclaratorio, bajo el aval de la autoridad de Gilson, porque refleja y refuta lo anteriormente expresado, a saber, la concepción espiritualista frente a la integral de la persona realmente propia del cristianismo que tiene en Santo Tomás uno de sus grandes exponentes. La persona asume plenamente su destino escatológico y desarrolla su vida de una manera natural a su determinación sustancial: la vida social y política insertas en la naturaleza del hombre.

Como hemos tenido ocasión de ver, Santo Tomás de Aquino no participa del pesimismo antropológico que sume toda la vida humana bajo los funestos efectos del pecado original y, en él, la sociabilidad no es el resultado de un intento de enmienda de la ruptura de la armonía preexistente al pecado original; sino que, la sociabilidad y el sentido político de la vida humana, proceden de la naturaleza misma del hombre, abierta a participar de su propia perfectibilidad a través del libre albedrío. Pero eso implica estructura y organización, ya que el hombre requiere la asistencia de una ordenación externa o social que procure el bien común de la comunidad, de donde se infiere que la potestad organizativa de la vida humana comunitaria es una exigencia natural del hombre: *«Corresponde a la naturaleza del hombre ser un animal sociable y político que vive en sociedad, más aún que el resto de los animales, cosa que nos revela su misma necesidad natural [...] Porque un solo hombre por si mismo no puede bastarse en su existencia. Luego el hombre tiene como natural el vivir en una sociedad de muchos miembros»*⁸⁰ y, consecuentemente *«si la naturaleza del hombre exige que viva en una sociedad plural, es preciso que haya en los hombres algo por lo que se rija la mayoría»*⁸¹. Santo Tomás continúa su argumentación a través de una metáfora organicista del

⁷⁹ Etienne Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval*, Rialp, Madrid, 1981, p. 177.

⁸⁰ Santo Tomás de Aquino, *La monarquía*, I, 2. También: *S. Th.* I-II, q. 90 a. 3, ad 3: «Así como el individuo es parte de la sociedad doméstica, así ésta forma parte del Estado, que es la sociedad perfecta, según se dice en I Politic. Por tanto como el bien del individuo no es un fin último, sino que está subordinado al bien común, síguese que el bien de la sociedad doméstica se ordena, a su vez, al bien del Estado o sociedad perfecta».

⁸¹ *Monarquía* I, 4.

cuerpo y sus elementos rectores, bien sea el corazón o la razón, lo que hace extensible al cuerpo social, para concluir que «*es preciso que en toda sociedad haya algo que la dirija*»⁸². Y ese algo, ese elemento de gobierno es el rey⁸³: «*el rey es aquel que dirige la sociedad de una ciudad o provincia hacia el bien común*»⁸⁴, tales son, pues, la procedencia y finalidad del gobernante.

Reino y sacerdocio, poder civil y estructura eclesial, procederían de dos fuentes distintas, aunque ambas se ordenen hacia Dios: *naturaleza y revelación*. En Santo Tomás de Aquino, el origen del poder, de la organización social —no del modelo social o político, que puede variar bajo el influjo de las circunstancias a lo largo del tiempo—, sino el hecho social y el hecho político, son connaturales al hombre y, en consecuencia, es querido por Dios, autoridad suprema a la que debemos la Ley Eterna, de la que la Ley Natural es participación. Por eso, el origen y fuente del poder político, en última instancia es Dios, como apunta el profesor Mirete: «El poder no puede tener su razón de ser en otro poder limitado y contingente, pues si así fuera, habría que proceder hasta el infinito en busca de un poder que tuviese su razón de ser en otro poder superior»⁸⁵. No requiere, para ello, la mediación transmisora de la Iglesia, estando la ciudadanía vinculada en obediencia al mando civil: «por la fe en Cristo no quedan exento los fieles de la obediencia a los mandos seculares»⁸⁶. Por otra parte, como señala Copleston «el Estado existió antes que la Iglesia y, como institución natural, coexiste con ella, cumpliendo su propia función»⁸⁷.

⁸² *Monarquía*, I, 4.

⁸³ Nótese que *Regimene Principium* puede encuadrarse en la producción literaria medieval de los *specula* que tienen como misión servir de guía moral para el gobierno a los príncipes. No es propiamente un tratado de teología política por lo que al tratar del rey o del príncipe bien podemos extender esta comprensión a la teoría del Estado en la medida en que hace falta una estructura de gobierno para la sociedad.

⁸⁴ *Monarquía*, I, 7.

⁸⁵ José L. Mirete Navarro, «Pacto social en Santo Tomás de Aquino», en *Anales de Derecho*, Universidad de Murcia, nº 16, 1998, p. 155.

⁸⁶ *S. Th.* II-II, q. 104, a. 6.

⁸⁷ Frederic Copleston, *El pensamiento de Santo Tomás*, FCE, México, 1960, p. 236. Por Estado queremos entender aquí las formas de organización política de las sociedades avanzadas. A lo largo del presente estudio en muchas ocasiones se usará genéricamente el término Estado en alusión a ellas, las más de las veces para respetar la terminología usada por autores y traductores citados como fuentes; pero debo aclarar que con respecto a la generación de formas políticas sigo la propuesta conceptual de Dalmacio Negro para quien toda forma de organización política de una sociedad compleja no es necesariamente estatal.

La procedencia del poder humano es el poder divino pero, la potestad política —a diferencia de lo que pudimos ver en Juan de Salisbury— reside en la «*comunitas*» que, a su vez, lo delegará en el gobernante. El poder no es simplemente el ejercicio de la fuerza, que dado el carácter coercitivo que puede adquirir no se descarta, sino que ante todo y sobre todo, debe ser entendido en estrecha asociación a la ley, en la medida en que el ejercicio del poder es consecuencia del derecho al generar y aplicar legítimamente la ley. Por lo que la teoría política de Santo Tomás se extrae fundamentalmente del opúsculo *De regimine principum* y del *Tratado sobre la ley* contenido en la *Suma de Teología*.

La ley, como su nombre indica (*lex* proviene de *ligare*), establece una obligación en el orden de la conducta. Puede ser definida como una especie de regla y medida de los actos humanos que prescribe o prohíbe actuar, siendo la razón su primer principio y estando cada persona sujeta a la ley de dos maneras: a) como sujeto activo: esto es, siendo el autor que regula y mide o; b) sujeto pasivo: aquel que es regulado y medido por la ley⁸⁸. Como ya se ha indicado la ley humana debe partir y ser conforme a la Ley Natural que podríamos definir como la participación de la criatura racional en la ley eterna (*participatio legis aeternae in rationali creatura*)⁸⁹; siendo la Ley Eterna el plan racional de Dios para con el universo:

Por tanto, como todas las cosas que se encuentran sometidas a la divina providencia están reguladas y medidas por la ley eterna, según consta en lo ya dicho (a. 1), es manifiesto que participan en cierto modo de la ley eterna, a saber, en la medida en que, bajo la impronta de esta ley, se ven impulsados a sus actos y fines propios. Por otra parte, la criatura racional se encuentra sometida a la divina providencia de una manera muy superior a las demás, porque participa de la providencia como tal, y es providente para si misma y para las demás cosas. Por lo mismo, hay también en ella una participación de la razón eterna en virtud de la cual se encuentra naturalmente inclinada a los actos y fines debidos. Y esta participación de la ley eterna en la criatura racional es lo que se llama ley natural⁹⁰.

Como se ha visto, la ley natural está inserta en el hombre que, gracias a su razón, puede conocerla y participar así del plan providente de Dios para con el universo y para con la criatura racional; esto se presenta de manera análoga a como, en la razón teórica, lo primero

⁸⁸ *S. Th.*, I-II, q. 91, a. 3.

⁸⁹ *S. Th.*, I-II, q. 91, a. 3.

⁹⁰ *S. Th.*, I-II, q. 91, a. 2.

que aprehende es el ser, como primer ente conocido; siendo el bien y su consecución el primer principio de la ley natural:

Así como el ente es la noción absolutamente primera del conocimiento, así el bien es lo primero que se alcanza por la aprehensión de la razón práctica, ordenada a la operación; porque todo agente obra por un fin, y el fin tiene razón de bien. De ahí que el primer principio de la razón práctica es el que se funda sobre la noción de bien y se formula así: «el bien es lo que todos apetecen». En consecuencia el primer precepto de la ley es este: «el bien ha de hacerse o buscarse; el mal ha de evitarse». Y sobre éste se fundan todos los demás preceptos de esta ley en la medida en que la razón práctica lo capte naturalmente como bien humano⁹¹.

Haz el bien y evita el mal, ese es el primer principio de la ley natural, a la cual debe estar conforme toda ley humana legítima, pues ciertamente, el hombre requiere de la ley para ordenarlo todo hacia el bien común, cooperando con ello en la adquisición de buenos hábitos que lleven a los hombres a vivir en la virtud o, al menos, evitar males mayores por causa de aquellos que son propensos al vicio: «esta disciplina que obliga mediante el temor al castigo es la disciplina de las leyes»⁹². Mas ¿a quién le corresponde la acción de legislar?. Es interesante la respuesta que Santo Tomás ofrece al respecto porque precisamente en ella reside la gran novedad que ofrece toda una fuente para el ulterior desarrollo e la teología y la filosofía políticas:

La ley propiamente dicha tiene por objeto primero y principal el orden al bien común. Pero ordenar algo al bien común corresponde, ya sea a todo el pueblo, ya a alguien que haga sus veces. Por tanto la institución de la ley pertenece bien a todo el pueblo, bien a la persona pública que tiene el cuidado del mismo. Porque también en cualquier otro ámbito de cosas el ordenar a un fin compete a aquel de quien es propio este fin⁹³.

De lo cual se derivan varias cosas de sumo interés, siendo la primera que quiero destacar la legitimidad de las diversas formas de régimen político. Ciertamente, Santo Tomás destacó la monarquía sobre las demás formas en *De regimine principum*, mas no debemos olvidar por ello la naturaleza del escrito que no deja de ser un *speculum princeps*, en el que se resaltan los requisitos para que un rey pueda ejercer un buen gobierno. Lo natural en el hombre es organizarse políticamente, no el régimen concreto de organización política que,

⁹¹ *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 2.

⁹² *S. Th.*, I-II, q. 95, a. 1.

⁹³ *S. Th.*, I-II, q. 90, a. 3.

puede adquirir diversas formas según las circunstancias y mentalidad de los tiempos. Sin embargo, es un principio importante, el que la facultad de legislar y con ello de gobernar reside inicialmente en la multitud *in multitudo*, lo que en la versión de la *Suma de Teología* que estamos trabajando ha sido traducido por «el pueblo». Quiero traer a colación aquí, de nuevo, el estudio del profesor Mirete Navarro, en el que recoge las dos direcciones posibles que toman los glosadores del Derecho romano y que se recogen en la conciencia política de Santo Tomás de Aquino como hombre de su época: *Lex Regia* versus soberanía popular, siendo esta última uno de los principios ciertamente contemplados en el *Tratado sobre la ley*, inserto en la *Suma Teológica* y a partir del cual extrae el profesor Mirete una cierta base para considerar un pacto social entre el pueblo y el gobernante, que no legitima la consideración extemporánea del contractualismo en Santo Tomás de Aquino, y que es corroborado, quizá, «en el hecho de que el mismo poder que elevó al soberano a la más alta magistratura de la gobernación del Estado puede destituirlo sin violación de la fidelidad debida cuando abusa de la autoridad de que está investido»⁹⁴, punto este —la rebelión contra el tirano o destitución del rey— en el que podemos apreciar una continuidad en Santo Tomás de Aquino respecto a Juan de Salisbury. Dice Santo Tomás: «Si pertenece a alguna sociedad el derecho de darse un rey, el rey elegido también puede ser destituido sin faltar a la justicia o frenar su poder, si abusa del poder real como un tirano y no ha de juzgarse que esa sociedad actúa infielmente al destituir al tirano, por más que le hubiera prometido antes obediencia perpetua»⁹⁵. Este no es un argumento aislado sino que debe ser visto a la luz de lo que se dice en la *Suma de Teología* parafraseando a San Agustín: «la ley que sea injusta no parece que sea ley»⁹⁶; y ante este hecho no cabe sino la resistencia en el cumplimiento de la Ley Natural y la Ley Divina.

En definitiva, y creo delimitar con ello el objeto del presente estudio, Santo Tomás de Aquino aporta una teología-política basada en la naturaleza humana que, conforme al plan de Dios, implica sociabilidad y politicidad para el adecuado desarrollo de las potencialidades personales y colectivas. Siendo así que, si bien el poder político procede de Dios, la

⁹⁴ José L. Mirete Navarro, «Pacto social en Santo Tomás de Aquino», en *Anales de Derecho*, Universidad de Murcia, nº 16, 1998, p. 158.

⁹⁵ Tomás de Aquino, *De Reminere principis*, Libro I, cp. 6.

⁹⁶ *S.Th.*, I-II, q. 95, a. 2.

mediación institucional de la Iglesia no es una exigencia connatural a la procedencia y ejercicio del poder que ha de desarrollarse en su propio ámbito de la sociedad civil. En esa medida cabría hablar de una secularización del origen de la potestad política; pero no por ello estamos legitimados a considerar una desacralización de la misma, en tanto su origen y desarrollo exigen conformidad con los designios de Dios proyectados en la Ley eterna.

c. Dante

En la historia de la cultura europea el nombre de Dante Alighieri siempre brilla con luz propia como hombre de su tiempo y reconocido innovador. Dante es uno de esos genios que parece gozar de la atemporalidad y el reconocimiento de una sociedad que reconoce su nombre pero ignora su obra. No se si por la sonoridad bisílaba o por las evocaciones italianas, el nombre de Dante parece flotar en un ambiente cuya conciencia le es deudora, por forjar toda una cartografía del cielo y del infierno que, nunca formó parte de la doctrina de la Iglesia pero que pronto se incorporó con facilidad al imaginario colectivo europeo. Como hombre de su tiempo, participó activamente de las disputas que daban vida al ambiente europeo del siglo XIV, tomando partido por los *güelfos* y generando siempre escritos en los que reflejar sus inquietudes culturales. *Monarquía*, es una aportación singular, casi ensayística en la que Dante ofrece su parecer acerca de la configuración doctrinal del poder terrenal que se debate, aún, por mostrar ante Europa su legitimidad desligada de la Iglesia-institución regida por el papa. El anhelo de paz, tras la constante agitación social y política de su época, parece ser la principal motivación de esta obra que, pese a su manifiesta implicación güelfa, rezuma ciertos aires gibelinos.

En el Libro I, Dante ofrece una justificación de la obra en claves de responsabilidad pues, considera que «quien instruido en la doctrina política no se preocupa de contribuir al bien de la república, no dude de que se halla lejos del cumplimiento de su deber». Con ello se pone en situación de dar debido cumplimiento de sus pretensiones humanas y políticas que no están contaminadas de intereses personales, más allá de dar algo de luz a la sociedad para la que desea una vida de paz y orden. Definirá la «Monarquía temporal» o Imperio como «el principado único que está sobre los demás» cuya justificación se desarrollará en torno a tres

cuestiones: a) su necesidad para el bien del mundo, b) el derecho de Roma a gobernar el Imperio y c) origen de la autoridad del monarca y si el poder le viene de manera directa desde Dios o a través del papado. Como puede verse, los temas que trata Dante en esta obra son de absoluta correspondencia con las problemáticas suscitadas en el estudio que estamos sosteniendo y que ha ocupado gran parte de la historia del pensamiento político-teológico de la Edad media.

¿Qué dimensiones tiene el Imperio en el que Dante se centra? A principios del siglo XIV, la idea de Dante sobre el Imperio puede parecerse a una confederación de reinos cristianos occidentales, regidos por el emperador y unidos bajo la conciencia de una fe común: el cristianismo. Estamos, pues, ante la misma coyuntura que hemos visto anteriormente, si bien se van despuntando los albores de un nuevo periodo cultural e histórico. La idea de romanidad sigue aún presente en Europa y, no por la procedencia florentina de nuestro autor, sino por que la idea de unidad de los pueblos en una empresa común y superior, no ha desaparecido del imaginario europeo que aún sigue mirando hacia un pasado fundador y glorioso que le ha dado, en gran medida, su razón de ser.

Podríamos reflexionar aquí sobre la influencia que el catolicismo ha tenido en el sostenimiento de este ideal de romanidad a lo largo de los siglos. Mil años después de la caída del Imperio, Roma aún aparece en el horizonte político y cultural de los europeos, incluso de los procedentes de tradiciones bárbaras porque, han asumido la superioridad cultural del Imperio. La Iglesia es la heredera de una tradición que pervive en la lengua, en la fe y en el derecho —entre otras importantes razones—. Por eso, no es de extrañar, que ese sea el punto de partida de Dante quien, al inicio del libro II de la *Monarquía* expone con admiración:

Yo en alguna ocasión me he sorprendido de que el pueblo romano llegara a dominar el orbe de la tierra sin oposición alguna, porque, habiendo considerado los hechos de modo superficial, pensaba que lo había conseguido no conforme a derecho, sino solamente por la fuerza de las armas. Pero cuando llegué con los ojos de la mente a lo más profundo del problema y comprendí por señales inequívocas que esto era obra de la divina providencia, al desaparecer la sorpresa, se apoderó de mí una despectiva ironía, al ver como las naciones se enfurecían contra la preeminencia del pueblo romano⁹⁷.

⁹⁷ Dante, *Monarquía*, Libro II, I.

La razón de ser de la reflexión política radica, además de en la responsabilidad de quien está en condiciones de conocer y proyectar sus conocimientos, en asumir las riendas de aquella dimensión de la vida humana en la que el hombre puede intervenir. Aún así, la cuestión política exige una reflexión acorde a sus fines adecuados para la consecución de un buen ordenamiento; la influencia aristotélica se hace notar en el escrito en el que las referencias al *filósofo* se hacen presentes a través de la doble vía del averroísmo latino y del incipiente tomismo. Es, en este sistema de ideas, en el que se concibe que la sociedad civil, en su conjunto, tiene una finalidad universal, «pues es una necedad el pensar que hay un fin para una sociedad civil y otro distinto para otra, y no uno solo para todas»⁹⁸; de donde se deriva la universalidad del Imperio y de la república de los hombres que, en última instancia están ordenados a una misma finalidad de carácter intelectual. Aparece, sucintamente, la idea de «progreso» bajo la forma de un progreso intelectual que no es individual, sino de la humanidad en su conjunto, cuya ordenación ha de ser regida por el emperador hacia el que cabría desear cualidades eminentes, como aquellas en se citan en la *Política* de Aristóteles y que también resuenan con fuertes reminiscencias platónicas: «Los que poseen una inteligencia vigorosa deben, por exigencia de la misma, ejercer su autoridad sobre los demás»⁹⁹.

Respecto a las cuestiones iniciales que Dante se plantea, la primera de ellas alude a la necesidad de la «Monarquía terrenal» para el bien del mundo, concluyendo afirmativamente, tras recurrir a diversos argumentos de autoridad clásica como Homero o Aristóteles. El ordenamiento humano, será adecuado si atiende a la intención divina que ha marcado desde la creación, el adecuado orden de las cosas. Dante parece participar, con ello de una visión iusnaturalista de la política y, uno de los bienes de la humanidad es la unidad, en cuyo nombre se resalta la conveniencia de la cabeza rectora del emperador cuando afirma, con respecto a la unidad del género humano, que «esto no puede tener lugar si no se somete a un solo príncipe»; siendo ese sometimiento una exigencia divina pues, la semejanza con el Creador viene dada —en tanto que género humano—, en el sometimiento a un solo príncipe¹⁰⁰. Siendo

⁹⁸ *Op. cit.*, Libro I, I.

⁹⁹ *Ibidem.*, Libro I, III.

¹⁰⁰ *Ibidem.*, Libro I, VIII.

la libertad el mayor y máspreciado de los bienes que Dios ha otorgado a los hombres, es consecuente que éstos, vivan una vida digna de tal libertad bajo la autoridad del Monarca ya que, éste garantiza el buen funcionamiento de los regímenes políticos, evitando desviaciones como la democracia, la oligarquía o la tiranía; en clara referencia a la clasificación aristotélica¹⁰¹. La figura mediadora del emperador, investido de autoridad divina, es garante de paz y concordia en el seno de los reinos y ante los potenciales conflictos que entre ellos puedan surgir. El argumento de autoridad por capacitación, está siempre presente en Dante, que pasará a fundamentar la independencia y el origen divino del poder Imperial en base a las tres cuestiones inicialmente señaladas.

La segunda cuestión era referente al derecho de gobierno principal del Imperio, para lo que Dante recurre al argumento de la historicidad. El Sacro Imperio Romano Germánico hunde sus raíces en Roma de donde procede su legitimidad legal. La cuestión sería, entonces, justificar la legitimidad del histórico Imperio romano ya que, el Sacro Imperio se considera directamente procedente de él. Tratándose, como estamos viendo, de una situación en la que las argumentaciones teológicas, históricas y políticas se yuxtaponen, no debe resultarnos extraño que el principal recurso dantiano sea también teológico. No olvidemos que, se está dando respuesta a un sector de la Iglesia, que se ha institucionalizado sobre bases ideológicas muy cercanas al cesaropapismo occidental.

El derecho es fruto de la voluntad de Dios, y no habría derecho si Dios no lo hubiera querido así por lo tanto, Dante parte del supuesto de que la fundamentación jurídica es adecuada en tanto se corresponde con la voluntad divina «como Dios sobre todo se quiere a si mismo, se concluye que el derecho es querido por Dios, en cuanto está en Él. Y como la voluntad y la cosa querida son en Dios una misma cosa, resulta que la voluntad divina es el derecho mismo»; de donde se concluye que «lo que Dios quiere en la sociedad humana hay que considerarlo con verdadero y auténtico derecho»¹⁰². Esta aseveración teocrática laica, sostenida con argumentos escolásticos tardíos, le sirve como principio fundamentante sobre el que pivotar el resto de las argumentaciones.

¹⁰¹ *Ibidem.*, Libro I, XII.

¹⁰² *Ibidem.*, Libro II, II.

Siguiendo este argumento, Roma se atribuyó la primacía imperial por méritos propios y conforme a derecho. Ciertamente no se puede conocer la voluntad de Dios, pero podemos intuirlo por los hechos y el transcurso de los acontecimientos constatan que el Imperio romano ha sido «favorecido por Dios con milagros para su perfección» lo que «se comprueba con testimonios de ilustres autores»¹⁰³. A lo largo de varias páginas, nuestro autor glosa la superioridad jerárquica del pueblo romano para desembocar en una peculiar concepción del derecho natural:

Lo que la naturaleza ha ordenado se cumple conforme a derecho, pues la naturaleza, en su acción providente, no es inferior a la providencia del hombre, porque, si fallara, el efecto superaría en bondad a la causa, lo cual es imposible [...] De donde se sigue que no puede guardarse el orden natural en las cosas si no es conforme a derecho, puesto que el fundamento del derecho está unido inseparablemente al orden. Es necesario, por consiguiente, que se mantenga el orden de acuerdo con el derecho¹⁰⁴.

De este argumento, se deriva que los romanos estaban naturalmente destinados a imperar sobre los demás pueblos, pues está en las aptitudes del pueblo romano el desarrollar estas capacidades. Pero no conforme con esto, la apelación al juicio divino vuelve a hacer aparición en Dante, tanto desde la perspectiva de la tradición pagana, como desde la perspectiva de la providencia cristiana; llegando a un punto crucial de ataque hacia las posiciones beligerantes para concluir en que el Imperio que, no solo es conforme a derecho, sino que es querido y avalado por Cristo —siguiendo el hilo argumentativo anteriormente expuesto—:

Quien obedece un edicto por propia elección, proclama por ese mismo hecho que el edicto es justo, y siendo las obras más persuasivas que las palabras, como enseña el filósofo en el último libro *A Nicómaco*, lo defiende con más eficacia que si diera su aprobación con palabras. Ahora bien, Cristo, como lo atestigua su relator Lucas, quiso nacer de Madre Virgen bajo el edicto de la autoridad romana, para que el hijo de Dios hecho hombre, se inscribiera como hombre en aquel singular censo; lo que significaba acatarlo [...] Luego Cristo proclamó con sus obras que el edicto de Augusto, que desempeñaba la autoridad romana, era justo. Y como para promulgar edictos con justicia se presupone la jurisdicción, el que admite un edicto admite también necesariamente la jurisdicción del que lo promulga¹⁰⁵.

¹⁰³ *Ibidem.*, Libro II, IV.

¹⁰⁴ *Ibidem.*, Libro II, VI.

¹⁰⁵ *Ibidem.*, Libro II, X.

A esta argumentación, que pretende demostrar la implicación de la voluntad divina en la constitución del derecho romano, sigue toda una exégesis escatológica que habría de servir de refuerzo de lo anteriormente expuesto. En resumidas cuentas, la legitimidad legal del Imperio se sustenta sobre la ley, constituyéndose ésta por voluntad divina, lo que se demuestra en las acciones providentes de favorecimiento del Imperio e implicación y acatamiento legal de Cristo.

Resta ahora demostrar que el poder imperial se recibe directamente de Dios sin la mediación del papa. Realmente se trata del punto central del debate de su tiempo donde las posiciones encontradas acusan su diferencia pues, en los puntos anteriores los partidarios del cesaropapismo bien podrían coincidir. Pero el punto de inflexión radical consiste precisamente en dotar de legitimidad teológica el poder vigente que, además, tiene razón de ser y trasfondo histórico reconocido.

La exposición de esta tercera cuestión suscita temores manifiestos pues el autor teme que se convierta en motivo de indignación contra él. Y la plantea de la siguiente manera: «la cuestión presente [...] se encuentra entre dos grandes luminares; a saber, el romano Pontífice y el Príncipe romano; y consiste en saber si la autoridad del Monarca romano, que es de derecho Monarca del mundo, como se ha probado en el libro II, depende inmediatamente de Dios, o bien de algún vicario o ministro suyo por el que entiendo un sucesor de Pedro»¹⁰⁶.

La discusión se sostiene en claves de «verdad», una verdad del ámbito de la filosofía práctica fundada sobre bases especulativas —como no puede ser de otra manera en este momento de la historia—, y sostienen básicamente que la autoridad del Imperio depende de la autoridad de la Iglesia, identificada con su jerarquía, esgrimiendo prácticamente los mismos argumentos que sus oponentes pero en sentido distinto: aparece la metáfora de los grandes luminaires, aplicada a una cierta interpretación tardía de las dos espadas aplicadas a los regímenes espiritual y temporal, lo que conllevaría la total dependencia de la esfera temporal respecto a la espiritual en cuanto a su origen y funcionalidad que, siempre tendría carácter subsidiario ya que, así interpretado, el poder temporal se convierte en un fenómeno accidental y no natural como se sostiene desde el inicio. Ahí podríamos situar el hecho diferencial de las concepciones cesaropapista del poder, frente a la concepción que reivindica la autonomía de

¹⁰⁶ *Ibidem.*, Libro III, I.

la esfera civil: la primera comprende el poder temporal de manera vicaria, auxiliar al poder espiritual de la Iglesia y, en consecuencia, dependiente en todos sus aspectos de la Iglesia. La segunda reconoce el origen natural de la esfera civil, que es igualmente sagrada y querida por Dios, pues está inmersa en el plan racional que el Creador ha marcado para con el mundo, por ello la legitimidad y el poder procede de Dios, pero no de manera indirecta a través de la mediación de la Iglesia, sino de manera directa ya que «ningún vicariato, ni divino ni humano, puede equivaler a la autoridad principal [...] el sucesor de Pedro no es lo mismo que la autoridad divina»¹⁰⁷, de donde se infiere que Dios no puede delegar ciertas funciones las más elevadas y, en consecuencia, este ámbito de la transmisión del poder no puede hacerse de manera diferida sino directa.

La llevada y traída *Donación* constantiniana no escapa del análisis de este texto que, no cuestiona la autenticidad del documento —pues aún no ha sido probada su falsedad—, pero si su validez jurídica en tanto «a nadie le es lícito hacer, en virtud del oficio a él confiado, cosas contrarias a ese oficio». Entra en el campo de la invalidez de la norma por razón de exceder tanto el fin, como la autoridad del legislador para emitirla¹⁰⁸.

Refutada la capacidad de Constantino para enajenar lo que no le corresponde en favor de la Iglesia, no cabe por parte de ésta reclamar poder alguno sobre el Imperio, tanto más cuando no está en sus atribuciones arrogarse la facultad de conferir la autoridad al Príncipe pues ni la naturaleza, ni Dios, ni el emperador, ni el asentimiento popular le han conferido tal potestad¹⁰⁹. En consecuencia el poder del Monarca procede directamente de Dios pues «Dios es el único que elige, Él es el único que confirma, pues no tiene superior»¹¹⁰. De donde podemos colegir definitivamente que si bien se aceptan la legitimidad de la Iglesia en la esfera espiritual, la esfera terrenal está regida por un poder cuya legitimidad procede directa e igualmente de Dios; por lo que no cabe injerencia alguna ni en los procedimientos de

¹⁰⁷ *Ibidem.*, Libro III, VII.

¹⁰⁸ Dado el contexto en que se desenvuelve la obra de Dante no es ajeno referir la reflexión de Santo Tomás de Aquino acerca de las leyes en las que establece los motivos de licitud e ilicitud de las mismas, así como si procede o no la obediencia o desobediencia a la ley derivada del hecho de su justicia o injusticia *S. Th.*, I-II, q. 96, a. 4.

¹⁰⁹ Dante, *Monarquía*, Libro III. XIII.

¹¹⁰ *Op. cit.*, Libro III, XV.

transmisión ni en el ejercicio del poder. Dante aparece en la historia, como uno de los precursores de la separación Iglesia-Estado, pero mantiene en todo momento el sentido sagrado del poder y su ejercicio no como abstracción del universo, sino como designación directa de Dios creador.

En resumidas cuentas, esta visión global y escatológica de la vida cristiana viene acompañada de la necesidad subrayada de un cambio en la Iglesia, en sentido regeneracionista. Hay que hacer notar que Dante, en su escrito *Sobre la monarquía* se había mostrado favorable al Imperio en la medida en que solo una autoridad superior puede ser mediadora en los conflictos suscitados entre los príncipes y Skinner, siguiendo a Gilson apunta que:

Esta defensa del Imperio se basa en un conjunto notablemente radical de premisas, ya que presupone una completa separación entre las esferas de la filosofía y la teología, y, por tanto, de la naturaleza y de la gracia. Dante repudia explícitamente la suposición ortodoxa de que hay una sola “meta final” para la humanidad, o sea la beatitud eterna, y por tanto que, correspondientemente, debe haber una sola soberanía en la sociedad cristiana, a saber, la de la Iglesia. En cambio, insiste en que debe haber *duo ultima*, dos objetivos finales para el hombre. Uno es la salvación en la vida por venir, que se alcanza siendo miembro de la Iglesia. Pero el otro es la felicidad en nuestra vida actual, que se alcanza bajo la guía del Imperio, que así es tratado como poder a la vez igual e independiente de la Iglesia¹¹¹.

6. Marsilio de Padua. Inicio del pensamiento laicista

La inflexión «laicista» de la Edad Media llegaría de la mano de un averroísta político, llamado Marsilio de Padua, autor con el que sobreviene una controversia cuya raíz no está tan arraigada en el plano propiamente doctrinal como en el interpretativo. ¿Hasta dónde llega el alcance del pensamiento de Marsilio? Su obra fundamental, *Defensor pacis*, fue escrita en 1324 junto a Juan de Janduno y ha sido profusamente utilizada como libro de combate, suscitando gran polémica pues, en el siglo XIX, se creyó ver en ella la primera elaboración teórica acerca de la doctrina sobre la soberanía popular. El medievalista Previte-Orton por un lado, desmitifica la intencionalidad teórica en la que se sustenta la reflexión política de Marsilio en tanto, la identifica con una clara dimensión práctica que él está viviendo en las

¹¹¹ Quentin Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno. I. El renacimiento*, FCE, México, 1985., pp. 37-38.

ciudades-estado lombardas por lo que, su obra viene referida necesariamente a problemas prácticos. Sin embargo magnifica la repercusión y alcance de su obra cuando considera que prefigura elementos de tanta importancia como la teoría política moderna, el Estado laico o la soberanía popular¹¹². Personalmente considero que las pretensiones y alcance de Marsilio de Padua son más modestas pero no menos efectivas, considerando el alcance de los elementos mencionados fruto del desarrollo evolutivo del pensamiento social y político. No obstante, no podemos dudar de la importancia de un autor que, a juicio de Sabine más que defender el imperio atacaba el imperialismo papal¹¹³.

Marsilio era buen conocedor de la Política de Aristóteles, pero su comprensión de la ciudad-estado era muy directa y empírica ya que, su proximidad al rey, le permitía conocer de una manera inmediata las instituciones lombardas. Por ello, se aventuró a proyectar una forma de gobierno que alcanzara mayor perfección para lo que debía estar compuesta por clases de hombres que serían designadas según la función que desempeñaran en la sociedad. Tomando como punto de partida la clásica distinción de los dos fines del hombre, Marsilio de Padua planteará dos modos de vida que tendrán que estar en correspondencia con esos fines, a saber: la vida temporal, que estará regida conforme a los principios de la razón y; la vida eterna, a cuya consecución nos lleva la Revelación.

La racionalidad humana pone de manifiesto la necesidad de una sociedad civil que garantice la paz y el orden, en la cual el legislador debe ser la fuente y ostentar control de todo el poder. En la asamblea del legislador, deberá primar la voluntad de la mayoría, si bien la importancia sociopolítica deberá recaer en aquellos que tengan más méritos. Este poder ejecutivo, gozará de una unidad suprema, quedando la religión supeditada al poder secular en tanto que deviene en asuntos de interés social. Los sacerdotes, paganos o cristianos, forman parte de estas clases sociales y tienen por misión la orientación espiritual. Pero el elemento esencial en la estructuración del poder político es el príncipe, a quien corresponde la dimensión ejecutiva del mismo.

¹¹² C. W. Previte-Orton, *Historia del mundo en la Edad Media*, Sopena, Barcelona, 1967. Vol. 3, pp. 1270-1272.

¹¹³ George H. Sabine, *Historia de la teoría política*, FCE, México, 1994, p. 235.

En cuanto al concepto de soberanía —que es una de las piezas claves del pensamiento político—, supone una verdadera revolución en la configuración de la ideología del Estado, si bien la Edad Media dejará este asunto irresuelto pues, no será hasta los albores de la Modernidad, cuando comience a especularse sobre las posibles soluciones a este problema. Si la soberanía supone la comprensión de un poder profano, que tiene que ejercerse como tal, la Edad Media —entonces conocida como la Cristiandad—, planteará un obstáculo para la generación del Estado. La dialéctica agustiniana de las dos ciudades perdurará varios siglos, obteniendo de los más destacados escolásticos, como es el caso de Santo Tomás de Aquino, una ardua y severa reflexión. En definitiva, el poder del príncipe se supeditará al poder del Papa, el poder temporal se supedita al poder de Dios. La ideología del Estado sin embargo, es una ideología de la potestad, donde el concepto de soberanía aparece como elemento principal de la concepción laica del poder: lo sagrado no pertenece a la definición de poder en tanto que soberano.

La civilización de la cristiandad medieval dependió esencialmente de la organización eclesiástica de Europa como una unidad internacional o más bien supranacional. Esta unidad era incompatible con la idea de una suma de sociedades independientes y soberanas como son los estados nacionales en la Europa moderna. El Estado medieval era un conjunto de principados y corporaciones semiindependientes, cada cual gozaba de cierta soberanía y todas ellas formaban parte de una sociedad más vasta, a saber, el pueblo cristiano¹¹⁴.

De cualquier forma, no podemos magnificar la obra de Marsilio de Padua donde, en ocasiones, se ha querido ver el inicio del pensamiento político de la Modernidad. No podemos cuestionar el hecho de que Marsilio asienta ciertas bases para la representación moderna de la política, pero tampoco debemos ignorar que no inaugura el pensamiento político moderno. Evidentemente, hay que reconocerle el logro de una concepción profana del poder, porque ha teorizado acerca de la autonomía de lo político respecto del poder espiritual. Sin embargo, desconocía el concepto de soberanía que todos los especialistas coinciden en atribuir a Bodino.

¹¹⁴ Christopher Dawson, *Historia de la cultura cristiana*, FCE, México, 1997, p. 452

Capítulo III. ENTRADA EN LA EDAD MODERNA

1. Una retrospectiva medieval

Hacia el nuevo milenio, la estructura política de la península italiana había variado considerablemente respecto al resto de Europa pues, el deseo de libertad, hizo tornar el modo de dirigir las ciudades en Repúblicas independientes gobernadas por cónsules, siendo Pisa el primer caso datado que adoptara en 1085 tal forma de gobierno. Esta novedosa situación, se extendería rápidamente por Lombardía y la Toscana, etc. Hacia la segunda mitad del siglo las repúblicas consulares, en busca de una mayor estabilidad política, dieron paso a formas electas de gobierno, apareciendo un tipo de funcionario con poder supremo sobre la ciudad: el *potestá*. Parece ser que usualmente, el *potestá* era procedente de otra ciudad, con la finalidad de evitar corrupciones, siendo su cargo electivo, remunerado y temporalmente limitado. La gestión en el gobierno estaba controlada por la ciudadanía, tanto en las decisiones políticas como en las cuentas, que debían ser presentadas antes de cesar en el cargo para el que había sido empleado.

A finales del siglo XII, esta forma de «autogobierno republicano» había llegado a ser la común en las principales ciudades del norte de Italia pero, aunque mantenía una independencia fáctica respecto del Sacro Romano Imperio, *de iure* seguían siendo vasallas. No era de extrañar, por lo tanto, la generación de situaciones conflictivas de dominación imperial sobre el *Regnum* de Italia¹. Skinner hace notar que el principal aliado de las ciudades-repúblicas italianas contra el Imperio fue el papado que, ansioso de innegables ambiciones temporales, también aspiraba a establecer cierta dominación sobre el *Regnum itálicum*².

Como es de suponer, el transcurrir del tiempo bajo cualquier régimen, al que se le añaden tensiones producidas por la inestabilidad política de origen externo e interno, genera a su vez nuevas propuestas de viabilidad y sostenimiento político. A finales del siglo XIII, era común la corrupción del sistema político republicano en las ciudades italianas que se verían

¹ Cf. Quentin Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno. I El Renacimiento*, FCE, México, 1985, pp. 23ss.

² *Op. cit.*, p. 32-33.

abocadas a deponer sus constituciones y asumir regímenes tiránicos, con el fin de mantener la convivencia pacífica. Con la aparición de los *Signori*, se desarrollará consecuentemente una nueva manera de hacer teoría política que, con estilo panegírico, que exaltan las bondades de los *signori* en favor de la unidad y la paz civil. Para Skinner «este cambio de gobierno *in libertá* a gobierno *a signoria* se logró limpia y rápidamente en la mayoría de las ciudades del *Regnum Itálicum*, sin duda como consecuencia del cansancio producido por el trasfondo de incesantes luchas entre facciones»³.

Y esta es, a grandes rasgos, la genealogía histórica de dos episodios absolutamente decisivos en la de la Iglesia y que han incidido sobremanera en el pensamiento político de la Modernidad. Por ello resulta, la mayoría de las veces controvertido, iniciar la explicación un periodo histórico, en los acontecimientos y en el pensamiento vigente, desde su propia autorreferencialidad. Estas líneas y las subsiguientes, perfectamente podrían haber sido incluidas en el capítulo dedicado a la Edad Media, mas considero que son metodológicamente útiles incluirlas en este apartado, en tanto nos permitirán vislumbrar con mayor claridad la linealidad del proceso de secularización del pensamiento socio-político y religioso europeo. Y dos son esos acontecimientos históricos consecutivos y relacionados que he mencionado y que pretendo perfilar: el conflicto entre el papa Bonifacio VIII con Felipe IV de Francia —según José Orlandis el primer rey «moderno»—⁴ y el periodo de Avignon asociado al Gran Cisma de Occidente. Ambos, consecuencia directa del enclave sociopolítico de la época perfilada y germen de la que sería una señal inequívoca de que las cosas están cambiando y se aproxima un nuevo paradigma: la Modernidad.

a. Conflicto papal con Francia: abriendo brechas

Desde la perspectiva teológico-política la bula *Unam Sanctam* del papa Bonifacio VIII aparece como la culminación teórica del imperialismo papal, y manifestaría el carácter totalitario, con que el papado medieval quiere investir al ministerio petrino, en la medida en

³ *Ibidem.*, p. 46.

⁴ Cf. José Orlandis, *Historia de la Iglesia. La Iglesia Antigua y Medieval*, Palabra, Madrid, 1989, p. 302.

que establece un ámbito de autoridad prácticamente ilimitado⁵, ya que no puede ser juzgado absolutamente por nadie, salvo por la única autoridad que se eleva sobre él, que no es la Iglesia que «*unum corpus mysticum repraesentat*», sino el mismo Dios, de quien procede toda su autoridad y poder: «*ergo si deviat terrena potestas, iudicabitur a potestate spirituali; sed, si deviat spiritualis minor, a suo superiore; si vero suprema, a solo Deo, non ab homine poterit iudicari*»⁶. Esta es, a juicio de Ullmann y, siguiéndolo así también lo afirman otros especialistas la expresión medieval de *soberanía*.

La tensión sostenida por la Iglesia frente al poder secular, desde sus comienzos históricos había sido fundamentalmente —como hemos tenido ocasión de ver—, procurando la ansiada libertad e independencia de la Iglesia. Mas parece que este documento pontificio, que casi adquiere tintes dogmáticos, muestra justo la situación inversa, exigiendo e imponiendo doctrinalmente la total sumisión a la autoridad y potestad del papado. ¿Cómo se ha llegado a esta situación de proclamación expresa del imperialismo pontificio ya en los albores del siglo XIV? ¿Acaso el papa Bonifacio VIII hace gala de mayores ansias de poder que sus antecesores y está dispuesto a ejercer la fuerza a través del pronunciamiento formal? ¿O el pulso con Felipe el Hermoso supone una manifestación de soberbia en la persona del pontífice? Probablemente, ni lo uno ni lo otro. En las líneas que siguen se procurará mostrar, de un lado, la sucesión de acontecimientos históricos que condicionaron a la Iglesia ante el avance soberanista de la monarquía francesa y, de otro, la continuidad teológico-política de Bonifacio VIII respecto a sus antecesores, en especial Inocencio III e Inocencio IV y el Concilio Lateranense.

Como ya se apuntó, la coyuntura histórica en la que aparece esta bula está enmarcada en el contexto de una controversia sostenida entre Bonifacio VIII y el rey Felipe IV de Francia, acerca de los derechos del monarca sobre los bienes temporales de la Iglesia. La guerra de Felipe el Hermoso contra el monarca inglés para ocupar el Ducado de Guyena, lleva al rey francés, que está necesitado de urgente liquidez económica, a tomar la decisión —entre otras muchas—, de alterar la composición de la moneda e imponer tributos al clero, asunto

⁵ Cf. Walter Ullmann, *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Revista de Occidente, Madrid, 1971, p. 93.

⁶ Bonifacio VIII, Bula *Unam Sanctam*, 18 de noviembre de 1302. *DH*, 873.

éste que no suele aceptarse demasiado bien en la Iglesia, desde los «privilegios clericales» constantinianos⁷. Inmediatamente se haría notar la reacción del papa Bonifacio VIII, canonista, bien formado en la universidad de Bolonia quien, apelando al IV Concilio Lateranense (1215) mostraría su firme oposición con la bula *Clericis laicos* de febrero de 1296, donde expuso en términos generales, que tales exigencias fiscales contrariaban el Derecho Canónico, considerando escandaloso el uso de las riquezas, así recaudadas, para la finalidad de financiar la guerra. Los papas y los monarcas medievales no se andaban con sutiles consideraciones, a pesar de ser prácticamente los generadores de las artes diplomáticas. El sucesor de Pedro prohíbe al clero, consecuentemente, pagar tributos al rey bajo pena de excomunión. Ante lo que el monarca reaccionaría en dos direcciones igualmente contundentes: primeramente no permitiría la salida de oro y plata de Francia, lo que bloquearía la recepción de los correspondientes tributos del territorio galo al romano pontífice; en segundo lugar, incitaría la producción de propaganda «panfletaria» contra el papa y en favor de sus postulados, lo que conllevaría que gran parte del clero francés tomara partido por el monarca y, de no enfrentarse abiertamente a Bonifacio VIII, al menos no le mostrarían su apoyo. Podría afirmarse —y esta es una constante del declive bajomedieval y el surgimiento de la Modernidad—, que con Felipe el Hermoso y sus políticas enfrentadas al papado, surge una nueva conciencia en Europa que, fundamentalmente tomará forma en el fracaso de las iniciativas papales: esta nueva fuerza política es la conciencia nacional⁸. La cesión del papa no se hizo esperar y en 1296 promulgaría la bula *Ineffabilis amoris* en la que, aun afirmando la vigencia del Derecho canónico, accederá a la contribución voluntaria del clero a su rey. Con ocasión del Jubileo del año 1300, Roma se llenaría de peregrinos y el papa Bonifacio aprovechó la ocasión para canonizar a San Luis de Francia —abuelo de Felipe el Hermoso y primo de Fernando III el Santo—, hecho éste que congració temporalmente a los dos poderes que, un año mas tarde volverían a protagonizar una nueva confrontación tras el ataque real al obispo de Pamiers quien sería juzgado civilmente por la acusación de «mala

⁷ Ver Javier Álvarez Perea, *El colorante laicista*, Rialp, Madrid, 2012, p. 21.

⁸ No en vano Guizot en su *Historia de la civilización en Europa* hace un recorrido expreso por la influencia de Francia en la configuración de la conciencia europea. Cf. George H. Sabine, *Historia de la teoría política*, FCE, México, 1994, p. 217.

voluntad hacia el rey»; sin que se le permitiera ser transferido a la jurisdicción canónica como era deseo expreso de Bonifacio VIII quien, por este hecho, remitiría al rey de Francia la bula *Ausculta filii* de 1301, recordando a Felipe el Hermoso que, un laico carece de potestad sobre los clérigos. En 1302 el rey Felipe convoca una Asamblea que es considerada como la primera reunión de los Estados Generales de Francia —ya que participan la nobleza, el clero y el Tercer estado—, para contraponer la doctrina de que, el poder regio no había sido recibido del papa sino que, su procedencia venía directamente de Dios. Un año más tarde, Bonifacio VIII reaccionará ante esta afrenta promulgando la bula *Unam Sanctam*, que marcará decisivamente el centro de las disputas teológico-políticas de los siglos venideros.

Ya se ha hablado de la conciencia nacional, que empieza a surgir a finales de la Edad Media; un sentimiento nuevo que es consecuencia del avance de las formas sociopolíticas y, a la vez, precursora de la conciencia moderna. Durante gran parte de la Edad Media, los territorios europeos han experimentado la fragmentación del poder: reinos, principados, marcas... La estructura feudal propiciaba un tejido sustentado sobre las relaciones de vasallaje que otorgaba, a cada señor, una potestad y autonomía muy amplias. Pero, por encima de cada señor están los reyes y príncipes que, a su vez, se hallaban sometidos a la potestad secular del imperio y/o a la potestad espiritual del papado. Gran parte de la discusión medieval, ya lo hemos visto, se balancea en sentido de dar mayor o menor primacía al imperio o al papado, en lo que a los poderes seculares se refiere. La potestad espiritual queda prácticamente en una situación no discutida, en manos de la Iglesia jerárquica, cuya cabeza visible es el papa. Pero en esta nueva situación, la clave no radica en la dualidad existente entre el imperio y el papado, sino que el elemento nuevo y distintivo aparece con la «concepción del reino como poder político no dependiente de la tradición del imperio. En vez de dos jurisdicciones universales, el *sacerdotium* y el *imperium*, el problema se plantea con el rey de Francia como poder independiente, por una parte, y el papado, también como poder, por otra»⁹. Pero la discusión, acerca de la doctrina sobre el poder se torna más precisa, aunque reaparezcan inevitablemente el análisis de los mismos pasajes escriturísticos y la reinterpretación de acontecimientos como las ya mencionadas *Donaciones* y la traslación del

⁹ Sabine, *op. cit.*, p. 217.

Imperio. Para Sabine, y yo lo comparto con él, «podría parecer que nada había cambiado, pero en realidad la teoría política había vuelto una página de su historia»¹⁰ ya que el papa resuelve pronunciándose en los siguientes términos:

Por apremio de la fe, estamos obligados a creer que hay una sola y santa Iglesia católica y la misma apostólica, y nosotros firmemente la creemos y simplemente la confesamos, y fuera de ella no hay salvación ni perdón de los pecados... Ella representa un solo cuerpo místico, cuya cabeza es Cristo, Dios. En ella hay «un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo» [Ef 4, 5] (...) Mas a la Iglesia la veneramos también como única, pues dice el Señor en el profeta: «Arranca de la espada, oh Dios, a mi alma y del poder de los canes a mi única» [Sal 22, 21]. Oró en efecto por su alma, es decir, por si mismo, que es la cabeza, y por su cuerpo, y a este cuerpo lo llamó su única Iglesia, por razón de la unidad del esposo, la fe, los sacramentos y la caridad de la Iglesia. Ésta es aquella «túnica» del Señor inconsútil [Jn 19, 23], que no fue rasgada sino que se echó a suertes.

La Iglesia, pues, que es una y única, tiene un solo cuerpo, una sola cabeza, no dos, como un monstruo, es decir, Cristo y el vicario de Cristo, Pedro, y su sucesor, puesto que dice el Señor al mismo Pedro: «Apacienta a mis ovejas» [Jn 21, 17]. «Mis ovejas», dijo, de modo general y no éstas o aquellas en particular; por lo que se entiende que se las encomendó todas. Si, pues, los griegos u otros dicen no haber sido encomendados a Pedro y a sus sucesores, menester es que confiesen no ser de las ovejas de Cristo, puesto que dice el Señor en Juan que «hay un solo rebaño y un solo pastor» [Jn 10, 16].

Por las palabras del Evangelio somos instruidos de que, en ésta y en su potestad hay dos espadas: la espiritual y la temporal. [Se aducen Lc 22,38 y Mt 26, 52]...

Una y otra espada, pues, está en la potestad de la Iglesia, la espiritual y la material. Mas ésta ha de esgrimirse *en favor de* la Iglesia; aquella por la Iglesia misma. Una <por mano> del sacerdote, otra por mano del rey y de los soldados, si bien a indicación y consentimiento del sacerdote. Pero es menester que la espada esté bajo la espada y que la autoridad temporal se someta a la espiritual... Que la potestad espiritual aventaje en dignidad y nobleza a cualquier potestad terrena, hemos de confesarlo con tanta más claridad, cuanto aventaja lo espiritual a lo temporal. ... Porque, según atestigua la Verdad, la potestad espiritual tiene que instituir a la temporal, y juzgarla si no fuere buena...

Luego si la potestad terrena se desvía, será juzgada por la potestad espiritual; si se desvía la espiritual menor, por su superior; mas si la suprema, por Dios solo, no por el hombre, podrá ser juzgada. Pues atestigua el Apóstol: «El hombre espiritual lo juzga todo, pero él por nadie es juzgado» [1 Cor 2, 15].

Ahora bien, esta potestad, aunque se ha dado a un hombre y se ejerce por un hombre, no es humana, sino antes bien divina, por boca divina dada a Pedro, y a él y a sus sucesores confirmada en Aquél mismo a quien confesó, y por ello fue piedra, cuando dijo el Señor al

¹⁰ *Ibidem.*, p. 217.

mismo Pedro: «Cuanto ligares» etc. [*Mt 16, 19*]. Quienquiera, pues, a este poder así ordenado por Dios «resista, a la ordenación de Dios resiste» [*Rom 13, 2*], a no ser que, como Maniqueo, imagine que hay dos principios, cosa que juzgamos falsa y herética, pues atestigua Moisés no que en los principios, sino «en el principio creó Dios el cielo y la tierra» [*Gén 1, 1*].

Ahora bien, someterse al Romano Pontífice, lo declaramos, lo decimos, definimos y pronunciamos como de toda necesidad de salvación para toda humana criatura¹¹.

El contenido de la bula es del mayor interés para comprender aquí que se trata de un documento de la gran importancia y contundencia, en tanto en cuanto, —como ya se ha dicho—, supone una cierta culminación histórica y doctrinal acerca de la potestad del papado y de la sumisión que le deben los poderes seculares. En ella, se hallan contenidos y reformulados el elenco de doctrinas que Revelación y Tradición han acarreado hasta este punto crucial. Con la bula *Unam Sanctam* el papado, no solo manifestaba y exigía la suma potestad espiritual y terrenal sino que, queda prácticamente blindado como institución divina que solo por Dios puede ser juzgado.

La bula, está estructurada básicamente en dos partes: en la primera de ella presenta las características fundamentales de la Iglesia y; en la segunda, expone los poderes que le corresponden. Puede afirmarse, con el profesor Prieto, que no se trata de un documento especialmente original, en la medida en que recoge elementos doctrinales que ya están presentes en la trayectoria eclesial, pero su novedad radica en que les da forma jurídica¹².

Para Sabine y para Prieto, Bonifacio VIII no tiene unas pretensiones de poder terrenal superior a la de sus antecesores¹³, no es ese el móvil que lleva al papa, en el inicio del siglo XIV, a la proclamación de la Bula *Unam Sanctam*, sino que atiende, de alguna manera, a la inclinación en parte natural del papa, a contrarrestar la situación de hostigamiento que la Iglesia estaba padeciendo por parte de la monarquía francesa. La doctrina expuesta en el citado documento, es continuidad de la expuesta por los papas Gregorio VII, Inocencio III e Inocencio IV; si bien contaba con una diferencia esencialmente jurídica que le otorgaba a Bonifacio VIII una mejor fundamentación respecto de sus antecesores, al contar con una

¹¹ Papa Bonifacio VIII, Bula *Unam Sanctam*, 18 de noviembre de 1302. *DH*, 870-875.

¹² Cf. Fernando Prieto, *Historia de las Ideas y de las formas políticas. II. Edad Media*, Unión Editorial, Madrid, 1998, p. 260.

¹³ George H. Sabine, *Historia de la teoría política*, FCE, México, 1994., 220ss. Fernando Prieto, *op. cit.*, p. 259.

mayor precisión respecto del concepto de «autoridad pontificia» ya que, lo que para Gregorio VII residía en un poder de índole pastoral¹⁴, la resultante de la bula *Unam Sanctam* era un examen a fondo de las relaciones del papa con sus subordinados en el seno de la Iglesia, además de clarificar la naturaleza de sus relaciones entre los poderes espiritual y temporal¹⁵.

La Iglesia, era definida como *cuero místico de Cristo*, expresión teológica que con Bonifacio VIII adquiere una significación totalmente novedosa, al referirse con ella a la realidad social de la Iglesia que, en su momento, habría de identificarse, no con la estructura jerárquica concreta que hoy conocemos, sino con la Cristiandad, o lo que es lo mismo, con Europa entendida en claves de universalidad. Pero la universalidad se deriva de la propia visión monoteísta e incluyente que, desde el plano teológico-filosófico, ofrecía el cristianismo.

Kantorowicz, ofrece una interesante aportación histórica acerca de la expresión *Cuerpo místico de Cristo* que, en sentido eclesiológico vendría a suplementar o directamente sustituir la expresión paulina *cuero de Cristo*¹⁶. Al parecer la expresión, usada por Bonifacio VIII, se remonta a la época carolingia y toma forma en el contexto de una discusión de contenido eucarístico en el monasterio de Corbie, en Francia, hacia el siglo IX. La tensión fluctuaba entre dos posiciones respecto a como explicar la presencia real de Cristo bajo la especie eucarística, es decir, en el pan y el vino. Se debatieron dos posturas encontradas, la «realista», representada fundamentalmente por Pascasio Radberto, que identificaba plenamente el cuerpo histórico con el cuerpo eucarístico de Cristo; frente a la posición «simbolista», representada por Ratramno, cuya propuesta interpretativa era inversa, haciendo uso, entonces, de la expresión que estamos analizando¹⁷. Allí se quiso distinguir el «propio y verdadero cuerpo de Cristo», esto es su cuerpo humano que padeció el martirio y la muerte en la Cruz, de la especie eucarística a la que se denominó *corpus mysticum*. Por lo tanto, en el elenco conceptual que manejaban los teólogos carolingios, esta expresión venía a designar a

¹⁴ Fernando Prieto, *ibidem.*, p. 259.

¹⁵ Sabine, *op. cit.*, p. 220.

¹⁶ I Co 12, 12 y 27; 6, 15. También Ef. 4, 4, 16, 25; 5, 30; Col 2, 19.

¹⁷ Ver Dionisio Borobio y otros, *La celebración en la Iglesia II. Los sacramentos*, Sígueme, Salamanca, 1990, p. 283.

la eucaristía, es decir, la especie del pan convertida en el cuerpo de Cristo a través de la consagración litúrgica en la Santa Misa, para ser distinguida del cuerpo físico e histórico de Jesús de Nazaret¹⁸.

El mismo Kantorowicz señala, la extraña evolución conceptual que experimenta esta noción en el siglo XII, variando las designaciones por causa de las propuestas heréticas del simbolista Berengario que desemboca en una explicación figurativa virtual de la presencia de Cristo en la especie eucarística¹⁹; y que lleva a un pronunciamiento explícito del papa que denominaría, desde entonces, a la especie eucarística como «*corpus verum* o *corpus naturale*, o simplemente *corpus Christi*»²⁰; siendo Berengario, obligado por Gregorio VII a suscribir la siguiente confesión de fe:

Ego Berengarius corde credo et ore confiteor, panem et vinum, quae pronuntur in altari, per mysterium sacrae orationis et verba nostri Redemptoris substantialiter converti in *veram et propriam ac vivificatricem carnem et sanguinem Iesu Christi Domini* nostri et post consecrationem esse *verum Christi corpus*, quod natum est de Virgine et quod pro salute mundi oblatum in cruce pependit, et quod sedet ad dexteram Patris, et verum sanguinem Christi, qui de latere eius effusus est, non tantum per signum et virtutem sacramenti, sed *in proprietate naturae et veritate substantiae*. Sicut in hoc Brevi continetur et ego legi et vos intelligitis, sic credo, nec contra hanc fidem ulterius docebo. Sic me Deus adiuvet et haec sancta Dei Evangelia²¹.

En esta coyuntura, la expresión *corpus mysticum*, que había sido utilizada para designar a la hostia consagrada, pierde este significado y se va transfiriendo para la designación de «la Iglesia entendida como cuerpo organizado de la sociedad cristiana, unida en el sacramento del altar»²². Y es, en éste último sentido sociológico, el que retoma Bonifacio VIII en la bula *Unam Sanctam* para designar a la Iglesia.

Definida la Iglesia, conviene recordar que la visión papal es la de mantener una estructura de carácter jerárquico, cuya ordenación obedece a la división funcional, como por otra parte se venía concibiendo la sociedad medieval, y el impulso unitario venía a

¹⁸ Cf. Ernst H. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey*, Akal, Madrid, 2012, p. 211.

¹⁹ Ver Borobio, *op. cit.*, p. 284.

²⁰ Kantorowicz, *op. cit.*, p. 212.

²¹ Sinodo de Roma: *Confesión de fe de Berengario de Tours*, 11 de febrero de 1079. *DH*, 700. (La cursiva es mía).

²² Kantorowicz, *ibidem.*, p. 212.

desembocar en el vértice mismo de de la concepción eclesial: el *corpus mysticum de Cristo* tiene una cabeza visible que es el papa, y que no es un mero ejemplo moralizante, sino un jefe efectivo²³, y es, en relación a esta efectividad del papa como cabeza visible de la Iglesia, que la de ser interpretada la *plenitudo potestatis*, a la que alude el documento.

Es una expresión cuya traducción más simple, «plenitud del poder» puede llevarnos a una cierta confusión simplista, de ahí que, tantas veces se haya hablado —no sin razón— y aquí mismo ha sido expuesta, una cierta visión imperialista del poder papal. Lo cierto es que Sabine, probablemente siguiendo a Ullmann, quiere ver la traducción de esta expresión medieval en el concepto contemporáneo de soberanía²⁴. Este último hace una espléndida exposición acerca del origen y alcance de la noción, en el sentido de que la teología medieval resuelve gradualmente la identificación del poder petrino-papal con, el poder de Cristo; de hecho, el papa León I, no distingue entre ambos poderes, la *plenitudo potestatis* procede de la identificación de los poderes papales que el mismo Cristo le concedió: «*lo que ates en la tierra quedará atado en los cielos, y lo que desates en la tierra quedará desatado en los cielos*» (Mt 16, 19). Desde una fundamentación de carácter marcadamente jurídico, al atribuirle al papado ser «*medius constitutus inter Deum et hominum*», Inocencio III atribuye al papado un estatuto de preeminencia absoluta sobre el resto de la humanidad, que le queda confiada y sobre la que recae la fuerza de la autoridad pontificia: «*Huic dominus oves suas pascendas vocabulo tertio repetito commisit, ut alienus a grege dominico censeatur, qui eum etiam in successoribus suis noluerit habere pastorem. Non enim inter has et illas oves distinxit, sed simpliciter inquit: "Pasce oves meas" [Io 21, 17], ut omnes omnino intelligantur ei esse commissae*»²⁵. Sobre el fundamento evangélico, es sustentada la plena universalidad del ministerio petrino, que se proyecta sobre la totalidad de la Cristiandad —

²³ Cf. Fernando Prieto, *Historia de las Ideas y de las formas políticas. II. Edad Media*, Unión Editorial, Madrid, 1998, p. 260.

²⁴ George H. Sabine, *Historia de la teoría política*, FCE, México, 1994, p. 221. También Cf. Walter Ullmann, *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Revista de Occidente, Madrid, 1971, p. 93.

²⁵ Inocencio III, *Carta Apostolicae Sedis primatus*, al patriarca de Constantinopla, 12 de noviembre de 1199, *DH*, 774.

pasada, presente y futura²⁶—, al no delimitarse cual es la grey susceptible de ser pastoreada pues, toda la creación pertenece al Creador, que delega en alguien concreto para sostener el orden de la Iglesia.

La *plenitudo potestatis* puede entreverse, sin el reflejo explícito de esta expresión en el privilegio de gobierno universal que le ha sido conferido: «*per hoc, quod Petrus se misit in mare, privilegium expressit pontificii singularis, per quod universum orbem suscepit gubernandum*»²⁷. Hasta que más adelante aparece explícitamente asociada a la promesa de Cristo aparecida en Mt 16, 19: «*Cuanto atares en la tierra será atado en los cielos y cuanto desatares en la tierra será desatado en los cielos*»; lo que otorga al ministerio petrino un privilegio personal, singular y totalmente superior y distinto al del resto de los apóstoles, o lo que es lo mismo, sobre los obispos. Bajo esta argumentación ya aparece expresamente la expresión *plenitud del poder*: «*sed ipsi sine aliis attributam esse cognosces ligandi et solvendi a Domino facultatem, ut quod non alii sine ipso, ipse sine aliis posset ex privilegio sibi collato a Domino et concessa plenitudine potestatis...*»²⁸. Poder que no se limita, como ya se ha dicho, espacio-temporalmente sino que, se hace extensivo en el orbe y en la historia: «*quod Petrus praelatus fuerit populis universis, cum vas illud orbem, et universitas significet tam Iudaerum quam gentium nationes...*»²⁹. En resumidas cuentas: los juicios y decisiones

²⁶ Recordemos que la noción de Iglesia excede la territorialidad específica de la Cristiandad medieval pues la división entre Iglesia militante, purgante y triunfante establece los nexos de relación trascendente que se hacen posible por la comunión de los santos. De otra parte, los límites de la Iglesia militante siempre están abiertos hacia la humanidad plena: es el sentido del espíritu misionero de la Iglesia cuya visión escatológica ha de abarcar a toda la humanidad redimida. La proyección litúrgica de esta propuesta es absolutamente crucial para comprender la noción y alcance de la Iglesia pues la consumación del acto salvífico de Jesucristo, esto es, la muerte en Cruz, tiene como objetivo último la humanidad entera redimida, lo cual hace establecer los límites de la Iglesia no en las fronteras geográficas, sino en la de los corazones de aquellos que, habiendo conocido a Cristo, rechazaron su Palabra. Se concreta esto que decimos en el Canon missae que, tras la reforma litúrgica de Pablo VI abría el efecto salvífico de manera indiscernible a toda la humanidad (por vosotros y por todos), contraviniendo la fórmula tradicional que ha pretendido ser rescatada por el papa Benedicto XVI y que señala que el alcance salvífico del Sacrificio de la Cruz se realiza *pro vovis et pro multis*.

No ha de verse en ello una delimitación temporal ni espacial; y aún menos una influencia de las distintas teologías de la predestinación —no reconocida en el seno de la Iglesia católica—, sino la necesaria complicación del sujeto salvado en el acto de la acción salvífica; esto es: la necesidad del acto libre de la voluntad humana.

²⁷ Inocencio III, *Carta Apostolicae Sedis primatus*, al patriarca de Constantinopla, 12 de noviembre de 1199, *DH*, 774.

²⁸ *DH*, 775.

²⁹ *DH*, 775.

papales producen efectos sobre el cielo y sobre la tierra³⁰ trascendiendo, además, todo límite espacio-temporal. Como vicario de Cristo es Señor del Universo.

La interpretación literal y descontextualizada de los textos de Inocencio III nos llevaría a considerar que se trata, en sentido estricto, de una proclamación totalitaria del poder imperial del papa; mas como señala Sabine, no eran esas las pretensiones papales aunque, tal vez, si hubieran estado presentes en los canonistas asesores del Soberano Pontífice. En la carta, ni se rechaza la teoría de las dos espadas, ni se pretende eliminar el poder temporal para establecer un poder pontificio único y absoluto; sino que, «concibe al papado como dotado de un poder general de revisión que en caso necesario podría extenderse prácticamente a toda clase de cuestiones, ya que el juez de la necesidad era la propia autoridad eclesiástica»³¹.

Inocencio IV, en el IV Concilio Lateranense, también destaca esta cualidad singular del ministerio petrino considerando, según señala Ullmann que «la plenitud del poder del papa está constituida *ad salutare orbis regimen*»³², sacando al papado de la esfera de la estructura feudal y atribuyéndole un derecho de intervención o deposición sobre el monarca negligente que resalta la *plenitudo potestatis* como una cualidad inherente al papado y radicalmente al margen de las relaciones de vasallaje, lo que es valorado por Sabine —siguiendo a Carlyle—, como una consecuencia peculiar del cristianismo³³ constituyéndose, en definitiva, en un derecho divino que otorga peculiar superioridad sobre cualquier otra forma de autoridad conocida: «todo poder, tanto temporal como espiritual, reside en la Iglesia y de él está investido el papa. En esencia la teoría está investida de una pretensión de soberanía universal que hace del papa cabeza de todo el sistema jurídico, no como ejecutivo universal, sino como tribunal de autoridad final y como fuente del poder jurídico»³⁴.

Una fuente ineludible que debemos tener en cuenta, la renacida influencia que el Derecho romano adquiere en este preciso momento de la historia; sobre todo con vistas a

³⁰ Cf. Walter Ullmann, *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Revista de Occidente, Madrid, 1971, p. 53.

³¹ George H. Sabine, *Historia de la teoría política*, FCE, México, 1994, p. 221.

³² Ullmann, *op. cit.*, p.53.

³³ Sabine, *op. cit.*, p. 221.

³⁴ *Ibidem.*, p. 222.

fundamentar la legitimidad y alcance del estamento de gobierno, tanto religioso como secular. Desde la visión religiosa, hay que considerar que la Iglesia latina se estructura jerárquicamente y en la cúspide se encuentra la figura del papa, a modo de monarca electo cuyo poder procede de Dios. Monarca porque la Iglesia es regida, en última instancia, por una sola persona en el contexto de un ministerio único y diferente a cualquier otro ámbito sociopolítico ni religioso. Electo porque su designación requiere de la intervención colegiada y efectiva del Pueblo de Dios, representado en el Sacro Colegio Cardenalicio. Designado directamente por Dios, en tanto Cristo instituyó el ministerio petrino otorgándole el poder de atar y desatar, así como la primacía sobre la Iglesia. Si, como aún es el caso en este momento de la historia que estamos tratando, la comprensión de la Iglesia excede a la estructura jerárquico-institucional para extenderse al pueblo cristiano con sentido de universalidad — pues eso es la Cristiandad—; no ha de extrañarnos que la *auctoritas* y *potestas* del papa recurra, en virtud de la *traditio*, presente en los principios jurídicos del Derecho romano, a la atribución de todas las prerrogativas propias del emperador sobre la figura de la cabeza de la Cristiandad: el papa. El carácter sagrado del poder, quedaría así plenamente identificado con la administración plenipotenciaria de la sacralidad, en el ámbito religioso de la Europa cristiana: la Iglesia.

He prescindido intencionadamente, en esta argumentación de carácter jurídico, de otras aportaciones que pertenecen también al ámbito jurisdiccional y que estaban presentes en la bula *Unam sanctam*, cual es el caso de la Donación constantiniana; simplemente porque el recurso directo al Derecho romano es argumento suficiente para justificar la *plenitudo potestatis* papal. Mas recordemos, que el resto de los elementos doctrinales debatidos desde el inicio del Cristianismo, tales como la doctrina de «las dos espadas» en sus versiones bíblicas y gelasiana, siguen estando explícitamente presentes en el documento pontificio, que en momento alguno, anula la potestad del brazo secular si bien, ciertamente, la supedita de manera contundente a la potestad del papado.

En conclusión, la doctrina de la *plenitudo potestatis* papal, que ha expuesto Bonifacio VIII en la bula *Unam Sanctam*, no es una iniciativa personal ni coyunturalmente acalorada del sumo pontífice, en la medida en que —como se ha mostrado—, no parte *ex nihilo* sino que se

enmarca en la teología pontificia, que se viene desarrollando desde San Agustín hasta 1302, año de la publicación del citado documento. Evidentemente, las repercusiones doctrinales que esta propuesta adquiere sobre la teología política son muy considerables, al extremo de que podríamos enraizar, las sucesivas iniciativas reformistas y movimientos tan controvertidos como el conciliarismo, en el contexto doctrinal perfilado en el siglo XIV.

b. Postulados del brazo secular

Considero importante aclarar que, la disputa entre la Iglesia y la Monarquía francesa no es causa de la imposición papal hacia la figura de Felipe IV, sino más bien la consecuencia de los afanes de Felipe el Hermoso por erigirse en «dueño» de los territorios gobernados; a través de la puesta en práctica de una monarquía nacional, insensible y eficiente, dispuesta a encabezar la nueva formación de los estados europeos³⁵. La pugna, que a grandes rasgos ha sido descrita, no culmina con la proclamación papal de la bula *Unam Sanctam* sino que, éste es punto de inflexión para que la corona francesa, propiciara una orquestación propagandística que dejará a la Cristiandad herida prácticamente de muerte ya que Felipe IV, para erradicar todo obstáculo a sus ideales soberanistas, se movería en dirección de procurar la independencia religiosa de Francia. Convocados esos Estados Generales, donde comparecían clero, nobleza y burguesía, los acontecimientos se desarrollaron en claves de desafío y descrédito hacia el papado y sus resoluciones doctrinales. Ni Francia, ni la corona francesa, podían admitir que poder alguno se interpusiera en lo que podría denominarse una iniciativa soberanista, para la que se había desarrollado la ideología de la conciencia nacional que afectaba por igual a los tres estados, antes unidos bajo el signo de la Cristiandad bajo la doble espada del Imperio y del papado. Para Kantorowicz, se trata de un estilo moderno de ejercicio del poder, en el que las exaltaciones patrióticas van simultáneamente acompañadas de elementos panfletarios denostadores del rival o adversario político. Pero aquí se exige la mayor atención sobre el asunto que venimos tratando pues, aparece una situación de vital importancia: la exaltación patriótica es concomitante a la de la catolicidad de Francia. La pretensión no es otra que convertir la conciencia religiosa en un elemento esencial y

³⁵ Cf. C. W. Previte-Orton, *Historia del mundo en la edad Media, vol. III.*, Sopena, Barcelona, 1967, pp. 1046-47.

constitutivo de la nueva conciencia nacional, por lo que la fe no es un elemento a excluir del proyecto protoestatal, sino asimilable como parte esencialmente integrante del mismo. El papado, no la noción de Iglesia mucho más amplia es, junto al imperio, el estamento que rivaliza con la iniciativa soberanista de Felipe el Hermoso.

Curiosamente, el servicio que el Derecho romano le presta, a los regalistas bajomedievales es muy afín al que el que otorgaba al papado, para la fundamentación jurídica de la formulación de la del *plenitudo potestatis*. El mismo Derecho romano, sirvió para los afanes soberanistas del rey que hace uso de la doctrina organológica, para instar a la separación de la Iglesia galicana suscribiéndola íntegramente a la novedosa noción de patria francesa cuya cabeza es el rey³⁶. Lo que, de alguna manera se está propiciando es una transposición respecto al sujeto jurídico, en claves de soberanía pues, bajo la negativa de que la autoridad espiritual del papado requiera y sostenga una estructura jurídica, acontece la alternativa de que el gobierno civil se convierta en una estructura puramente secular; hecho este, que no acontecerá aún con Felipe IV, con quien se desarrolla la concepción de que la validez está en dependencia respecto de la promulgación del príncipe postulado que, a juicio de Sabine está claramente influido por el derecho romano y es absolutamente novedoso en la Edad Media³⁷. Kantorowicz, ya resalta que la teoría del gobernante como derecho viviente está asociada a Felipe IV desde su niñez, antes de acceder al trono pues Edigio Romano — curiosamente un seguidor de Santo Tomás de Aquino que pasará a la historia como el gran teórico del papismo—, le dedica un *speculum* titulado *De regimine principum* en el que bajo la influencia de la doctrina aristotélica en su *Ética a Nicómaco*, tomando como referencia el pasaje en el que el juez representa el *iustum animatum*; Edigio no duda en atribuir al rey mayor entidad respecto a la ley llegando ha establecer cierta relación antitética entre el rey *animado* y la ley *inanimada*, cuya síntesis más radical y efectiva será la concepción del rey como justicia viviente³⁸, lo que lo convierte *ipso facto* en el principal actor y fuente de todo principio de ordenación política.

³⁶ Cf. Ernst H. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey*, Akal, Madrid, 2012, p. 241.

³⁷ Sabine, *ibidem.*, p. 225.

³⁸ Cf. Kantorowicz, *op. cit.*, pp. 157 ss.

Evidentemente, en este momento de la historia, Dios sigue siendo el elemento causal último de la cosmovisión inherente al imaginario europeo; la secularización se va produciendo, primeramente, como emancipación respecto de la estructura jerárquica de la Iglesia cuya cabeza es el papa; seguidamente con la reclamación y asunción. por parte de la autoridad civil, del poder como elemento inherente a su razón de ser y; finalmente, asumiendo la dimensión religiosa como elemento esencialmente concomitante a la acción social y política. La pretensión de que el rey gobierne también sobre la estructura eclesial no es novedosa ni descabellada en la historia de Occidente, pero posiblemente sí que lo sea en la historia de la autoconciencia europea derivada de la Cristiandad.

Se ha mencionado el «panfletismo», como instrumento de lucha psicológico-política de Felipe IV³⁹. Como se ha comentado, el estilo es novedoso y en ellos se aúnan la exaltación patriótica, junto a la probada fidelidad católica de la conciencia francesa mientras, se denosta a la figura y la persona del más fuerte de los rivales que, no es otro que el papado. Fernando Prieto, analiza varios de ellos y comenta brevemente su contenido: en *Antequam essent clerici* se contraataca la doctrina papista, cuya superioridad ideológica parece implícitamente reconocida, con argumentos demagógicos y populistas, encaminados a poner al clero en entredicho respecto a su implicación y colaboración patriótica. Partiría de la anterioridad cronológica del gobierno civil, encarnado en la figura del rey, lo que le otorga un argumento de autoridad ante el que los miembros del reino están obligados, también el clero que, de no aportar con sus impuestos se convertirían en una clase insolidaria y arrojada al lujo. Como señala Prieto, «en el fondo del argumento está implícita la idea de Estado, realidad objetiva que gestiona el bien común objetivo»⁴⁰. En otros libelos como la *Disputatio inter clericum et militem*, el argumento se centra en la idea de dominio, como presupuesto legal para el dictado de leyes. Éste, le es negado al papado, considerando que su autoridad es de carácter puramente espiritual, por lo que el caballero solo recurrirá a su jurisdicción si lo que busca es

³⁹ Parece que el fenómeno no es nuevo entre los franceses pues me atrevo a establecer una analogía con el programa propagandístico sistematizado de descrédito que tuviera que padecer la Orden de Predicadores en la Universidad de París, por parte del clero diocesano. Se trataba de la publicación de libelos generadores de toda clase de calumnias contra los frailes dominicos cuya finalidad última estaba dirigida a ostentar el control de la institución universitaria. A ellos hubo de hacer frente Santo Tomás de Aquino.

⁴⁰ Cf. Fernando Prieto, *Historia de las Ideas y de las formas políticas. II. Edad Media*, Unión Editorial, Madrid, 1998, p. 266.

el perdón de los pecados o la orientación estrictamente religiosa. De donde se deriva que, cualquier otra ordenación terrenal le corresponde al rey, incluyendo la ordenación de la vida civil del clero⁴¹. Y así, en una gran sucesión de escritos dirigidos a anteponer la primacía patriótica respecto a cualquier otra consideración que cupiera considerarse privilegiada, especialmente, respecto al estamento clerical que gozaba de un estatuto especial con una jurisdicción extra-real.

En definitiva, lo que el regalismo bajomedieval está obrando es de un gran alcance teológico-político en la medida en que, se obra en base a la transposición conceptual del Cuerpo místico de Cristo —designando con ello a la Iglesia—; frente al cuerpo místico de la *respública* encabezada por el príncipe⁴². La transposición teológica es extrema, en la medida en que se postula el sacrificio del ciudadano en favor del ideal de patria, ya que son comprendidos como miembros del cuerpo político santificado por el rey:

El paralelismo entre el *corpus mysticum* espiritual y el *corpus mysticum* secular, entre la divina cabeza del cuerpo místico y su cabeza principesca, entre el autosacrificio por la trascendental comunidad celestial y el autosacrificio por la comunidad —moral y política— terrena, de alguna manera ha llegado a una cierta conclusión. El tema no era la mutua lealtad entre señor y vasallo tal y como venía prescrita por la costumbre feudal: el sacrificio del príncipe era tan policéntrico como el del mismo Cristo⁴³.

Sobre esta idea que, se ha pretendido perfilar *grosso modo* y, en la que el lector puede profundizar recurriendo a la bibliografía citada, se propicia uno de los cambios más decisivos de la orientación política y social de la Edad media que dará lugar, sin lugar a dudas, al pensamiento moderno que es el objeto propio de este capítulo. El dualismo entre el papado y la monarquía ha dejado arrinconada la noción de imperio y probablemente, con ella la de Cristiandad. Vemos pues, que, esta última esta sustentada sobre la teoría gelasiana de las dos espadas y, ambas pertenecen a una misma realidad común pues, se erigen sobre un mismo fundamento espiritual. Es Felipe el Hermoso, quien opera un cambio conceptualmente decisivo, en los campos de la teoría y la praxis política, cuando reclama, para una tercera y

⁴¹ *Op. cit.*, p. 267.

⁴² Cf. Ernst H. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey*, Akal, Madrid, 2012, p. 270.

⁴³ *Op. cit.*, p. 270.

nueva realidad —el reino soberano—, toda la fuerza de las fundamentaciones sacrales del poder.

La cuestión del populismo panfletario de Felipe IV, no es tan anecdótica ni colateral como pudiera parecernos, ya que debe ser asociada directamente, con la convocatorias de asambleas en las que el Tercer estado parece adquirir protagonismo político, hecho que constituye un acontecimiento político de primer orden. Para Ullmann, este procedimiento es sagaz y de la mayor importancia pues, lo que Felipe el Hermoso persigue es, el apoyo y la adhesión populista para lo que, el rey se presenta como portavoz del pueblo y, no como soberano decisionista. Las asambleas fueron celebradas de tal forma que, parecían ser fuente de toma de decisiones políticas y, el rey un elemento electo y representativo. La metáfora de Ullmann es que «el rey bajó de los cielos teocráticos a la tierra de sus súbditos. Con el pretexto de satisfacer los deseos de si pueblo, fortaleció considerablemente su propia decisión». El rey teocrático supo servirse de la quimera populista si bien, en el plano ideológico, habría de pasarle factura⁴⁴.

La historia nos muestra, no obstante, que todo ello viene acompañado de pugnas, pasiones e intrigas de las que no han lugar en el presente estudio. Pero no puedo dejar pasar la ocasión de recurrir a una cita de autoridad referida a la obra clásica de Dawson, para quien las funestas consecuencias de este proceso que hemos perfilado, se expresan de la siguiente forma:

La imponente estructura de la cristiandad medieval que había sido construida por el idealismo del movimiento reformador, el poder organizativo del papado y la devoción de las órdenes religiosas, fueron impotentes para resistir el concentrado ataque de un puñado de oficiales son escrúpulos como Guillermo de Nogaret y Pedro Flotte que, estando al servicio de la nueva monarquía, supieron explotar la nueva técnica del poder en forma totalitaria y sin miramiento alguno⁴⁵.

No voy a entrar en los pormenores del acoso y derribo personal que Bonifacio VIII hubo de padecer de manos del rey francés y sus secuaces. Pero no podemos dejar de referir que, estos hechos, determinan un cambio en la historia del papado y abren una brecha crítica

⁴⁴ Cf. Walter Ullmann, *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Revista de Occidente, Madrid, 1971, p. 208-209.

⁴⁵ Christopher Dawson, *Historia de la cultura cristiana*, FCE, México, 1997, p. 450.

en la la historia de la Iglesia pues, tras su muerte en 1303 lo sucedería Benedicto XI, quién reinaría tan solo por un año. Con la elección de Clemente V, el papado caería definitivamente en manos de Felipe IV. Comienza el periodo de Avignon.

c. Avignon

El asunto de Avignon es visto desde el imaginario colectivo de nuestro tiempo, como una cierta nebulosidad histórica de la Iglesia, un tanto frívola, en la que los papas dejaron de vivir en Roma —donde lo habían hecho siempre—, para trasladarse a algún lugar de Francia y en el que “se dice” que llegaron a coexistir tres papas a la vez... ¿Extravagancia o auténtica crisis?. Avignon es un periodo que requiere ser aclarado, aunque no sea este el lugar donde debemos describir la sucesión de hechos detallados que llevaron a la Iglesia a esa situación extrema: lo que aquí tratamos fundamentalmente son ideas, y concretamente la persistencia en la historia de la noción de sacralidad referida al poder y por ende presente en el imaginario colectivo respecto al propio orden social; y procuramos ver en qué medida hay periodos y/o corrientes que propician una huida de la sacralidad hacia formas secularizantes. Avignon, precisamente, aporta una coyuntura crucial para lo que aquí tratamos en la medida en que la situación suscita reacciones como el movimiento conciliarista que tanto juego dará posteriormente de cara a establecer sus relaciones con el constitucionalismo moderno. Una vez más, los asuntos religiosos derivan en un lenguaje y unas formas políticas secularizadas de lo que inicialmente era un “asunto religioso”. Desarrollaré esta situación en las siguientes líneas con la finalidad fundamental de mostrar la propuesta conciliarista y su influencia en el ideario moderno.

d. El «todo o nada de la Iglesia»

De esta forma, tras la muerte del sucesor de Bonifacio VIII, el cónclave se debatió duramente durante once meses, hasta elegir como papa al arzobispo de Burdeos Bertrand de Got —que no pertenecía al colegio elector—, quien accedería al sumo pontificado con el nombre de Clemente V (1305-14). Comienza un pontificado bajo el lastre de la conflictividad que se vivía en aquel entonces en Italia, un clima de inseguridad que llevaría al nuevo papa a rehusar a la sede romana, como residencia y centro de la cristiandad latina, optando por ser

coronado en Lyon y, a partir de 1309, asentaría su sede episcopal en la ciudad de Avignon; iniciándose así un nuevo periodo para la Iglesia, a veces denominado, «segunda cautividad de Babilonia». Que duda cabe que, esta nueva coyuntura geográfica del papado, propiciaría unas relaciones muy estrechas y particulares con la corona francesa pues, el traslado a territorios galos, se habría de producir precisamente buscando la protección del monarca frente a las adversidades que habría de experimentar ante el emperador, si bien tampoco puede ser rechazada la hipótesis de trabajo de que a la monarquía francesa le interesaba mantener el control sobre la Iglesia que, contando con la institución papal, seguirá proyectándose desde una visión universalista y no nacional. Desde la perspectiva papal, la monarquía francesa llega a ser vista en este periodo como, el brazo secular del papado, asumiendo así la función que antaño había vivido el Imperio en la época de la Cristiandad.

En este periodo —destaca José Orlandis—, «la sede apostólica perdió universalidad» por causa del evidente afrancesamiento que condiciona la elección de cardenales y sucesivos papas de origen francés. Qué duda cabe que, el establecimiento en territorios franceses y, la elevación al trono pontificio de cardenales nacionales, darían un carácter marcadamente peculiar a este periodo del pontificado que, por otra parte, se caracterizaría por su eficacia administrativa y por seguir la obra centralizadora iniciada por la reforma gregoriana. El periodo avignonés, dotará al aparato eclesial de una estructura administrativa muy amplia y bien organizada.

Esta centralización eclesial procurará, con especial énfasis, proveerse de beneficios para poder sostener el mencionado aparato administrativo y burocrático que había desarrollado y, al no contar en este periodo con los Estados pontificios como fuente de ingreso, se generaron procedimientos recaudatorios muy favorables al enriquecimiento y sostenimiento de la sede pontificia, entre los que caben destacar las disposiciones del papa Juan XXII⁴⁶.

Simultáneamente, hay que considerar que los ánimos no son muy proclives a la pacificación de la cristiandad, en la medida en que de un lado, se generan facciones partidistas en el seno de la Iglesia y; de otro, estas se acompañan de corrientes doctrinales que cuestionan

⁴⁶ José Orlandis, *Historia de la Iglesia. La Iglesia Antigua y Medieval*, Palabra, Madrid, 1989, pp. 371ss.

la supremacía pontificia. Es la época de los canonistas que, exaltan la autoridad del Colegio Cardenalicio y pretenden que el gobierno de la Iglesia se realice bajo la base de «diárquica», sustentada sobre la estrecha relación colegial entre el papado y los cardenales; a diferencia de la tradicional concepción «monárquica», que venía siendo costumbre y doctrina en la Iglesia desde los inicios y, especialmente resaltada por la Bula *Unam Sanctam* de Bonifacio VIII, que reconocía definitivamente la supremacía espiritual del papado y que, en buena medida, puede ser considerada como la causa de posteriores disquisiciones acerca del papel del papado en la Iglesia.

Para Le Goff, después del jubileo del año 1300, la situación de conflicto se torna incesante y la migración pontificia a la ciudad de Avignon conllevó una situación paradójica pues, a pesar de ubicarse prácticamente en el centro de la Cristiandad y de desarrollar grandes éxitos para el aparato pontificios, la sensibilidad europea mantuvo un nostálgico recuerdo de la estancia papal en Roma, ciudad que contiene en sí una fuerte carga emotiva y simbólica. Los cristianos, clérigos y laicos, clamaban por la vuelta del papa a Roma, siendo Urbano V (1362-1370) —octavo papa en Avignon—, quien se haría eco del clamor popular y volvería a la ciudad que, fuera centro de la Cristiandad latina, en 1367. Mas la situación romana no era precisamente favorable, ya que se vivía una fortísima conflictividad interna, causada por las rivalidades existentes entre las familias aristocráticas, por lo que el papa se vio obligado a volver a Avignon en 1370.

La situación romana experimenta, entre tanto, un episodio excepcional con el caudillaje municipal de Cola di Rienzo, hombre de origen modesto pero extraordinariamente instruido y conocedor de la literatura antigua que, lograría con su elocuencia ganarse al populacho. Los conflictos de las familias aristocráticas y del papa conllevaron una situación bélica y Cola di Rienzo se vio forzado al exilio. Tras su vuelta a la ciudad eterna, no consiguió retomar el poder y fue asesinado en 1354, hecho que trascendió más allá de Roma, a toda la cristiandad y que, según Le Goff, iría preparando a Europa hacia una mentalidad pre-renacentista⁴⁷.

⁴⁷ Cf. Jacques Le Goff, *¿Nació Europa en la Edad Media?*, Crítica, Barcelona, 2011, pp. 149-150.

El regreso de Gregorio XI (1370-1378) a Roma, agudizó la crisis en la Iglesia y, el papa estudiaba su regreso a Avignon cuando murió repentinamente, hallándose aún los cardenales en Roma. Bajo esta coyuntura, surgió un movimiento de agitación popular que reclamaba al Colegio cardenalicio la elección de un papa romano o, al menos italiano, provocando la precipitación de un cónclave del que saldría electo Bartolomeo Prignano, arzobispo de Bari, que sería coronado con el nombre de Urbano VI (1378-1389). Hombre de principios intachables pero, de actitudes poco dadas a otorgar confianzas ni participaciones al Colegio cardenalicio, dando lugar a un pontificado dictatorial que, conllevaría la huída de un nutrido grupo de cardenales, trece de los cuales, reunidos en Nápoles, denunciaron no haber podido realizar la elección papal en un ambiente que garantizara la libertad y, declarando canónicamente inválido el nombramiento de Urbano VI; por lo que celebraron un nuevo cónclave entre ellos, eligiendo un nuevo papa que tomaría el nombre de Clemente VII (1379-1374). Esta decisión, tomada por un grupo de cardenales franceses, fue avalada por otro grupo de cardenales italianos disconformes con la intransigencia de Urbano VI quien, por su parte, nombró un nuevo colegio cardenalicio compuesto de personas de su entorno. Así tuvo comienzo el Gran Cisma de Occidente⁴⁸, con dos papas en la Cristiandad escindida: uno en Roma y otro en Avignon.

Puede afirmarse que, la situación generó una gran conmoción en la Cristiandad, abocada a dividirse en dos obediencias que, además, no pugnaban por causa doctrinales sino partidistas. El momento se presentaba crítico pues, cada uno de los papas tenía su corte y su correspondiente colegio cardenalicio para garantizar así la sucesión en el pontificado. Los reinos y principados europeos quedaban también divididos en áreas de influencia: Francia, Castilla, Aragón y Escocia bajo la obediencia del papa de Avignon; Italia, Inglaterra, el emperador germánico y los reinos periféricos del este y norte de Europa, bajo la obediencia romana. Mientras, no nos equivocáramos al afirmar con Sabine que, el sentimiento general de la Cristiandad coincidía en la necesidad de restablecer la unidad de la Iglesia, pero no tanto en cambiar los principios del gobierno eclesiástico aboliendo la supremacía pontificia⁴⁹.

⁴⁸ Cf. C. W. Previte-Orton, *Historia del mundo en la edad Media*, Sopena, Barcelona, 1967. Vol. III, p. 1286.

⁴⁹ Cf. George H. Sabine, *Historia de la teoria politica*, FCE, México, 1994, p. 253.

Sin embargo en esta situación, se generaron grandes controversias conciliares, como consecuencia del Gran cisma que duraría 39 años (1378-1417) y, cuyas repercusiones teóricas se prolongarían por cien años más. Para Juan Carlos Utrera, este periodo constituye el puente temático entre las doctrinas eclesio-políticas de la Baja edad Media, algunas de corte laicista —como hemos tenido ocasión de ver con Marsilio de Padua—; y marca las que serán las líneas básicas de la filosofía política moderna. Esta situación intermedia, de nexos temporal e ideológico, se atribuye al hecho de que el elenco conceptual que se está usando, aunque no llegue a ser moderno, tampoco sea tributario del paradigma político medieval⁵⁰. Se abre un nuevo debate, que vuelve tener de un lado al partido papista, pero; del otro ya no serán los fundadores de la soberanía del gobierno secular, sino los conciliaristas, quienes presentarán batalla en el campo de las ideas.

Sea como fuere, el papado y su soberanía, quedan en el epicentro de la discusión tanto, en el plano teológico-político, como filosófico-político; según se le quiera dar un mayor tinte eclesial o laical, a las propuestas acerca del poder papal. Evidentemente, el debate ni es estrictamente eclesiástico ni se mantiene puro en el espacio y en el tiempo⁵¹. Bajo el reinado de Felipe IV, ya se habían barajado postulados jurídicos que presentaban el poder conciliar frente al poder papal. Para Sabine, el que seguidamente vamos a tratar, es un asunto que afectó a toda Europa y, no puede ser reducido al ámbito meramente académico, en la medida en que el reajuste de los procesos de gobierno eclesial, afectaban a todos los ámbitos de la Cristiandad. El centralismo papal, derivado de las últimas grandes definiciones sobre sus funciones y poder, ya fuera en Roma o en Avignon, adquirirían prácticas similares que repercutían directamente sobre la población, tales como: el control pontificio sobre la concesión de beneficios, la intervención directa en la resolución de pleitos eclesiales a través

⁵⁰ Cf. Juan Carlos Utrera García. intr., *Conciliarismo y constitucionalismo. Selección de textos I*, Marcial Pons, Barcelona, 2005, p. 9.

⁵¹ Para no hacer lento el hilo del discurso, se ha omitido en el texto que en la crisis desarrollada entre Felipe IV y Bonifacio VIII, el primero llegó a recurrir a canonistas con la intención de deponer al papa. Estos canonistas no podían fundamentar esta pretensión si no es bajo las premisas de las teorías conciliaristas que, a su vez, son deudoras del Decreto de Graciano que contempla la deposición del papa hereje.

de los tribunales pontificios, la imposición de grandes tributos papales para sostener el aparato burocrático implantado, etc. El gran Cisma, lejos de limitar, empeoraba las cosas⁵².

Lo más novedoso de la situación que aquí tratamos, radica en que los postulados jurídicos de las fuentes conciliaristas, rompen con la visión organicista medieval en favor de una nueva estructura de pensamiento, con lo que el movimiento conciliar no debe ser visto ni entendido como mera continuidad o prolongación del partido antipapista⁵³. Skinner, afirma que el conciliarismo es la corriente más poderosa de la filosofía política radical y, sus argumentos tienen su punto de partida y justificación en la necesidad de que la Iglesia se proteja de caer bajo el gobierno de un papa hereje o mal gobernante⁵⁴. Por lo tanto, hay que aclarar que se trata de un problema en el seno de la Iglesia, no en el gobierno del Estado secular, si bien tendrá ulteriores repercusiones sobre la comprensión de los asuntos políticos en la Europa moderna. Los postulados que desarrollaron los conciliaristas, de alguna manera ya habían sido expuestos por los adversarios del papado y; podrían resumirse en que, siendo la Iglesia una sociedad completa y perfecta, debe tener por si misma los resortes de poder necesarios tanto para asegurar su continuidad, como para garantizar un gobierno ordenado que evite los abusos y desórdenes internos que pudieran sobrevenir⁵⁵.

En este debate apasionante del movimiento conciliarista, hay especialistas que quieren distinguir dos planos: uno coyuntural y otro de fondo. En el primero, estarían adscritos los partidarios de anteponer la autoridad del concilio a la del papa, pero entendidos bajo el contexto del Cisma y sin pretensiones de universalizar las reformas, respecto al gobierno eclesial, una vez se hayan solventado los problemas de autoridad se convierten así, en lo que podríamos considerar un «partido conciliarista». El segundo, más teórico, está relacionado con las que Ullmann denominaría, «teorías ascendentes del poder», que también existen en el

⁵² Cf. George H. Sabine, *Historia de la teoría política*, FCE, México, 1994, p. 251.

⁵³ Cf. Juan Carlos Utrera, *op. cit.*, p. 10.

⁵⁴ Cf. Quentin Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno. I El Renacimiento*, FCE, México, 1985, p. 120.

⁵⁵ Cf. Sabine, *op. cit.*, p. 251.

seno de la Iglesia⁵⁶, y de las que podemos decir que, adquieren un matiz marcadamente reformista si bien los concilios del periodo cismático, no llegarían a ser el momento de cumplir sus aspiraciones; la reforma de la Iglesia en su cabeza y en sus miembros era, para Sabine, una aspiración popular⁵⁷. Hay que entender que, en esta situación, ambas corrientes se asumen y yuxtaponen mutuamente.

Ante la crisis interna en la Iglesia, escindida en facciones que profesan el mismo Credo y desarrollan su actividad sobre la misma base jurídica eclesial —aunque estén enfrentadas por motivos partidistas en distintas obediencias—, hay un grupo importante, no tanto por su cantidad como por su cualificación, de teólogos y juristas que se afanan en buscar soluciones efectivas para superar la ruptura de la Iglesia. La *vía conclii* es, una propuesta seria de rectificación y saneamiento eclesial que, adquiere la categoría de movimiento doctrinal, a veces, también potenciado por instancias políticas seculares, que buscan el equilibrio en aras de la unidad de la Iglesia. Pero, debe aclararse —como destaca Juan Carlos Utrera—, que no se trata de un mero recurso extraordinario para superar la crisis que supone el cisma. Para el profesor Utrera, el conciliarismo «no es un instrumento ocasional» sino que, atiende a las demandas institucionalmente internas y externas de reformar radicalmente la noción de Iglesia⁵⁸. Nos encontramos, por lo tanto, con un cisma que responde a dos obediencias papales y una discusión teológico-jurídica, igualmente dividida en dos posiciones diferentes e incluso opuestas:

La tradicional, que hemos estado viendo en las páginas precedentes, es la deudora de la tradición gregoriana culminada con la Bula *Unam Sanctam*, que define la *plenitudo potestatis* del papado como, institución y ministerio que se sitúa en el vértice de la Iglesia, en

⁵⁶ Como hecho anecdótico recordemos el doble juego de Felipe IV, monarca teocrático en pugna con el papa Bonifacio VIII que promulga la bula *Unam Sanctam* donde se consagra el imperialismo papal. Este monarca de hábiles cualidades propagandísticas realmente practica y fundamenta una teoría descendente del poder en tanto una parte de su pugna con el papado supone una transposición secularizadora de la soberanía. Sin embargo, la utilización de la propaganda y su efecto psicológico sobre la conciencia popular —populismo—, le lleva a aparentar en las asambleas e incluso en los tenidos por primeros Estados Generales de Francia, una representatividad de la voluntad patriótica. Su posición teocrática se reviste de una teoría ascendente del poder que queda propagandísticamente fundamentada, y no aparece al margen de la conciencia cristiana de la nación francesa; luego el problema teórico ya está presente aquí. Ver Ullmann, *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Revista de Occidente, Madrid, 1971, pp. 208-209.

⁵⁷ Cf. Sabine, *ibidem.*, p. 251.

⁵⁸ Cf. Juan Carlos Utrera García. intr., *Conciliarismo y constitucionalismo. Selección de textos I.*, Marcial Pons, Barcelona, 2005, p. 12.

tanto a su estructura jerárquica pero también en su dimensión social. El papa está revestido de un poder absoluto inherente al cargo, por encima del cual solo está Dios, lo que le otorga un estatuto original y radicalmente diferente.

La otra tradición, más reciente en la vida de la Iglesia, está asociada a ciertas corrientes secularistas que pretenden, de un lado la separación de los ámbitos político y religioso, mientras de otro cuestionan la estructura jerárquica de la Iglesia, propugnando una «espiritualización» de sus funciones, lo cual podría conllevar cierta neutralización social.

En rasgos generales, estas son las dos posturas encontradas que podemos hallar en discusión teológica y jurídica en este periodo extraño de la Iglesia, marcado por un cisma que, hay que insistir, no viene derivado de la herejía ni de las diferencias doctrinales, sino de la mera división de obediencia personal hacia uno u otro pontífice. Surgido de la coyuntura histórica y, sostenido por los sentimientos humanos de legitimidad en la sucesión del ministerio petrino. Todo lo demás, no es más que mera adhesión, según las posiciones políticas dominantes del momento; pero también consternación ante la brecha que hiere la unidad del cuerpo místico de Cristo.

Como se puede ir vislumbrando, la búsqueda de soluciones pasa por realizar propuestas que, si bien no han llegado a fructificar en el seno de la Iglesia sino parcialmente y muy avanzado el siglo XX, hay que reconocer que han tenido una gran repercusión en la estructuración política de la Modernidad, bien por vía directa sobre la filosofía política secular, bien por vía indirecta a través de las iniciativas reformadoras de los distintos movimientos protestantes que irían haciendo su aparición en Europa a lo largo del siglo XVI.

La idea de que el Gobierno último de la Iglesia debe recaer en el concilio no es novedosa y, Fernando Prieto la entiende históricamente anterior al primado del papa; si bien es verdad que hay que considerar, con Sabine y con el profesor Prieto, un cierto fracaso se la teoría conciliar⁵⁹; como también es cierto que no ha sido menor su triunfo sociopolítico en el ámbito secular, razón por la cual la traemos a colación en estas páginas, de manera ineludible.

⁵⁹ Cf. Fernando Prieto, *Historia de las ideas y de las formas políticas. II. Edad Media*, Unión Editorial, Madrid, 1998, pp. 318ss

En la corriente conciliarista, confluyen una curiosa amalgama de tesis que hacen su aparición en la Baja Edad Media. Unas como respuesta concreta a los problemas de la Iglesia o de la región del autor —como el caso de Marsilio de Padua y de Wycliffe—, otras como propuestas alternativas ante la insatisfacción de la propuesta filosófica vigente —como Guillermo de Ockham y su corriente nominalista o Huss—. El agustinismo, reaparece una y otra vez reinterpretado, bien desde la perspectiva más espiritualista, bien desde el pesimismo que conlleva la quiebra ontológica del hombre como consecuencia del pecado original...

Quizá, lo más incisivo y determinante del conciliarismo, venga derivado de la vivacidad que adquieren ciertas cuestiones jurídicas de primer orden, tales como establecer los límites de la potestad papal en relación a la inviolabilidad del Derecho natural y divino; así como el *status generalis ecclesiae*, con lo que se retoma una vieja discusión respecto a las cualidades morales de la persona —que no de la figura— del papa, cuya ausencia justificaría separación o desobediencia⁶⁰. Una de las fuentes jurídicas que, se tuvieron en consideración para este asunto fue la *Colección de cánones* de Deusdedit. La otra fuente jurídica a tener en consideración fue el *Decretum* de Graciano, que sirvió de recurso jurídico a Felipe IV, en su persecución contra Bonifacio VIII. Recordemos que, se trata de una fuente jurídica de primer orden en el Derecho canónico, procedente de la consolidación jurídica acontecida en el siglo XII y, apareció a modo de «libro de texto» recopilando una colección de seis textos legales que nunca llegaron a ser promulgados oficialmente como «ley de la Iglesia», a modo del vigente Código de Derecho Canónico, pero que durante siglos ha gozado de gran reconocimiento en la cristiandad latina. Las fuentes del escrito son variadas y tales como el Derecho romano, las Sagradas Escrituras, los escritos patrísticos, decretales papales, actas conciliares, etc. La pretensión básica de Graciano, reside en el intento de armonizar cánones que, en apariencia, podrían discordar entre sí. Como se ha dicho, el prestigio e importancia de la obra nació pronto y su declive sobrevino con la promulgación del primer Código de Derecho Canónico en 1918.

Sobre la base de estas fuentes, los conciliaristas tomarán un segundo elemento para la discusión, entorno al posible enjuiciamiento del papa —posibilidad erradicada bajo la

⁶⁰ Cf. Juan Carlos Utrera, *op. cit.*, p.13.

doctrina de la *plenitudo potestatis*—, bajo la autoridad de un concilio en caso de incurrir en apostasía o herejía. En definitiva, con el conciliarismo se asiste a una juridificación de la Iglesia —fenómeno que no es novedoso—, en la que el papado se sustentaría sobre un estatuto de inferioridad a la congregación de los cristianos, representada en el concilio. Y he aquí el elemento irresuelto de contradicción que, anunciábamos anteriormente y que recoge Fernando Prieto: de un lado, la teoría conciliar sostiene que el gobierno de la Iglesia debe recaer sobre el Concilio, pero la validez canónica del mismo depende directamente del hecho de que haya sido convocado por el papa⁶¹. ¿Convocaría un papa un Concilio para ser corregido o depuesto? La respuesta parece ser negativa y, en consecuencia, deja entrever uno de los problemas irresueltos del conciliarismo. Como señala Sabine, jurídicamente es difícil cuando no imposible que pueda existir un concilio sin la cooperación del papado; entre otras cosas porque el emperador o el rey carecen de potestad, en el seno de la Iglesia, para convocarlo y, a través de él, elegir o deponer un papa. Desde la perspectiva del Derecho, a todas luces sería una farsa⁶².

No obstante debe entenderse mejor esa otra línea yuxtapuesta que, con afanes reformistas, viene a sostener una visión de la Iglesia de carácter comunitario y espiritualista. Considerando que, el poder espiritual corresponde al cuerpo de los fieles, sin distinción entre clérigos y laicos, incluyéndose al papado que no es sino un ministerio más al servicio de la sociedad cristiana. Aquí, ve Sabine que aparecen ideas decisivas, sobre todo al ser combinadas:

De un lado, existe una analogía jurídica de carácter corporativo que, requeriría de los órganos de actuación a modo de medios representativos autorizados, lo que supondría una cierta referencia a la noción aristotélica de comunidad autárquica. De otro lado, quiere ver una creencia, que considera fuertemente arraigada en la Europa del siglo XV y que se expresaría en que, siendo el poder inherente al pueblo o comunidad, la comunidad está facultada para desarrollar sus propias estructuras jurídicas y darse sus propios gobernantes lo que implicaría la comprensión de que un gobierno es legítimo en virtud del consentimiento o aceptación

⁶¹ Fernando Prieto, *ibidem.*, p. 320.

⁶² Cf. George H. Sabine, *Historia de la teoría política*, FCE, México, 1994, p. 256.

popular. En consecuencia, esta línea de pensamiento conciliar, vendría a considerar que el derecho de un Concilio o cualquier otro cuerpo representativo tiene como fundamento de legitimidad la representatividad de la comunidad en nombre de la cual actúa⁶³.

La importancia de estos postulados es secularizadora en varios sentidos: intraeclesialmente, al superar las diferencias dentro del pueblo cristiano cuyas funciones serían de carácter representativo y, no por razón de una transformación ontológica, distinta como consecuencia del ministerio sagrado a ejercer. Por otra, hay una secularización de la naturaleza y ejercicio mismo del poder que, aunque procedente en última instancia de Dios, es inherente a la noción de comunidad.

Se insiste en que, la sustancia de la teoría conciliar radicaba en que el cuerpo entero de la Iglesia es la fuente de su propio derecho, siendo el papado y el resto de la jerarquía, órganos a su servicio. Sujetos, todos ellos, a la Ley divina y a la Ley natural por lo que, el órgano que ejercita las funciones rectoras —esto es—, el papado, deberá someter sus decisiones y decretos a la supervisión y aprobación de los órganos representativos del conjunto de la Iglesia cayendo, de lo contrario, en usurpación de autoridad, lo que legitimaría inmediatamente su deposición.

El modelo de gobierno eclesial en el que se estaban fijando los defensores de esta forma de conciliarismo tampoco era novedoso pues, tenían puesta su mirada en las Monarquías limitadas del Medievo, con sus asambleas de estamentos; aunque tampoco se descartaba el modelo de gobierno seguido en las órdenes monásticas —siempre una referencia para la Iglesia latina—⁶⁴.

Pero tal vez, la aportación más interesante que nos ha legado Sabine sea la de, relativizar el punto de vista a la hora de resolver sobre las razones de la cuestión donde, parece haberse resuelto con la respuesta un tanto simplista de que, el problema de la época era, si el derecho último de decisión le corresponde al papa o al concilio. Pero Sabine afirma varias cosas que deben ser consideradas seriamente: Primero está la cuestión, que acabamos

⁶³ Cf. *Op. cit.*, p. 254.

⁶⁴ Cf. *Ibidem.*, p. 255-256.

de enunciar, que entendemos es históricamente incorrecta porque, el problema no es inicialmente ese, sino resolver la escisión del Cisma en la Iglesia.

Esta situación de confrontación entre los poderes del papado y el concilio surgirá o, será intencionadamente introducida, en el transcurso de la controversia; no siendo un asunto originario en si mismo. Sabine insiste en que, cuantos intervinieron en los concilios, lo hicieron bajo la premisa de que la situación a resolver era meramente transitoria en el contexto de una crisis de disputa bi-papal perfectamente solventable, sin necesidad de alterar el gobierno de la Iglesia; y, ahí radica la aceptación popular del movimiento conciliar que debería desaparecer tras cumplir con la tarea de resolver el cisma. Para Sabine,

la razón de que no se plantease claramente el problema entre la autoridad del papa y la del concilio fue que, para la opinión contemporánea, el poder final no residía ni en el uno ni en el otro, ni en ningún otro órgano de gobierno eclesiástico. El principio esencial de la teoría conciliar, como el de la monarquía medieval, era el de que la Iglesia, o la comunidad, o el pueblo, eran autónomos, y que su poder residía en todo el cuerpo. Sin embargo era evidente que todo el cuerpo no tenía existencia política y solo podía expresarse a través de alguno o algunos de sus órganos —papa, concilio o colegio—; en cierto sentido estaban coordinados, por lo menos cada uno de ellos tenía un derecho original a desempeñar su propia función. El poder de uno no era, en ningún caso, delegado de otro. Todos tenían un poder propio en relación con los demás, aunque el poder de cada uno de ellos derivaba de toda la comunidad. En consecuencia, el gobierno era propiamente una empresa cooperativa, una armonía o *concordantia* como lo denominó el Cusano y no una delegación de poder de una cabeza soberana⁶⁵.

Pero, si algo podía evidenciarse en el contexto histórico que aquí nos ocupa era, precisamente, la falta de cohesión y armonía entre los órganos de gobierno de la Iglesia. Baste recordar las diversas injerencias que los gobernantes seculares ejercen sobre obispos y cardenales, e incluso sobre el papado. Unas veces con intereses particulares, otras buscando el bien de la Iglesia. Lo cierto es que, los distintos órganos que conformaron la jerarquía eclesiástica durante los siglos XIV y XV, parecían estar sometidos a diversas presiones y debían atender a diferentes intereses. Probablemente la cuestión más importante que pone de manifiesto la corriente conciliarista, respecto a la filosofía política que aquí nos ocupa sea, en palabras de Juan Carlos Utrera:

⁶⁵ *Ibidem.*, p. 256.

(la) formulación nueva de la naturaleza y funciones del poder espiritual y su relación con el poder laico, es la expresión en clave eclesiológica de una realidad y una conciencia que más parecen corresponderse al individualismo emergente y a la paulatina consolidación de los Estados europeos que a las antiguas concepciones de orden social y religioso. [...] De ahí que la temática conciliarista, aunque presidida por problemas eclesiológicos que son abordados con un enfoque eminentemente teológico, recoja también ese espíritu de la época que se traduce en la búsqueda de una forma nueva de vivencia religiosa y una concepción distinta de la relación entre las instituciones y los individuos⁶⁶.

Pero lo cierto es que, el reformismo fracasó en la vía conciliar ya que, cumplida su función de superar la escisión de la Iglesia, el partido conciliarista tornaba a su disolución, para la mayoría de los participantes y para aquellos que de alguna manera les brindaron su apoyo —como ya se ha dicho—, la reforma de la estructura de la Iglesia y la destrucción del poder monárquico inherente al oficio papal, no eran un fin en sí mismo; sino una aspiración transitoria para la superación de una crisis concreta. Como señala Ratzinger: «La oposición que creció en la Baja Edad media estuvo, a su vez, determinada políticamente. Los concilios de Constanza y Basilea oponen a la idea de una monarquía eclesiástica la de un parlamento eclesiástico, o sea, la idea de un Iglesia constituida no de forma monárquica sino parlamentaria, pero de nuevo centralista»⁶⁷. Ciertamente, en Basilea hubo un intento de retomar la importancia de los sínodos en las Iglesias locales y nacionales pero, la división generada por el Cisma, eclipsó esta propuesta ante la emergencia de unidad.

No obstante, el movimiento conciliar no ha sido estéril en la historia del pensamiento pues, sus aportaciones han sido decisivas en el orden de las ideas de la Modernidad. Para Sabine, las causas que impidieron la reforma fueron varias. La primera de ellas, el modelo político de referencia, la Monarquía medieval, basada en la cohesión política de los estamentos representados, no se correspondía con la estructura de la Iglesia. Por otro, y no menos importante, la falta de voluntad para la reforma se hacía evidente en un ámbito caracterizado por mantener la unidad de creencia, la unidad moral y la unidad en los ideales religiosos; pero no así en el sentido de unicidad política⁶⁸; por lo que su mayor incidencia

⁶⁶ Juan Carlos Utrera, *ibidem.*, p. 16.

⁶⁷ Joseph Ratzinger, *Obras completas*, VII/1. BAC, Madrid, 2013, p. 374.

⁶⁸ Cf. Sabine, *ibidem.*, p. 259.

habrá de ser tenida en consideración más tarde, cuando sus teorías vuelvan a reaparecer, en el conflicto político secularizado entre el gobierno absoluto del rey o la configuración constitucional de los Estados⁶⁹.

e. Jean Gerson y la teoría conciliarista

A modo de ejemplo, de lo que supone una teoría teológico-política conciliarista, tomaré como referencia a uno de los personajes destacados del momento, Jean Gerson (1363-1429), teólogo al que el maestro Gilson le dedica no pocas referencias en su obra general *La filosofía en la Edad Media*. El interés del personaje puede extraerse, entre otras razones, por las distintas controversias en las que se ve envuelto. En 1395 llegaría al cargo de Canciller de la Universidad de París, lo que le daría la oportunidad —por su cargo y por su prestigio personal—, de participar en el concilio de Constanza con importantes aportaciones. Para Gilson, protagoniza un verdadero cisma, paralelo al eclesial pero en el plano de la filosofía y la teología; considerándolo un teólogo muy competente y muy capacitado para recurrir, según la necesidad, a los argumentos filosóficos.

Considero que no se puede adscribir el pensamiento de Gerson a corriente alguna si bien, por su prestigio personal y su fidelidad a la doctrina de la Iglesia, los nominalistas —que si estaban bajo justificada sospecha—, lo proclamaban como «uno de los suyos», lo cual era falso pues en lo único que podría coincidir con ellos es, en la oposición a ciertas formas de realismo.

Filosóficamente, no propone ningún sistema sino que, lo que busca es un remedio para una Iglesia que está inmersa en un choque entre sistemas teológicos, filosóficos y jurídicos, creyendo encontrar la solución en determinada noción de teología, pues identificaba el mal del siglo con el que consideraba un doble vicio: tratar la lógica como metafísica y la metafísica como lógica⁷⁰.

Como representante de la tradición conciliarista, concibe a la Iglesia como si de una monarquía constitucional se tratase, lo cual es deducido de un análisis general de las sociedades políticas, respecto a las cuales, considera a la Iglesia como una más de ellas. Dada

⁶⁹ Cf. *Ibidem.*, p. 260.

⁷⁰ Cf. Etienne Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, Gredos, Madrid, 1965, pp. 690-691.

la necesidad de defender la autoridad de los concilios generales, pues para ello fue convocado en Constanza, adquiere el compromiso de elaborar una teoría acerca de los orígenes y situación del poder político legítimo en el seno de la comunidad secular, para lo que realiza dos aportaciones que Skinner⁷¹ considera importantes:

La primera de ellas es, la afirmación de que todas las sociedades políticas son «perfectas» por definición. Ha de entenderse por tal, a toda corporación independiente y autónoma, poseedora de la autoridad inherente para regular sus asuntos sin necesidad de intervenciones externas: «Se llama *comunidad perfecta*; a diferencia de trato económico, que no se bastaría por completo, Y se dice *según sus propias leyes*; porque los que dominan el principado procuran por propia iniciativa regir el gobierno según sus leyes, no tenerlo oprimido bajo una ley ajena»⁷².

Para Skinner, esta caracterización de las sociedades perfectas seculares, supone una primera aportación esencial y radical que condiciona la que será la ulterior comprensión de la teoría del Estado: el «gobierno, que se define como una comunidad ordenada hacia algún fin perfecto; es la ordenación o el orden de las cosas iguales y desiguales, la disposición por la que se asigna a cada uno cada cosa: por consiguiente, el orden se aviene del todo con la justicia, que da a cada uno lo que es suyo»⁷³.

La segunda aportación, radica en la distinción que establece respecto de las sociedades políticas perfectas, considerando principalmente dos; la eclesiástica y la secular:

Uno de los gobiernos es el celestial [...]. Otro es el humano que son dos para los hombres en camino: el primero es aquel al que se le da el generalizado y apropiado nombre de eclesiástico; al otro, el de secular. Aristóteles cuando se ocupa de la política, divide el secular en tres: llama monarquía al primero, del segundo dice que es aristocrático y al tercero lo nombra en propiedad con el término general de gobierno⁷⁴.

Sobre la base a esta distinción, Gerson afirma que todo gobierno secular debe ser independiente de cualquier otra forma de jurisdicción y, no niega que la Iglesia pueda ejercer

⁷¹ Cf. Quentin Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno. II. La Reforma*, FCE, México, 1986, pp. 119-123.

⁷² Jean Gerson, Tratado sobre la potestad eclesiástica y el origen de las leyes, XIII consideración. En AAVV, *Conciliarismo y constitucionalismo. Selección de textos I.*, Marcial Pons, Barcelona, 2005, p. 94.

⁷³ *Op. cit.*, pp. 93-94.

⁷⁴ *Ibidem.*, p. 94.

temporalmente un cierto poder coercitivo —como en el caso de la herejía que él mismo no dudaría en castigar como parece que fue en el caso histórico de su intervención en el proceso de Hus—. Los términos en que Gerson trata la independencia y autonomía del poder secular, bien podrían ser considerados como pre-luteranos, en la medida en que Lutero identificaba la Iglesia con la totalidad de los cristianos que, en tanto tales, se entendían como pueblo santo, regido por la Ley de Dios, siendo el gobierno civil, una necesidad de regulación sociopolítica extraeclesial. Análogos términos hallamos en Gerson cuando afirma que:

En suma, que se mantenga dentro de sus propios límites la potestad eclesiástica, para que recuerde que la potestad secular entre los infieles tiene sus propios derechos, sus dignidades, sus leyes y sus juicios, los cuales la potestad eclesiástica no ha de arrogarse ni usurpar, a no ser que redundase el abuso de la potestad secular en ofensa de la fe o en blasfemia contra el Creador, o en agravio manifiesto de la potestad eclesiástica⁷⁵.

En cuanto a la cuestión eclesial *stricto sensu*, nuestro autor desarrolla una crítica perspicaz acerca de la controvertida noción de *plenitudo potestatis* papal que, a juicio de Skinner, no pasa de esgrimir la espada espiritual, manteniendo un cauteloso silencio acerca de la autoridad papal respecto de la intervención en asuntos seculares⁷⁶. Para Gerson, «la potestad eclesiástica no comporta, paralelamente a su autoridad celestial, dominios ni derechos tales que le permitan disponer a su arbitrio de los bienes de los clérigos y mucho menos de los de los laicos; aunque hay que conceder que hay en ella un cierto dominio gubernativo, directivo, regulador y ordenador»⁷⁷. La cuestión de la disposición de bienes por parte de los clérigos no es baladí cuando aún resuenan las voces de ciertas corrientes heréticas que pregonan la renuncia absoluta hacia los bienes terrenales —concretamente Wyclif y Hus—⁷⁸, aparte de ciertos ecos derivados de algunas órdenes mendicantes. No obstante, la intervención moral de la Iglesia respecto al buen uso de los dones de Dios, tanto materiales como espirituales, son objeto de consideración por los órganos jerárquicos que orientan al Cuerpo místico de Cristo —definición de la Iglesia usada por Jean Gerson—.

⁷⁵ Jean Gerson, XII Consideración *ibidem.*, p. 84.

⁷⁶ Cf. Quentin Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno. II. La Reforma*, FCE, México, 1986, p. 121.

⁷⁷ Jean Gerson, XII, *ibidem.*, p. 82.

⁷⁸ «Es contra las Sagradas Escrituras que los hombres eclesiásticos tengan posesiones». VIII sesión del Concilio de Constanza 22 de febrero de 1418. Errores de John Wyclif. *DH*. 1160.

En lo relativo a la doctrina de la *plenitudo potestatis*, dos son las posturas que se muestran equidistantemente enemigas de su adecuada interpretación: la *detracción envidiosa* y la *adulación*.

La primera, está históricamente ejemplificada en Juliano el Apóstata, cuando apelaba a las escrituras para expoliar a los cristianos. Básicamente, se trata de una posición demagógica que, remitiéndose a la exigencia evangélica de renuncia a los bienes, exige que la vida religiosa se desarrolle en la más absoluta de las pobreza. «Persigue la detracción —dice Gerson—, llevar a todos los eclesiásticos a aquella pobreza originaria de los apóstoles y sus discípulos [...] y condena entre los eclesiásticos la pompa de cualquier tipo...»⁷⁹. Es de tener en cuenta que, las diversas formas de ejercer el poder vienen derivadas precisamente de la propiedad. Quien carece de propiedades materiales, difícilmente puede ejercer el poder sobre quienes las poseen (ya sean riquezas venales, tierras o dominios).

La segunda posición, la ocupa la que denomina «adulación fraudulenta y lisonjera» y que supone, contrariamente a la anterior, la atribución excesiva de disposición de bienes y potestades al clero, especialmente el de más alto rango. La ejemplificación no puede ser otra que la famosa *Donación constantiniana* sobre la que se sustenta la herencia del Imperio por parte del papado. Esta exaltación de las capacidades de propiedad y disposición socio-política atribuibles al clero es, tan negativa como la anterior. La situación, percibida en la Iglesia cismática en cuanto al grandioso aparato de poder y las pompas cortesanas de las que se rodearon los papas de Avignon son, consecuencia directa de la propugnación de la Bula *Unam Sanctam* de Bonifacio VIII. Primero lo expresa indirectamente, tal vez, refiriéndose a la trayectoria histórica que nos lleva hacia ella, y después arremete explícitamente contra el papa Bonifacio VIII y las consecuencias de su pontificado:

Una vez se percata la adulación de que es conocida en exceso, pone su empeño en utilizar un discurso casi más modesto que el más bajo, para que parezca más creíble. Concede a la potestad secular posesiones y jurisdicciones propias, que no puede tomar a su antojo el papa. Recuerda a Constantino y a otros príncipes algo que la Iglesia ha concedido recientemente, nada menos que el supremo pontífice es el monarca supremo, no solo en lo espiritual, sino también en lo temporal, y que recibe esta potestad directamente de Cristo...

⁷⁹ Jean Gerson, *op. cit.*, p. 81.

Esta estimación puede leerse en cierta decretad de Bonifacio VIII; conforme a la cual consideran algunos de los señores prusianos, que ha de fundarse la guerra contra los infieles y la confiscación de sus bienes y dominios. Piensan otros que la deposición del rey de Francia por el papa Zacarías se sustentó en eso, en tanto que es el papa quien puede cambiar reyes y reinos»⁸⁰.

Expuestas estas dos clases de males que acechan al pontificado y a la comprensión general del poder de la Iglesia, resta realizar su propia propuesta, una vía de interpretación intermedia, que ponga las cosas en su debido lugar devolviéndole a la Iglesia y sus instituciones internas el lugar que les pertenece en tanto sociedad perfecta y en relación al orden civil:

Por fin, gracias a Dios misericordioso, el buen juicio conciliador, que iluminado por la luz de la ley evangélica mantiene una vía intermedia y regia entre estos insensatos errores extremos de la detracción y de la adulación, dispuso esta ya dicha consideración duodécima con argumentos precedentes como signo que muestren el recto camino para que no tropiecen con la piedra del error quienes buscan la verdad a través de la indagación propia. Por eso decimos a los eclesiásticos que pueden poseer bienes temporales, y aun muchos según les sea debido, y que no han de provenir de la mera limosna; y que no han de ser castigados y expoliados por la potestad secular, sino que ha de ser llamada en amparo de su derecho (y se dice esto a causa de herejes y rebeldes). En suma, que a diferencia de los apóstoles ellos pueden vivir con riquezas, tenerlas en propiedad o hacerse con ellas según el tiempo, el lugar y otras circunstancias de varia índole, siempre que se juzgue con prudencia. [...] Evitemos, del lado contrario, esas adulaciones tan necias como falsas y malsanas, que atribuyen al supremo pontífice la plenitud de potestad, tal y como la definimos; que es tan grande cuanto el Sapientísimo Legislador Cristo previó que fuera suficiente para la permanente edificación de su dilectísima esposa la Iglesia⁸¹.

La Iglesia, en el pensamiento teológico de Jean Gerson, queda ubicada en el más alto rango de autoridad, para lo que trae a colación una cita literal del Concilio de Constanza y, ulteriormente, desarrolla la noción conciliar como «congregación hecha con legítima autoridad se dice regularmente por el papa». Donde caben sin embargo tres excepciones, en cuanto a su convocatoria y desarrollo: a) la falta del papa ya sea por muerte natural, civil o canónica como es la deposición. Se incluye, en este caso, la incapacidad psíquica perpetua o la prisión sin acceso a él. b) al rehusar, el papa, a convocar un concilio tras haber sido

⁸⁰ Gerson, *op. cit.*, p. 82.

⁸¹ Gerson, *ibidem.*, pp. 83-84.

requerido a ello suficientemente, al entenderse que va en detrimento de la Iglesia y, c) si convocado el concilio legítimamente, pasaran plazos sin que se celebrase⁸². En definitiva, se deriva de la importancia del concilio general su noción de asamblea representativa de los fieles, a la que se someten todos los grados jerárquicos de la Iglesia, incluido el papado.

Pero, la que pensamos que puede ser la gran aportación del conciliarismo de Gerson, la exponemos siguiendo a Skinner quien aprecia que, para Gerson, las características legales de la Iglesia deberán ser equivalentes a la de cualquier otra «sociedad perfecta». Al distinguir —como vimos anteriormente—, dos tipos de sociedad perfecta, la eclesial y la secular o civil, hay que inferir de ello que en el orden secular la autoridad legislativa más alta debe residir en la asamblea representativa de todos los ciudadanos, cuya equivalencia en la sociedad eclesial es el concilio⁸³.

No obstante, nos hace notar Skinner que, en Gerson hay una cierta vuelta al agustinismo político, en la medida en que retoma la idea de que las sociedades seculares son una consecuencia del pecado original. No obstante, se ha dado un importante y decisivo paso hacia delante en la concepción de la legitimidad de lo político en tanto, la ubicación de la autoridad en el seno de cualquier sociedad perfecta, se establece en orden a estas tres premisas: primera, ningún gobernante superará en poder a la comunidad a la que rige; segunda, el poder último de toda sociedad perfecta permanecerá en todo tiempo en el seno de la misma y; tercero, el estatuto de todo gobernante es el de ministro o rector, es decir, el de delegado de la comunidad, no ostentando la soberanía del poder.

Con esta visión general de la aportación del teórico conciliarista Jean Gerson, la cuestión del avance de las ideas queda prácticamente planteado hacia una nueva realidad sin posibilidad de retorno: la visión moderna de la historia.

2. Llega la Modernidad

Huelga decir que, el paso de un periodo a otro de la historia no es algo que acontezca de manera brusca e inminente. Nadie se acuesta el 31 de diciembre de 1491 —por citar un

⁸² Cf. *Ibidem.*, p. 86.

⁸³ Cf. Quentin Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno. II. La Reforma*, FCE, México, 1986, p. 122.

fecha hipotética—, pensando que al amanecer del siguiente día entre la resaca y a ilusión, se levantará en un momento diferente de la historia y, mirándose al espejo podrá exclamar: ¡ya soy moderno!. Y es que, ni siquiera hemos esperado a terminar de manera completa el siglo para señalar, con la medición temporal, el inicio de una nueva era. ¿Qué puede suceder, entonces para que, de repente se diga que en un determinado momento de la historia, las cosas han experimentado tal transformación que, nos lleve a considerar que se está en otra etapa distinta de la historia y de la vida? Los periodos de la historia no aparecen de un día para otro y, mucho menos de manera programada en el calendario oficial, como si de una liturgia se tratase. No es momento ni lugar este estudio, para disertar acerca de la metodología de la historia, ni tampoco para disquisiciones acerca del cual es o no el momento oportuno de situar el cambio pero, teóricos como Rama apuntan a este problema como uno de los asuntos centrales de la historiografía. En lo que a la periodificación se refiere, los historiadores varían los factores para obtener resultados bajo el principio fundamental de que el periodo, debe ser deducido de su objeto⁸⁴.

Designar y caracterizar un periodo de la historia no resulta una tarea fácil y no está exenta de capricho y controversia pues, suelen aparecer tantas razones a favor de una designación como en contra de la misma. Lo importante aquí es, constatar que en la historia de la humanidad ha habido cambios y continuidades de tal manera que éstos, asumen un espectro tan amplio de la vida cotidiana de Europa que necesariamente toman forma y entidad de época. Históricamente la Edad Moderna puede ser designada a través de dos acontecimientos muy diferentes que, lanzan miradas espacialmente divergentes por parte de hombre europeo del siglo XV. Si mira hacia Oriente, el mundo conocido asume, nominalmente, lo que queda del Imperio romano y desde el punto de vista religioso mantiene la tensión cismática con la Iglesia latina. Sostiene una lucha encarnizada con el mundo islámico que, lo acosa y vuelve a tomar la avanzadilla en el escenario bélico mediterráneo. Los turcos se tornan imperio con los otomanos y, en 1453 toman Constantinopla o lo que es lo mismo, Bizancio o, por entenderlo de otra manera, lo que queda del Imperio romano. En 1453, no desaparece simplemente un reducto de cristiandad oriental sino, el imperio más

⁸⁴ Cf. Carlos M. Rama, *Teoría de la Historia*, Tecnos, Madrid, 1974, p. 154.

efectivo identitario y duradero del Mediterráneo: Roma. Desde luego, el asunto era preocupante para la Cristiandad en general y, tal vez, fuera un momento para pensar en la superación de ciertas divisiones doctrinales entre Oriente y Occidente cuando lo que está realmente en juego es algo tan básico como la supervivencia ya que, en Occidente, concretamente en Hispania, el reino de Castilla y sus aliados, aún están librando batallas en el seno peninsular contra el moro infiel que, aún se hace fuerte en el sur peninsular. El devenir de los siglos no ha logrado erradicar de la península al islám, en un espacio que hoy apenas se recorre en tres horas abordo de un vehículo utilitario. En el siglo XIII un rey grande, unificó los destinos de los reinos de León y de Castilla, dirigiéndose hacia el sur para conquistar Sevilla en 1248. Parte de esos reinos islamizados, no llegaron a conocer la Edad Media europea tras la caída de Roma. Ciertamente la islámica Isbilia, era la romana ciudad fundada sobre los palos, mucho más ribereña que Itálica, cuna de emperadores. Hispalis, ciudad romana y cristiana, fue cuna de uno de los grandes nombres del pensamiento altomedieval: Isidoro. Mas pronto, sería invadida y condenada a vivir durante siglos bajo el imperio de la media luna, hasta que el rey Fernando —Fernando III el santo—, padre de Alfonso X el Sabio, la devolviera a Castilla bajo el imperio de la Cruz. Pero cerca, Málaga y Granada seguirán siendo reducto musulmán. No puede resultarnos difícil, pensar en la angustia vital que habrían de experimentar los habitantes de la Hispania cristiana cuando, aún enzarzados en plena reconquista a lo largo de los siglos, buscando aliados políticos y militares, para superar la dificultad de sostener ejércitos de contención, tienen la noticia de que en Oriente el cristianismo ha caído en manos del turco, que está dispuesto a erradicar la fe a golpe de cimitarra. La mirada hacia Oriente no es nada halagüeña.

Mientras la mirada a Occidente está llena de incógnitas, tal vez más esperanzadoras. Castilla, el reino ibérico emergente, está dispuesta a sufragar la aventura atlántica más grande de la historia conocida y también más denostada por española y por católica. ¡Qué difícil se hace a mis torturadas entendederas asimilar que vivo en la nación que mayor denostación manifiesta sobre su propia historia, convirtiendo las grandes hazañas en viles ruindades! ¡Qué dolor experimento perteneciendo a una Iglesia que se convierte en la única confesión que conozco, capaz de despreciar y negar su propia historia, rechazando su tradición como si de

un cúmulo de anecdóticos errores se tratase! A día de hoy, ser español y ser católico es debatirse en el abismo de la negación de identidad, tanto política como religiosa. Pero, volviendo a Castilla, esa mirada, que se dirige a Occidente está llena de esperanzas e ilusiones, todas ellas culminadas en 1492. ¿Cómo rehusar a considerar que comienza un nuevo periodo en ese año? Y no porque los usos y costumbres en el vestir o en el yantar hayan cambiado de un día para otro. Posiblemente, la corte de los Reyes Católicos fuese tan medieval como la de sus antecesores; pero, también tan moderna como la de sus sucesores. La reina Isabel apuntaba maneras, de eso no cabe dudas y, en 1492 vio culminadas varias gestas, siendo una de las más importantes la toma de Granada, el último reducto nazarí de Europa. Simultáneamente, ese mismo año Colón llevó a cabo una de las mayores gestas navales jamás conocidas pero también denostada, tan solo por el doble motivo de haber sido auspiciadas por Castilla y bajo el signo de la Cruz. Una vez más ese binomio maldito de la historia se hacen presentes para la denostación y desprecio de algunos. Sea como fuere, independientemente del origen de Colón, cierto es que navegó por el Atlántico, hasta entonces ignoto, hasta llegar a tierra firme y tomar para Castilla lo que hasta entonces había permanecido ignorado por Europa hasta 1492. Sin duda que hay un antes y un después a partir de esa fecha para el mundo conocido, no solo para España. Por lo tanto ya tenemos dos buenos motivos para situar en este año el cambio de etapa el inicio de algo nuevo y grande: la Modernidad.

Higinio Marín, nos ofrece unas líneas tan hermosas como significativas para resaltar y sintetizar todo lo que puede acontecer en ese año y aquí quiero reproducirlas para el lector, tal y como se las he ofrecido durante años a mis alumnos de bachillerato, con la intención de adentrarlos en la conciencia de un cambio decisivo de etapa, tanto en los hechos como en el pensamiento:

En 1492, a sólo un paso del siglo XVI, Nebrija presenta a los reyes Isabel y Fernando la primera “Gramática de la lengua castellana”. En ese mismo año Juan Luis Vives nace en Valencia, Erasmo es ordenado sacerdote, Lutero estudia en Mansfeld, Tiziano aprende en Venecia y Miguel Ángel en el taller de Chirlandajo, Lorenzo Medicis muere en Florencia, Colón descubre América y los judíos son expulsados de España. Es muy probable que en la agitada corte de los Reyes de Castilla y Aragón, que auspician reformas eclesiásticas y arriesgadas exploraciones marítimas al tiempo que sostenían ejércitos dispuestos a batallar por toda Europa y quizás por el norte de África, aquella propuesta para la regularización del

idioma no atrajera los entusiasmos populares que muy poco después despertaron las Indias o las victorias del Gran Capitán. Sin embargo, uno y otro son hitos emblemáticos de dimensiones contiguas pero diversas de una misma época. Gonzalo Fernández de Córdoba es un soldado de la Cristiandad que se curte en las postrimerías de la reconquista ibérica, en la extensión de los reinos cristianos y la victoria sobre el infiel. Nebrija, en cambio, capitanea una reconquista que quiere “*desarraigar la barbaria de los ombres de nuestra nación*” mediante el cuidado de las letras. Armas y letras frente a lo que se tiene respectivamente por barbarie político-religiosa y cívico-lingüística. Nebrija cree, como Valla, que en las lenguas está contenida la fuerza para “redimir a los pueblos de la barbaria”, y su gramática castellana sigue siendo el impulso humanista iniciado ya en su magisterio del latín: “*desbaratar por donde pudiese la barbaria por todas partes de España tan ancha y luengamente derramada*”. Se trata de la naciente convicción de que “el destino humano yace en el poder de la palabra, y que el cuidado de las pericias lingüísticas “logrará alumbrar una nueva civilización”⁸⁵.

¡Cuántas cosas ocurren en un mismo año y al mismo tiempo! Y todas ellas perfilando lo que ha de ser la Modernidad a nivel histórico, social, político, artístico y filosófico. No me olvido del aspecto religioso, omnipresente en un periodo transido no tanto por el problema teológico de Dios, cuanto de la religión como hecho social. Podemos obviar fechas, claro está, ya hemos visto dos propuestas con sendas miradas del cristiano occidental, del hombre europeo hacia Oriente y Occidente: hacia el fin de Bizancio y hacia el inicio del Nuevo Mundo, las Indias occidentales que años más tarde pasarían a denominarse América. Y todo ello en una horquilla temporal de 39 años en el transcurso del siglo XV. Pero, ¡cuántas cosas se derrumban y cuántas otras aparecen! ¡Y ni siquiera hemos nombrado aún a Gutenberg y su «infernial» invención pocos años antes, dentro del mismo siglo! ¡Ay, si hubieran existido las patentes!

En 1492, volviendo al texto de Higinio Marín, se perfilan estilos artísticos porque los nombres más destacados del Renacimiento se están formando en Italia. La configuración política de España se consolida a nivel peninsular con la toma de Granada y se abre hacia territorios transoceánicos. Y la Reforma está en el germen pues, el gran reformador está preparándose en algo así como un seminario. El siglo XVI, debe ser una explosión de novedad para Europa en todos los ámbitos de la vida, los mencionados y los omitidos. Y lo

⁸⁵ Higinio Marín, *La invención de lo humano*, Iberoamericana, Madrid, 1997, pp. 149-150.

que está claro es que, el hombre europeo, quiere vivir esa novedad porque es y se sabe «moderno».

No podemos rechazar un hecho y es que ahí, justo en el siglo XV y ya, casi entrando en el XVI, ha cambiado algo de una manera radical y revolucionaria al extremo de que variará la configuración del rostro de Europa. La vieja Europa, con su sobrecarga de auto-referencialidad. Porque las miradas hacia uno u otro lado deben partir de alguna parte, sean ojos o conciencias pero, siempre como sujetos, elementos de acción política, cultural, social... Europa es el eje desde el que se vierten las miradas, para volver hacia si misma e inquirirse: ¿donde estamos?. Roma no tiene vuelta posible pero, el futuro se abre desde nosotros hacia el mundo. Y aquí, aún con las muchas reservas que en otros aspectos podría tener respecto al pensamiento de Enrique Dussel, quiero sumarme a su propuesta de «una segunda visión de la “Modernidad”, en un sentido mundial y consistiría en definir como determinación fundamental del mundo *moderno* el hecho de ser (sus Estados, ejércitos, economía, filosofía, etc.) “centro” de la Historia Mundial»⁸⁶. No quiero dar a entender aquí que se trata de una posición eurocéntrica excluyente sino que, en la coyuntura material y cultural del inicio de la Modernidad, se abren las posibilidades de una concepción global del mundo y de la Historia, regida desde los parámetros universales del espíritu europeo. Reconozco en ello, cierta concordancia con la propuesta de Guizot quien, en numerosas ocasiones, apela a la superación del «especialismo», propio de las culturas precursoras de la Europa moderna para, desembocar en el gran «teatro del universo»⁸⁷ pues, la civilización europea supera las limitaciones espacio-temporales de lo que era en su momento el mundo conocido para, proyectarse con vocación de universalidad hacia un mundo que se mide en claves humanización. Me resisto a interpretar, con algunas voces detractoras, que el trasfondo de Europa no es otro que el de la exploración colonial e imperialista. De manera anterior y por encima de lo que ha sido un hecho sociopolítico, especialmente durante los siglos XIX y XX, «la civilización europea ha entrado, si se permite decirlo, en la eterna verdad, en el plan de la

⁸⁶ Enrique Dussel, «Europa, Modernidad y eurocentrismo», *Revista de Cultura teológica*, <http://www.enriquedussel.com/DVD%20Obras%20Enrique%20Dussel/Textos/c/1993-236a.pdf>

⁸⁷ Cf. François Guizot, *Historia de la civilización europea*, Alianza, Madrid, 1968, pp. 46 y 269.

Providencia, y camina según la vías de Dios. Es el principio racional de su superioridad»⁸⁸. No es difícil entender en ello que, en la conformación de la civilización europea y de su vocación de universalidad, el Cristianismo ha jugado un papel importante como soporte espiritual o ideológico. La identificación de la cultura europea con la cultura cristiana, no es un hecho que quede relegado a un segundo plano en los procesos de expansión cultural-territorial protagonizados, desde la concreción de una forma de vida a la que le pertenece una condición histórica concreta y, que se traduce en la que Julián Marías ha dado en llamar la perspectiva cristiana⁸⁹.

Mas el problema concreto de la denominación sobre qué sea la Modernidad, queda como un problema histórica y filosóficamente irresuelto, habida cuenta de que se designa con ello, un periodo de tiempo lo suficientemente amplio y diverso como para introducir en él las consecuentes divisiones estilísticas y temporales. Si «moderno» podría considerarse el hombre del Renacimiento, aún hoy tenemos la tendencia a considerarnos «modernos». Nombrar, entonces, esta nueva era de la historia de Europa de alguna manera determinada, nos lleva a tropezarnos siempre con el problema de delimitar el campo semántico respecto a lo que queremos designar y el término usado a tal efecto. ¿Modernidad o Renacimiento?. A veces un alumno de secundaria, incluso siendo víctima de la LOE y de la LOMCE, puede llegar a tenerlo más claro que nosotros si se le ha mostrado con la suficiente esquematicidad y contundencia. No es asunto para ese alumno de secundaria, dirimir disputas interpretativas acerca de la metodología de la historia, sino que lo suyo es saber identificar épocas, hechos, formas políticas y manifestaciones estéticas.

Así, podríamos decir que, la Modernidad designa un periodo cronológico, que abarca los cinco últimos siglos de historia. Lo cual es mucho abarcar. Y también hacerlo bajo el supuesto de que en todo ese tiempo, la humanidad o al menos la humanidad occidental, ha sostenido una serie de rasgos culturales más o menos comunes y permanentes. La autorreferencialidad, posiblemente sea uno de ellos, en la medida en que, por decirlo castizamente «en el pecado lleva la penitencia»; su propia autodefinición le lleva a un cierto

⁸⁸ *Op. cit.*, p. 46.

⁸⁹ Cf. Julian Marías, *La perspectiva cristiana*, Alianza, Madrid, 1999, p. 15.

abismo, pero siempre autorreferido. Por ello, llega a designarla Habermas como «proyecto inacabado»⁹⁰ pues, aún en el presente, es frecuentemente —como ya se ha dicho—, es usado el término modernidad a modo de designación del periodo y estilo de vida que nos sostiene. Es fruto de una conciencia histórica, de ruptura con el pasado, que tuvo edades históricas. Etimológicamente se considera de acuñación tardía y, proviene del latín *modernus* término que viene a designar aquello que es ‘reciente’ o ‘actual’. Encuentro una curiosa yuxtaposición conceptual en relación a los términos “moderno” y “renacer” pues, hay una clara tendencia al uso indistinto o preferente del segundo para designar el cambio de etapa. Así, por ejemplo, multitud de estudiosos remiten a Giorgio Vasari (1511-1574), como el precursor del término “renacimiento” con el que designa una tendencia italiana que, vuelve la mirada hacia sus orígenes clásicos, idealizando su propia historia y considerando que la literatura, la escultura y el arte en general, así como el desarrollo científico y tecnológico, estaban en una situación muy avanzada hasta la llegada de los destructivos bárbaros del Norte. La alusión al redescubrimiento de la cultura pagana de la Antigüedad, en relación a la temática y a las formas artísticas, habrían de suponer un retorno o un rescate de la mundanidad, sofocada por la ideología religiosa cristocéntrica medieval. No se trata, en principio, de un olvido de la fe ni de aparcar a Dios pues, como destaca Mariano Fazio, la Modernidad conlleva ciertamente una cierta secularización, pero no por ello puede hablarse propiamente de descristianización⁹¹. Paradójicamente, es en estos siglos donde las grandes personalidades de la Iglesia destacarán con mayor fuerza al parangonarse a los príncipes europeos. El renacer implica, sobre todo, un redescubrimiento del mundo y de la naturaleza, que manifiesta unas constantes intrínsecas que pueden ser conocidas por el hombre y que guardan, en sí mismo, su sentido y posibilidades. Según Carlos Rama, el origen del concepto de Renacimiento, como algo opuesto a la Edad media y con pretensiones de similitud respecto de la Antigüedad, es usado por primera vez por el profesor Horn, de la universidad de Leyden hacia 1667, expresando con ello una concepción espiritual que, ya estaba presente en personalidades como Giovanni Villani, Leonardo Bruni o Nicolás de Maquiavelo quienes, quisieron ver en la invasión bárbara una

⁹⁰ Cf. Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la Modernidad*, Katz, Buenos Aires, 2008.

⁹¹ Cf. Mariano Fazio, *Historia de las ideas contemporáneas*, Rialp, Madrid, 2012, p. 22.

ocasión determinante en la temporalización de Europa, influyendo negativamente en cuanto al carácter demoledor de la civilización antigua⁹². Se trata, en parte, de una cierta mixtificación de un ideal maravilloso y originario, a modo de lo que en el siglo XIX sucedería con el Romanticismo europeo y su retorno a los orígenes, para dar consistencia a los nuevos Estados nacionales.

En estas claves cabe aclarar, entonces que, el Renacimiento, es una etapa cultural y artística inserta en la Edad Moderna. Mas, ¿qué visión tenemos del hombre protomoderno del Renacimiento? Se ha hablado, hasta la saciedad, del giro antropocéntrico de este periodo que, separándose del teocentrismo y del cristocentrismo medieval, asume que el hombre ocupe el centro de atención de las reflexiones filosóficas, literarias y artísticas en general. También se hace protagonista indiscutible de la actividad política. Pero ¿quién es y como piensa el hombre renacentista? De un lado, tenemos la posibilidad del recurso obligado a la obra de Burckhardt quien, en su libro *La cultura del Renacimiento*, un clásico obligado en cualquier biblioteca personal o familiar, expone —siempre de una manera un tanto idealizada—, una intuición constatable que ha ofrecido mucho juego en el ulterior desarrollo filosófico, al considerar la especial vinculación de la Modernidad con la emergencia de la individualidad entendiendo que «allí se despierta una forma nueva y *objetiva* de observar y tratar el estado y en general las cosas de este mundo, y a su lado, y con el mismo ímpetu, se levanta también lo *subjetivo*; de modo que el hombre se convierte en *individuo* provisto de un espíritu y se reconoce a si mismo como tal»⁹³. No puedo aceptar que el individuo y su dimensión personal aparezcan espontáneamente en el Renacimiento pues, como ya se ha visto en otros apartados, la antropología cristiana se sustenta precisamente sobre la valoración personal del sujeto humano, visto desde su integridad psicofísica y, alcanzando una dignidad no conocida

⁹² Cf. Carlos M. Rama, *Teoría de la Historia*, Tecnos, Madrid, 1974, p. 154.

⁹³ Jacob Burckhardt, *La cultura del Renacimiento en Italia*, Akal, Madrid, 2004, p. 175.

anteriormente en la historia; esto me parece innegable⁹⁴. Higinio Marín, ha descrito muy bien la emergencia de la dignidad de lo humano en Occidente al *considerar que «la idea de humanidad como un estado de perfección entre los seres naturales convergen tanto la noción cristiana de persona (*ens perfectissimum in tota natura*, dice Santo Tomás), tanto el concepto estoico-romano de *humanitas*»*⁹⁵. Actuando la noción renacentista de humanidad desde ambos parámetros.

a. Poder y violencia

Pienso que, hacia lo que apunta Buckhardt es, más bien, hacia la configuración subjetivista de la conciencia, en la que interviene, por ejemplo, la fuerza del poder que se encarna en el sujeto que lo ejerce cuando, ese ejercicio es tal vez de dudosa etiología; lo que nos hace enlazar consecuentemente con la figura del príncipe renacentista, un sujeto despótico, cargado de violencia, como difícilmente pueda conocerse en la historia a riesgo de caer en los tópicos derivados de las más sutiles y continuadas mixtificaciones. Cabría pensar que, una época de refinamientos estéticos y de emancipación política, implicaría también cierta sutileza en el ejercicio del poder. Pero de resultas que, no es así. La tipología del hombre de Estado renacentista no es precisamente la de un diplomático, que los hay; sino la de un príncipe despótico. Llama poderosamente la atención el capítulo dedicado a este asunto que John Law aporta a la obra colectiva *El hombre del Renacimiento* remitiéndonos —una vez más—, al clásico de obligado cumplimiento en el que destaca tres atribuciones fundamentales a la figura del príncipe renacentista: a) «trato brutal, cínico y egoísta con los demás», independientemente de quién fueran los otros. b) «desprecio hacia el concepto medieval de cristiandad», fundamentalmente «hacia lo que ésta supone de aceptación de una

⁹⁴ Respecto al respeto y dignidad alcanzados en la antropología cristiana, especialmente en la Edad Media me remito a los autores y a sus reflexiones escritas, así como a la doctrina de la Iglesia sobre la criatura humana hecha a imagen y semejanza de Dios. No faltarán las críticas derivadas de las “leyendas negras” acerca de la Inquisición —especialmente la española— y sus prácticas o la absolutamente falsa afirmación de que Santo Tomás de Aquino pensaba que la mujer carecía de alma. Aseveraciones todas ellas gratuitas y faltas de objetividad documental así como profundamente extemporáneas. La sociología y la politología contemporáneas reconocen la aportación que la antropología religiosa, especialmente la cristiana, ha legado a la humanidad en la ulterior reflexión y promoción de los Derechos Humanos.

⁹⁵ Higinio Marín, *La invención de lo humano*, Iberoamericana, Madrid, 1997, p. 155.

sociedad jerárquica y ordenada, presidida por las “dos espadas” del papado y el imperio» y, c) un entusiasmo de creatividad política que supera la conformidad con la tradición⁹⁶.

La violencia, es un factor inherente al poder, cuyo ejercicio supone el respaldo del legítimo ejercicio de la misma. Como bien destaca Guizot, la fuerza y la violencia están en el origen de todos los poderes pero ninguno quiere establecer su fundamento sobre ella pues, aunque válida, no llega a considerarse una fuente aceptable de legitimidad⁹⁷. Posiblemente, porque la violencia como modo de vida o fuente y fundamento exclusivo de poder, manifiesta el abandono de principios fundamentales como el respeto hacia la dignidad del otro, sea parte de la corte o el último y más humilde de los súbditos. La práctica de la violencia, por los príncipes en general y los protestantes en particular, parece asociada al abandono de la cosmovisión cristiana de la vida, en la que la mirada hacia lo trascendente en sentido vertical propicia el aprecio y respeto de la dignidad del otro trascendido horizontalmente. El esplendor material de la primera Modernidad, consecuencia de un notable crecimiento económico, así como el reflejo material que puede apreciarse en Italia conlleva, en no pocas ocasiones, la sustentación del poder no tanto como servicio sino como pasión egoísta.

Esta visión personal del príncipe renacentista, enlaza perfectamente con la segunda característica que hemos enunciado, a saber, el desprecio hacia la noción de cristiandad. Esta es una de las ideas clave del Renacimiento que conllevará situaciones antes desconocidas. La idea de un orbe común cristiano, aunaba las conciencias de los hombres de Europa que, se habían fortalecido bajo el mando de las dos espadas, según la interpretación medieval: la Iglesia y el Imperio. Pero ambas espadas, estaban al servicio de Dios en la conservación espiritual y terrenal de los hombres. Ahora, las discusiones acerca de la procedencia del poder y de la mediación o no de la Iglesia quedan definitivamente superadas por la idea de que el poder es lo que ejerce quien lo ostenta y quien tiene legitimidad para ostentarlo. Ante ese poder no caben límites, y por ello tiende a imponerse a través de la violencia, que aún hoy es

⁹⁶ Cf. John Law, «El príncipe renacentista» en Eugenio Garin y otros, *El hombre del Renacimiento*, Alianza, Madrid, 1990, p. 26.

⁹⁷ Cf. François Guizot, *Historia de la civilización europea*, Alianza, Madrid, 1968, p. 69.

una prerrogativa propia del poder⁹⁸. Precisamente, en el Renacimiento la tecnología bélica y la estructuras de los ejércitos ha cambiado notablemente con la aparición de la artillería que potencia la violencia. El príncipe renacentista, no acepta poderes rivales y la religión puede ser una amenaza o un utensilio que facilite el ejercicio del poder. Los príncipes serán los mayores promotores de las reformas religiosas del siglo XVI para, fomentar el fortalecimiento de los territorios sobre los que dominan incluso, a través de los asuntos de conciencia que se alejan gradual y efectivamente de Roma y del Romano Pontífice y, en consecuencia, de la noción medieval de cristiandad.

Se trata de un periodo realista y pragmático para el ejercicio de la política que, adquiere entidad propia e independiente y, no debe ser idealmente interpretada a través de las refinadas manifestaciones estéticas, sino a través de los hechos y las conciencias de los principales actores. La violencia es ejercida contra colaboradores, súbditos o familiares ya que participa y caracteriza de manera efectiva la toma, permanencia y pérdida del poder⁹⁹. En este sentido desmitifica Hauser, la idea racionalista de este periodo en el que:

La historia produjo ejemplos más demostrativos que los crímenes que el bandolero y en envenenador que Maquiavelo presentó como modelo. Pues ¿qué era Carlos V, el protector de la Iglesia católica, al amenazar la vida del Santo Padre y destruir la capital de la Cristiandad sino un realista sin escrúpulos? Y ¿qué otra cosa era Lutero, el fundador de la religión popular por excelencia, que luego entregaba el pueblo a los señores y dejaba que la religión de la interioridad se convirtiese en el credo de la clase social más hábil para la vida y más decididamente mundana? ¿E Ignacio de Loyola, que hubiera crucificado a Cristo de nuevo, si

⁹⁸ Aún en las sociedades democráticas vigentes, esta prerrogativa se constituye en un elemento esencial e irrenunciable que, en su variante europea, alcanza cotas de absolutez. Esto es así en la medida en que la teoría contractualista sobre la que suelen sustentarse los sistemas constitucionales suprimen toda legitimidad personal para el ejercicio de la violencia que queda en manos exclusivas del Estado y de sus fuerzas armadas y fuerzas de seguridad. Contrasta lo que decimos con el derecho constitucional norteamericano de la posesión y uso de las armas por parte de los particulares. Y acentúa el carácter totalitario de los estados europeos la diversidad de legislaciones que avalan el ejercicio de la fuerza sobre la sociedad civil si ésta desatiende las indicaciones de las fuerzas policiales en el transcurso de la ordenación ciudadana. Venga a colación el ejemplo de las nuevas legislaciones que el Gobierno de España ha desarrollado ante la denominada “resistencia pasiva” de huelguistas y manifestantes que de un lado verán menoscabada su integridad física y moral por la acción legal de las Fuerzas de Seguridad del Estado y por otra enfrenta al “resistente” a penas de cárcel por el mero hecho de mantenerse en una postura firme de resistencia en reivindicación de los que durante años fueron derechos sociales y civiles logrados a través de la lucha política y sindical que, de repente, desaparecen de un plumazo. Hipocresía de una sociedad que exalta hasta la saciedad a personajes como Gandhi, como modelo de reivindicación no violenta y castiga simultáneamente a sus imitadores occidentales. La política europea contemporánea muestra, cada vez más, la fractura que existe entre el Estado todopoderoso y la Sociedad Civil que cada día pierde más ámbitos de acción y competencias.

⁹⁹ Cf. John Law, «El príncipe renacentista» en Eugenio Garin y otros, *El hombre del Renacimiento*, Alianza, Madrid, 1990, p. 27.

las doctrinas del Resucitado, como en la leyenda de Dostoyevsky, hubieran amenazado la subsistencia de la Iglesia? ¿Y cualquier apreciado príncipe de la época, que ofendaba el bienestar de sus depauperados súbditos a los intereses de los capitalistas?¹⁰⁰.

El denominado realismo político del renacimiento, parece arrasarse en tanto que el poder puede llegar a convertirse en un objetivo preeminente del mandatario, que tiende a absolutizarse, no en el pretendido sentido contemporáneo que adquieren los totalitarismos, sino en el sentido de que el poder ha de carecer de obstáculos para ser ejercido en aras de la eficacia del príncipe.

Análoga situación a la del príncipe, es la del cardenal renacentista, a la sazón, un príncipe de la Iglesia, bajo cuya autoridad se encuentra un Estado Pontificio y que a decir de Massimo Firpo:

no eran los frágiles estados y principados envueltos en profundas crisis, confiados solo a la astucia diplomática y al «beneficio del tiempo», vacilantes ante el enfrentamiento entre las grandes monarquías europeas que habían tomado la península como campo de batalla, el centro de la vida política y cultural italiana, sino la Iglesia de Roma que, bajo la guía de pontífices capaces de utilizar la infantería y la caballería con la misma desenvoltura que los edictos y las excomuniones, confirmando la validez universal de la máxima de Guicciardini según la cual «no se puede poseer Estados guiándose por la conciencia»¹⁰¹.

El perfil del cardenal renacentista, no se deja encuadrar fácilmente en el del pastor que cuida de la grey; de hecho, teológicamente no es imprescindible ser obispo y ni siquiera presbítero para llegar a la dignidad del cardenalato, tanto más en aquellos momentos en los que el número de purpurados es muy limitado e inferior al actual y, las designaciones de miembros de las grandes familias patricias italianas, es un hecho que confirma la mundanidad del poder soberano del papado que se ve envuelto en conflictos seculares. La caracterización literaria que envuelve a príncipes de la Iglesia y príncipes seculares en la opulencia y la ostentación, son reflejo de la lucha por el poder que tiene a Europa y, de manera más concreta, a Italia como escenario de discordia precisamente en un momento en el que la reflexión, el objeto del arte y las nuevas técnicas, propician un esplendor desconocido en la denominada

¹⁰⁰ Arnold Hauser, *Historia social de la literatura y del arte*, Labor, Barcelona, 1993. Vol. II, p. 31.

¹⁰¹ Massimo Firpo, «El cardenal» en Eugenio Garin y otros, *El hombre del Renacimiento*, Alianza, Madrid, 1990, p. 82.

Edad Media. El renacer de la cultura lo es también de la Iglesia que, vuelve a ver prestigiada su autoridad tras años de lucha interna sufrida por causa del Cisma de Occidente.

Los modelos mentales teocráticos medievales, aún se abren paso en reinos religiosamente restauracionistas como el de Castilla, que presenta ante el papado la gran gesta precursora de la Modernidad, el descubrimiento y, recibe del papa la donación de territorios con la finalidad de establecer sobre ellos la soberanía y extender la Cristiandad a través de la evangelización. Para Mariano Fazio, esta es prueba suficiente de que en la Corte de Castilla —aún implicada por vínculo matrimonial en las luchas por la soberanía de Nápoles con el vecino Galo—, la palabra del papa es asumida en su dimensión de máxima autoridad, en lo espiritual y en lo terrenal pues, la forma jurídica por la que el viejo mundo toma posesión del nuevo es la donación pontificia¹⁰².

b. Nuevas concepciones del Derecho Natural

Mas la modernidad experimenta nuevos cambios de paradigmas, a veces más lentos, a veces más veloces; que afectan directamente a la comprensión socio-política de los proto-estados europeos y, en cuya raíz se presentan diversas formas de secularización. La reflexión iusnaturalista moderna da buen ejemplo de ello en tanto la concepción del Derecho natural deja de sustentarse sobre una base teológica para enraizarse en la naturaleza y la conciencia individual del hombre que, paulatinamente irá siendo visto bajo el prisma metafórico del hipotético «de naturaleza», presentado en contraposición a la vida social y política, que verá declinar la visión natural y organicista de corte aristotélico en favor del decisionismo contractualista. En definitiva, la revelación y el fundamento religioso, son reemplazados por la razón natural.

El Derecho natural moderno, de manera similar a lo acontecido con los presupuestos artísticos y culturales del Renacimiento, pretende sustentarse sobre las bases filosóficas, teológicas y jurídicas de la Antigüedad lo que supone una manifiesta secularización respecto

¹⁰² Cf. Mariano Fazio, *Historia de las ideas contemporáneas*, Rialp, Madrid, 2012, p. 32.

al iusnaturalismo medieval cristiano y es pertinente ser tratado aquí en la medida en que su estudio ofrece las bases de la teoría política de la época¹⁰³.

Tanto el catolicismo como el protestantismo emergente en la Europa moderna, el Derecho natural mantiene una importancia vital en la reflexiones jurídicas y políticas del momento, no sin haber experimentado una traumática regresión respecto de su desarrollo escolástico, especialmente en el ámbito protestante, en la medida en que luteranos y calvinistas sostienen posturas coincidentes sustentadas en la infranaturaleza humana, caída e insuficiente respecto de la voluntad divina que supone la regla rectora del universo, de la que cabe esperar la gracia salvadora sin que el hombre participe de ella por mérito alguno. Según la interpretación de Lutero, que se muestra seguidor de Occam y que en su opúsculo *De servo arbitrio* escrito en 1525, asume manifiestamente como una respuesta a Erasmo, ofrece una interpretación de la ley como el instrumento que nos informa acerca de nuestro deber y no una expresión del poder humano pues, en sentido estricto, el poder reside en la voluntad divina que no puede ser impedida en modo alguno en tanto la omnisciencia divina y su decisión son ley para el acontecer del universo, con lo que el libre arbitrio queda básicamente reducido a un espejismo ya que el hombre está predeterminado a salvarse o condenarse, sin posibilidad de participar en el plan divino, por lo que no hay más alternativa que la de extraer de la Ley el conocimiento del deber.

Por su parte, Calvino también afirma que «la suprema norma de justicia es la voluntad de Dios»¹⁰⁴ y, remitiendo todo ello a una visión antropológica profundamente pesimista que, destaca sobremanera la corrupción humana —retomando de alguna forma la doctrina de San Agustín, felizmente superada por la escolástica de Santo Tomás de Aquino— y, relegando la Ley, como ya apuntábamos en Lutero, al papel del espejo que devuelve al hombre el rostro de la abominación para, revelar a los hombres su impotencia, su pecado y su arrogancia; abre un abismo entre la inmundicia humana y la voluntad de Dios. La humanidad y su quiebra ontológica, están tratadas en claves de enfermedad ante la que no cabe más posibilidades que

¹⁰³ Cf. Joaquín Abellán, «El vínculo entre la tradición y el mundo moderno. Las teorías políticas de Derecho natural: 1600-1750» en Vallespín, F., (ed.), *Historia de la Teoría política vol. 2*, Alianza, Madrid, 1990, p. 13.

¹⁰⁴ Cit. por Joaquín Abellán, *op. cit.*, p. 19.

el reconocimiento de la misma ante la magnificencia de Dios, significando, entonces, la función pedagógica de la Ley:

Así que la Ley es como un espejo en el que contemplamos primeramente nuestra debilidad, luego la iniquidad que de ella se deriva, y finalmente la maldición que de ambas procede; exactamente igual que vemos en un espejo los defectos de nuestra cara. Porque el que no ha tenido la posibilidad de vivir justamente, por necesidad se halla atascado en el cieno del pecado; y tras el pecado viene luego la maldición. Por lo tanto, cuanto más nos convence la Ley de que somos hombres que hemos cometido grandes faltas, tanto más nos muestra que somos dignos de pena y castigo¹⁰⁵.

En estas claves antropológicas que acabamos de exponer, sitúa Abellán la dificultad para desarrollar una teoría del Derecho natural sobre la base de la corrupción humana habiéndose de esperar varias generaciones de reformadores dentro de la corriente calvinista para generar una corriente iusnaturalista propicia a la teoría del Estado¹⁰⁶.

Mientras en el ámbito católico destacan la Escuela de Salamanca, que básicamente presentan una propuesta que intenta conciliar la teoría medieval del Derecho natural de corte tomista, con la vigencia ideológica moderna que separa los poderes civil y eclesiástico, y más tarde el jesuita granadino Francisco Suárez.

La Escuela de Salamanca, es deudora del fraile dominico Francisco de Vitoria (hacia 1480-1596) quien, siguiendo cierto realismo aristotélico, fue un precursor del Derecho internacional. Esta corriente parece romper con la doctrina medieval de la plena potestad papal, proyectada en la idea de la monarquía universal pontificia, en favor de un nuevo modelo teológico-político en el que se propone la doctrina de que la autoridad/poder humanos se sustenta bajo los principios de la ley eterna que, como ya expresó Santo Tomás, atiende al plan racional de Dios para con el universo siéndole confiado al hombre la atención de la creación; para lo que dispondrá de dos vías diferentes de ordenación: la terrenal y la espiritual a las que corresponden sendas jurisdicciones: civil y eclesiásticas.

Esta dualidad conlleva dos situaciones simultáneas y limitantes en el sentido de que ni el emperador, a quien corresponde por excelencia el ejercicio del poder secular, tiene plena potestad sobre el género humano; ni el papa está legitimado a ejercer injerencias en el ámbito

¹⁰⁵ Juan Calvino, *Institución de la Religión Cristiana*, L.II, Cp. VII, 6.

¹⁰⁶ Cf. Joaquín Abellán, *ibidem.*, p. 18.

del poder secular —más allá, claro está de lo que suponga la salvaguarda de la sana doctrina y la custodia del Derecho natural al que todos los hombres están vinculados—. Se impone, consecuentemente, procurar y sostener una armonía entre ambas esferas pues, el poder procede del Creador y la humanidad desarrolla su vida en un único escenario con jurisdicciones compartidas.

3. La Reforma: puerta del Absolutismo

Uno de los retos más interesantes que ofrece la Modernidad es, mostrar cómo las propuestas políticas aparentemente más dispares encuentran en ella su origen y derivación. En esta tarea, se aprovecha igualmente la ocasión para romper tópicos y desmotar mixtificaciones populares a menudo, incluidas en los proyectos educativos españoles y posiblemente europeos, tales como la «leyenda negra» que sostiene que la Edad Media es un periodo bárbaro y oscurantista, donde el poder se ejerce de manera despótica y despiadada. Hecho éste último que —podemos afirmar—, es más propio de la Modernidad y de la Edad contemporánea. Por ello, se hace necesario partir de una visión retrospectiva para no abandonar el hilo genealógico de los acontecimientos y de las tendencias ideológicas. ¿Podrían haberse incluido las líneas que siguen en el capítulo anterior? Definitivamente si, pero también están plenamente justificadas en el presente pues, el lector, podrá con ello adquirir una perspectiva mejor de los hechos.

a. Lutero

El espíritu reformador no fue un invento de Lutero, sino que estaba presente en el ambiente europeo desde hacía siglos, a veces con justificada necesidad, otras con meros afanes de los precursores ideológicos. Lo cierto es que, en el siglo XVI el teólogo reformador Martín Lutero (1483-1546), impulsó el movimiento protestante, a partir del cual se generó una nueva ruptura en la unidad de la Iglesia, quebrantando así la unicidad de la fe europea que conllevaría la progresiva disolución de la *Universitas christiana*. El luteranismo, sobreviene como una auténtica conmoción que no deja indiferente a ningún sector de la sociedad europea y, aunque no constituye un *corpus doctrinae* estructurado y fundamentado orgánicamente, aporta todo un elenco de propuestas religiosas, sociales y políticas que tremendamente

influyentes y que, en gran medida pueden ser interpretadas como una proyección del temperamento personal de Lutero quien, forjará una teología nacida de la explosiva combinación existente entre la situación histórica y el intento de validar sus propios afanes. La desesperación es el remanente espiritual de una vida atormentada y un pensamiento visiblemente contagiado del pesimismo antropológico derivado del nominalismo de Ockham, de quien Lutero es deudor intelectual y espiritual; a la que se asocia el ímpetu luchador de un fraile agustino, cuya mayor obsesión radica en dinamitar el poder y la autoridad del Papa. Consecuentemente, el teólogo elabora, de manera gradual, un pensamiento político reformista en el que se desarrollará una doctrina acerca de la autoridad civil fundamentada en la autoridad divina, identificando la iglesia con el conjunto de la comunidad civil convertida al cristianismo, y reduciendo el ministerio sacerdotal a una mera asistencia espiritual-humana¹⁰⁷.

Pero ¿qué antropología es esta que lleva a Lutero a desarrollar diversas propuestas teológico-políticas rupturistas? Pues la realidad no es otra que la del ya nombrado pesimismo acerca de la naturaleza humana que tiene como raíz, una vez más, la teología de Agustín de Hipona. Skinner, hace una interesante aportación cuando por un lado, expone que el análisis del pensamiento de Lutero bajo la perspectiva de la psicología contemporánea ofrecería una visión muy diferente a la de los biógrafos más conservadores del reformador. La primera, encabezada por Erikson, hablaría de una posible «crisis de integridad»; la segunda, por la que decididamente me decanto, se encamina a confrontar dos modelos de catolicismo que pugnan por su vigencia: agustinismo vs tomismo¹⁰⁸. La premisa fundamental, radica en la obsesión luterana acerca de la absoluta indignidad del hombre tras la quiebra ontológica del mundo y de la humanidad, producida por el pecado original. A raíz de este acontecimiento el hombre es incapaz de conocer, intuir, ni seguir la ley de Dios, por lo que carece de la libertad última para salvarse o condenarse:

Este pecado original entraña una corrupción tan profunda y perniciosa de la naturaleza, que ninguna razón llegará a comprenderlo [...]. Por esta causa no es más que error y ceguera lo que los escolásticos han enseñado acerca de este artículo, es decir:

¹⁰⁷ Ver Javier Álvarez Perea, *El colorante laicista*, Rialp, Madrid, 2012, p. 30.

¹⁰⁸ Cf. Quentin Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno. II. La reforma*, FCE, México, 1978, p. 9.

1. Que después de la caída de Adán las facultades del hombre quedaron íntegras es incorruptas, y que el hombre, por naturaleza, goza de recta razón y de una voluntad buena.
2. Item: que el hombre goza de libre albedrío para hacer el bien y abstenerse del mal y, viceversa, para abstenerse del bien y obrar el mal.
3. Item: que el hombre por sus fuerzas naturales puede cumplir y observar todos los mandamientos de Dios.
4. Item: que por sus fuerzas naturales está capacitado para amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a si mismo.
5. Item: que su el hombre hace cuanto de él depende es seguro que Dios le dará su gracia¹⁰⁹.

El análisis de Skinner se desarrolla, fundamentalmente, sobre el análisis del escrito de 1525 titulado *La voluntad determinada*; una respuesta al documento donde critica y se desmarca de las propuestas luteranas realizado por su coetáneo Erasmo de Rotterdam, bajo el doble encargo del papa y de Enrique VIII. Así muestra su firme oposición al humanista cristiano en tanto, la imposibilidad humana de conocer la voluntad de Dios ni, aun poseer los méritos necesarios para salvarse. Es aquí donde Lutero proyecta el doble influjo de las teologías agustiniana y nominalista donde, la naturaleza humana cae bajo la imposibilidad de intervenir en el proceso de su propia salvación. La ley de Dios, aparece únicamente como una voluntad que no tiene más racionalidad que el querer volitivo del Creador pues, ante la naturaleza caída del hombre, no hay nada que nos justifique ante Dios¹¹⁰:

Nosotros repetimos aquí lo que ya dijimos antes: que acerca de la voluntad secreta de la Majestad divina no se debe disputar; en cambio, a la temeridad humana que yerra sin cesar y que continuamente se empecina en investigar esa voluntad [*semper impetit et tentat*], que se le debe hacer desistir de ello y retener para que no se ocupe en escudriñar aquellos secretos que la Majestad divina que para nosotros es absolutamente intocable, ya que habita en luz inaccesible, como lo atestigua Pablo¹¹¹.

Aclara Skinner que, el debate con Erasmo acerca del libre albedrío, no se desarrolla en este escrito desde un sentido filosófico, sino estrictamente teológico y desde una perspectiva contagiada de pesimismo. Lutero, aceptará la libertad del hombre para realizar sus funciones cotidianas, e incluso la capacidad de realizar buenos actos siguiendo la ley civil, pero no

¹⁰⁹ Martín Lutero, «Los artículos de Schmalkalda» (1537-1538) en *Obras*, Sígueme, Salamanca, 2006, p. 345.

¹¹⁰ Cf. Quentin Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno. II. La reforma*, FCE, México, pp. 11ss.

¹¹¹ Martín Lutero, *De servo arbitrio: la voluntad determinada*, El Escudo, Ed. Digital, p. 158.

considera que éstos sean aplicables a la salvación eterna¹¹². Esto, se afirma en el contexto de una doble doctrina de la naturaleza de Dios en la que, el *Dios absconditus* y el *Dios revelado* cumplen distintas funciones. El primero es realmente el rector del mundo y de la vida de los pecadores, que nada pueden hacer cuestionando sus misterios, y se comprende según lo expresado en la anterior transcripción. El segundo es la concreción de Cristo:

Ocúpese el hombre más bien en el Dios hecho carne, o, como dice Pablo, en Jesús el crucificado, en quien están todos los tesoros de la sabiduría y del conocimiento, pero escondidos; porque por medio de Jesús, el hombre tiene en abundancia lo que debe saber y lo que no debe saber. Este Dios hecho carne, digo, fue enviado para esto: para querer, decir, hacer, sufrir, ofrecer a todos todo lo que es necesario para la salvación¹¹³.

Desde esta tesitura teológica, evidentemente el libre albedrío no es nada pues, el hombre se ve abocado a abandonarse a los designios divinos, bajo la forma de una doble predestinación: la de salvarse o condenarse. Evidentemente, esta antropología solo puede vivirse desde la angustia de quien así comprende a Dios y su relación con el hombre. Situación vital de la que Lutero podrá escapar a raíz de la meditación del salmo 30: «*In te Domine speravi no confundar in aeternum in tua iustitia Libera me et eripe me*». Acerca de este acontecimiento acaecido en la torre del convento de Wittemberg, hacia 1513 nos narra Lucien Febvre:

Bruscamente descubrió un camino completamente diferente. En lugar de buscar una rigidez y un esfuerzo excesivo en su voluntad débil, el cristiano que se dejara llevar simplemente, experimentando, con una indecible mezcla de alegría y terror, la acción, única poderosa, de una voluntad sobrenatural, infinitamente santa, y verdaderamente regeneradora; el pecador que, desesperando totalmente de si mismo y de sus obras, no se agotara queriendo huir del infierno, sino que llegara a aceptarlo, como mil veces merecido, y en lugar de luchar para ser vencido, se refugiara “bajo las alas de la gallina”, pidiendo a la plenitud divina el don de lo que le falta, ¿no conocería finalmente la paz y el consuelo?...

El punto de partida es aquí la idea, descubierta bruscamente, de que, para resolverlo, había que invertir los términos del problema por excelencia: el problema de la justicia¹¹⁴.

La meditación del salmo 30, abre las puertas de la esperanza para el angustiado novicio agustino: la concepción de la justicia de Dios ya no está imbuida de una comprensión

¹¹² Skinner, *op. cit.*, p. 12.

¹¹³ Martin Lutero, *op. cit.* p. 371.

¹¹⁴ Lucien Febvre, *Martín Lutero*, FCE, México, 1956, p. 60.

de carácter punitivo, sino de piedad con el pecador; lo que, repentinamente, establece un puente entre la omnipotencia divina y la injusticia humana¹¹⁵.

Este debate teológico en el que nos vemos insertos, tiene su justificación y necesidad dentro del asunto que nos ocupa, en la medida en que como resultado de esta antropología teológica sobrevendrá una concepción derivada, sobre la sociedad y la política que está basada en la distinción de un concepto primario y pasivo de justicia en la que, el cristiano alcanza en el Reino de Dios; frente a un concepto de justicia activo o civil que, sin formar parte de la economía de la salvación, es considerado como esencial para la regulación de los asuntos mundanos¹¹⁶. Lo que acontece como una clara secularización de la noción de justicia, a la vez que se seculariza la vida civil respecto de la religiosa. No obstante, esta secularización que, a niveles prácticos en la política y la religión reformada, se hacen evidentes sin requerir mayores consideraciones, en el planteamiento teológico-ecclesial de Lutero no lo es tanto. El proceso de deconstrucción que desarrolla respecto a la eclesiología católica, es el siguiente: en 1520 publica uno de los escritos políticos más decisivos y beligerantes salidos de su pluma, *A la nobleza cristiana de la nación alemana. Acerca de la reforma de la condición cristiana*, donde intenta desmontar la «tres murallas» con las que los *romanistas* han fortificado la Iglesia. La «primera muralla» está directamente relacionada con el tema que nos ocupa y supone la superioridad del poder eclesiástico sobre el poder secular. Para Lutero, la división entre el *orden eclesiástico* y el *orden secular* no es más que una invención carente de fundamento bíblico. El orden de los cristianos es uno y el mismo para todos, lo que viene a ser justificado con la reducción de la clerecía a, una mera designación de la comunidad para desempeñar una función de orientación espiritual pues, «un orden sacerdotal no debería ser otra cosa que un cargo»¹¹⁷. La consagración episcopal es vista como una mera elección y designación de uno de los miembros de la comunidad, hasta el extremo de que no se hace necesaria la continuidad en la transmisión postulados, con los cuales,

¹¹⁵ Skinner, *ibidem.*, p. 13.

¹¹⁶ *Ibidem.*, p. 15.

¹¹⁷ Martín Lutero, «A la nobleza cristiana de la nación alemana. Acerca de la reforma de la condición cristiana», *Escritos políticos*, Tecnos, Madrid, 1990, p. 11. Cf. «La cautividad babilónica de la iglesia», donde Lutero desarrolla una crítica a los sacramentos eliminando cuatro de los siete. *Obras*, Sígueme, Salamanca, 2006.

considera Lutero derribada la primera muralla, concluyendo en la refutación del sacramento del orden, así como en la fundamentación del poder secular en el orden eclesiástico, motivo por el cual se legitima su libertad de ejercicio¹¹⁸. La «segunda muralla» a derribar, es relativa al monopolio papal sobre la interpretación de la *Biblia*, «fábula» que se desarticula en la aclaración de que la entrega de llaves a Pedro, no es un hecho exclusivo y excluyente para la figura del apóstol, sino que se hace extensivo a toda la comunidad cristiana que, participa del sacerdocio universal de Cristo¹¹⁹. Derivada así la interpretación de las Escrituras hacia la autonomía personal, Lutero ha roto con dos de los pilares fundamentales de la Iglesia: la Tradición y el Magisterio. Finalmente, la «tercera muralla», viene referida a la potestad papal para convocar y aprobar concilios, en la que quiere ver Lutero un recorte de posibilidades para la comunidad cristiana, cuando pretende avanzar en la vida religiosa. Derruidas las tres murallas y desacralizado el orden eclesiástico en favor del poder secular, solo resta establecer las posibilidades de su legítimo ejercicio: «Ahora que el poder secular está bautizado igual que nosotros y tiene la misma fe y el mismo Evangelio debemos dejarles ser sacerdotes y obispos y debemos considerar su oficio como un ministerio que pertenece y sirve a la comunidad cristiana»¹²⁰.

Una vez que el hombre ha sido abandonado de toda posible mediación por parte la Iglesia, su vida —inmersa en una individualidad subjetivista tendente al solipsismo—, únicamente puede regirse por la fe. La principal premisa motivadora de la teología de Lutero «*sola fide*», condensa todo un despliegue teológico ulterior que, rompe abiertamente con la comprensión católica del hombre y de la Iglesia, al tiempo en que el individuo se constituye en el sujeto de la revelación pues, para Lutero, la *Biblia* es la única fuente a través de la cual el hombre llega a conocer lo que Dios quiere de él (*sola Scriptura*). La mediación de la institución eclesial, queda desplazada en la relación entre Dios y el individuo concreto, con lo que se incrementa fuertemente la conciencia subjetiva aunque, hay que recordar que sin embargo, el hombre —por sí mismo—, no está capacitado para salvarse: «El hombre es

¹¹⁸ *Op. cit.*, p. 13.

¹¹⁹ *Ibidem.*, pp. 15-16.

¹²⁰ *Ibidem.*, p. 10.

incapaz de conectar con Dios y de actuar si no es por la única vía de la fe. Lo que equivale a decir que no es el hombre, por más obras que haga, sino Dios, por su promesa, el autor de la salvación, de manera que todo depende de su palabra poderosa, todo es dirigido y conservado por ella»¹²¹.

En conclusión, la devaluación del significado de Iglesia como institución visible, nos lleva a su concepción como *congregatio fidelium* que, ofrece una cierta indeterminación eclesiológica, en favor del solo y exclusivo ordenamiento civil pues, reconociendo los dos reinos, el espiritual y el temporal; de resultas que, el primero queda relegado al ámbito de aquellos que guardan en su corazón el Evangelio pero, no parece tener proyección social alguna. Resta considerar el reino temporal, que también está ordenado por Dios pero absolutamente separado del reino espiritual.

El pensamiento teológico de Lutero manifiesta, abiertamente, la desconfianza ante las posibilidades humanas, cuando entiende que ningún hombre, por naturaleza, es cristiano o piadoso y, en ello, se sustenta la necesidad de establecer los cauces del gobierno secular para ordenación de la vida civil, ya que la vida sobrenatural viene marcada por el designio divino¹²². Distingue, por lo tanto, dos reinos —no olvidemos que fue fraile agustino—, ambos queridos por Dios y, de los cuales derivan dos gobernaciones diferentes. El primero de ellos, de *orden espiritual* y está regido por la palabra de Dios, recogida en las Sagradas Escrituras y, es propio de la comunidad de los creyentes; el segundo es el *reino del mundo* que, debe ser gobernado por el poder secular haciendo uso de la espada y, cuya finalidad es garantizar el orden social. La legitimación de este último es uno de los asuntos dominantes en la teología política luterana. En el escrito *Sobre la autoridad secular: hasta donde se le debe obediencia* de 1523, señala la necesidad de «fundamentar sólidamente el derecho y la espada seculares de modo que nadie pueda dudar de que están en el mundo por la voluntad y orden de Dios»¹²³.

El gobierno secular, atiende al requisito de una ordenación jurídica que resuelva los problemas sociales, sobre todo, entre los no cristianos. Su límite, siguiendo la doctrina paulina

¹²¹ Martín Lutero, «La cautividad babilónica de la iglesia», *Obras*, Sígueme, Salamanca, 2006, p. 100.

¹²² Cf. Martín Lutero, «Sobre la autoridad secular: hasta dónde se le debe obediencia», *Escritos políticos*, Tecnos, Madrid, 1990, p. 29.

¹²³ *Op. cit.*, p. 25.

sobre la autoridad, estaría en los asuntos de fe, que no pueden ser dirimidos por el Estado sino por la Revelación. En consecuencia —y esto es importante a la hora de interpretar la filosofía política afectada por el espíritu reformista—, el gobierno secular solo tiene potestad respecto a los asuntos externos de la persona.

Todos los miembros de la comunidad política, están igualmente obligados a acatar la normas, se sea creyente o no y Lutero no contempla, en principio, el derecho de rebelión. Como señala Sabine, Lutero simpatizaba más que Calvino, con la causa de la libertad personal por lo que, en numerosas ocasiones manifestaría su rechazo a la coacción por motivos religiosos, considerando —como ya se ha dicho—, que no es competencia del gobierno secular inmiscuirse en cuestiones de conciencia:

El gobierno secular tiene leyes que no afectan más que al cuerpo, a los bienes y a todas las cosas exteriores que hay en la tierra. Sobre las almas no puede ni quiera Dios dejar gobernar a nadie que no sea él mismo. Por ello, si el poder secular pretende dar una ley al alma, invade el gobierno de Dios y no hace más que seducir y corromper las almas. Esto tenemos que exponerlo con tal claridad que se pueda captar perfectamente, para que nuestros señores, los príncipes y los obispos, vean si quieren obligar a las gentes a creer de un modo u otro con sus leyes y mandatos¹²⁴.

Ni aun cuando los asuntos de conciencia, pueden afectar al ordenamiento civil, como es el caso de la herejía. En aquel entonces, —dice Sabine— «todo el mundo suponía, con lo que hoy nos parece una ingenuidad increíble, que era posible y aun seguro llegar a un acuerdo acerca de la verdad religiosa, con solo eliminar la ceguera, o más frecuentemente, la maldad de los adversarios»¹²⁵. Lutero también lo pensaba así, por lo que refuerza los límites del poder secular expresando que:

La herejía no puede reprimirse por la fuerza; hay que hacerlo de un modo totalmente diferente, se trata de una lucha y una actuación con medio diferente a la espada. Es la palabra de Dios la que debe luchar aquí; si ella no tiene éxito, sin éxito quedará, con toda seguridad, con el poder secular, aunque bañe el mundo de sangre. La herejía es un asunto espiritual, que no puede golpearse con el hierro, ni quemarse con el fuego ni ahogarlo en agua¹²⁶.

¹²⁴ *Ibidem.*, p. 45.

¹²⁵ George H. Sabine, *Historia de la teoría política*, FCE, México, 1994, p. 282.

¹²⁶ Lutero, *ibidem.*, p. 51.

No obstante, coincido con Sabine en que Lutero no llegó a concebir que la religión quedara plenamente apartada de toda disciplina y autoridad eclesiástica. Se hace, pues necesaria, una cierta institucionalización. Ahora bien, esa institucionalización de la religión lo es también de la fe, y la reforma luterana paga con su libertad las condiciones de posibilidad de su éxito en Alemania. Los príncipes alemanes, reclaman soberanía frente al emperador y, el espíritu reformista es un instrumento de extremada utilidad para forjar, también desde la conciencia religiosa, una conciencia nacional. El emperador es súbdito del papa, por lo que la reforma no solo es útil para los intereses religiosos de Lutero y los reformistas, sino también para los intereses políticos de los príncipes. A instancia de ellos y, junto a otros teólogos, Lutero llega a legitimar la guerra contra el Emperador, formulando esta curiosa conclusión: dado que los juristas avalan el derecho de resistencia, amparados en el derecho constitucional del Imperio, no hay motivo teológico para no aceptarlo. Este fundamento inspirará a Lutero a defender la guerra de religión contra el Emperador pues, al fin y al cabo, se trata de un soldado del Papa romano¹²⁷.

No podemos determinar si era a favor o contra su voluntad, pero de lo que no cabe duda es de que Lutero contribuye decisivamente a la formación de una iglesia nacional alemana ya que, hace depender el éxito de la reforma del éxito de las iniciativas políticas de los príncipes¹²⁸. Con esto se entra de lleno en una de las cuestiones más controvertidas del siglo, a saber, el derecho a resistencia *versus* obediencia pasiva respecto al gobierno secular.

No se trata de un asunto novedoso pues ya lo hemos tratado durante la baja Edad media en relación a la autoridad del papa. Lo que acontece aquí es un desplazamiento respecto del objeto de obediencia, esto es, del sujeto activo de poder. Ya los papas legitimaban con la coronación la existencia de la espada secular para la ordenación del mundo, esa misma que deslegitimaban con la excomunión del rey, que lo situaba en la tesitura de que el pueblo cristiano a su cargo, no estaba ya obligado a rendirle obediencia. Más tarde, la cuestión se trasladará respecto al papado y la *plenitudo potestatis* en dos momentos importantes. Uno de ellos, de carácter teórico, hace valer con el *Decretum* de Graciano la resistencia al papa hereje

¹²⁷ Cf. Joaquín Abellán, «La Reforma protestante» en Fernando Vallespín (ed.), *Historia de la Teoría Política*, vol. 2, Alianza, Madrid, 2002, pp. 176-189.

¹²⁸ Cf. Sabine, *op. cit.*, p. 285.

o apóstata, siendo esta una de las fuentes a la que recurre el movimiento conciliarista para intentar dirimir el Cisma de Occidente. En cierto aspecto, podemos considerar que el asunto se vuelve a plantear desde una perspectiva secularizada pues, de la obediencia o no al poder secular se trata pero, el asunto no deja de tener una profunda raíz teológica, al fin y al cabo, es el gran reformador quien se ve obligado a abordarlo. Este asunto, en el ámbito de la reforma, es tan político como religioso. Para Sabine esta controversia genera dos posturas con sendas derivaciones de extraordinario interés teórico y práctico: la primera de ellas es la obediencia pasiva que, en última instancia desembocará en una teoría modernizada del derecho divino monárquico; la segunda, se decanta por el derecho de resistencia que se fundamentará bajo la hipótesis de que, el poder regio deriva del poder del pueblo que, en última instancia puede exigirle un rendimiento de cuentas e incluso la deposición. Insiste Sabine en que ambas doctrinas por antitéticas, no dejan de ser igualmente teológicas, si bien resultó más fácil secularizar la segunda que la primera¹²⁹.

En definitiva, Lutero cree haber superado la batalla entre *regnum* y *sacerdotium*, destruyendo la metáfora teológico-política de las dos espadas, en favor de un monismo político que queda en manos del príncipe y opta por la primera de ellas, es decir, por la resistencia pasiva:

Hemos de fundamentar sólidamente el derecho y la espada seculares de manera que nadie pueda dudar de que están en el mundo por la voluntad y orden de Dios. Los versículos que los fundamentan son estos: *Romanos 13, 1 y s.*: «Sométase todo individuo a la autoridad, al poder, pues no existe autoridad sin que Dios lo disponga; el poder, que existe por doquier, está establecido por Dios. Quien resiste a la autoridad resiste al orden divino. Quien se opone al orden divino, se ganará su condena»; también *1 Pedro 2, 13 y s.*: «Acatad toda institución humana, lo mismo al rey como soberano que a los gobernadores, como delegados suyos para castigar a los malhechores y premiar a los que hacen el bien»¹³⁰.

El luteranismo, se convierte en una de las mayores fuentes ideológicas del absolutismo monárquico europeo. Deslindando la fe de la autoridad de la Iglesia como institución y, legitimando *in extremis* la autoridad de un poder secular al que no se puede oponer resistencia; el ordenamiento civil queda arrojado a las manos de los príncipes cristianos, que

¹²⁹ Ver Sabine, *ibidem.*, p. 283.

¹³⁰ Lutero, *ibidem.*, p. 25-26.

se erigen en fuerza única de autoridad y poder con el aval teológico y religioso de las nuevas iglesias reformadas que además, son iglesias nacionales.

b. Calvino

El otro gran reformador, Juan Calvino (1509-1546), también ofrecerá en su obra *Institución de la religión cristiana* numerosas pinceladas de su visión del orden social y político. En el pensamiento reformador y, en el caso específico del calvinismo, resulta innegable la influencia de los acontecimientos históricos concretos sobre la configuración doctrinal que ofrecen los teólogos reformadores. Así fue el caso de Lutero y así lo es también con Calvino quien, llegaría a constituirse en la cabeza visible de la conciencia religioso-política de Ginebra, en un momento en que la ciudad parecía necesitar reafirmar su independencia política y religiosa, tras las revueltas de 1534. La influencia de Calvino sobre Ginebra es presentada por Elton como, el fruto de la casualidad y las exigencias de la propia coherencia doctrinal pues en 1536, el reformador llegaría a esta ciudad de paso, con dirección a Estrasburgo cuando Guillermo Farel, que había promovido la reforma en la ciudad, encontrándose sin fuerzas para continuar la tarea, tuvo noticia de la estancia de Calvino allí. Llegando a su encuentro, hubo de convencer a Calvino de que se quedara en Ginebra, para continuar la reforma que se había iniciado, teniendo que hacer uso, ante la resistencia de Calvino, de su propia doctrina de la predestinación ya que le amenazó con que la maldición de Dios le perseguiría si no aceptaba la carga que el servicio divino le imponía¹³¹. No podemos saber a ciencia cierta si esto fue así o no; si estaba o no, en la voluntad inicial de Calvino permanecer en Ginebra y participar de los acontecimientos que en la ciudad se estaban dando desde unos años antes o, como dice el refrán: *a río revuelto, ganancia de pescadores*. Qué duda cabe de que, cuando las personas se mueven en un determinado ambiente, la situación coyuntural llama a la participación o, al menos, al conocimiento directo de las cosas. Visto, desde la perspectiva desde la que presenta Elton la situación, bien podría parecer que la presencia de Calvino fuese un hecho providencial, aunque llegue a afirmar que es una mera casualidad. Lo cierto es que llegó al lugar oportuno en el momento indicado.

¹³¹ Cf. G.R. Elton, *La Europa de la Reforma, 1517-1559*, Siglo XXI, Madrid, 1974, p. 266-267.

Ginebra era una ciudad disputada por facciones que se decantaban por formar parte de Suiza o formar parte del ducado de Saboya. En 1524, Carlos III rompe el equilibrio político exigiendo el derecho a veto para imponer cargos políticos en la ciudad contra las instituciones republicanas ya existentes, situación que llevaría a una contienda que, en principio, no llegó a afectar a la organización religiosa de la ciudad. Pero el catolicismo sobresalía como pilar de la soberanía ducal y ostentaba una gran influencia social, lo que llegaría a ser visto como un problema para la consecución de la independencia ginebrina. Por otra parte, el partido católico parecía adolecer de cierto anticlericalismo, por lo que la tentativa episcopal de imponer la fe católica por la fuerza fracasaría estrepitosamente. A la revolución política siguió otra religiosa, propiciada por los reformadores que hicieron frente común, mostrando su solidaridad con la causa de la libertad cívica. Sea como fuere, era reconocida la situación libertina que se vivía en una ciudad abandonada al alcohol y al juego por parte de las clases dirigentes. La Reforma comenzaría en 1533 con Farel, siendo eficazmente adoptada por la ciudad y, en mayo de 1536 una asamblea general de ciudadanos, en pública declaración se adhirieron al Evangelio. A partir de septiembre de ese mismo año, Calvino comenzaría su colaboración con Farel siendo, en principio, oculta aunque no menos activa. No obtuvo la ciudadanía ginebrina hasta 1556 y las pretensiones de los Reformadores tenían dos objetivos primordiales: el primero de ellos introducir el protestantismo reformando la Iglesia; el segundo regenerar moralmente la ciudad regulando las costumbres.

En las primeras batallas, los calvinistas fueron vencidos y en 1538 Farel y Calvino se exiliaron a Estrasburgo donde Calvino aprendería de Bucero, acerca de como acometer la organización de una iglesia reformada, con lo que comenzó a destacarse públicamente como líder reformista. Pero, en 1541 fue requerido por el Consejo de Ginebra, por causa de la confusión espiritual en la que la ciudad había caído. Una vez más, contra sus deseos, Calvino vuelve siendo bien recibido por los distintos sectores de la sociedad ginebrina y consiguiendo imponer, en poco tiempo, unas *Ordonnances Ecclésiastiques* en las que se contienen las ideas acerca de la organización y gobierno de la Iglesia. De estas *Ordonances*, conocemos una edición de noviembre de 1562. En ella se estructura la iglesia ministerialmente, bajo la

interpretación calvinista de las Escrituras, considerando que Cristo instituyó cuatro tipos de cargos:

- a) Pastores, cuya misión es predicar la palabra y administrar los sacramentos, así como amonestar a quienes no lleven su vida con rectitud. Nombran a sus compañeros bajo la supervisión del Consejo de la ciudad y celebran reuniones semanales.
- b) Doctores, que tienen una función docente en la que les corresponde definir y enseñar la doctrina de la Iglesia.
- c) Ancianos, que no forman parte del clero, y son designados por las autoridades seculares de la ciudad con la finalidad de someter a vigilancia la vida de los individuos de la comunidad a los que, si procede, aplicarán correcciones fraternas y, finalmente;
- d) Diáconos, encargados de la función asistencial de la Iglesia a través de las obras de caridad y la ayuda a los pobres.

Una de las cuestiones importantes que contienen las *Ordonances* es la creación de un Consistorio, para imponer la disciplina moral. Se trata de una institución compuesta por ministros y ancianos que no llegó a tener repercusión hasta que el número de los primeros superó a los segundos, y se impuso la legislación que en asuntos morales se había desarrollado en Ginebra.

Desde un punto de vista doctrinal, el calvinismo parte de una visión antropológica más optimista que la ofrecida por Lutero lo que implica, consecuentemente, una valoración más positiva de las capacidades humanas; si bien hay que destacar que la concepción de Dios adoptada por Calvino es más próxima a la que ofrece el Antiguo Testamento que al Nuevo, en la medida en que acentúa el señorío absoluto de un Dios justiciero. En este sentido, puede afirmarse que sostiene la idea de la absoluta majestad o soberanía divina.

Probablemente, la dimensión teológica más característica del Calvinismo sea la relativa a la doctrina de la predestinación, que supone que cada alma está radicalmente destinada por Dios a salvarse o condenarse eternamente, sin que el hombre pueda intervenir con sus acciones en tal situación final: *«llamamos predestinación al eterno decreto de Dios, por el que ha determinado lo que quiere hacer de cada uno de los hombres. Porque Él no los crea a todos con la misma condición, sino que ordena a unos para la vida eterna y a*

otros para la condenación perpetua. Por tanto, según el fin para el cual el hombre es creado, decimos que está predestinado a vida o muerte»¹³².

Ello conlleva una concepción extrema de la vida de la fe, donde el individuo y las comunidades han de buscar signos externos de cierta seguridad que sean indicativos de la pertenencia al grupo de los predestinados a salvarse, habiendo dos manifestaciones fundamentales en ello: la permanencia en la práctica de la vida cristiana y el éxito en la vida temporal que se traduciría en la obtención de descendencia y riquezas. Como puede verse, es una concepción claramente anclada en una noción veterotestamentaria de estar viviendo bajo el favor de Dios o por el contrario ser signo de castigo¹³³, a lo que añade Sabine que supone un sistema cósmico de *cuasi* disciplina militar¹³⁴. A decir de Fernando Prieto, «el éxito secular buscado por el renacentista italiano es también el objetivo del calvinista norteyuropeo. Pero con una importante diferencia: el renacentista buscaba el éxito por mor de su realización personal en un mundo secularizado, mientras el calvinista lo busca por mor de su estabilidad psicológica en un mundo recristianizado»¹³⁵.

A esta teología de la majestad divina, cuya voluntad predestina a los hombres en la vida terrenal y en la futura, viene acompañada de una eclesiología que concibe la Iglesia como nuevo pueblo de Dios —idea que en el siglo XX adoptaría el Concilio Vaticano II con la clara intención de establecer una asimilación con el protestantismo—. Walzer distingue la tradicional integración católica de la Iglesia invisible respecto de la visible, con la acusada separación que establece el protestantismo, siendo un rasgo distintivo del luteranismo el haber convertido la Iglesia invisible «en una realidad bien definida para el creyente individual, que había experimentado la justificación»¹³⁶; de la que se distingue y separa el calvinismo, con una eclesiología que —aun asumiendo la noción de iglesia invisible—, comprende que las energías religiosas del creyente han de concretarse bajo una disciplina pública que ofrezca una

¹³² Juan Calvino, *Institución*, III, XXI, 5.

¹³³ *Op. cit.*, I, XVI, 6.

¹³⁴ Cf. George H. Sabine, *Historia de la teoría política*, FCE, México, 1994, p. 288.

¹³⁵ Fernando Prieto, *Historia de las ideas y de las formas políticas, III. Edad Moderna. (I. Renacimiento y Barroco)*, Unión Editorial, Madrid, 1993, p. 168.

¹³⁶ Michael Walzer, *La revolución de los santos. Estudio sobre los orígenes de la política radical*, Katz, Buenos Aires, 2008, p. 40.

forma de Iglesia visible¹³⁷. Así, el protestantismo preconizaría una comunidad con Dios que daría origen a dos dimensiones de la práctica religiosa: una será cultivada privadamente y la otra llegará a ser constitutiva de la religión social¹³⁸. Un elemento decisivo de esta iglesia visible es el pacto constituyente con Dios, hecho que constatamos históricamente con el juramento ginebrino de 1536 bajo el que la ciudad se compromete, de manera solemne, a guardar la Ley de Dios. Este «contrato», establecería las bases materiales identificativas del Pueblo de Dios en Ginebra con lo que supone de puesta en práctica de la eclesiología reformada. Ahora bien, cabe preguntarse legítimamente: ¿Qué grado de imbricación entre Iglesia y poder civil se está generando en el siglo XVI a través de la reforma calvinista? A diferencia de Lutero, que había obtenido el mecenazgo o patrocinio de los príncipes alemanes con el coste de construir iglesias nacionales al servicio de la corona, el caso de Calvino parece experimentar un proceso inverso.

Las iglesias calvinistas tienen a gala proclamarse independientes y autónomas respecto del poder civil, haciendo valer la supremacía del orden espiritual sobre el terrenal; pero, como hemos dicho, la proyección eclesial supera la invisibilidad luterana a través de una concreción comunitaria terrenal. Evidentemente allí donde se constituye una Iglesia, la vida civil del cristiano debe quedar determinada por los principios evangélicos que informan la fe, de manera que ha de incidir sobre el poder civil, y allí donde sea imposible el sometimiento del príncipe, la Iglesia vivirá de manera independiente y por sus propios medios, presentando un principio federativo de unión en la que los sínodos son formas de gobierno¹³⁹. El caso de Ginebra es paradigmático en la medida en que Calvino en pocos años consigue incidir en el gobierno de la ciudad en la que el brazo secular impuso las normas propuestas por el Consistorio con lo que la autoridad temporal se convertía en el reflejo de la voluntad del líder religioso¹⁴⁰.

¹³⁷ Cf. *Op. cit.*, p. 40 y Prieto, *Op. cit.* p. 168.

¹³⁸ *Ibidem.*, p. 40.

¹³⁹ En la edición de 1536 de la Institución de la religión cristiana, se incluye una epístola *Al cristianísimo rey de Francia* con la clara intención de someter al rey bajo las premisas de la Iglesia reformada.

¹⁴⁰ Cf. Prieto, *op. cit.*, p. 169.

Precisamente, de Dios emana todo derecho y siendo el Derecho Natural el principio regidor de la comunidad política, hay que entender ésta como deseada por el Creador, pues el Derecho Natural emana también de su voluntad. Partiendo del dualismo neoplatónico, habitual en los pensadores agustinianos, Calvino divide la realidad en lo tocante a lo divino y lo mundano, ya que «la inteligencia de las cosas terrenas es distinta de la inteligencia de las cosas celestiales». Por cosas terrenas ha de entenderse «el gobierno del Estado, la dirección de la familia, las artes mecánicas y liberales»; mientras que entiende por cosas celestiales «el conocimiento de Dios y su divina voluntad y la regla de conformar nuestra vida con ella»¹⁴¹.

El orden social, se establece a partir de la naturaleza del hombre que siente «una inclinación natural a establecer y conservar la compañía de sus semejantes» por ello, tiene en sí mismo ideas morales y sociales como la honestidad, así como la comprensión de la necesidad de las leyes para regular la convivencia humana porque, «naturalmente existen en cada uno cierta semilla de ellas» y también «cierto germen de orden político». Calvino no niega la legitimidad del gobernante no cristiano pues, también la ley pagana es un obsequio del espíritu divino¹⁴² y, entiende que la mera existencia supone la concurrencia de la voluntad divina por lo que, la utilidad del Estado radica en el necesario sostenimiento del orden social, para lo que se hace absolutamente necesaria la disciplina externa.

Es aquí donde procede desarrollar un pequeño *excursus*, acerca de la noción de disciplina en Calvino. El proceso histórico por el que la incorpora a su doctrina durante su estancia en Estrasburgo y parece deberse al contacto con el reformador Bucero. Éste, asignaba al poder civil la potestad de aplicar la disciplina externa; esta disciplina tendría por función facilitar al individuo la incorporación de la Ley bíblica a su vida, lo que supondría un claro favorecimiento de la vida moral de la comunidad. Para ello la Iglesia debe ser provista de los medios necesarios que le ayuden en la orientación de los elegidos —aquellos en los que se manifiestan los signos de predestinación—. La cuestión radica en que, no parecen estar claramente delimitados los medios e instituciones, a los que corresponde la aplicación de la

¹⁴¹ Juan Calvino, *Institución de la religión cristiana*, II, ii, 13. Fundación Editorial de Literatura Reformada, Barcelona, 1999.

¹⁴² Cf. Michael Walzer, *La revolución de los santos. Estudio sobre los orígenes de la política radical*, Katz, Buenos Aires, 2008, p. 45 y 55.

disciplina externa. Claramente, es vista por Bucero como una facultad de la Iglesia, pero las *Ordenanzas* vigentes en Estrasburgo en 1533-1534, establecen un principio de intervención de la autoridad civil en los asuntos religiosos. Esta intervención está contemplada a diversos niveles, siguiendo el modelo suizo, siendo el doctrinal el primero de ellos. Mas la disciplina y la administración eclesiástica, están también a merced del ordenamiento civil. Este era el modelo en el que Bucero desarrolla su doctrina: si el poder civil se erige en salvaguarda de la pureza doctrinal, es consecuente que la disciplina también sea impuesta por él. Con ello, la potestad civil adquiere la función de establecer una ordenación temporal, al mismo tiempo que se pone al servicio del reino de Cristo¹⁴³. Básicamente, este es el modelo del que bebe Calvino y del que toma su noción de disciplina que verá la ocasión de poner en práctica tras su vuelta a Ginebra.

Así, como bien apunta Walzer, la idea de santo calvinista adquiere entidad sociopolítica en tanto se convierte en el primer agente autodisciplinado de la reconstrucción social y política de la Modernidad¹⁴⁴, idea que retoma Taylor en su obra *A secular Age*, cuando afirma la identidad naciente entre el santo y el ideal de ciudadano; entre civilidad y piedad, convirtiendo al santo puritano en un pilar fundamental del nuevo orden social¹⁴⁵. Identidad que derivará en orden causal la medida en que los procesos de secularización van adquiriendo peso en Europa; es decir, irá perdiendo relevancia la noción de santo en la medida en que tomará plena importancia la de ciudadano.

Mas este proceso ha sido denominado por Taylor como «funesto hecho» en la medida en que, al asumir Calvino, como lo hicieron otros reformadores, muy acriticamente la doctrina agustiniana de la incapacitación del hombre, se instalan en un marco jurídico-penal que vendrá a derivar en una manifiesta hostilidad humanista hacia el misterio. Se trata, de una forma de religión que se desenvuelve en el marco del desencantamiento del mundo popularizado por Weber, retomado por Gauchet y ahora por Taylor. La situación derivará en

¹⁴³ Cf. Marta García Alonso, *La teología política de Calvino*, Anthropos, Barcelona, 2008, pp. 127ss.

¹⁴⁴ Michael Walzer, *La revolución de los santos. Estudio sobre los orígenes de la política radical*, Katz, Buenos Aires, 2008, p. 9.

¹⁴⁵ Charles Taylor, *A secular Age*, Harvard University Press, Massachusetts, 2007, p. 106. (Ed. española, *La era secular*, Tomo I, Gedisa, Madrid, 2014, pp. 174-175.).

una hegemonía del marco jurídico-penal que, vendrá a desembocar inevitablemente en el surgimiento de la falta de fe —en primera instancia— y del deísmo —posteriormente—¹⁴⁶.

Creo, que estamos ante una de las claves fundamentales del proceso de secularización que venimos sosteniendo e indagando y que, se produce en el seno de una iglesia reformada con notable proyección social y política. En el calvinismo, el centro de gravedad de la vida religiosa ha experimentado un viraje, un cambio radical en tanto el poder de Dios, deja de actuar sobre los sacramentales y éstos se consideran blasfemos, ofensivos hacia Dios y su omnipotente majestad.

Es aquí donde acontece una nueva distinción, esta vez radicalizada, entre los ámbitos de lo sagrado y lo profano; ampliando el primero al ámbito de la vida cotidiana ya que toda gracia obra exclusivamente como consecuencia de la voluntad de Dios, puede realizar nuestra santificación en cualquier parte; esto es, en el trabajo, la familia, etc. Exaltando con ello la bondad de la vida ordinaria en detrimento de los signos y símbolos santificantes que se habían generado en la cristiandad latina regida espiritualmente por el catolicismo romano.

Esta es la vía de apertura hacia una interiorización de la fe, bajo la exteriorización del orden sociopolítico. Esta interiorización, hace depender la salvación de la percepción subjetiva de la fe que, obraría una transformación en el individuo tocado con la gracia divina y, se pone enteramente en manos de Dios. Como bien avisa Taylor, eso no significa que todo este proceso acontezca en la mente —esa es una desviación posterior—, pero ciertamente se están generando las bases de una subjetivización de la fe que revertirá en el campo social.

Mas esta situación nos lleva a una dificultosa tesitura de carácter político y moral. La doble energía del desencantamiento —hace notar Taylor— lleva a Calvino de un lado a rechazar toda idolatría, pero de otro contribuye al surgimiento de una forma de humanismo¹⁴⁷ que, en un mundo desacralizado alcanza una nueva forma de libertad: la de organizar las cosas como nos venga en ganas¹⁴⁸. Este es un elemento absolutamente novedoso, que va a determinar el desarrollo de toda la cultura jurídico-política de Europa

¹⁴⁶ *Op. cit.*, p. 78. Ed. española Tomo I, pp. 134-135.

¹⁴⁷ *Ibidem.*, p. 136.

¹⁴⁸ *Ibidem.*, p. 137.

hasta nuestros días. Si el sujeto ha quedado radicalmente al margen de una visión cósmica de carácter orgánico, donde cada cosa ocupa su lugar y adquiere su sentido, el sujeto queda arrojado a la arbitrariedad, al capricho. Notemos que, en gran medida ha mutado e incluso desaparecido la noción de Derecho Natural que remite necesariamente a una instancia anterior y preeminente de carácter «natural» o divina pero que, manifiesta el orden debido de las cosas. Erradicado éste, el orden dependiente de lo humano puede ser cualquier cosa, con tal de que quien legisle esté facultado para legislar. Esta secularización del orden social, adquiere su exponente más elevado con el espíritu protestante en la medida en que, cuando decaigan las referencias bíblicas propias de las iglesias evangélicas, solo la legalidad vigente es fundamento del orden social, del *êthos*. No olvidemos que, a juicio de Walzer, la política calvinista se sustenta sobre la base del alejamiento permanente e inevitable del hombre hacia Dios¹⁴⁹ por lo que, podrá comprobarse que las estructuras secularizadas persisten pero solo con un componente autorreferencial. Es lo que Taylor ha dado en llamar el «yo impermeable».

De ahí que la cohesión espiritual de los cristianos, obtenga su apoyo de la unidad política, que no se agota en su misión promotora de los valores cristianos. El objeto de la comunidad política es proveer una vida civilizada, no siendo su misión curar el alma, si bien el orden civil no es opuesto al orden espiritual pues, como desarrolla en el libro IV de la *Institución de la religión cristiana*, los cargos públicos, magistraturas, principados y reinos deben su autoridad y poder a la voluntad de Dios providente, que así ha querido que colaboren en la formación del reino de Cristo que empieza ya en este mundo. «Todos han confesado que no es posible ordenar felizmente ningún estado o sociedad del mundo, sin que ante todo se provea que Dios sea honrado», por lo que «los príncipes y gobernantes cristianos ha de avergonzarse grandemente de su negligencia si no se aplican con gran diligencia a esto»¹⁵⁰.

Resaltamos, pues, en los reformadores, cierta prevalencia de la civilización cristiana que dominará culturalmente sobre el orden temporal, cuya organización irá adquiriendo nuevos matices en las relaciones gobierno-religión.

¹⁴⁹ Michael Walzer, *La revolución de los santos*, Katz, Buenos Aires, 2008, p. 42.

¹⁵⁰ Juan Calvino, *Institución*, IV, xx, 9.

Capítulo IV. LA EDAD MODERNA II

1. Estatalidad

En este momento de mi investigación me veo obligado a hacer un alto para explicar someramente la génesis y el desarrollo de la noción de estatalidad y del surgimiento de Estado moderno ya que, se trata de un asunto esencial en la investigación que nos ocupa, en la medida en que forma parte del proceso mismo de secularización que estoy intentando presentar. El Estado, es una forma de organización procedente de una coyuntura político-religiosa muy concreta, que hemos visto en los capítulos anteriores y que, configura la comprensión político-social predominante en nuestros días en todo Occidente. Por eso creo que, no solo está justificado, sino que es necesario dedicar estas líneas a lo que constituye el fundamento de nuestra vida política contemporánea. Es recurrentemente citado Carl Schmitt en el sentido preciso en que, también acudimos ahora a su autoridad cuando afirma que «la “estatalidad” no es un concepto general válido para todos los tiempos y todos los pueblos, sino un fenómeno histórico concreto sujeto a la época. La particularidad histórica única, totalmente incomparable, de aquello que puede llamarse “Estado” en un sentido específico reside en el hecho de que este Estado es el vehículo de la *secularización*»¹. Razón más que justificada para, detenernos en las puertas de lo que ha de desembocar nuestro estudio. Estamos, por lo tanto, en un momento de inflexión determinante pues, hasta ahora, hemos mostrado la mayor o menor imbricación que religión y política han desarrollado a lo largo de la historia o, por expresarlo de otra manera, de como lo sagrado se hace presente en la vida del hombre a través de las estructuras mismas de poder, elevando el poder mismo, a la categoría sagrada. Mas lo que acontece ahora es, precisamente, una transformación paradigmática, tanto en el campo político como en la estimación de lo sagrado. Vengo insistiendo en la dualidad sagrado/profano en la medida en que no quiero confundir lo sagrado con lo religioso si bien, como ya se ha dicho en capítulos anteriores, la religión cristiana asume plenamente en su estructura eclesial, toda manifestación jerárquica de lo sagrado, desde lo más simple y material a lo más complejo y etéreo. La irrupción de la estatalidad,

¹ Carl Schmitt, *El nomos de la Tierra en el Derecho de Gentes del Jus Publicum Europaeum*, CEC, Madrid, 1979, p. 134. (La cursiva es nuestra).

como nueva forma de organización política perdurable en la historia y con fundamentación sobre bases autorreferenciales de poder, traslada —que no destruye—, los focos de sacralidad. Lo que trataré de mostrar a partir de este capítulo es, primeramente, la génesis y cualidades esenciales del Estado moderno y, a continuación, cómo la estructura política asume los elementos propios del espacio sagrado, generando una paradójica dicotomía semántica donde cabe hablar de secularización —en sentido pérdida del sentido de lo sagrado—, cuando realmente acontece una transposición de la carga de sacralidad hacia otras esferas de lo humano.

Pero, volvamos al hilo discursivo que ofrece la síntesis histórica, como instrumento seguro para la clasificación y consecución argumentativa fluida y natural. Busquemos, con pequeñas concreciones, el origen de la estatalidad moderna para perfilar su influjo «definitivo» en la teoría política presente. Hay autores que sostienen que, la estructura medieval de la institución papal es uno de los precedentes más claros de la estatalidad ya que, el papado asume la forma política de la Iglesia occidental a través de una estructura estatal. Por ello afirma Dalmacio Negro que, desde Inocencio III, el papado pierde la estructura de una monarquía feudal ya que la *plenitudo potestatis* es presentada —decía Ullmann—, como el precedente medieval de la noción moderna de soberanía, adquiriendo los rasgos esenciales del Estado².

La historia de la estatalidad, asume el devenir de las formas políticas contemporáneas secularizadas configuradoras de sociedades pretendida y diseñadamente seculares que, generan una tensión interna procedente de la persistencia de lo sagrado que incurre dialécticamente en la dicotomía generada entre el ámbito y ejercicio de la fe y la esfera pública. El asunto está en que, la estatalidad ha absorbido esta última —la esfera pública—, como espacio propio, exclusivo y excluyente, tendiendo a expulsar o eliminar cualquier elemento que comprenda como inerente en su ámbito que, —ya anunciamos—, tiende a totalizarse, es decir, toda manifestación propia de la esfera civil o política, excluyendo cualquier forma alternativa de hacer vida social y política. Comparto plenamente el postulado

² Cf. Dalmacio Negro, *Historia de las formas de Estado. Una introducción*. El buey mudo, Madrid, 2010, p. 93.

de Dalmacio Negro³ quien expone, con sobria claridad, la situación de la estatalidad en el espacio político:

El Estado no es lo Político sino una de las formas de lo Político. Lo político estaba integrado en lo Sagrado —localización de lo Divino, el poder por el que existe todo— y custodiaba la verdad eterna del orden divino inscrito en la Naturaleza, cuyas reglas eran el Derecho. Lo Político era la forma en que lo Sagrado Cuidaba la unidad y seguridad de la comunidad haciendo prevalecer el Derecho. Su finalidad era administrar el *ius vitae ac necis*⁴.

Para continuar con las aclaraciones, la primera cuestión que cabría plantearse es de carácter terminológico y, como recurso primario de quienes hablamos la lengua castellana, no podemos prescindir del Diccionario de la Real Academia Española en el que la voz estado, del latín *status*, en sus quinta y sexta acepción —que son las que aquí nos interesan—, lo definen respectivamente como «conjunto de órganos de gobierno de un país soberano» y, «en el régimen federal, porción de territorio cuyos habitantes se rigen por leyes propias, aunque estén sometidos en ciertos asuntos a las decisiones de un gobierno común». Ambas son definiciones que tienen que ver con el hecho político y evidentemente la primera de ellas es la que más nos concierne.

Blanco Ande refiere el análisis del término, no solo a la definición sino que como acepción científica distingue las aportaciones puntuales que realizan las distintas ciencias sociales, así la sociología remitiría básicamente al estamento o clase social —definición también contemplada por la Real Academia Española—, el Derecho aludiría al «estado civil» de las personas (soltero, casado, etc.); mientras la Ciencia Política aludiría al Estado para designar la organización social y jurídica de una sociedad política soberana⁵, es decir, la que se contempla en la primera de las definiciones que hemos extraído de la Real Academia Española.

³ A niveles prácticos, y aquí seguimos haciéndolo, Dalmacio Negro hará uso del término secularización si bien, en el transcurso de esta investigación he tenido ocasión de intercambiar impresiones con él y solicitar su aclaración conceptual transmitiéndome que ya no emplearía el uso del término secularización por carencia de sentido, empleando en su lugar el de politización. Con esta línea conceptual el profesor Dalmacio Negro está siguiendo a Remi Brague.

⁴ Dalmacio Negro, *Historia de las formas de Estado. Una introducción*, El buey mudo, Madrid, 2010, p. 11.

⁵ Joaquín Blanco Ande, *El Estado, la Nación, el Pueblo y la Patria*, San Martín, Madrid, 1985, p. 22.

Me parece relevante la aportación de Skinner en lo que al origen de la estatalidad se refiere y, especialmente interesante se presenta al respecto la pequeña obra titulada *El nacimiento del Estado* donde, ofrece una visión múltiple acerca de la controvertida noción que ya aparece de forma latinizada en el Siglo XVI con el término *status* y que, puede estudiarse simultáneamente utilizado en lenguas vernáculas. Como bien señala Blanco Ande en referencia, al planteamiento de J. D. Delos, el término Estado —State, Etat, Staat, Stato—, no fue conocido en latín, aunque la Real Academia Española lo anteponga como origen etimológico, ya que el *status* latino designa algo diferente a una realidad política y; por esta razón Bodino, que es considerado con justicia —además de porque lo afirma de si mismo—, el precursor de la noción de soberanía, hace uso del término República para designar no un régimen político, sino el recto gobierno con poder soberano⁶.

Lo cierto es que la precisión conceptual del término ofrece la dificultad de que aparece en una multiplicidad de contextos políticos, cada uno de los cuales denota una significación distinta. Mas parece ser que, originariamente, lo que venía a plantear no era sino el ‘estatuto’ del gobernante que debe ser visto desde un estado de majestad respecto de los gobernados, poniendo relevancia en su elevada posición y magnificencia; lo que estaría asociado a la idea de que a los reyes les corresponde, de suyo, la cualidad distintiva de la majestad. La soberanía estaría asociada, entonces, a la consecuente exhibición de la presencia majestuosa como impulso de la fuerza ordenadora que requiere la organización política. Para Skinner, este fundamento —soberanía como majestad—, sería doblemente tenido en cuenta tanto por defensores del derecho divino de los reyes como Bossuet, como por monarcómacos como Milton⁷.

Desde la perspectiva histórica y siguiendo, en esta ocasión, al profesor Dalmacio Negro, la estatalidad ha de entenderse como un concepto histórico, sobrevenido como contraposición al cambio que acontece en la historia. De todas las formas políticas existentes, la estatalidad o el Estado es solo una de ellas, cuya importancia para nosotros reside en que es la que ha tomado mayor fuerza en la Modernidad, persistiendo en nuestros días. Para

⁶ Cf. *Op. cit.*, pp. 30-31.

⁷ Cf. Quentin Skinner, *El nacimiento del Estado*, Gorla, Buenos Aires, 2003, pp. 23-24

Dalmacio Negro, «la estatalidad y su idea aparecieron primero en las ciudades del norte de Italia constituidas en *signorie*, forma artificial, mecanicista, del poder político, que sustituyó en los siglos XIV y XV el organicismo espontáneo de las comunas»⁸. Es decir, partiendo de que la estatalidad es una forma política entre otras y, postulando de manera un tanto aristotélica que existen formas políticas naturales y otras artificiales, la estatalidad se encuentra en el grupo de estas últimas. El proceso histórico con el que describe su aparición es el siguiente:

Las pequeñas *signorie* de los tiranos y *condottieri* italianos dejan ver muy bien la naturaleza de la estatalidad como mecanismo sobrepuesto por su fuerza a las antiguas formas de vida. En los grandes espacios cerrados monárquicos apareció, en cambio, investido con la *auctoritas* de los príncipes herederos directos de la *plenitudo potestatis et iurisdictionis* del *Imperium* y, a la postre, de la Iglesia, contraponiéndose asimismo su pluralidad a la universalidad de esta última: la estatalidad «es el vehículo de la secularización». De la mano de las monarquías, consiguió la *plenitudo potestatis* y, parcialmente, la de *iurisdictionis*, que se arrogó del todo más adelante el Estado Moderno, poniendo fin a las discusiones y a las pretensiones de autoridad de la Iglesia. Los Estados se opusieron a ella luchando por lo público: primero por el derecho público, incluida la religión. En el proceso fueron absorbiendo directa e indirectamente obras temporales de la Iglesia y de los otros poderes sociales, expandiéndose por la sociedad⁹.

Pero, inicialmente, hay que insistir en que con los términos derivados de la estatalidad, lo que viene a designarse no es tanto la idea de Estado como institución legítima y soberana, cuanto la posición o situación de un rey o un reino¹⁰; no en vano afirma Jellinek que, en las luchas medievales por la independencia y autoafirmación de los Estados, la monarquía viene a representar esa idea de estatalidad en tanto asume la identidad del soberano temporal, en pugna con el papado, el emperador o los señores feudales; siendo el Estado un tipo de comunidad cuya cúspide está ocupada por un señor soberano¹¹. La irrupción del Estado, como agente político independiente y sede de la soberanía sobreviene bajo la confluencia de dos

⁸ Dalmacio Negro, *La tradición liberal y el Estado*, Unión Editorial, Madrid, 2011, pp.102.

⁹ *Op. cit.* pp. 102-103. La cita a la que recurre Dalmacio Negro y que aparece entrecomillada es de Carl Schmitt, *El nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del Jus Publicum Europeum*, CEC, Madrid, 1979, p. 134 y ofrece una extraordinaria aportación en este sentido que venimos tratando. Se trata básicamente de la cita anteriormente tomada por mí.

¹⁰ Skinner, *op. cit.*, p. 29.

¹¹ Cf. G. Jellinek, *Teoría general del Estado*, Comares, Granada, 2000, p. 447.

tendencias muy diferentes pero superpuestas como son, el contractualismo de los monarcómacos y el republicanismo italiano; desarrollándose en dos lenguajes diferentes: el jurídico y el moral¹². Así sustenta Skinner su análisis acerca de la génesis de la estatalidad que, en parte, vamos a seguir aquí.

La tradición republicana bajomedieval, asume la existencia de una forma diferenciada de autoridad civil o política que tiene carácter autónomo y, cuya existencia se justifica en la necesidad de regular los asuntos públicos de una comunidad independiente. El Estado, comienza a ser vislumbrado como ostentador de la fuerza política legítima¹³. No obstante, hay que considerar otra vía republicana que «conciben los poderes del gobierno civil como encarnados en una estructura de leyes e instituciones cuya administración, en el nombre del bien común, ha sido confiada a nuestros gobernantes y magistrados». Lo que se deriva de ahí es que, al hablar de *status*, ya no se alude a la posición de los gobernantes sobre el aparato de gobierno sino que «comienzan a usar *status* o *stato* como el nombre de ese aparato de gobierno que nuestros gobernantes tienen la obligación de mantener y preservar»¹⁴. Se va perfilando, entonces, la noción contemporánea de estatalidad desde el republicanismo bajomedieval y de comienzos del Renacimiento. Pero, esta no es la única fuente que origina esta nueva visión de lo político.

La tradición monarcómaca, también introdujo importantes novedades en el mismo sentido de la estatalidad ya que, tuvieron como elemento distintivo la introducción de la teoría de la soberanía popular presuponiendo la capacidad de pacto de la multitud de los individuos o familias con los gobernantes electos; adquiriendo aquí especial relevancia el *populum* considerado como unidad política¹⁵.

Pero, finalmente, hay que admitir que la afirmación de la estatalidad en sentido moderno, procede de un grupo de filósofos jurídicos y políticos que aspiraban a legitimar las formas de gobierno más absolutista, en buena medida, como reacción a todas las corrientes

¹² *Ibidem.*, p. 37.

¹³ *Ibidem.*, p. 40.

¹⁴ *Ibidem.*, p. 41.

¹⁵ *Ibidem.*, p. 50.

que amenazaban la estabilidad política de los príncipes y, son precisamente ellos los que van a conceptualizar el Estado, como elemento distintivo y sede de soberanía¹⁶.

Evidentemente, en este trabajo no podemos abarcarlo todo ni tampoco quiero enquistarme en hechos o episodios concretos, pero no puedo omitir deliberadamente los criterios de grandes estudiosos como Manuel García-Pelayo que, atribuye el nacimiento del Estado moderno a Federico II de Suabia con quien, la tensión medieval de pugna por el poder —sacerdotal o laico—, llega a su máxima expresión con pretensiones de universalidad¹⁷. El siglo XIV es determinante en el viraje político de la Cristiandad pues, las tensiones comienzan a multiplicarse en diferentes frentes. Uno de ellos, precisamente, este en el que los frentes contendientes ya no son la Iglesia contra el Imperio sino que, los frentes se multiplican hacia los reinos particulares, siendo el papa amenazado, no ya por teólogos sino por juristas. García-Pelayo señala que, Federico II se encuentra ante la necesidad de ordenar la caótica situación política germánica, procurando una tregua con los príncipes alemanes y luchar contra la Curia. Dotando, pues, a príncipes eclesiásticos y laicos del poder necesario para regir con efectividad los territorios designados; si bien Sicilia, permanecía con una estructura férreamente centralizada siendo, el modelo que habría de desear para Italia¹⁸. Aparece el modelo estatal siciliano como «empresa racional», esto es, «Estado construido por el hombre con plena conciencia de sus objetivos y con una adecuación racional de medios para lograrlos: un Estado que no se encuentra dado en la naturaleza ni en el orden espontáneo de la sociedad y que, por consiguiente, es preciso crearlo artificialmente, aunque dentro de las posibilidades reales que ofrece la situación, o, como decía Federico II, de acuerdo con “la necesidad de las cosas”»¹⁹. Las implicaciones racionalizadoras de la acción política, pasan por la gestión impersonal del poder a la manera en que Maquiavelo vio *lo stato* como «ingenio», «artefacto» o «aparato de poder» y que, muestra claramente una visión precedente de lo que constituirá el

¹⁶ *Ibidem.*, p. 57.

¹⁷ Manuel García-Pelayo, *Del mito y de la razón en el pensamiento político*, Revista de Occidente, Madrid, 1968, p. 151. Las *Obras completas* de García-Pelayo han sido magníficamente editadas en tres volúmenes por el Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, incluyéndose las obras referidas en el presente estudio; si bien, al disponer de las ediciones originales de época, he preferido mantener la referencia bibliográfica en relación a las mismas.

¹⁸ *Op. cit.*, p. 153.

¹⁹ *Ibidem.*, p. 154.

mecanicismo político de siglos posteriores, pues —como afirma García-Pelayo— «si bien el Estado moderno como fenómeno extenso y destinado definitivamente a afirmarse, no tiene lugar hasta los siglos XVI y XVII, sin embargo, sus vanguardias aparecen ya [...] en la Baja Edad Media»²⁰.

Pero, ¿por qué Federico II de Suabia? ¿Acaso la plasmación política es nítidamente moderna respecto de los demás estadistas del momento y sucesivos? El motivo por el que el estudioso español ha recurrido a este personaje histórico está múltiplemente justificado. No es cuestión de hacer aquí una reseña biográfica de él pero, debe destacarse que se trata de una de las personas más ilustres e instruidas del momento lo que le confiere la doble cualidad de tomar decisiones a la vez de fundamentarlas jurídicamente. Así podemos perfilar su idea política si tomamos como referencia, por ejemplo, las *Constituciones de Melfi* donde, partiendo de la imagen bíblica de la Creación interpretada jurídicamente y con marcadas influencias averroístas, afirma la dignidad del hombre conferida en la Creación, manifiesta en su libertad solo condicionada al sometimiento a los preceptos de la Ley de Dios; mas por el mal uso de esa libertad, sobrevino la ruptura de la armonía inicial generándose, en el seno de la humanidad, odios y discordias en el reparto de la propiedad inicialmente indivisa lo que conllevó, por la doble causa de la necesidad natural de las cosas así como por designio de la Providencia divina, la creación de príncipes de los pueblos para arbitrar y ordenar la sociedad. Se aúnan, entonces, en Federico dos momentos perfectamente complementarios desde su posición histórica. El primero anclado en la tradición que interpreta la necesidad del poder político como consecuencia del pecado humano, si bien se pone al servicio cooperante de la Providencia divina; pero, sumando la extraordinaria novedad de que lo político se origina y justifica en virtud de la necesidad de las cosas, transformando así radicalmente la perspectiva política medieval que se abre, desde la providencialidad tradicional de la teología política más arraigada, a la «apertura del proceso de secularización del Estado»; lo que es decisivo en la conformación y consolidación del espíritu laical del ejercicio del poder civil. Como señala García-Pelayo, «más allá de sus razones teológicas, las cosas tienen una propia fuerza

²⁰ *Ibidem.*, p. 156.

estructuradora»²¹. Así las cosas, los cambios que comienzan a acontecer, devienen la consabida sociedad cristocéntrica en iuscéntrica; el teólogo da paso, entonces, al jurista²². La cuestión queda básicamente preparada con una mera sustitución impersonal, esto es, dar el paso de la soberanía desde el emperador hasta el Estado.

No puede cabernos la menor duda de que, la Reforma protestante también ha propiciado una aportación muy activa en la formación de la estatalidad, proceso éste que viene ligado a las disputas políticas acerca de la represión de la herejía o la promoción del principio de tolerancia. Lo que está claro es que, el siglo XVI es vivido muy intensamente desde la disputa religiosa con repercusiones políticas y, políticas con consecuencias religiosas. Fuera de Italia, Europa está envuelta en el problema de la Reforma que, enfrenta al hombre sencillo, al que ahora llamaríamos ciudadano de a pie, a la novedosa tesitura de decidir por si mismo qué iglesia es la verdadera y a cual debe sumarse, qué confesión adoptar. Tengamos en cuenta que, no solo se ha puesto en cuestión la autoridad de Roma, sino que cada confesión adopta la actitud tradicional de remitir al brazo secular la obligación de reprimir y erradicar la herejía que, no solo es un despropósito religioso sino que, genera un mal social.

La mayoría de los príncipes, aun por motivos diversos, adquirieron compromisos confesionales en los que la represión de la herejía, esto es, la lucha contra posiciones dogmáticamente divergentes de la ideología mayoritaria adquirida, era una de las prerrogativas que gozaba de mayor vigencia en un periodo donde, las controversias teológicas marcaban toda una época. Antes de convertirse en una necesidad política, la tolerancia no pasaba de ser un tema, entre otros, propio de la discusión teológica; pero, en este periodo, cualquier individuo en Europa, había adquirido repentinamente la posibilidad acerca de decidir acerca de la verdad religiosa pero, también se jugaba la vida con ello, ya que los castigos por causa de herejía eran realmente extremos.

En esta tesitura, lo que se plantea no es un mero juego dialéctico en torno a un principio teórico; lo que está en juego es, la vida concreta de los individuos así como el orden social. El debate a niveles teológicos de primer orden, esto es, desde la reflexión de los

²¹ *Ibidem.*, pp. 168-169.

²² Cf. Carl Schmitt, *El nomos de la Tierra, en el Derecho de Gentes del Jus Publicum Europaeum*, CEC, Madrid, 1979, pp. 133ss.

principales reformadores, fue enfocado bajo la premisa del derecho de resistencia que, como hemos visto en el capítulo anterior, iba adquiriendo distintos matices según se vieran favorecidos o no los afanes reformistas. Pero, frente al derecho de resistencia —que en determinados momentos y bajo circunstancias específicas podría ser evocado—, estaba la reacción de los príncipes que veían seriamente amenazados sus principados con la disolución o con el desorden si, atendiendo a una u otra confesión, persistían en el intento de extirpar la herejía. El brazo secular se veía, entonces, «acorralado» entre su pueblo, con la necesidad de mantener el orden social y, la atención a las exigencias dogmáticas de un determinado grupo de presión confesional, es decir, una iglesia. Probablemente no cupo otra salida, o tal vez, era lo más interesante a niveles mayores de discusión —pues también rompe con el ordenamiento orgánico feudal de vasallaje al imperio y/o al papa—, que desarrollar la doctrina de la soberanía o lo que es lo mismo, del carácter independiente y autónomo del príncipe y, posteriormente, del Estado.

2. Tolerancia y relativismo en Sebastián Castellio

Aparecen personajes cruciales en la historia de la Reforma como Sebastián Castellion (1515-1563); humanista, biblista y teólogo francés, que trabajó junto a Calvino hasta despertar fuertes divergencias con él, no solo en el plano teológico, sino de manera muy práctica pues, la ejecución de Miguel Servet supuso un revulsivo que le determinó a defender el principio de tolerancia, frente al derecho de represión de la herejía. Probablemente, la preocupación de Castellio como la de muchos otros reformadores en esta línea, no iba dirigida tanto a la situación general de la iglesia —cualquiera que ésta fuese—, cuanto al extremado riesgo personal que cualquier europeo podía correr en el siglo XVI al optar necesariamente por cualquiera de las confesiones vigentes en el territorio donde desarrolla su vida —el ateísmo no es viable en este momento histórico—, y con ello poniendo en riesgo su integridad física.

Castellio aborda, entonces, la cuestión desde una perspectiva absolutamente fundamental en el proceso de secularización que estamos analizando que no es otra que el problema de la verdad. Establece una distinción entre conocimiento y creencia. El

conocimiento solo es accesible desde la verdad: solo podemos conocer lo que es verdad. Y las fuentes de esos conocimientos son la experiencia procedente de los sentidos o la demostración racional. La verdad, sería contrapuesta a la creencia ,en la medida en que se puede creer aquello que no es verdad; por lo tanto, tenemos que la creencia no está basada en la evidencia sino en la fe, que es entendida como una aceptación confiada en la palabra de una autoridad reconocida. La fe, así, queda reducida a ser una virtud porque depende de un acto de voluntad y no de la conclusión inevitable de un razonamiento.

Esto nos lleva a que, la verdad religiosa, que se sustenta bajo el fundamento de la fe y no en el conocimiento, conduce inevitablemente a la encrucijada acerca de cómo determinar lo que ha de creerse o no y bajo qué autoridad hay que situarse en materia de fe. La consecuencia no es otra que reclamar el derecho individual de interpretación, lo que implica una autosuficiencia individual en materia religiosa y, consecuentemente, en cuestiones de conciencia.

El resultado no es otro que la negación de la existencia de una verdad absoluta y objetiva en materia religiosa, lo que conlleva a la ya mencionada subjetivización de la creencia. Las consecuencias epistemológicas, metafísicas y teológicas de la propuesta de Castellio es abrumadora pues, en sus razonamientos vemos ya desarrollados lo que será la base del pensamiento filosófico y teológico de la Modernidad, sino que, en el aspecto concreto que aquí nos ocupa, encontramos que la tolerancia, sin distinción de creencias se presenta como una consecuencia lógica de lo anteriormente expuesto: un relativismo religioso.

Ahora bien, hay un claro naturalismo teológico en Castellio al considerar que, todos los hombres son capaces de recibir una verdad última que tendría notables repercusiones morales y cuya existencia se demostraría al través del consenso. En consecuencia, el reformador propone un verdadero cambio de paradigma en lo que a la estimación de la fe se refiere, que pasa de ser un elemento incuestionable cargado de verdad, a un ejercicio voluntarista de adhesión en el ámbito de lo opinable.

Como conclusión:

Su *dynamis* laicizante impulsó a la estatalidad, a medida en que se vio libre de las restricciones eclesiásticas y se sintió confortado por la Reforma, a apropiarse de la soberanía social o jurídica —que nunca había reclamado la Iglesia— y sustituir a esta última en pos de la seguridad terrenal. Eso resultó más fácil donde aumentó la inseguridad el luteranismo, que es más puramente decisionista, que en el mundo calvinista, cuyo legalismo ofrecía un paliativo a la inseguridad vital y, desde luego, que en el ámbito católico, en el que seguía dando garantías la Iglesia. Pero lo importante fue históricamente que se pusiera el Estado, al secularizarse bajo la nueva influencia protestante, al nivel teológico de la Iglesia, como una especie de *alter ego* impensable si fuese el Estado meramente laico. La influencia protestante ha sido indirectamente decisiva para que el Estado, de ser un instrumento, pasara a considerarse un fin²³.

3. Bodino y la fundamentación estatal de la soberanía. Teoría absolutista

Continuando con la inevitable línea de influencia francesa en el pensamiento occidental, llegamos a Jean Bodino (1529-1596), intelectual que ha realizado grandes aportaciones a la teoría del Estado y a quien se atribuye la promoción del concepto de soberanía. Aunque su vida profesional no parece que destacase por una excesiva brillantez, influyó decisivamente en el cambio de orientación de los legistas franceses ya que de separa tanto del bartolismo, que pretende establecer los principios de jurisprudencia partiendo de los decretos romanos; como de los humanistas que se limitan a señalar los errores de los romanistas. Su intencionalidad es más amplia pues, persigue el establecimiento inductivo de las leyes que una comunidad ha de poseer, por lo que se embarca en un estudio de las leyes de los pueblos antiguos y modernos para obtener un conocimiento mejor de las costumbres y fundamentos de sus Estados que, permita extraer conclusiones aplicables a la vida política.

Entró a formar parte de los círculos políticos y debe tenerse en consideración su espíritu crítico en temas religiosos que le llevó a adoptar posiciones judaizantes así como, a simpatizar con algunos aspectos del calvinismo lo que, en época de «guerras religiosas» le llevó a la cárcel aunque, una vez liberado, se le readmitió en la administración.

Acontecimientos tales como la ‘Noche de San Bartolomé’ así como la contienda bélica que enfrentaba a católicos y calvinistas en Francia, situaron a Bodino en el bando de los «políticos», tomando partido por la monarquía absoluta como medio único para la

²³ Dalmacio Negro, *La tradición liberal y el Estado*, Unión Editorial, Madrid, 2010, p. 106.

consecución de la unidad y de la paz²⁴. Su importante obra *Los seis libros de la república*²⁵, escrita en 1576, es la que recoge mayormente las tesis soberanistas y estatistas siendo, considerado por Sabine como «un intento de exponer los principios de orden y unidad en que debe basarse todo Estado bien ordenado»²⁶.

Como miembro del partido de los «políticos», afanados en la defensa del principio de tolerancia, más por motivos pragmáticos de gobernación que por motivos morales, no negaba la conveniencia de que un Estado viviera con una sola religión. Con carácter general, entiende que los hombres deben tener creencias religiosas, considerando que el ateísmo supone una suprema catástrofe para la humanidad y contemplando la tolerancia como la mejor de las posibilidades para garantizar la convivencia pacífica en el Estado. En el escrito *Coloquio de los siete sabios sobre arcanos relativos a cuestiones últimas*, que no fue publicado hasta 1857, establece un diálogo que hoy podríamos calificar como interconfesional; partiendo de una posición crítica respecto a la conclusión que vimos en Castellio de que, las verdades últimas se demuestran por consenso pues, así el cristianismo no se encontraría en mejor posición que cualquier otra confesión. Discutidas las distintas posturas, concluye con que hay algo que sería aceptable por todas las posiciones dialogantes: el Decálogo; fuera del cual no hay acuerdo posible en el campo de la opinión. Lo cual sitúa al hombre en una doble tesitura: de un lado el afianzamiento de la fe en Dios, como un valor intrínsecamente positivo en la humanidad pero; de otro, también hay que renunciar a los particularismos religiosos que son causa del disenso. La ordenación social requiere la mayor convergencia posible.

Me parecen importantes las consideraciones de Bravo Gala —a quien se debe la selección, estudio preliminar y traducción de la edición castellana que he utilizado en este estudio—, respecto a la importancia que otorga Bodino a la religión en *Los seis libros de la República* cuando, pretende superar la escisión entre moral y política abierta por Marsilio de

²⁴ Cf. George Sabine, *Historia de la teoría política*, FCE, México, 1994, Pág. 313. También, Fernando Prieto, *Historia de las ideas y de las formas políticas. III. Renacimiento y Barroco*, Union Editorial, Madrid, 1993, p. 206.

²⁵ La edición que voy a utilizar en el presente trabajo y de donde extraeré las pertinentes citas es la seleccionada y traducida por Pedro Bravo Gala, Tecnos, Madrid, 2006. No obstante la referencia se hará en función de los libros y capítulos de donde proceden las citas, no de la paginación de la edición que venimos manejando.

²⁶ Sabine, *op. cit.*, p. 313.

Padua y Maquiavelo, fundamentado el Estado sobre el asidero seguro de la religión pero superando el teocentrismo medieval:

Bodino no es ajeno a la nueva realidad histórica del Estado moderno ni a la irremediable división operada en el seno de la Cristiandad. Su propósito consiste, precisamente, en sacar la idea de Estado moderno —nacional y secularizado— de los dos escollos entre los que navegaba: por una parte de la pura aquendidad de los hechos y, de otra —según expresión de Sabine—, “del limbo de la teología en el que la había dejado la teoría del derecho divino”. Tras su fundamentación religiosa de la política, hay un factor netamente racionalista que libera a esta de su antigua servidumbre de la teología. Por eso, se puede afirmar, como lo ha hecho Carl Schmitt, que en Bodino confluyen dos momentos —teológico y racionalista— que sirven para diferenciar la Edad Media de la Moderna²⁷.

Entrando de lleno en la cuestión propia de *Los seis libros de la república*, quiero volver a las citadas observaciones de Delos y recogidas por Blanco Ande, que hace referencia a la denominación asumida por Bodino para designar lo político, esto es, la noción de república²⁸. Se sitúa así en el marco de la más arraigada tradición cuando él mismo menciona a Platón y Aristóteles como fuentes originarias de reflexión sobre lo político. Él no designó inicialmente la organización política como Estado pues, este neologismo de la Modernidad sobreviene asociado a la idea de soberanía; fundamento último del análisis de las fuentes del poder secular. En cuanto a las pretensiones, antes de establecer los fundamentos, podemos ver básicamente dos: dotar de una base o enfoque jurídico la ciencia política y «atacar la teoría monarcómaca de la resistencia porque representa el mayor peligro para la instauración de una monarquía sólida en Francia»²⁹. De esta manera, la intencionalidad general de la obra queda afirmada en el prefacio dirigido «a Monseñor de Faur, Señor de Privac, Consejero del Rey en su Consejo privado», donde expone que:

Quizá son más peligrosos quienes, con pretexto de exención de cargas y de la libertad popular, inducen a los súbditos a rebelarse contra sus príncipes naturales, abriendo las puertas de una licenciosa anarquía, peor que la tiranía más cruel del mundo. Se trata de dos clases de

²⁷ Pedro Bravo Gala, «Estudio preliminar» en Jean Bodino, *Los seis libros de la república*, Tecnos, Madrid, 2006, p. XXXI.

²⁸ Cf. Joaquin Blanco Ande, *El Estado, la Nación, el Pueblo y la Patria*, San Martín, Madrid, 1985, p. 22. En iguales términos Cf. Carl Schmitt, *El nomos de la Tierra en el Derecho de Gentes del Jus Publicum Europaeum*, CEC, Madrid, 1979, p. 135: «En la obra de Bodino *Six livres de la République* ya ha de traducirse la palabra Republica con Estado».

²⁹ Fernando Prieto, *Historia de las ideas y de las formas políticas. III. Renacimiento y Barroco*, Union Editorial, Madrid, 1993, p. 208.

hombres que, mediante escritos y procedimientos en todo contrarios, conspiran a la ruina de las repúblicas, no tanto por malicia, como por ignorancia de los negocios del estado, a cuyo esclarecimiento está dedicada la presente obra³⁰.

La cuestión principal del legado de Bodino para la historia de la teoría política aparece pronto y es directamente explicitada por el propio autor: «es necesario definir la soberanía, porque, pese a que constituye el tema principal y que requiere ser mejor comprendido al tratar de la república, ningún jurista ni filósofo político la ha definido todavía»³¹. Se sitúa así Bodino, a la vanguardia de una nueva corriente de análisis político que hace de la noción de soberanía, el punto de partida de legitimación del poder. Soberanía como cualidad intrínseca de la república que es definida como el «recto gobierno de varias familias y de lo que les es común con poder soberano»³².

Recto gobierno y familia, he aquí los dos núcleos iniciales y principales del análisis político de Jean Bodino quien, en principio, se muestra claramente condicionado por las concepciones políticas clásicas de Aristóteles —en primera instancia— y, del Derecho romano, después. La rectitud de gobierno supone que, la acción política ha de estar bien dirigida, lo que remite necesariamente a los fines de la república situándose Bodino en la línea más apegada a la tradición. Pero Sabine encuentra aquí cierta debilidad en la argumentación de Bodino, al considerarla carente «de una teoría clara del fin del Estado»³³. Para Sabine, el término “recto” ha sido interpretado como “justo” o “conforme al derecho natural”, para distinguir al Estado de cualquier otro tipo de asociación ilegítima. Establece una gradación de necesidades humanas a ser satisfechas que van desde las más básicas a las más elevadas, lo cual hace pensar a Prieto —creo que siguiendo en gran medida a Sabine— que, estas ideas son extrañas para un hombre del siglo XVI que «sencillamente, no ha visto que el fin de la *polis* no vale para el Estado moderno»³⁴.

³⁰ Jean Bodino, *Los seis libros de la república*, Prefacio.

³¹ *Op. cit.*, Libro I, Cap. VIII.

³² *Ibidem*, Libro I, Cap. I.

³³ George Sabine, *Historia de la teoría política*, FCE, México, 1994, p. 315.

³⁴ Fernando Prieto, *Historia de las ideas y de las formas políticas. III. Renacimiento y Barroco*, Union Editorial, Madrid, 1993, p. 210.

Sigue, a esta propuesta, una aportación que no por clásica ofrece menos interés al pensamiento moderno. Se trata de la noción de familia, que viene ya asociada a la de república y que es entendida como una comunidad natural de la que surgen las demás formas de asociación humana. Como explica Sabine «siguiendo la concepción romana de que la jurisdicción del Estado concluye en los umbrales del hogar, propuso seriamente restablecer los poderes más extremos del *pater familias*»³⁵; lo que nos lleva, indefectiblemente, no solo a una visión organicista de la sociedad en la que la *patria potestas* suponga el modelo para la soberanía del príncipe sino que, simultáneamente, establece así los límites de la soberanía al distinguir con meridiana claridad entre las esferas privada y pública, perfilando las administraciones doméstica y de la república.

El móvil que impulsaba a Bodino a hacer derivar así al Estado de la familia es más fácil de entender que su lógica. En su formación había intervenido una buena porción de censura puritana, y el poder del padre resultaba ser un medio de purificación social. Sin embargo, más importante que esto era su deseo de construir un baluarte inexpugnable que protegiera la propiedad privada. Bodino, critica repetidas veces el comunismo tanto de Platón y Tomás Moro como las propuestas prácticas de los anabaptistas, pues considera la propiedad como atributo de la familia. De ahí que aspire a una radical separación de los dos³⁶.

Así pues, mientras que la propiedad pertenece a la familia y ésta se sostiene en el ámbito de lo privado, la soberanía que es propia del príncipe acontece en el ámbito de lo público.

Hay que tener en cuenta que Bodino, se sitúa en un momento privilegiado de cambios de paradigma tanto político como social. La noción de ciudadanía puede ir perfilándose simultáneamente a la redefinición de las relaciones entre súbdito y soberano pero, inicialmente no está presente en su obra por la sencilla razón de que la ciudad (*cité*), no se corresponde con el Estado (*république*); sino que, más bien parece identificarse con la nación en la medida en que la unión sugerida es más social que política³⁷. Distingue la noción de ciudadano respecto de la de burgués aclarando que, ciudadano es «el súbdito libre, dependiente de la soberanía de otro». El ciudadano puede ser natural o naturalizado; pero «la

³⁵ Sabine, *op. cit.*, p. 315.

³⁶ *Ibidem.*, p. 316.

³⁷ *Ibidem.*, p. 317. En el mismo sentido Fernando Prieto, *op. cit.*, p. 211.

nota característica de la ciudadanía es la obediencia y reconocimiento del súbdito libre hacia su príncipe soberano, y la tutela, justicia y defensa del príncipe hacia el súbdito»³⁸. Definido, pues, quien es el ciudadano y quién el soberano así como su relación, hay que entender que la familia es, el fundamento de la ciudad y ésta de la república, a modo de cimiento de la estructura política.

No obstante, Prieto vierte una crítica sobre la ausencia explicativa en la obra de Bodino, acerca de qué necesidades no pueden ser satisfechas por las «ciudades» que justifiquen el requerimiento del Estado y de la obediencia al soberano³⁹. La definición que al respecto ofrece Jean Bodino es tajante y afirmativa con los hechos: «*La soberanía es el poder perpetuo y absoluto de una república*». Con lo cual surge la idea de estatalidad, aunque aún no hace uso del término Estado como tal, de manera asociada a la noción de soberanía.

El término *souveranité* es anterior a Bodino y, se empleó por los legistas franceses para designar el poder del rey como resultado de la suma de todas las «marcas» que le estaban reconocidas. Es pues, según Oliver Beaud, una noción que nace «del trabajo de interpretación y reinterpretación del derecho romano por los romano-canonistas, atestigua la existencia de un nuevo derecho público estatal que es muy diferente al derecho público romano»⁴⁰, pero haciéndolo ya depender de las innovaciones de Bodino.

De ahí la necesidad de explicar la perpetuidad y absolutez de la soberanía y del poder que el propio Bodino desarrolla en su obra pues «la soberanía no es limitada ni en poder, ni en responsabilidad ni en tiempo»⁴¹. Por lo tanto la estatalidad, así entendida desde la concepción soberanista de Jean Bodino, aparece como una propuesta netamente política y secularizada pues es la fuente de poder y legalidad se hace depender originaria y definitivamente del poder que reside en el Estado. La titularidad del poder, sin embargo, siempre será ejercida por un hombre mortal, con lo que perpetuidad sería equivalente a vitalicio, y por otra parte equivale a irresponsabilidad política, ya que no hay instancia social ni política a la que se deba rendir

³⁸ Bodino, *Los seis libros de la República*, L. I, Cp. VI.

³⁹ Cf. Fernando Prieto, *ibidem.*, p. 211.

⁴⁰ Oliver Beaud, voz «soberanía» en Philippe Raynaud y Stéphane Rials (eds.), *Diccionario Akal de Filosofía Política*, Akal, Madrid, 2001.

⁴¹ Bodino, *Los seis libros*, L. I, Cp. VI.

cuentas tras la finalización del mandato. Absoluto, viene a significar la total y plena disponibilidad del poder por parte del titular de manera análoga a como sucede respecto de la propiedad. Hay que destacar que Bodino, no hace derivar la soberanía de la propiedad. «Absoluto significa suelto, no ligado, no atado políticamente: el termino de referencia por el que cobra sentido político el adjetivo es la ley: absoluto significa no sujeto a la ley»⁴².

La responsabilidad ante Dios, que es afirmada por Bodino, es de naturaleza radicalmente distinta a la política. No se trata de rendir cuentas acerca de lo que se ha hecho con el poder delegado pues no se ha recibido de instancia superior alguna:

En cuanto a las leyes divinas y naturales, todos los príncipes de la tierra están sujetos a ellas y no tienen poder para contravenirlas, si no quieren ser culpables de lesa majestad divina, por mover guerra a Dios, bajo cuya grandeza todos los monarcas de la tierra deben unirse e inclinar la cabeza con todo temor y reverencia. Por esto, el poder absoluto de los príncipes y soberanos no se extiende a las leyes de Dios y de la naturaleza⁴³.

Tal vez, uno de los elementos débiles de la teoría de Bodino radique, como ya apuntaba Jellinek, en la naturaleza esencialmente negativa del Estado ya que se afirma por exposición de lo que no es. La absolutez de su poder se afirma en contraposición al papa, al rey u otros estados, pero no en virtud de si mismo⁴⁴.

Pero el paso, verdaderamente interesante, radica precisamente en cómo se vertebra, a través de la doctrina de la soberanía, una doble consecuencia política: la secularización de la idea de soberanía y el absolutismo monárquico. Se trata, básicamente, de un juego jurídico que tiene que ver con el Derecho Público: el recorrido que hemos ido viendo de la doctrina de Bodino supone que, hay soberanía allá donde hay un soberano, pero no como abstracción teórica acerca de la legitimidad del poder, sino bajo la encarnación concreta del soberano que ostenta la representación de la República o Estado. Para que éste último se considerase independiente, la condición *sine qua non* radica en el hecho de que el príncipe no puede estar sujeto al Derecho Público bajo ninguna condición en grado de absolutez. La condición última es que todo el orden del Estado le está subordinado incondicionalmente. En conclusión,

⁴² Fernando Prieto, *ibidem.*, p. 212. Cf. Sabine, *ibidem.*, p. 317.

⁴³ Bodino, *Los seis libros*, LI, cap. VIII.

⁴⁴ Cf. G. Jellinek, *Teoría general del Estado*, Comares, Granada, 2000, p. 445.

afirma Jellinek: «el creador de la doctrina científica de la soberanía, es al propio tiempo el primer defensor de la necesidad jurídica y política del Estado absoluto»⁴⁵.

4. ‘Cuis regius eius religio’: el origen de los Estados confesionales

A menudo, en el proceso de mi investigación, me he encontrado con la situación recurrente de que hablar de secularización o de laicismo, provoca en el interlocutor la reacción casi refleja de mencionar el asunto de la confesionalidad o no del Estado, aludiendo a la misma como un componente anacrónico y propio de las formas católicas más conservadoras y ultramontanas por lo que, nada más que bajo la sospecha de la «ultra-catolicidad», se convierte *ipso facto* en un fenómeno evitable y rechazable. Evitable en la medida de que «no vaya a ser que alguien crea de mí que defiendo o puedo simpatizar con semejante posición». Rechazable porque el consolidado principio de laicidad inherente a la mayoría de las constituciones vigentes en los Estados europeos, exigen una aceptación acrítica del mismo, bajo el riesgo de que nos sea colocado el «sambenito» de ser un “carca”, un “ultraconservador” o, peor aún, un “facha” de los de antes. Confesionalidad y franquismo se han presentado frecuentemente como un binomio coimplicante y coimplicado, al extremo de que, el imaginario colectivo parece carecer de otras referencias históricas a las que designar la propuesta político-religiosa de la confesionalidad. ¡Gran error!. Quiero recordar que alguien, en alguna ocasión, puso serias pegadas en este proyecto que ahora presento como medida cautelar ya que, al hablarle del hilo conductor de lo que habría de ser mi tesis, temía que llegara a la conclusión, de defender la confesionalidad del Estado. Nunca he llegado a entender de donde extrajo semejante idea derivada de mis planteamientos pues, o no supe presentárselo adecuadamente o, su subconsciente proyectaba sobre mí lo que en el fondo habrían de ser sus anhelos. Sea como fuere, lo cierto es que ni defendía ni defiendo la confesionalidad del Estado por la sencilla razón de que lo que me parece profundamente cuestionable es la noción misma de estatalidad. Pero aprovecho la ocasión para exponer, aquí algo que ido descubriendo inintencionadamente, que no estaba en mi proyecto, que no atiende a la planificación de esta tesis pero que considero cartesianamente verdadero, ya que se

⁴⁵ *Op. cit.*, p. 447.

presenta ante mi intelección de manera clara y distinta: que todo Estado nace como Estado confesional y que, además, esta es una noción genuinamente protestante y por transferencia, ha calado en el catolicismo para el que resultaba una situación absolutamente ajena. Intentaré justificar, en este punto, lo que aparece como una declaración de intenciones pero que no es más que la constatación de algo que anteriormente me había pasado inadvertido. Pero hecho este *ex cursus* introductorio, volvamos a lo que nos interesa: el Estado confesional.

El progreso experimentado por la Reforma en Europa se presenta como un acontecimiento irrefrenable y sin vuelta atrás. A las viejas contiendas medievales que pugnaban por la legitimidad del poder, se sumarán las nuevas pugnas generadas por las iglesias reformadas en todo el continente, muchas de las cuales, gozaron del beneplácito y el compromiso promotor de los príncipes.

Lo cierto es que la delimitación temporal, es un elemento decisivo para facilitar la contextualización de hechos e ideas, siendo la Guerra, un aporte decisivo para comprender la situación que intentamos describir siendo la década de 1560 un momento privilegiado en complejidad, ya que se ve significado por las contiendas bélicas europeas en cuyo trasfondo hallamos fácilmente el binomio poder-religión. La famosa Guerra de los Treinta años, comprendida como mera guerra de religión se anquilosa quizá, en la etiqueta fácil, en el eslogan y el juicio de valor no siempre adecuado, no siempre ajustado a la realidad, aunque no esté falto de razón para ello.

No obstante, la configuración política de Europa, estaba tomando una dimensión muy diferente en la medida en que príncipes y reyes asumían poderes y prerrogativas centralizadoras, en detrimento de la nobleza señorial que se sustentaba el sistema feudal; lo que genera malestar en la nobleza señorial que, para seguir formando parte del poder, debe hacerse cortesana. La emergencia económica de la burguesía, constituida por comerciantes y mercaderes, abre nuevas posibilidades comerciales pero también supone un ascenso social y cultural de una clase social que va colmando nuevos espacios de ciudadanía.

Finalmente, y no con menor importancia, está la cuestión religiosa. Las iglesias reformadas estaban adquiriendo una importante relevancia social; a veces por sí mismas y por sus propuestas, otras por la cantidad o la calidad de los prosélitos que se convirtieron al

luteranismo o al calvinismo. Lo cierto es que, en la década de 1560, el perfil religioso de Europa presentó una multiplicidad confesional expandida territorialmente que, de un lado, mostraba la irremediable e irrecuperable —hasta la fecha—, fragmentación de la Cristiandad y; de otro, los notables afanes de acrecentar e independizar el poder, escondido bajo el barniz de la reforma religiosa.

La religión es, indiscutiblemente, reconocida como la base de una sociedad bien ordenada por lo que, salvaguardar la unidad religiosa de un territorio, era esencial para la supervivencia del Estado. Se popularizó el adagio *un roi, une foi, une loi* que expresaba el fundamento básico sobre el que se hacía viable la estabilidad de una sociedad. J.H. Elliot, recoge una cita del carmelita español Pedro Cornejo de Pedrosa que participó en la Liga Católica en Francia y en su *Compendio y breve relación de la Liga* publicado en 1591 se pronunciaba en estos términos:

Nunca una república ha sido bien gobernada o pacificada donde prevalece la división y la diversidad de fe, ni puede serlo. La razón de ello es que... cada uno considera que su propio Dios es el único verdadero... y que los demás están ciegos y alucinados... y donde existe ese rencor y ese fuego interior no puede haber buena confraternidad ni paz duradera⁴⁶.

Este planteamiento que bien contrastaría con la ideología ecumenista e interreligiosa vigente en la Iglesia del Concilio Vaticano II y en la Europa de nuestros días; es una muestra de una realidad ideológica incuestionable que, no es otra que la sustentación metafísica de las confesiones religiosas derivadas del cristianismo que adquirirían, inicialmente, un potencial dogmático afin al del catolicismo del que habían derivado. La fe, como ideología, dejaba de presentar la cosmovisión general del hombre europeo para devenir en carga argumentativa frente al adversario —cualquiera que fuese su naturaleza— y, constituirse en arsenal ideológico de partidos en pugna por razones que, muchas veces, excedían el aspecto religioso.

Por otro lado, también contrasta con la propuesta de tolerancia que pudimos ver en Castellio, quien relativizaba el ámbito de la fe relegándolo a la categoría de al de mera creencia, exenta de toda posibilidad de acceso a la verdad, y desplazada a un plano anecdóticamente privado como contraposición a los asuntos públicos políticos.

⁴⁶ Pedro Cornejo de Pedrosa, *Compendio y breve relación de la liga*, citado por J. H. Elliot, *La Europa dividida 1559-1598*, Siglo XXI, Madrid, 1973, p. 90.

El ejemplo de Francia, se hace paradigmático a la hora de analizar las razones del conflicto porque, debo insistir en que, frente a las firmes convicciones de los teólogos reformadores y contrarreformadores, en un siglo en el que la efervescencia de la fe era palpable y donde cada cual se vio abocado a decidir acerca de qué credo abrazar, no puedo dejar de pensar en la religión como trasfondo coreográfico, para los intereses del poder político, social y económico. Como es sabido, la debilidad de la monarquía francesa conllevó que grandes familias, sustentadas sobre una red clientelar de amigos, empleados y súbditos, vieran en el calvinismo la estructura adecuada para la recuperación de su influencia en el reino de Francia, seriamente amenazada desde que se inicia la política absolutista de Luis XI a mediados del S. XV; momento a partir del cual la alta nobleza rural tradicional vería mermadas sus posesiones territoriales, sus riquezas y su influencia social y política. Mientras, por contra, hay clases emergentes como la burguesía comercial o la nueva nobleza, que ve acrecentada su relevancia social. En este panorama de crispación habría que considerar la afirmación de Savigni de que: «por todas partes, la suma de egoísmos personales y de grupo hace poco a poco olvidar las necesidades del bien común, tanto temporal como sobrenatural»⁴⁷.

Esas pugnas familiares, vistas desde la distancia del tiempo, bien podrían parecer el sustento de argumentaciones dramáticas de telenovela histórica; pero lo cierto es que, las cosas acontecieron tal cual, con sus intrigas y sus cargas religioso-ideológicas. La rivalidad entre los Guisa, católicos dominantes en la corte de Francisco II; y los Condé, protestantes que quieren hacerse con el poder, generan odios, disputas y conjuras. La regente Catalina de Medici, junto al Canciller L'Hôpital intentarán buscar soluciones frente a las divisiones que asolan a Francia, llegando en 1561 a decretar un edicto de tolerancia que permitiera la libertad de culto a los protestantes, fuera de las ciudades. Visto así, parece que esa tolerancia queda muy reducida desde la perspectiva contemporánea de la libertad de conciencia y consecuente libertad de culto. Pero en el Siglo XVI, las iglesias reformadas constituyen auténticos focos de sedición. El binomio herejía-sedición es lo que hace de Francia y del resto de Europa un auténtico polvorín social y político, convenientemente aderezado del elemento religioso. No

⁴⁷ Jean Paul Savignac, *Historia de la Iglesia II. La Iglesia en la Edad Moderna*, Palabra, Madrid, 1989, p. 96.

voy a entrar a pormenorizar detalles que bien pueden consultarse en la abundantísima bibliografía histórica existente al respecto. Pero, conviene recordar determinados hechos. Y es que, en el transcurso de Treinta años los historiadores han contabilizado hasta ocho guerras en las que el componente religioso parece ser predominante. Guerras tan continuadas que bien podrían ser consideradas una sola.

Realmente, comparto con Elliot el criterio de que «la relación entre la religión y la política nunca está claramente definida», razón por la cual el análisis de los hechos, tanto por sus contemporáneos como por aquellos que han podido posicionarse desde la distancia y, con el transcurrir del tiempo ver, con cierta claridad, lo que ocurrió y por qué ocurrió. El grado de implicación del intérprete, juega un papel decisivo en la interpretación de unos hechos que, aún hoy, abren heridas y son usados como arma ideológica. Por eso, me parece pertinente la reflexión de Elliot cuando asevera que «si éstas eran o no “guerras de religión” dependerá de cierta forma de qué guerras se está hablando. [...] Si para algunos la salvación y el triunfo de su fe era el único propósito de la lucha, para otros esto no podía ser más que un adecuado pretexto»⁴⁸; de hecho, éstas se convierten en una categoría mítica para el teólogo norteamericano William T. Cavanaugh quien, ha estudiado en profundidad la función ideológica que ha cumplido la guerra en el inicio de la política moderna, afirmando que:

Las “guerras de religión” no fueron los acontecimientos que hicieron necesario el nacimiento del Estado moderno; eran de hecho ellas mismas los dolores de parto del Estado moderno. Esas guerras no eran simplemente un conflicto entre “protestantismo” y “catolicismo”, sino que lucharon en gran medida para el engrandecimiento del Estado naciente sobre los restos en descomposición del orden eclesial medieval⁴⁹.

Pero si algo debe interesarnos aquí, no son los pormenores de las contiendas sino los acuerdos a los que se llega en Europa por causa de los conflictos y que constituyen auténticas declaraciones de principios, dispuestas para perfilar los bandos contendientes y la viabilidad social que daría lugar —que es a donde queremos llegar—, a los estados nacionales confesionales. Nos movemos, básicamente, en una triada cuya aportación política asume el protagonismo decisivo de la Europa del Siglos XVI: Inglaterra, Francia y Alemania;

⁴⁸ J. H. Elliot, *La Europa dividida 1559-1598*, Siglo XXI, Madrid, 1973, p. 106.

⁴⁹ William T. Cavanaugh, *Imaginación teo-política*, Nuevo Inicio, Granada, 2007, p. 35.

aportando cada uno de ellos una característica peculiar sobre la idea de estatalidad en función de las circunstancias políticas y religiosas particulares.

El caso de Alemania viene asociado al Sacro Imperio Romano Germánico. Carlos I de España y V de Alemania —como tradicionalmente aprendimos a denominarlo en el colegio—, es coronado en Bolonia de manos del papa Clemente VII en 1530, convirtiéndose, gracias a las herencias de sus antepasados, en el monarca más poderoso de Europa, pero la herencia evidentemente no solo implicaba títulos y dominios sobre vastos territorios; sino que, también conllevaba los pormenores coyunturales de una época compleja que debía saber manejar. El caso alemán era diferente al resto de los territorios, en tanto el emperador mantenía su condición bajo la elección de un grupo de príncipes ante los que juraba estrechos contratos o capitulaciones que condicionaban su primacía política. En la década de 1530, la situación europea, en general, y alemana en particular era especialmente delicada en lo que respecta a la división religiosa, por lo que la Convocatoria de la Dieta Imperial de enero de 1530 manifestaba el interés explícito en superar discrepancias y vivir armoniosamente en el seno de la Iglesia. Esta propuesta hacia la unidad, habría de ser favorablemente acogida por los actores políticos que veían en la paz y en la unidad, un camino más adecuado para la prosperidad de sus principados. El problema religioso no era precisamente accesorio, por la razones que ya han sido expuestas y, exigía ser abordado eficazmente; por lo que en ese mismo año Melanchthon —un colaborador de Lutero—, se haría cargo de la redacción de una propuesta religiosa denominada *Confesión de Augsburgo* que asumía un intento sincero, por parte de los reformadores, en acercarse a la Iglesia, anteponiendo las cuestiones que católicos y protestantes podrían aceptar conjuntamente. La propuesta parecía esperanzadora para Carlos V, ya que veía en ella una posible solución a lo que el papado no había sido capaz de resolver, reuniendo su consejo para abordar los pasos a seguir, de los que pueden colegirse tres posibilidades para el emperador: a) la aceptación del arbitraje imperial por parte de católicos y protestantes, b) la convocatoria de un concilio que diese solución a los problemas religiosos de Europa y, c) la menos deseable, aplicación de la fuerza sobre las facciones disidentes.

Aunque la propuesta y el empeño de Melanchthon iba dirigido en una línea conciliadora, tanto Lutero y los príncipes protestantes de un lado; como Roma de otro,

radicalizaron posturas contestatarias respecto a la *Confesión*, con una *Refutación de la Confesión de Augsburgo* por parte de la comisión católica y una *Apología de la confesión augustana* por parte de la comisión luterana. A Carlos V, no le quedó otra opción que recurrir al papa solicitando la convocatoria de un concilio. La carta manifestaba la insuficiencia de su iniciativa de arbitraje. La razón estribaba en la falta de compromiso por parte de los príncipes católicos frente al empeño de los protestantes. Carlos V no hallaba otra posibilidad que la imposición, a la que tenía derecho como juez pero, cuya ejecución no sería satisfactoria para nadie por lo que, la solución debía ser derivada a la máxima autoridad eclesiástica. La unidad espiritual de la Cristiandad, se escapaba irremediabilmente de las posibilidades del emperador que, tendría que contenerse en violentar a los príncipes en lo que a la confesión de sus credos se refería, para mantener cierta paz política en los territorios. Aparece, por lo tanto, una razón de orden temporal superior a la espiritual: la razón de Estado⁵⁰.

El denominado *Interim* de 1548, supone el último esfuerzo del emperador Carlos V en favor del restablecimiento de la unidad religiosa de Alemania, a través de compromisos tanto doctrinales como disciplinares, desatando irremediabilmente la guerra. Para procurar la solución en un conflicto que, ahora alcanza dimensiones bélicas, se procura la denominada Paz de Augsburgo, mediante la *Dieta* suscrita en 1555, para poner fin a la denominada Guerra de los Príncipes, en la que se reconocía la religión protestante como un movimiento religioso diferente de la Iglesia católica, así como el derecho de los príncipes para practicar la confesión religiosa que estimaran oportuna. Esta equiparación en derechos del luteranismo y el catolicismo, excluía la reforma calvinista. No se trata, pues, de convertir el Imperio en un ámbito de tolerancia religiosa ya que el acuerdo no se hacía extensivo ni a otras confesiones si al pueblo, sino que simplemente consagraba un grado más de absolutez del poder de los príncipes que, a partir de entonces, vienen a considerar el elemento religioso como un aspecto más de los atributos regios. Según relata el historiador Luis Suárez «los príncipes mostraron interés por sostener a los grupos diferentes porque en ellos veían la posibilidad de aumentar su propio poder. Frente a Carlos V los luteranos esgrimieron el principio de *cuius regio eius*

⁵⁰ La noción de «razón de Estado» es anterior y altamente controvertida. Para García-Pelayo, aunque de origen italiano, se convierte en uno de las doctrinas típicas del alto absolutismo europeo.

religio que autorizaba a los poderes temporales a asumir la dirección y gobierno en las cuestiones espirituales»⁵¹. La fórmula, encierra en sí toda una declaración de intenciones ya que, con esta fórmula se vuelve a plena dominación estatal sobre los asuntos religiosos, la lucha multiseular de la Iglesia por la libertad, queda nuevamente aniquilada al supeditar la fe a los intereses del soberano. En definitiva, la paz de Augsburgo —en palabras de Joseph Lecler—, «consagra y legaliza un estado de hecho: la división religiosa de Alemania en estados católicos y estados luteranos»⁵², lo que puede interpretarse como una prevalencia de los particularismos propios de los príncipes alemanes, ante la universalidad del poder imperial⁵³. Lo que habría de conseguirse, a raíz de la *Dieta de Augsburgo* no es, precisamente lo que ahora entendemos por libertad religiosa y de conciencia, sino que, esta resolución venía acompañada de múltiples restricciones.

La primera de ellas, es relativa a las confesiones afectadas por el reconocimiento de la libertad de culto. En el siglo XVI, la explosión de modalidades religiosas derivadas del cristianismo, generó numerosas denominaciones con sus particularidades dogmáticas y disciplinares. Sin embargo, el acuerdo afectaba exclusivamente a católicos y luteranos con absoluta exclusión de las demás denominaciones.

La siguiente, es relativa a lo que ahora entendemos por libertad personal de conciencia y de culto que, afectaría a todos y cada uno de los individuos que conforman la ciudadanía. Esta no es la situación pactada en Augsburgo en 1555 donde, los príncipes luteranos aceptaron la formulación que propusieron por parte de la facción católica, a saber, que «todo príncipe tiene el derecho y la autoridad de sostener la religión antigua en sus tierras, en sus ciudades, lugares y comunidades, *ubi una sit religio*»⁵⁴. Lecler considera que, el tratado gira en torno a dos disposiciones esenciales que, considero interesante reproducir a continuación según su exposición de los hechos:

⁵¹ Luis Suárez Fernández, *Cristianismo y europeidad. Una reflexión histórica ante el tercer milenio*, Eunsa, Pamplona, 2004, p. 114.

⁵² Joseph Lecler, S.I., *Historia de la tolerancia en el siglo de la reforma*, Marfil, Alcoy, 1969. Vol. I, p. 302.

⁵³ Cf. *Op. cit.*, p. 303.

⁵⁴ *Ibidem.*, p. 303.

1º. En lo concerniente a los príncipes y en general a todos los que tienen poder soberano, gozan de la libertad de conciencia en los límites de las dos confesiones. Ningún Estado del imperio podrá, pues, atacar a otro so pretexto de religión; ningún príncipe podrá obligar a otro, «contra su conciencia», a cambiar de religión (art. 3). Una cláusula especial afecta a los dignatarios eclesiásticos que pasarán a la confesión de Augsburgo: conservarán su fortuna particular, pero perderán los empleos y los ingresos correspondientes a su dignidad (art. 6). Es la célebre cláusula de la reserva eclesiástica, *geistlicher Vorbehalt*; los protestantes sostendrán siempre que a sus ojos no tenía ningún valor.

2º. En lo concerniente a los súbditos, podrán elegir siempre entre las dos religiones reconocidas; pero en el caso de que su elección no sea la religión del príncipe, deberán emigrar a otro Estado de su religión sin perjuicio de su honor, de sus derechos y de sus bienes (art. 11). Ningún príncipe podrá intervenir tampoco en los asuntos de otro príncipe, so pretexto de sostener y de defender los sujetos de este último que no se adhieran a su religión (art. 10)⁵⁵.

Tal y como podemos colegir, partiendo del texto ofrecido por Lecler, la tregua alemana sobre la base teórico-práctica de la tolerancia religiosa entre católicos y protestantes, dentro del marco político más amplio que conforma el Imperio, asume un verdadero intento diplomático por definir y formalizar ámbitos de libertad religiosa dotado, además, de un ámbito jurídico-normativo que es anterior a los Estados constitucionales y acontece, paradójicamente, como resorte normativo para el acrecentamiento del poder del soberano que, compite también con las instituciones eclesiales a las que, en última instancia somete, ya que se erige en mantenedor absoluto del orden estatal, también en el ámbito espiritual. Como bien señala José María Coello de Portugal, esta comprensión del principio de tolerancia coincide con «lo que hoy llamamos Estado confesional intolerante; esto es, el reconocimiento y la protección jurídica, no del individuo, sino de la comunidad política para confesar colectivamente una religión, coincidente con el credo de su nuevo Príncipe soberano»⁵⁶. No se trata por tanto, aún de la consagración de lo que Schmitt ha venido en considerar el primer derecho individual burgués⁵⁷, sino que estamos en un estadio anterior y propedéutico en el que, la dimensión comunitaria mantiene aún prevalencia sobre la individual. La consideración religiosa de los artículos de la *Dieta*, en la práctica, carecía de trasfondos doctrinales para

⁵⁵ *Ibidem.*, p. 304.

⁵⁶ José María Coello de Portugal, «La libertad religiosa de los antiguos y la libertad religiosa de los modernos», *Revista de Derecho Uned*, nº. 7, Madrid, 2010, p. 173.

⁵⁷ Cf. Carl Schmitt, *Catolicismo romano y forma política*, Tecnos, Madrid, 2011, p. 35.

procurar intencionadamente un marco legal de coexistencia en el que tuvieran cabida los prosélitos de ambas confesiones.

Ciertamente, como venía apuntando en el *ex cursus* introductorio a este apartado, el fenómeno estatalista comienza a tomar cuerpo, bajo la forma concreta del Estado confesional pues, es inherente a la estatalidad del siglo XVI que el Estado esté directamente asociado a la confesión del soberano, cualquiera que ésta sea, ya que, el Estado moderno adquiere sus primeras configuraciones bajo la forma del absolutismo. Para los gobernantes seculares del siglo XVI, ya se tratara de los príncipes alemanes, de los estadistas franceses o de los reyes de Inglaterra; las disputas religiosas conllevaban un coste político altísimo con el consecuente desgaste social e institucional por lo que, me parece que no es desacertado afirmar que, a los políticos el problema de la «verdad» —que sería subyacente a toda disputa metafísica religiosa—, les resultaba de escaso interés en comparación al problema del «orden» que, garantizaba la viabilidad social de sus gobiernos⁵⁸, requiriéndose la independencia en términos “absolutos” para el buen ejercicio del poder —en claves de viabilidad— de una coyuntura altamente conflictiva a todos los niveles sociales. Solo la figura del príncipe, rey o estadista soberano, en torno al cual se sostuviera la unidad política, podía mantener cierta armonía social. El absolutismo presentaba todas las características requeridas por las exigencias del momento.

Hemos de entender por tal, aquel régimen político donde, quien ejerce el poder, vinculado a su persona, concentra todos los poderes y carece de control externo ni interno. Así entendido, esto sería aplicable a todas las monarquías post-medievales y preconstitucionales; ahora bien, la contextualización histórica nos llevaría a las monarquías francesas de los siglos XVII y XVIII propiamente. Para algunos estudiosos, el absolutismo se trata más de una práctica política concreta que de una ideología, si bien goza de formas jurídicas de sistematización doctrinal.

Siguiendo, en esta ocasión, a Henri Morel, éste señala que el término absoluto es empleada ya en el siglo XIV por el jurisconsulto Balde para hablar del «poder supremo y absoluto del príncipe», por oposición al «poder ordinario» que habrían de ejercer los nobles.

⁵⁸ Cf. *Historia del Mundo Moderno*, vol. II, Cambridge/Sopena, Barcelona, 1020, p. 362.

Se pone en referencia este término a un texto de Ulpiano contenido en el *Digesto* (I, 3, 31) *Princeps legibus solutus est*, recurso jurídico —recordemos—, esgrimido por los legistas de Felipe IV el Hermoso en su pugna frente a Bonifacio VIII.

De otro lado *ab-solutus* tiene también el sentido de “dejado libre”, lo que parece adecuarse más al contexto de la época ya que lo que se está manifestando no es otra cosa que la libertad del poder real respecto de cualquier otro poder temporal, ya sea el papado o el imperio⁵⁹. Precisamente este sentido ya lo hemos visto expresado doctrinalmente en Bodino en el que, la significación de la absolutez apuntaba hacia la falta de sujeción legal. El poder soberano del príncipe y, luego, del Estado, es absoluto porque la soberanía implica ser fuente de legalidad, lo que sitúa al soberano al margen de la legalidad que, en última instancia, tenía su razón de ser en el ejercicio de la soberanía por parte del príncipe o el Estado. Creo que es aceptable la hipótesis por la cual, ha de entenderse que el nacimiento de los Estados modernos nace de la mano de la teoría y de la práctica absolutista o, dicho de otro modo, la afirmación de la estatalidad tiene como promotores un grupo destacado de filósofos jurídicos y políticos, cuya aspiración se centraba en la legitimación de las formas de gobierno más absolutistas y para los cuales, el concepto de Estado asume una personalidad política distintiva como sede de la soberanía⁶⁰.

La Paz de Augsburgo es, pues, un momento privilegiado para estimular en Alemania lo que el rey de Francia ya venía practicando con distinta suerte desde el siglo XIV. La estatalidad nace como estructura política soberana, sujeta a la persona del soberano. La cuestión de la confesionalidad nace como necesidad intrínseca de la nueva conformación política.

Pero, la conflictividad en Europa no cesaría pues, en el proceso de emergencia y consolidación de los Estados dinásticos, aparecerán poderes que buscan una justificación que los legitime jurídica y políticamente. La guerra, que estalló en Bohemia en 1618, tendría como escenario prácticamente a toda Europa y, como actores principales a los mandatarios de los Estados en pugna por la soberanía, cuyas exigencias vendrían convenientemente

⁵⁹ Cf. Henri Morel, «Absolutismo», en Philippe Raynaud y Stéphanie Rials (eds.), *Diccionario Akal de Filosofía política*, Akal, Madrid, 2001.

⁶⁰ Cf. Quentin Skinner, *El nacimiento del Estado*, Gorla, Buenos Aires, 2002, p. 57.

aderezadas del componente confesional, asumido como arma ideológica, frente a las estructuras tradicionales heredadas de la Edad Media. En este sentido, las propuestas reformadoras podían asumir las vanguardias ideológicas que cumplieran la triple función de dotar de unidad de fe a un territorio, sustentarlo ideológicamente e identificarlo en torno al príncipe. Adquiere notable fuerza el principio *Cuius regio, eius religio* que frecuentemente se asocia a los principios de la Paz de Augsburgo, aunque su controvertido origen sea posterior, atribuyéndose al jurista Joachim Stephani en 1612, si bien autores como Luis Suárez, lo hacen derivar directamente de Lutero⁶¹. El otro gran momento decisivo es la Paz de Westfalia firmada en mayo y octubre de 1648 y, pone fin a la Guerra de los Treinta años, tradicionalmente etiquetada como «guerras de religión». Los acuerdos de paz, impulsaron la evolución del derecho público europeo en los que los grandes beneficiarios serán Francia y el protestantismo. Las aportaciones jurídicas consecuentes pueden resumirse en: a) nuevo orden territorial con delimitación fronteriza, b) nuevo orden legal constituido por derechos y deberes definidos para el Sacro Imperio, en sustitución del régimen tradicional, redefiniendo los derechos de los Estados emergentes en relación al Imperio y, c) inclusión del calvinismo en la regulación confesional de Augsburgo que sirve como fundamento para el nuevo tratado.

Podría pues, afirmarse que, la cuestión religiosa quedó relegada a un plano pragmático como consecuencia del desgaste de unos contendientes para los que los privilegios políticos, económicos y territoriales, probablemente adquirieron mayor peso que la «verdad» religiosa. El artículo 49 hace referencia a los acuerdos anteriormente establecidos y se expresa en los siguientes términos:

En virtud de que por la mayor tranquilidad del Imperio en sus asambleas de paz se ha llegado a un acuerdo definitivo entre el Emperador, los príncipes y los

⁶¹ «En la maduración del estado moderno, comenzada en las postrimerías de la Edad Media, fue admitido como verdad absoluta el principio que identifica la comunidad política con religión. El de nuestros días lo identifica con la aconfesionalidad que es su contraria. Ese principio fue formulado años más tarde por Martín Lutero con la fórmula *cuius regio eius religio* que daba a los príncipes poder para imponer a sus súbditos un sistema de creencias que le parecía preferible. Los Reyes Católicos lo hubieran enunciado de otro modo —*cuius religio eius regio*—, porque entendían que el príncipe estaba a servicio de la religión del reino. En una u otra forma se entendía que sin esa identidad era imposible lograr el sometimiento de todos los súbditos a una misma norma objetiva de moral. De este modo, la convivencia entre religiones diferentes se consideraba un obstáculo insalvable para la garantía del orden político... A finales del siglo XV la identificación entre religión y comunidad política era identificada como un signo de progreso» Luis Suárez Fernández, «Claves históricas del problema judío en España medieval» en Ana María López Álvarez y Ricardo Izquierdo Benito (Coord.), *El legado material hispanojudío*, Univ. Castilla-La Mancha, Cuenca, 1998, p. 75.

Estados del Imperio, que se ha insertado en los tratados de paz que se concluyó con los plenipotenciarios de la reina y corona de Suecia, aludiendo a las diferencias sobre las tierras eclesiásticas y a las libertades en el ejercicio de la religión, se ha considerado pertinente confirmarlo y ratificarlo en el presente tratado.

Vemos, por lo tanto, dos aspectos fundamentales en litigio: el propiamente dogmático-confesional y el relativo a las posesiones materiales de la Iglesia dentro de los territorios que van configurando los nuevos Estados. Ambos, seguían sus propios procesos de secularización; el relativo a la desacralización de la vida de la fe y, el relativo a la enajenación civil de las posesiones religiosas. Evidentemente los procesos habrían de quedar, definitivamente, en manos de los príncipes ya que, las cuestiones relativas al orden espiritual experimentaban una alienación sin precedentes en la historia del cristianismo. Para el profesor Dalmacio Negro, las consecuencias de los tratados aludidos pueden resumirse de la siguiente manera:

La Paz de Westfalia (1648) liquidó la Cristiandad en tanto categoría histórica política cultural, al consagrar la soberanía —secularización de un concepto teológico— y, con ella, el particularismo inherente a la estatalidad como concepto básico del *ius publicum europaeum*, impregnado empero de cristianismo.

A partir de este momento, por fijar una fecha, la historia de Europa ha sido crecientemente la historia del Estado y, por ende, de la política cuyo monopolio se arrogó la estatalidad, en detrimento de la religión. La religión se fue politizando a medida en que prosperaba la política: en este sentido, *la politización es la sustitución de la primacía de la religión por la de la política*. La política pasó a primer plano como gran envolvente o abarcador en el sentido de Jaspers⁶².

Lo cierto es que, el planteamiento político que se impone en toda Europa es absolutamente novedoso pues, como podemos constatar, las nuevas monarquías, erigidas en cabeza de las iglesias nacionales protestantes, dirigen su política hacia el camino del absolutismo en claves de secularización de la autoasumida *plenitudo potestatis* que, ahora pasará a ser conocida bajo la denominación secularizada de soberanía; y, cuyas bases teóricas aún pasan por asumir su legitimidad del tradicional derecho divino de los reyes, bajo el ideal del regalismo. Por ello expone con extraordinaria claridad Coello de Portugal que:

El Estado nace así desde su misma génesis como un verdadero proceso secularizador en el que, curiosamente, se desafía el poder espiritual del Pontífice a través de la exaltación del origen divino del poder del monarca, identificando las naciones su libertad política con su

⁶² Dalmacio Negro, *Lo que Europa debe al Cristianismo*, Unión Editorial, Madrid, 2007, p. 158.

libertad religiosa, esto es, con la lícita posibilidad de apartarse de las tesis universales del Imperio y del Papado abrazando colectivamente el culto confesado por su Príncipe soberano y monopolizando para el poder de éste una multitud de beneficios relativos, por ejemplo, a la provisión de oficios eclesiásticos en el territorio de su reino⁶³.

Afirmamos, pues, que la historia de la estatalidad moderna viene indefectiblemente unida a la confesionalidad del Estado, como condición esencial de la generación sociopolítica del los mismos por lo que, el concepto de de libertad religiosa de los siglos XVI y XVII, viene asociada a la confesionalidad del Estado, constituyendo una faceta incuestionable de lo político e incluso, llegando a ser considerada una auténtica «razón de Estado». Lo que para García-Pelayo:

Consistió en que, por primera vez en el mundo moderno, se descubre que lo tenido por ideas no son más que ideologías, dando a éstas palabra un sentido restringido de unas afirmaciones ideales destinadas a encubrir intereses políticos o de otro orden. Ello estaba en la lógica misma de la desvelación del *logos* político, ya que el en principio el velo que lo cubría era el religioso⁶⁴.

Concluimos, en este apartado, afirmando que el nacimiento de los Estados nacionales, está indistintamente asociado al nacimiento de la confesionalidad estatal, siendo ésta, según la conciencia de la época, un signo distintivo de libertad religiosa, reconocida a las comunidades políticas regidas por un soberano. Esta forma de estatalidad —la confesional—, aunque fácilmente asumida por los príncipes católicos bajo la máxima *cuius regio, eius religio*, en principio resulta absolutamente ajena, a la comprensión universalista de la Iglesia católica; si bien, la situación histórica bajo la que se produce el nacimiento de los Estados modernos, conlleva la adhesión política al citado principio protestante. Mientras, por otro lado, afirmamos con Cavanaugh que:

Es un anacronismo llamar a esos conflictos “guerras de religión”, porque lo que estaba en juego en esas guerras era precisamente la creación de la religión como un conjunto de creencias que se mantienen en privado sin relevancia política directa. La necesidad del nuevo estado de procurarse la soberanía absoluta sobre sus súbditos hizo necesaria la creación de la religión así entendida⁶⁵.

⁶³ José María Coello de Portugal, «La libertad religiosa de los antiguos y la libertad religiosa de los modernos», *Revista de Derecho Uned*, n.º. 7, Madrid, 2010, p. 179.

⁶⁴ Manuel García-Pelayo, *Del mito y de la razón en el pensamiento político*, Revista de Occidente, Madrid, 1968, p. 301.

⁶⁵ William T. Cavanaugh, *Imaginación teo-política*, Nuevo Inicio, Granada, 2007, p. 35.

5. La invención de la religión

Una propuesta sugerente que quiero incorporar a este estudio es la que sostiene que, de manera concomitante a la aparición del Estado, se inventa la religión como contrapunto o refuerzo ideológico del mismo. Se trata, realmente, de la noción de religión y de modificación de la comunión eclesial europea tras el estallido reformista que diera al traste con la Cristiandad, generando una multiplicidad de confesiones particulares más o menos adscritas a una delimitación política, esto es, los estados confesionales a los que anteriormente hemos aludido, y que hacen uso de esa confesionalidad a modo de distintivo de identidad.

Al hablar de invención de la religión, no nos remitimos aquí a un estadio originario del hecho religioso desenmascarado por los maestros de la sospecha, a modo de Feuerbach o sus epígonos que, lejos de negar la religión, la intramundanizan para desproveerlas de sacralidad, en aras de mostrar una intencionalidad oculta e interesada o, simplemente el resorte psicológico por el que el hombre ha buscado sentido y/o consuelo a través de un constructo ideológico evasivo de una realidad que se le presenta como hostil. En todo caso, estas interpretaciones formarían parte de la dialéctica misma de la secularización que venimos estudiando, pero no suponen sino un momento interpretativo más en el decurso histórico. Como bien afirma Cantwell Smith: «lo que llamamos “religión” tiene una importancia mucho mayor que el uso de este o de cualquier otro término. No existe comunidad humana actual despojada de lo que cualquier observador mínimamente sofisticado denominaría “religión” y que, en todos los casos es la expresión última de una tradición ininterrumpida»⁶⁶.

Como puede apreciarse, el presente estudio ha evitado, en la medida de lo posible, mantenerse al margen de la dicotomía religión/no-religión, o religión-política; sosteniéndose sobre la categoría preeminente de lo sagrado. Ya avisábamos en el inicio, que asumíamos una cierta adscripción a la propuesta de Mircea Eliade, en torno a las categorías de sagrado y profano. Trasfondo conceptual que, en gran medida viene a sostener también Julien Ries; autores éstos que, han resultado fundamentales a la hora de elaborar el capítulo primero del presente estudio. Precisamente este último, en la introducción de su magistral *Tratado de antropología de lo sagrado*, reconfigura y justifica lo que aquí venimos diciendo:

⁶⁶ Wilfred Cantwell Smith, *El sentido y el fin de la religión*, Kairós, Barcelona, 2005, p. 38.

Las investigaciones de Eliade las teorías de los teólogos de la muerte de Dios y de la secularización pretendían imponer en las décadas de los 50 y los 60, la disputa sobre lo sagrado provocada por posturas diferentes y opuestas, nos ha inducido a realizar una vasta investigación sobre el discurso por medio del cual el hombre ha expresado su experiencia religiosa, lo que nos ha llevado a seguir los caminos de lo sagrado en la historia⁶⁷.

Queda claro, pues, que la categoría de lo sagrado es el elemento esencial que designa un tipo de realidad que se hace presente en la vida humana desde el tiempo axial y que, a lo largo de la historia ha ido tomando diferentes formas de manifestación. Para designar el tipo de experiencia que se circunscribe al ámbito de lo sagrado, se ha recurrido con frecuencia, como es el caso de la cita de Julien Ries a la «experiencia religiosa» como la propia de una determinación antropológica cual es la del *homo religiosus*. En definitiva, creo no equivocarme al considerar que Julien Ries, más por motivos prácticos, que por un postulado esencial para el desarrollo de su obra, recurre de una manera un tanto convencional a la categoría conceptual de religión, como la propia de una modalidad de lo humano en relación a lo sagrado. Pero no se para, sin embargo, a analizar el hecho religioso, sino la presencia de lo sagrado en la historia. La religión, en sí, queda como presupuesto convencionalmente asumido del ámbito específico donde se viven las experiencias de lo sagrado, sin que se defina qué cosa sea la religión, ya que se da por supuesta. En esta misma línea, se pronuncia Charles Taylor en su magna obra *A secular age* cuando reconoce la problematicidad que genera el término religión, en tanto se resiste a una definición como consecuencia de la diversidad de factores a tener en cuenta a la hora de afirmar un hecho específico y distinto de la vida humana, lo que se le presenta como una tarea no solo ardua, sino posiblemente insuperable⁶⁸. El autor canadiense parece conformarse, a niveles pragmáticos con «una lectura de la “religión” en términos de la distinción trascendente/inmamente —como ya apuntábamos más arriba— [que] servirá para nuestros fines aquí», habida cuenta de la importancia crucial que «ha tenido lugar en una cultura para la cual esta distinción se ha vuelto fundacional»⁶⁹.

⁶⁷ Julien Ries (Coord.), *Tratado de antropología de lo sagrado I*, Trotta, Madrid, 1995, p. 17.

⁶⁸ Cf. Charles Taylor, *La era secular*, Tomo I, Gedisa, Madrid, 2014, p. 40.

⁶⁹ *Op. cit.*, p. 41.

Pues bien, precisamente aquí, en este momento del hilo histórico que me ayuda a sostener mi discurso y del problema que, con la ayuda de Eliade y de Ries traigo a colación, es donde podemos vertebrar de manera fehaciente la polémica cuestión de la secularización en la historia de Occidente, no en el sentido de desvinculación respecto de la religión cristiana, sino en el sentido de una transferencia, cuando no una pérdida, de la categoría de lo sagrado en la vida sociopolítica europea.

La cuestión no se presenta, paradójicamente, en torno a la crisis de la religión cristiana, sino contrariamente, en función de la invención de la categoría de religión. Como expone sintéticamente el dominico fray Pedro Fernández Rodríguez, «la Religión ha sido interpretada en la Historia del Cristianismo de *tres maneras fundamentales*: como un comportamiento virtuoso que el hombre asume con Dios (es la doctrina de Santo Tomás de Aquino); como una doctrina sobre Dios o sobre la fe de una comunidad en Dios (es una herencia protestante), y como la negación de la misma Religión»⁷⁰.

Si bien no es del todo original, al menos si me parece extraordinariamente novedosa la propuesta del teólogo norteamericano William T. Cavanaugh acerca de esto que estamos sosteniendo. Nacido en 1962, es un laico católico que ejerce la docencia en la Universidad de Santo Tomás en Saint-Paul, Minnesota. Ha estudiado en Notre Dame (Indiana) y en Cambridge, realizando su tesis doctoral *Tortura y Eucaristía* bajo la dirección del célebre teólogo metodista Stanley Hauerwas. En Cavanaugh podemos encontrar la influencia de los Padres de la Iglesia junto a la de teólogos europeos como Henri de Lubac o Hans Urs von Balthasar. Si bien su obra está extraordinariamente influida por el análisis de Milbank y los teólogos de la *Radical Orthodoxy*, aunque también se muestra crítico con ellos. Entre sus obras destacamos, además de su tesis ya mencionada, *Theopolitical imagination* (2003) y *The myth of religious violence: secular ideology and the roots of Modern Conflict* (2009), ambos traducidos al castellano y publicados en España. Puede considerarse que el trabajo de Cavanaugh lo consagra al ámbito de la teología política en la cultura anglosajona, desarrollando el que se ha dado en llamar *anarquismo eucarístico* pues sus propuestas

⁷⁰ Pedro Fernández Rodríguez, O.P., «Introducción a las cuestiones 80 a 100» en, Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, BAC, Madrid, 1994, p. 17.

antiestatalistas reivindican el originario sentido eclesial que aparece en la patrística entendiendo la vida del cristiano como Eucaristía.

Como ya apunté anteriormente, la obra de Cavanaugh hace de la «invención de la religión» uno de los núcleos temáticos fundamentales de su obra que, aunque no es original —pues se sustenta sobre el análisis que acerca de la aparición del concepto fue expuesto por Wilfred Cantwell Smith en su obra *The meaning and the end of religion* (1962)—, ahora es retomada bajo la clave de las consecuencias políticas que otorgan gran vigor y vigencia en el marco de estudiosos críticos sobre la estatalidad como es el caso del profesor Dalmacio Negro en España, que hace eco de los trabajos de Cavanaugh en sus escritos más recientes⁷¹. No se trata, pues, de una *addenda* relativa a la fenomenología de la religión que, aunque interesante, excedería nuestro asunto sino, de la aparición histórica de una categoría sociopolítica que ha determinado decisivamente el curso de la historia de occidente y su ulterior comprensión hasta nuestros días.

Básicamente, la situación es la siguiente: para Cavanaugh, la religión es un concepto del que hacemos un uso corriente como si de un fenómeno ancestral continuado se tratase, pero que fue inventado en la Modernidad con la intencionalidad de someter la Iglesia al Estado, ya que la convierte en una esfera particular de la actividad humana, que opera de manera simultánea pero separada, junto a las demás esferas⁷². El teólogo norteamericano sostiene —como ya hemos visto, por ejemplo con Dalmacio Negro—, que la política moderna es consecuencia de un artificio, esto es, «no se descubrió, se inventó», siendo así que la «religión» también es la resultante de una invención de reciente cuño⁷³. Esta afirmación no puede dejarnos indiferentes pues, supondría toda una reinterpretación del llamado «hecho religioso» en su relación con el «hecho político»; o, dicho de otra manera, nos permite reinterpretar, desde una nueva dimensión, la relación existente entre esferas que creíamos

⁷¹ Quiero manifestar aquí mi gratitud al profesor Dalmacio Negro Pavón, a quien recurrí para solicitar aclaración acerca de algunos conceptos aparecidos en la bibliografía que de él manejo. No solo fue rápido en responder, sino que se ofreció como interlocutor para aclaraciones o para darme su impresión acerca de los asuntos que le planteé. Además tuvo la generosidad de enviarme por correo electrónico artículos relacionados con los asuntos que aquí tratamos, algunos de ellos inéditos y que serán debidamente reflejados y referidos en capítulos sucesivos.

⁷² Cf. Denis Sureau, *Una nueva teología política (en torno a la “Radical Orthodoxy”)*, Nuevo Inicio, Granada, 2010, p. 13.

⁷³ Cf. William T. Vavanaugh, *Imaginación teo-política*, Nuevo Inicio, Granada, 2007, p. 16-17.

independientes o desunidas y que, como vengo sosteniendo, en el presente trabajo, no resulta así. Pero tampoco de manera contraria si la interpretamos desde el dualismo confesional/aconfesional, religioso/laicista, propia de la dialéctica simplificada de uso común en nuestros días⁷⁴. Una de las claves que ofrece Cavanaugh, radica en que «tanto la “teología política” como la “teología pública” han dado por supuesta la legitimidad de la separación entre estado y sociedad civil, y han intentado situar a la Iglesia como uno más de los grupos de intereses dentro de la sociedad civil»⁷⁵, no puede resultarnos extraño, por lo tanto, que bajo las premisas de esta escisión, la Iglesia quede bien bajo el control del Estado, como es el caso de ciertas confesiones reformadas, en primera instancia o, de las religiones civiles más tarde. Otra posibilidad se postula frecuentemente bajo la premisa de la aconfesionalidad del Estado, en el que las religiones quedan en el ámbito estricto de la esfera privada. Donde, por extensión asociativa, cabría la posibilidad de que la Iglesia o cualquier confesión, constituyera una agrupación específica con intereses comunes dentro de la sociedad civil. Lo cierto es que, para Cavanaugh, esto se va configurando a través de una sucesión de discursos míticos que se van sucediendo gradualmente a lo largo de la configuración política de la modernidad y que abarcan desde el «mito de las guerras de religión», hasta el «mito del estado como salvador» y es, en este juego, donde entran nuevas categorías como la invención de la religión o la no menos mítica y artificiosa distinción entre estado y sociedad civil.

Partiendo de la religión como categoría conceptualmente construida, se descarta, entonces, que con tal podamos describir una realidad concreta. La generación de la misma está vinculada, precisamente, al pensamiento secular de la Modernidad porque, surge simultáneamente para constituirse en uno de los distintivos ideológicos de la Edad Moderna⁷⁶. La cuestión es que, si puede demostrarse que la noción misma de religión es una invención moderna como parte de la historia del poder en Occidente, la violencia a la que tradicionalmente viene asociada, deja de ser un dato empírico para abrir la posibilidad de cumplir una función ideológica simultáneamente legitimadora y deslegitimadora de la

⁷⁴ Acerca de la problemática sobre la confesionalidad, aconfesionalidad o el laicismo en la esfera de lo público me remito a mi libro *El colorante laicista*, Rialp, Madrid, 2012.

⁷⁵ *Op. cit.*, p. 17.

⁷⁶ William T. Cavanaugh, *El mito de la violencia religiosa*, Nuevo Inicio, Granada, 2010, p. 113.

auctóritas y la *potestas* política en la Modernidad. La consecuencia de estas premisas son claras ya que, el cristianismo, interpretado como una religión, escinde dos lealtades que, en determinados momentos, pueden ser entendidas de manera contrapuesta: «la lealtad a Dios de la lealtad pública al estado-nación»⁷⁷. Correlativamente, podríamos afirmar que las dualidades en las que desenvuelve el discurso filosófico-político de la Modernidad, son consecuencia directa de la invención de la categoría de religión. Así, las dicotomías que enfrentan la esfera religiosa a la secular, la esfera de lo privado frente a la de lo público, la de la religión a la política y, en definitiva la Iglesia frente al Estado, son todas ellas el fruto de la transformación revolucionaria de la conciencia política Moderna que, simultáneamente a la invención del Estado, ha generado la categoría de religión.

Dando por sentado el hecho de que la religión no es una noción ni un hecho transhistórico, se impone la necesidad de hacer un somero recorrido de la aparición de esta categoría a lo largo de la historia, afirmando como «un error considerar que la religión es una constante en la vida humana a lo largo del tiempo y a través del espacio»⁷⁸.

En gran parte, esto ha sido visto en capítulos anteriores donde mostramos que, en Grecia se carecía de tal noción, no distinguiéndose en gran medida entre culto y *ethôs* social. *Religio* es un término derivado del latín antiguo que designa determinadas obligaciones de carácter social vivenciadas en la Roma antigua. Probablemente, proceda del término *re-ligare*, que significaría volver unir, atar, lo que estaba unido y por alguna razón quedó separado, acepción ésta que se debe a Lactancio en sus *Divinae Institutiones* (IV, 28). Constituiría un tipo de obligación personal de carácter social —que no jurídico—, que van mucho más allá de las observancias culturales para remitirnos al ámbito de los juramentos públicos y ritos familiares que, en la actualidad, serían vistos como propios de la esfera secular. En consecuencia, hay que entender que, en Roma, «la *religio* era en gran parte indiferente a la doctrina teológica y tenía que ver principalmente con las costumbres tradicionales que proporcionaban el aglutinante del orden social romano»⁷⁹.

⁷⁷ *Op. cit.*, p. 115.

⁷⁸ *Ibidem.*, p. 119.

⁷⁹ *Ibidem.*, p. 120.

Tan solo seis veces aparece el término en el Nuevo Testamento de la edición Vulgata de la Biblia, para traducir distintos términos procedentes de la lengua griega; encontrándose de manera muy dispersa en los escritos patrísticos latinos en los que adquiere diferentes significados⁸⁰.

Con San Agustín el término toma, sin embargo, una especial relevancia ya que dedica todo un tratado *De vera religione* a, una noción que reconoce tan útil como inadecuada. Para Agustín significa adoración. Siendo así que solo el verdadero Dios es objeto de una verdadera adoración. Pero el término *religio* tampoco supone, para el maestro de Hipona, una connotación contraria a ningún ámbito de lo que podríamos denominar esfera secular. Es más, no distingue entre dichas esferas, la secular y la «religiosa» o cultural. No olvidemos que, aunque cristiano y, para muchos, el precursor del pensamiento medieval, Agustín no deja de ser un romano que escribe desde coordenadas romanas, relativas a las crisis del Imperio, también en lo que ahora denominaríamos «orden espiritual», que no es otra cosa que la quiebra del *ethôs* (en latín *mores*) romano:

Con seguridad, la palabra «religión» podría significar concretamente el culto ofrecido a Dios mejor que el «culto» en general; y por esa razón lo han usado nuestros traductores para verter el término *thrêskeia*. Sin embargo el uso latino de religión (y me refiero no solo al de los iletrados sino también al del lenguaje de los mejor educados) se refiere a las relaciones humanas, en la familia (en sentido estricto y lato) y entre los amigos; y así el uso de la palabra no evita ambigüedad cuando se trata de la adoración a Dios, puesto que la «religión» se limite a la adoración a Dios, puesto que parece que esta palabra ha sido separada de su significado habitual, que hace referencia a una actitud de respeto en las relaciones entre un hombre y su prójimo⁸¹.

Ante esto, concluye Cavanaugh, que con el uso que Agustín hace del término latino *religio* no deriva en «ningún ámbito de creencias o de prácticas llamado religión que se pueda separar de las meras obligaciones mundanas»⁸², con lo que no se está designando un conjunto de creencias y prácticas culturales relacionadas con una divinidad concreta, al modo en que lo entenderíamos en la actualidad.

⁸⁰ *Ibidem.*, p. 120-121.

⁸¹ San Agustín, *De civitate Dei*, X, 1. Cit. por Cavanaugh, *ibidem.*, p. 122-123.

⁸² Cavanaugh, *ibidem.*, p. 123.

Curiosamente, la Edad Media, que algunos han dado en llamar Cristiandad, y considerada como la época fuerte de la creencia y la vivencia cristiana es un periodo donde es difícil encontrar libros dedicados expresamente a algo denominado «religión». Esto es, lo que ahora entendemos por época religiosa por excelencia, carece de referencias hacia algo así que pudiera ser explícitamente denominado como ‘religión’. Así lo expresa el ya clásico y no menos interesante e innovador —en su momento— estudio de Wilfred Cantwell Smith, profusamente citado por Cavanaugh y al que he querido recurrir como fuente directa; quien afirma que, según sus averiguaciones, no existen libros medievales dedicados específicamente al asunto de la religión⁸³. El uso que comúnmente se hizo, durante la Edad media, del término religión estaba destinado a designar las distintas reglas monásticas o conventuales con sus particulares formas de vida. Así se podía hablar de la «religión de San Benito» para referirse a aquellos que viven bajo la regla benedictina, o a la «religión de San Francisco» para designar a aquellos otros que se hicieron frailes mendicantes franciscanos. Era habitual y, aún hoy perduran, expresiones tales como «entrar en religión», para referirnos a aquella persona que va a profesar en alguna orden o congregación o, hablar de «sus hermanos de religión», con lo que aludimos a los miembros de la misma orden o congregación de un religioso; término, éste último, que viene a designar la vinculación con quienes viven bajo una misma obediencia⁸⁴. Religiosos propiamente, son aquellos que han hecho votos solemnes, no así el clero secular.

Santo Tomás de Aquino también ha prestado atención a la noción *religio*. Corroborando lo que veníamos expresando anteriormente, escribió dos discursos *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* y *Contra retrahentes a religionis ingressu* que se generan en el contexto de la pugna existente entre el clero secular y el clero regular o, lo que es lo mismo, entre el clero diocesano y las ordenes mendicantes como la de Predicadores, a la que perteneciera el Doctor Angélico. Se trata de dos opúsculos escritos en defensa de la vida religiosa frente a los ataques del clero secular a la Orden de Predicadores, durante la estancia

⁸³ Cit. por Cavanaugh, *ibidem.*, p. 123.

⁸⁴ Cf. W. C. Smith, *ibidem.*, p. 53.

parisina de Santo Tomás⁸⁵. Por lo tanto, el término religión, en esas obras está dirigido a la designación de la vida propia del clero regular, concretamente bajo la Regla de Santo Domingo de Guzmán. No obstante, en la *Summa Theologica*, viene a discutir básicamente si se trata de una virtud moral o de una virtud teologal. Él considera que se trata de una actividad del alma que lleva, a través de la fe a adorar a Dios. Lo aborda fundamentalmente en la II-II, cuestión 81, titulada *De religione*. Al abordar este asunto, Santo Tomás ha optado por recurrir al término *religio* en lugar de *latría* como venían haciendo los teólogos anteriores a él, sin abandonar, no obstante, su uso. La polémica significación que en el mundo antiguo recae sobre el origen y uso de la *religio* llega hasta el Aquinate pues se expresa en los siguientes términos: «*Que la religión se refiere por extensión del nombre, a los cumplidos de que se hace objeto a los parientes; pero la palabra religión, en este caso, no se emplea con propiedad. Por eso San Agustín hace notar poco antes de la frase citada que la religión, propiamente hablando no significa, según parece, otro culto que el de Dios*»⁸⁶.

Dicho esto, hay que tener en cuenta que, Santo Tomás asocia la *religio* a la virtud de la justicia y se define como la tributación a Dios del culto que le es debido⁸⁷, sin que ésta pueda ser agotada pues, al hombre le es imposible tributar a Dios en el grado y medida que le es debido, no es por tanto la *religio* una virtud teologal sino moral:

La religión es la virtud que da a Dios el culto debido. Son, según esto, dos cosas las que en la religión se consideran: una, lo que ella da a Dios, o sea, el culto, que es como materia y objeto de la religión; otra, aquello a lo que se da culto, es decir, a Dios. Se le da culto no como si los actos de que nos servimos recayesen directamente sobre Él, como en el acto de fe con el que, cuando creemos, establecemos contacto directo con Dios. Por eso es por lo que dijimos (q.2 a.2) que Dios es objeto de la fe no sólo por creer en Él, sino también por creerle a Él. Se le rinde, por tanto, a Dios el culto que se le debe en cuanto que por reverencia a Él se practican ciertos actos con que se le honra, por ejemplo, la ofrenda de sacrificios y otros similares. Resulta evidente, según esto, que la religión no considera a Dios como materia u objeto, sino como fin; y que no es, por consiguiente, virtud teologal, cuyo objeto es el último fin, sino virtud moral, cuyo objeto propio son los medios que a tal fin llevan⁸⁸.

⁸⁵ Sobre la disputa entre el clero secular y el regular en la Universidad de París y la participación de Santo Tomás de Aquino en la misma ver: Raimondo Spiazzi, O.P., *Santo Tomás de Aquino. Biografía documentada de un hombre bueno, inteligente, verdaderamente grande*, Edibesa, Madrid, 2004, pp. 111ss.

⁸⁶ *S. Th.* II-II, C. 81 a.1.

⁸⁷ *S. Th.* II-II, C. 81 a.2.

⁸⁸ *S. Th.* II-II, C. 81, a.5.

Como puede colegirse, para Santo Tomás como para San Agustín, hay *religio* donde hay un adecuado culto de latria a Dios, careciéndose de la noción de que la religión es algo así como un sistema de creencias organizado e institucionalizado. En la Edad media, el Cristianismo no es entendido como un sistema de proposiciones acerca de la naturaleza, del hombre y de Dios, que cuente con un determinado ritual y que pueda ser contrapuesto a otros sistemas análogos, «la doctrina no deja de ser importante para cultivar la verdadera *religio*, pero la religio cristiana no es un sistema de proposiciones acerca de la realidad. Es una *virtud*, una disposición de la persona que eleva sus acciones hasta convertirlas en participaciones en la vida de la Trinidad»⁸⁹. En tanto que virtud moral, la *religio* no acontece en el ámbito separado de lo “sobrenatural” —escisión que no será contemplada hasta la conciencia moderna del siglo XVII con Francisco Suárez—. Es importante, por lo tanto, comprender con Cavanaugh que la *religio*, al no formar parte de un ámbito o esfera separada no puede ser escindida, ni siquiera a nivel teórico de la actividad política donde, la virtud de la *religio* juega un papel decisivo en cuanto a la relación del hombre con Dios, de lo cual deriva —como virtud que es— la adquisición gradual de un perfeccionamiento moral del individuo y de la sociedad. Lo que implica que, estando estrechamente vinculadas la práctica de las virtudes personales —entre las que se incluye la justicia a la que la *religio* está asociada— a los fines específicos de la comunidad es, en consecuencia, indiscernible la práctica de la *religio* respecto del resto de las virtudes propias del hombre cristiano que desea vivir en una sociedad bien ordenada. La cristiandad medieval ha de ser comprendida como una totalidad teopolítica⁹⁰.

El gran giro conceptual acontece con la Modernidad, a partir del Renacimiento y a lo largo de la Reforma, adquiriendo fuerza con la Ilustración y cobrando el sentido vigente en el siglo XIX⁹¹. Acontece, como declive de la misma práctica religiosa⁹² según la manera

⁸⁹ William T. Cavanaugh, *El mito de la violencia religiosa. Ideología secular y raíces del conflicto moderno*, Nuevo Inicio, Granada, p. 127.

⁹⁰ *Op. cit.*, p. 131.

⁹¹ Cf. Wilfred Cantwell Smith, *El sentido y el fin de la religión*, Kairós, Barcelona, 2005, p. 54.

⁹² Cf. *Op. cit.*, p. 39.

medieval que era entendida como práctica de la virtud comunitaria pública de la *religio*; abriendo paso a la concepción contemporánea de la religión entendida como un «género universal» cuyas especies son las distintas religiones que vendrían a estar caracterizadas por un sistema de proposiciones, usos y ritos sostenidos bajo una determinada denominación (luteranos, calvinistas...) pero con el rasgo común de convertirse en una suerte de impulso — más tarde sentimiento— interior y privado que vendría a ser tratado de manera distinta a otras actividades humanas tales como la política, la economía, etc. Como bien señala Cavanaugh, «el nacimiento del concepto de religión establece así una esfera propia del cristianismo como ámbito de vida interior sin acceso a lo político»⁹³. Así las cosas, hay que insistir que la noción moderna de religión nace simultáneamente a la de secularización pues ambas son creadas conceptualmente como esferas escindidas de una misma realidad humana, si bien, el ámbito de la razón secular parece haber desplazado a la razón religiosa que, como hemos ido viendo en capítulos anteriores, ocupaba un lugar central en el ordenamiento de la sociedad europea.

Cavanaugh apunta hacia dos autores que han sido decisivamente rompedores con el uso del término *religio* a la manera moderna siendo Nicolás de Cusa (1401-1464) un innovador en el uso de esta noción, para designar con ella las distintas formas con las que se puede adorar a Dios y que, impresionado por la invasión de Constantinopla, se apresuró a escribir el tratado *De pace fidei*, donde propugna superar las diferencias rituales en favor del impulso interno y a la vez universal que, está presente en toda conciencia religiosa que, en última instancia, apuntaría hacia una única y verdadera religión⁹⁴. No se trata de una forma de sincretismo sino de la intuición de que existe un género universal de la actividad humana que va a ser denominado *religio*.

Marsilio Ficino (1433-1499) es el segundo de los grandes autores renacentistas mencionado por Cavanaugh, siguiendo la línea marcada por Cantwell Smith. Se trata del primer traductor de la obra completa de Platón al latín. En *De christiana religione* (1474), expresión que, a juicio de Smith era bastante novedosa en la época. Para Ficino, *religio* «es

⁹³ William T Cavanaugh, *El mito de la violencia religiosa. Ideología secular y raíces del conflicto moderno*, Nuevo Inicio, Granada, 2010, p. 134.

⁹⁴ Cf. *Op. cit.*, p. 135.

algo universal, un rasgo natural, fundamental e innato, característico del ser humano [...] el instinto proporcionado por Dios que nos hace hombres y nos permite percibirle y adorarle»⁹⁵. En la medida en que es universal, también es permanente; así, todo en el hombre puede cambiar excepto la *religio*. En aquel momento, el problema de la increencia, evidentemente no era tal. Con lo que se enfrenta Ficino es con la paradoja de añadir el adjetivo *christiana* a una cualidad universal del hombre como es la *religio*, resolviendo que, si bien no puede haber distintos tipos de *religio*, la diversidad con la que ésta se manifiesta si implica un mayor o menor grado de autenticidad, tal vez, recurriendo a la teoría platónica de la participación.

Si reflexionamos cuidadosamente en el significado del término “cristiano” nos daremos cuenta de que Ficino está utilizando ese adjetivo en el sentido de “perteneciente a Cristo”, una acepción que, desde entonces, ha caído en desuso, porque el término acabó significando, de un modo casi exclusivo, “perteneciente a los cristianos” o “perteneciente a la institución de los cristianos”⁹⁶.

El análisis de Wilfred Cantwell Smith, pasa por los teólogos reformadores de los que afirma que, siguiendo a la Iglesia medieval, el concepto más utilizado por ellos es el de «fe», no habiéndose Lutero ocupado de manera específica de la noción de *religio*, concepto ante el cual la cultura alemana muestra, aun en nuestros días, cierta hostilidad⁹⁷. Sin embargo, a diferencia de Lutero, tanto Zwinglio como Calvino hicieron un uso frecuente de esta noción. El primero publicó *De vera et falsa religione commentarius* en 1525, siendo para él la religión la relación de confianza que se establece entre Dios y el hombre que se acoge a su misericordia; mientras la religión falsa o superstición consistiría en un acto de fe en algo que no es Dios, supliendo a Dios. Cantwell Smith nos recuerda, con agudeza, que en el pensamiento reformador la superstición o idolatría también se practica cuando el hombre deposita su confianza en instituciones como la Iglesia, así como en su jerarquía; lo que ahora sería considerado como un sistema religioso. En consecuencia, la falsa *religio* que denuncia Zwinglio estaría asociada a toda aquella práctica que rinde culto al papado, los concilios, y todo aquello que estructura la vida de la fe: «podríamos considerar a Zwinglio como el

⁹⁵ Wilfred Cantwell Smith, *El sentido y el fin de la religión*, Kairós, Barcelona, 2005, p. 55.

⁹⁶ *Op. cit.*, p. 56.

⁹⁷ Cf. *Ibidem.*, p. 57.

introducción del concepto de “religión falsa” para referirse a la tendencia a no confiar en Dios sino en la religión»⁹⁸.

Con Calvino, podemos encontrar la obra escrita más importante de la reforma, en cuyo título aparece el término *religio*. Se trata de la obra cumbre del pensamiento reformador, profusamente publicada y extendida, que apareció en 1536 y, aun hoy, supone una obra de referencia, su título es *Christianae religionis institutio* que, a decir de Smith, inicialmente vendría a designar algo así como el conocimiento de la voluntad de Dios a través de los signos propios de la predestinación; si bien con el tiempo, los círculos próximos a Calvino terminarían considerando la *religio* como un sistema de verdades que requieren la aceptación o adhesión del creyente⁹⁹.

Lo verdaderamente interesante, en el proceso evolutivo de la noción de religión radica en que, no se trata ya de las diferentes formas de religiosidad sino de las distintas religiones, en plural, a las que un hombre puede sumarse o no y a las que cabe atribuirles autenticidad o falsedad. Es lo que Cavanaugh considera un «encapsulamiento» de la fe cristiana como conjuntos de creencias, como sistemas «listos para ser confesados»¹⁰⁰, y que podemos evocar en las distintas confesiones fruto de las sucesivas negociaciones políticas en torno a la identidad territorial y religiosa. Probablemente, así es como Castellio llegara a concebir la diversidad de confesiones, a modo de intelectualización de la fe que, nos permite abstraerla del campo de la verdad y derivarla al de la mera creencia, pues como bien apunta Cavanaugh, el situar la religión en el ámbito de las creencias o estados mentales no solo fue obra de apologetas sino, también de aquellos que defendieron la tolerancia¹⁰¹. Se refuerza, además, la idea de que durante la Reforma no era común la noción de que catolicismo, luteranismo y calvinismo eran religiones diferentes, apuntando al anglicano Hooker y al católico Parsons como los primeros en hacer un uso moderno de *religio* para contraponer doctrinas que

⁹⁸ *Ibidem.*, p. 58.

⁹⁹ William T. Cavanaugh, *El mito de la violencia religiosa*, Nuevo Inicio, Granada, 2010, pp. 140-141.

¹⁰⁰ *Op. cit.*, p. 142.

¹⁰¹ *Ibidem.*, p. 144.

rivalizaban. Así, «hacia 1700, el mundo estaba lleno de religiones, entidades objetivas sociales y morales caracterizadas por sistemas y principios con límites definidos»¹⁰² que rivalizaban entre sí.

En el ámbito de los intelectuales, promotores de la tolerancia, destaca Edward Herbert, Lord Cherbury (1583-1648), importante teórico de la religión que, a raíz de una clasificación de las cinco creencias más importantes de una religión, propugnó un acuerdo interconfesional a nivel mundial, con la intención de alcanzar la paz entre los creyentes de una confesión. Las cinco creencias esenciales sobre las que entiende se desarrolla toda confesión son las siguientes:

- a) es punto de partida es la existencia de una divinidad suprema.
- b) ante semejante acontecimiento el hombre no puede permanecer impasible sino que debe ofrecer a Dios el culto y respeto debidos: la adoración es un deber.
- c) la adoración no puede ser cualquier manifestación sino que se requiere virtud asociada a la piedad.
- d) ante el acontecimiento de la presencia de Dios debemos dejar nuestros pecados y retornar a la rectitud.
- e) creencia en la vida ultraterrena condicionada por un premio o castigo derivado de la práctica o no de las virtudes antes citadas.

Sobre la base de que estas creencias son comunes a todas las religiones, Herbert postula acerca de la unidad esencial de todas las formas de vida religiosa que no son sino especies de un género universal. Su obra *De veritate*, publicada en 1624 mantiene su apoyo en intuiciones que aparecen como aprehensiones inmediatas y universales presentes en lo que da en llamar un “instinto natural” cuya función radica en la aprehensión directa y *a priori* de lo divino; surgiendo las nociones comunes de la religión de este instinto natural, siendo, por lo tanto innatas.

Estas nociones no vienen dadas por el hecho de nacer sino que en el desarrollo normal de una conciencia libre, esto es, sin el obstáculo de impedimentos externos, y no son

¹⁰² *Ibidem.*, p. 143.

dependientes ni de la fe ni de la tradición, sino grabadas directamente por Dios en el espíritu humano, siendo su reconocimiento universal garantía de su veracidad¹⁰³. De alguna manera, este eclecticismo religioso convierte a Herbert en uno de los precursores del deísmo inglés que, incurre en acusación a la clase sacerdotal de adulterar la verdadera fe en Dios, es decir, la verdadera religión, en beneficio propio; si bien el hecho de que Dios haya permitido la diversidad religiosa implica, necesariamente, algo bueno aunque desconocido para Herbert¹⁰⁴. Con ello llega a una conclusión acerca de la religión cual es su carácter transhistórico y transcultural¹⁰⁵, siendo así que, las diferencias religiosas proceden del hecho de que el hombre, haciendo uso del libre albedrío, pueda caer en diversos errores¹⁰⁶.

Si hay algo que, desde mi punto de vista, me pueda parecer preocupante en la posición de este «científico de la religión» radica en que, aun siendo un precursor de la tolerancia, incurre en una posición altamente dogmática en la cual la «pureza» y «autenticidad» de la religión estriba, sin más, en los postulados que se derivan de su análisis. Esto es propio de toda posición deísta, y por cierto, que es una posición altamente extendida en nuestros días; a saber: negar el credo de una determinada confesión y afirmar cual es la autenticidad de esa denominación desde una cierta distancia del no-creyente y no-practicante. Y, teniendo en cuenta estas consideraciones, Cavanaugh trae a colación la crítica de Peter Harrison a los postulados de Herbert quien a raíz de la construcción apriorica de una religión racional, impermeabiliza este constructo ante toda evidencia empírica por lo que puede afirmarse que «Herbert no descubre la esencia intemporal de la religión, sino que ayuda a crear una nueva realidad, una nueva normalidad, identificando una religión intemporal que es interior, universal, inmaterial y esencialmente distinta de lo político»¹⁰⁷ lo cual no es exclusivo de este autor sino muy recurrente en la Modernidad y forma parte —a juicio de Cavanaugh— de los procesos seguidos por las «nuevas configuraciones de poder, especialmente de la

¹⁰³ Cf. *Ibidem.*, p. 146.

¹⁰⁴ Cf. *Ibidem.*, p. 147.

¹⁰⁵ Precisamente, al inicio de este apartado, referíamos la postura radicalmente contraria de Cantwell Smith negando esas dos cualidades respecto a la religión. Se evidencia que los estudios e intencionalidades de Herbert y Smith no solo difieren en el tiempo.

¹⁰⁶ Cavanaugh, *ibidem.*, p. 148.

¹⁰⁷ *Ibidem.*, p. 149.

subordinación del poder eclesiástico al del estado emergente»¹⁰⁸. El proyecto de Herbert, no puede interpretarse, por lo tanto, en la privatización del culto como consecuencia de la interiorización y universalización de la religión, sino que, propugna la absorción estatal del poder eclesiástico. La invención de la religión *stricto sensu*, viene de la mano de un intento estatista de apropiación de la ortodoxia, en claves de racionalidad. Para Cavanaugh «la creación de esa religión reducida a cinco proposiciones inofensivas se une así al poder concomitante del estado para establecer y vigilar las fronteras de la religión, y para castigar a los que, defendiendo una versión más sustantiva del cristianismo, cuestionaran la autoridad del estado y de la iglesia estatal»¹⁰⁹.

De cualquier forma, lo cierto es que el debate intelectual sobre lo que llamamos religión ocupa un lugar primordial en la historia del pensamiento moderno y, su influencia va más allá, mucho más allá de lo que pudiera entenderse como religión reformada. Al respecto Cassirer ofrece unos perfiles que no quiero dejar pasar por alto cuando afirma que:

El universalismo religioso, fundado de este modo, puede abarcar el universo de las nuevas formas espirituales de la vida, que surgen en el Renacimiento, e informarlas desde un centro filosófico. Se abre a la matemática, a la nueva ciencia natural y a la cosmología y, frente a San Agustín y la Edad Media, funda un nuevo sentido de la historia. Todo esto parecía posible sobre el terreno de la religión, no contra ella, sino mediante ella. Con la amplitud que, de este modo, cobra la religión, por primera vez parece hacerse patente su auténtica y radical profundidad. El problema de la conciliación del hombre y de Dios, por cuya solución lucharon los grandes sistemas escolásticos y toda la mística de la Edad Media, aparece ahora a una nueva luz. Esta conciliación no se espera solo de la acción de la gracia divina, sino que debe verificarse en medio del trabajo del espíritu humano y en virtud de su propio desarrollo¹¹⁰.

De manera coincidente, a la interpretación que aquí estamos ofreciendo, para Cassirer la religión ocupa un espacio privilegiado y determinante para interpretar lo humano en relación a lo humano y también en relación a lo divino, siendo la Modernidad un momento decisivo de inflexión, también a través del campo religioso que, como venimos sosteniendo, es una creación propia de la época que desarrollará múltiples funciones.

¹⁰⁸ *Ibidem.*, p. 150.

¹⁰⁹ *Ibidem.*, p. 151.

¹¹⁰ Ernst Cassirer, *Filosofía de la Ilustración*, FCE, México, 1972, p. 160.

7. Hobbes: politización de la antropología y domesticación de la Iglesia

Thomas Hobbes (1588-1679) ha sido un filósofo político cuya influencia en la historia del pensamiento seguramente ha sobrepasado tanto su intencionalidad inicial como sus expectativas. De un lado, como fundador teórico del absolutismo monárquico, su obra no llegó a obtener el éxito esperado pues, parece que ni siquiera los Estuardo hubieran suscrito plenamente sus postulados; pero lo cierto es que *Leviathan* no pasó indiferente en su tiempo y llegó a despertar un clima de hostilidad antihobbesiana en una Inglaterra convulsa que, en pocos años, experimentaría diversos cambios de régimen político: de la monarquía absoluta a la república de Cromwell; luego, la restauración monárquica y más tarde el cambio de dinastía. Todo ello bien aderezado con el consabido trasfondo religioso que, en Inglaterra, suma la variante de una Iglesia nacional anglicana que, desde que fuera impuesta por Enrique VIII para romper los vínculos disciplinares con Roma, experimentaría su propio proceso de reforma con teólogos como Cranmer y Hooker.

En este contexto, no es de extrañar que el asunto religioso adquiriera una fuerza especial en la obra de Hobbes de la que, lo que aquí nos interesa no es una exposición sistemática de su pensamiento político —cosa para que además, existe un verdadero derroche de bibliografía—, sino que procuraremos centrarnos en aquellos aspectos que ponen con claridad de manifiesto la importancia de Hobbes como agente de secularización y participante activo en la “invención” de la noción de religión propia de la Modernidad. Partiremos de una premisa esencial que ubica a Hobbes como el punto de partida de una forma de entender la política moderna de manera muy principal y genérica: la clara influencia del voluntarismo nominalista sobre el que se fundamenta la filosofía política de Hobbes desvela la profunda afinidad entre las raíces absolutistas y liberales¹¹¹. Para Dalmacio Negro, nuestro autor «transformó la doctrina político-jurídica de la soberanía de Bodino en el mito racionalista de la soberanía de la voluntad humana»¹¹².

Probablemente, ya lo hemos señalado, por la importancia alcanzada por nuestro autor en la generación de la teoría y la nueva ciencia política, la bibliografía es extensa y muy

¹¹¹ Cf. John Milbank, *Teología y teoría social*, Herder, Barcelona, 2004, p. 28.

¹¹² Dalmacio Negro, *El mito del hombre nuevo*, Encuentro, Madrid, 2009, p. 44.

variada la índoles de las interpretaciones, entre las que podemos encontrar posiciones parcialmente contradictorias. Respecto al asunto que aquí venimos indagando, esto es, la presencia de lo sagrado en el imaginario socio-político europeo, la posición personal de Hobbes no puede ser meramente anecdótica en tanto que, de alguna manera, se asume en el desarrollo de su pensamiento y éste, ocupa —como ya se ha dicho—, un puesto muy relevante en el pensamiento occidental. Por esta razón, el asunto de la creencia en cualquiera de los autores que hemos visto, y de Hobbes en particular, no es secundario ni anecdótico. Dicho esto, entre las posiciones más encontradas que podemos contrastar destacaríamos dos: desde las que encuadran su obra en el contexto de una teología política en la que se transfiguran las nociones esenciales de una teología política tradicional como Milbank o Lilla; hasta los que entienden que estamos tratando a un autor cuyo pensamiento hay un alto grado de gnosticismo e incluso de ateísmo, como es el caso de Kelsen en su obra *Religión secular* quien, siguiendo críticamente a Voegelin, viene a considerar que si el gnosticismo es un rasgo esencial de la modernidad, Hobbes no pudo no serlo¹¹³. Para otros autores como Jacob Taubes, la vuelta a Hobbes es un paso ineludible para entender la disputa entre ilustración y ortodoxia habida cuenta de que en el autor de *Leviathan* podemos ubicar el problema de toda la teología política¹¹⁴; de hecho Marcel Gauchet señala a Hobbes como el autor crucial que «propone una respuesta sistemática a la crisis de legitimidad cuya gravedad hace aparecer la revolución inglesa» y que exige una respuesta de carácter soberanista bajo el doble signo de la elaboración rigurosa del derecho divino absolutista, llegando a conformar con *Leviathan* «la única construcción teológica del derecho divino donde las haya que se ajusta a su debida forma», simultáneamente al establecimiento de una doctrina de la legitimación inmanente del poder absoluto¹¹⁵.

Leviathan es la obra más destacada de Hobbes donde, se establece una propuesta de paz y gobernabilidad para Inglaterra bajo la dirección de un Estado fuerte y soberano y, en

¹¹³ Cf. Hans Kelsen, *Religione secolare*, Raffaello Cortina, Milano, 2014, p. 113.

¹¹⁴ Cf. Jacob Taubes, «Statt einer Einleitung: Leviathan als sterblicher Gott», en Jacob Taubes (ed.), *Religionstheorie und Politische Theologie. Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, Fink-Schöningh, Munich, 1983, p. 9.

¹¹⁵ Cf. Marcel Gauchet, *La condición histórica*, Trotta, Madrid, 2007, p. 167.

consecuencia autónoma respecto de cualquier otra potestad, Iglesia incluida. Para Kelsen, se trata de una de las primeras tentativas de fundar una teoría política del derecho y de la política¹¹⁶. Dividida en cuatro partes, la primera de ellas lleva el título «Del hombre» y tiene por objeto un esbozo antropológico sobre el que se construirá el artificio político estatal. La segunda parte, titulada «De la república» viene a describir como habría de ser el aparato político. En la tercera parte, «De una república cristiana» pretende establecer una especie de teología-política con base en las Sagradas Escrituras donde Hobbes no encuentra fundamento de poder para los ministros eclesiásticos y si en el soberano secular al que los súbditos han de someterse sin reservas. Por último, la cuarta parte, titulada «Del reino de las tinieblas» viene a sostener la falsación histórica de la religión cristiana, especialmente por parte del papado.

A Hobbes ,se le atribuye el ser iniciador de una nueva ciencia política pero, ¿en qué ha de consistir la novedad?. La monarquía absoluta que defiende en sus obras y la teoría de la soberanía ya han sido establecida y desarrolladas expresamente. Pues se trata, básicamente en el establecimiento de un método de carácter científico, aplicado a la ciencia política. La cuestión del método tampoco es novedosa. Desde los albores de la modernidad de hace presente que el método en los distintos ámbitos de la producción humana facilita la realización de las tareas que hay que acometer y, a la vez humaniza. La realización de la Gramática de la lengua castellana por parte de Antonio Nebrija no fue otra cosa que la aplicación de un método que pretendía «*desarraigar la barbaria de los ombres de nuestra nación*». Más adelante el campo de la “espiritualidad” también experimentaría la conmoción del progreso, de la incorporación del método al diálogo con Dios. Orar ya no es una participación en la liturgia ni en la mera *devotio*, sino que, a raíz de San Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía de Jesús, se cuenta con los *Ejercicios Espirituales* que no son otra cosa que un método adecuado, subjetivo y eficaz, para el discernimiento de los espíritus. Método que influiría decisivamente en el alumno de los jesuitas René Descartes quien, desarrollaría su filosofía en torno a la importancia del método en si mismo. Descartes, contemporáneo de Hobbes, era conocedor de la ciencia que pugnaba por abrirse paso en su momento. Mas aún quedaba mucho por hacer, el modelo matemático *more geométrico*

¹¹⁶ Cf. Hans Kelsen, *op. cit.*, p. 114.

aportaría las bases para una nueva filosofía que permitiera al hombre concreto, al sujeto humano, alcanzar por sí mismo objetivos sólidos de nuevos conocimientos. El método es por sí mismo un paradigma de científicidad.

Y Hobbes, que no es ajeno a lo que se está desarrollando en Europa, como promotor de la nueva ciencia política, asume un método donde hacer posible la fundamentación de esta nueva ciencia: el mecanicismo. El mismo Descartes era mecanicista en lo que se refiere a la filosofía natural, es decir, a cuanto a los cuerpos, a la materia, está referido. Puede afirmarse, y con razón, que Hobbes no renuncia plenamente al paradigma convencional de ciencia política al incorporar su nueva propuesta, así como que, su obra está cargada de retórica que habría que discernir respecto de la auténtica propuesta filosófica, a través de una adecuada hermenéutica que haga aflorar los elementos meramente contextuales¹¹⁷. Esta nueva ciencia política, a juicio de Milbank, «se ocupa de la *creación* o de la institución de un nuevo espacio secular. La política hobbesiana trataba de los orígenes absolutos, de la voluntad original de las partes conscientemente contratantes y del soberano absoluto»¹¹⁸; por lo que no solo adquiere un método que rompe con la tradición, sino que, de alguna manera Hobbes suplanta la tradición con una nueva propuesta original y originaria.

No obstante, hablar de incorporación del modelo de ciencia natural a la filosofía política, por parte de Hobbes, le parece a Vallespín una afirmación un tanto ambigua en la medida en que en el siglo XVII no existía aun un paradigma claramente establecido. En consecuencia, lo que si podemos afirmar —como ya se ha dicho antes—, es que Hobbes asume el modelo materialista mecanicista que le permite afirmar el Universo como agregado de todos los cuerpos, excluyendo del ámbito de la realidad todo cuanto no forme parte de ese cuerpo general del Universo. «De ahí —dice Vallespín—, se deriva el reconocimiento de la física como *philosophía prima* y, por tanto, la explicación de la naturaleza como sujeta al principio universal del movimiento y a los axiomas y principios del lenguaje de las matemáticas»¹¹⁹. Y es precisamente aquí donde podemos comprender el pensamiento de

¹¹⁷ Cf. Fernando Vallespín, «Tomas Hobbes y la teoría política de la Revolución inglesa», en Fernando Vallespín (ed.), *Historia de la teoría política*, 2, Alianza, Madrid, 2002, p. 279.

¹¹⁸ John Milbank, *Teología y teoría social*, Herder, Barcelona, 2004, p. 49.

¹¹⁹ Vallespín, *op. cit.*, p. 280.

Hobbes dentro de lo que Charles Taylor ha designado como «humanismo exclusivo» caracterizado por una explicación naturalista de la ciencia y una búsqueda alternativa a Dios, si bien hay que considerar que el mecanicismo del siglo XVII no se constituye como una amenaza a Dios¹²⁰. La Naturaleza es un referente de universalidad e inviolabilidad, frente a una situación social y política conflictiva que, se reflejaba en guerras civiles por toda Europa —las llamadas guerras de religión—, que hacían desconfiar a nuestro autor de las posibilidades de lo humano. Entra en juego, por lo tanto, el artificialismo hobbesiano que, por causa de la inseguridad producida por la inestabilidad europea, exige una respuesta de estabilidad. Hobbes atiende, entonces, a una nueva visión del hombre y —en palabras de Dalmacio Negro—, «empezó a desvincular la Naturaleza de la naturaleza humana. Solo con ayuda de la *recta ratio*, que garantizaba la posibilidad de conocer las pasiones y sus leyes espirituales naturales, podría reinsertarse lo humano en la bondad de la Naturaleza *construyendo un Estado de Paz*»¹²¹.

Aparece, en la filosofía política de Hobbes el Estado, no como un cuerpo natural, dependiente de las leyes de la Naturaleza, sino como un artificio corporal creado a partir de la voluntad de los hombres que tiene la cualidad de poder ser descompuestos en sus unidades más pequeñas: el Estado en los individuos, y los individuos en sus propiedades esenciales tales como la razón, las pasiones, el poder...¹²². Es decir, se trata, en definitiva, de una reconstrucción causal adecuada que nos lleve hasta el conocimiento científico que en Hobbes sigue la siguiente secuencia:

- a. Aplicación del método resolutivo-compositivo cuyo análisis se centra en el hombre y los principios que lo gobiernan, con la finalidad de obtener una cadena causal que nos lleve desde el individuo hasta el Estado.
- b. Esa descripción de la naturaleza humana es ilustrativa de las dificultades de la vida bajo una situación exenta de leyes firmes y eficaces. Se genera así la ficción del *estado de*

¹²⁰ Cf. Charles Taylor, *La era secular*, Tomo 1, Gedisa, Madrid, 2014, p. 57.

¹²¹ Dalmacio Negro, *La politización de la naturaleza humana*, inédito, p. 24. Esta misma idea podemos verla en su obra *El mito del hombre nuevo*, Encuentro, Madrid, 2009, p. 48.

¹²² Cf. Fernando Vallespín, «Tomas Hobbes y la teoría política de la Revolución inglesa», en Fernando Vallespín (ed.), *Historia de la teoría política*, 2, Alianza, Madrid, 2002, p. 279.

naturaleza a modo de hipótesis de trabajo que reflejaría la negatividad de la existencia humana extrapolítica.

- c. Esto lleva a Hobbes a presentar las *leyes de la naturaleza* como artículos de paz capaces de exigir un sometimiento racional y consciente.
- d. Dada la sospecha mantenida sobre las limitaciones de la naturaleza humana, Hobbes deriva en el Estado soberano como institución garante del orden social y de la paz¹²³.

Esto nos lleva indefectiblemente al problema del hombre. Según Dalmacio Negro —y en esto coincido plenamente con él—, el concepto de naturaleza humana se presenta de manera polémica a consecuencia de que la antropología filosófica ha entrado en la dinámica de negación del concepto de esencia, lo cual afectaría al concepto de naturaleza humana en la medida en que su esencia también sería negada. Esta noción caerá en el sin sentido del relativismo siempre y cuando se niegue la existencia de una naturaleza humana fija y universal, cayendo en un inevitable proceso de politización, es decir, en la utilización de los conceptos a modo de armas políticas; siendo así que la noción de naturaleza humana se politiza a raíz de Hobbes¹²⁴.

Para Hobbes la actividad humana ya no se rige a través de un *telos* que nos lleve a la consecución moral de la vida buena dentro de las posibilidades de una política dirigida a cumplir la finalidad de la sociabilidad natural del hombre sino que es deviene en una dimensión instrumental, estrictamente un producto de la acción humana y, consecuentemente artificial¹²⁵; para Hobbes la razón emerge del consentimiento movido por el instinto de conservación, cuyo primer fruto es la socialización. «La razón aparece como una adaptación al medio, como una capacidad de calcular, a fin de satisfacer la principal motivación egoísta, la conservación de la vida. Y la razón como capacidad de calcular inventa un artefacto, el contrato; y con él, el derecho y el Estado Político como un Estado Objetivo neutral, para evitar los conflictos impartiendo justicia»¹²⁶.

¹²³ Cf. *Op. cit.*, pp. 282-283.

¹²⁴ Dalmacio Negro, *La politización de la naturaleza humana*, inédito, pp. 1-4.

¹²⁵ Cf. Vallespín, *ibidem.*, p. 289.

¹²⁶ Dalmacio Negro, *op. cit.*, p. 31.

El *estado de naturaleza* hobbesiano, para unos es visto como una situación mítica, una mera hipótesis de trabajo que posibilita la construcción de la teoría política contractual desde la exposición hipotética de la situación del hombre viviendo en estado pre-social y pre-político. Para otros, no es más que una exposición ejemplificante de lo que ocurriría de no aceptar la situación política del Estado absoluto y soberano. Blumenberg lo ha expuesto de la siguiente manera:

el «derecho» de la naturaleza significa la falta de derecho de todos los que no tengan el poder suficiente para sostener sus exigencias o defender lo que poseen, de manera que cualquiera que fuera lo suficiente poderoso como para poner a su disposición lo que le viniera en gana habría estado autorizado para ello *por la naturaleza*. Es el modelo del absolutismo teológico proyectado aquí en el estado natural del hombre y que hace que cada individuo se convierta en un «*princeps legibus solutus*», pues el principio que vale en esta esfera es la dependencia del derecho respecto al poder y, en un caso extremo, el derecho ilimitado respecto al poder absoluto. En el estado de naturaleza del hombre, anterior al político, el teológico «*ius in omnia*» y, con ello, en un caos completo; el derecho natural generaría, contradictoriamente, la falta total de derechos¹²⁷.

El filósofo italiano coetáneo Giorgio Agamben, ve en el estado de naturaleza hobbesiana, cuya comprensión más próxima es algo así como el «estado de excepción» una expresión de la *nuda vida* o vida sagrada, condición de posibilidad de la soberanía:

El estado de naturaleza hobbesiano no es una condición prejurídica completamente indiferente del derecho de la ciudad, sino la excepción y el umbral que constituyen ese derecho y habitan en él; no es tanto una guerra de todos contra todos, cuanto, más exactamente, una condición en que cada uno es para otro *nuda vida* y *homo sacer*; en que cada uno es, pues, *wargus, gerit caput lupinum*. Esta lupificación del hombre y esta hominización del lobo son posibles en todo momento en el estado de excepción, en la *dissolutio civitatis*. Sólo este umbral, que no es ni la simple vida natural ni la vida social, sino la *nuda vida* o la vida sagrada, es el presupuesto siempre presente y operante de la soberanía¹²⁸.

Con la dualidad Naturaleza *versus* artificio sobreviene, entonces, la contraoposición entre el «hombre natural» y el «hombre civilizado». Volviendo al estudio de Taylor, el constructivismo cientificista en el que está inmersa la obra de Hobbes nos lleva inexorablemente hacia la vida civilizada como contraoposición a la vida en la naturaleza.

¹²⁷ Hans Blumenberg, *La legitimación de la edad moderna*, Pre-textos, Valencia, 2008, p. 218.

¹²⁸ Giorgio Agamben, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, Valencia, 1998, p. 137.

Durante el renacimiento, aparece la idea de civilidad pero ésta es mucho más originaria y enraizada en la tradición occidental pues, como consecuencia lógica de la mirada renacentista hacia las fuentes clásicas, Grecia y Roma, la civilidad nos remite a la *civitas* romana como interpretación de la originaria *polis* griega. Así, por ejemplo, en el siglo XVII los franceses, con los que Hobbes tuvo contacto directo, hablaban del *etat police* que ellos vivían frente a los salvajes¹²⁹. Esto, que venimos diciendo se encuadra en el contexto ideológico en el que la cosmovisión que informaba las concepciones tradicionales del hombre y de la política, generalmente en el marco de la que podríamos llamar comprensión cristiana de la vida y que, remitía al sentido de la existencia en el marco de una totalidad, ha dejado de tener vigencia, dando paso a una visión mucho más amplia y también impersonal; el universalismo. Ya lo hemos visto, el universalismo de la nueva ciencia política hobbesiana asume a los individuos como cuerpos físicos conformantes de un todo superior y artificial cuya relación adquiere una dimensión marcadamente mecanicista; esto es, conlleva una interpretación científica en virtud de leyes naturales que no admiten excepción y que —como destaca Taylor— fluyen en un tiempo secular¹³⁰, convirtiendo el materialismo naturalista en una poderosa ideología¹³¹.

Mas ¿cómo se explica *grosso modo* la política entendida como «artificio»? Podíamos partir de una cuestión esencial cual es la relación del hombre con la realidad. Tradicionalmente se ha distinguido entre realidad material y realidad moral o política. Las expectativas del hombre ante esta división abre un abanico de posibilidades inmenso. Con el desarrollo del pensamiento científico, la diversificación de las ciencias propuesta por Dilthey se veía con meridiana claridad la distinción entre los ámbitos de estudio a los que les correspondía sus respectivos ámbitos de realidad. Así las ciencias de la naturaleza tendrían por objeto de estudio un ámbito de realidad material a los que se aplicaba una metodología generalmente mensurable o cuantificable para su conocimiento; mientras las denominadas ciencias del espíritu —que no carecen de científicidad—, atienden a un ámbito de realidad

¹²⁹ Cf. Charles Taylor, *La era secular*, Tomo 1., Gedisa, Madrid, 2014, pp. 165-166.

¹³⁰ Ver. *Op. cit.*, p. 107ss.

¹³¹ *Ibidem.*, p. 59.

que requiere su propia metodología específica, para aquellas realidades que son fruto de la libertad humana. Mas la visión del naturalismo materialista no se corresponde con la división de las ciencias que, desde Dilthey ha llegado hasta nosotros. La comprensión artificial de la política, reconoce el mundo natural como anterior a la vida humana, mientras el mundo político sería resultado de esa actividad humana. La artificialidad no resta realidad al objeto, tan solo hay que tener en consideración que esta realidad —la política—, es producida por el hombre, de tal manera que, en la generación de este objeto, actúa la misma razón capaz de descubrir las leyes de la naturaleza. Siendo así que, esa razón humana, en el ámbito de la naturaleza «descubre» las leyes naturales; mientras que, en el de la política «crea» otra naturaleza específicamente humana. De esta manera, deviene el paso del estado natural hacia la sociedad civil; de lo natural a lo artificial; del hombre natural al mito del hombre nuevo: «La naturaleza, arte por el que Dios ha hecho y gobierna el mundo, es imitada por el *arte* del hombre, como en tantas otras cosas, que en éste puede fabricar un animal artificial»¹³².

Dalmacio Negro, le ha dedicado bastantes escritos a este asunto, no solo en el libro que lleva el título de la expresión a la que acabamos de recurrir, sino varios escritos destinados a exponer la politización de la antropología, como base de lo que tradicionalmente hemos dado en llamar secularización; término este último que, si bien aún es utilizado por el citado profesor, prefiere ahora designar como politización, siguiendo las propuestas de Remi Brague al respecto. Mas ¿por qué un «hombre nuevo»? ¿Cuál es la propuesta interpretativa que se cierne bajo esta expresión más realista y descriptiva que rimbombante? La razón es simple. Lo que se viene a sostener no es más que el hecho de que en la Modernidad en general y, Hobbes en particular, está asumiendo una propuesta ontoteológica, procedente de la tradición y van a efectuar una transposición conceptual que tendrá repercusiones evidentemente sociopolíticas, pero que habría que interpretar en claves teológicas secularizadas. Ahí está la clave, a veces negada y otras cuestionada por autores como Blumenberg en su crucial obra *La legitimación de la edad moderna*.

Si, como ya hemos afirmado en párrafos anteriores, la determinación moderna de la naturaleza, conocida a través de un método adecuado a las realidades físicas, presenta la

¹³² Thomas Hobbes, *Leviathan*, Introducción.

determinación de las leyes rectoras del ámbito de lo natural como hecho inexorable, el ámbito de lo humano, sin embargo experimentaba justo el proceso inverso; esto es, dado que la vida humana acontecería en la esfera del artificio estatal regido por leyes, producto de la voluntad del soberano, que, a su vez, asume todo el potencial resultante de la naturaleza de los individuos abandonados a sus pasiones y exentos de toda regulación legal ni moral, resulta de ello que en el Estado reside, entonces, toda fuente de legalidad y moralidad conformadoras de la nueva naturaleza del hombre. El hombre, vive humanamente, en el ámbito de la civilización que es opuesto al de la *nuda vida* presentado por el estado de naturaleza. Pues, como señala Agamben, para Hobbes existe una identidad entre estado de naturaleza y violencia que ofrece —paradójicamente pienso yo—, la justificación del poder absoluto soberano¹³³.

En este sistema hobbesiano no podemos ignorar que la dimensión escatológica propia de una concepción teológica tradicional sigue estando presente a través de un traslado en el centro de gravedad del objeto y la acción teleológica última; el proceso salvífico de la humanidad sigue presente en el ámbito político-social salvo que tiene dos dimensiones escindidas, es decir, está afectada por el dualismo propio de la Modernidad en el que podemos apreciar, de un lado la salvación individual que opera cada sujeto en el ejercicio de la vida religiosa, y de otro, la salvación colectiva que es asumida por la política. Es en este contexto en el que abordaremos la *religio* en el pensamiento de Hobbes, siguiendo las premisas de Cavanaugh, aquí recogidas como propuesta vertebradora del pensamiento occidental Moderno: la creación de la religión.

Gran parte de *Leviathan*, está dedicado a la religión por lo que no es desmesurado considerar que ésta se convierte en el elemento esencial de la reflexión política de Hobbes quien considera que: «en el reino de Dios, la política y las leyes civiles sean parte de la religión. Por tanto la distinción entre el dominio temporal y el dominio espiritual no tiene aquí cabida»¹³⁴. La religión para Hobbes, aún pudiendo haber tenido un origen revelado —y por tanto divino—, no remite a una realidad supraterrrenal sino que es un elemento constitutivo de

¹³³ Giorgio Agamben, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, Valencia, 1998, p. 50

¹³⁴ Thomas Hobbes, *Leviatán*, Alianza, Madrid, 1989, XII. (Las citas de esta obra de Hobbes se extraerán de la edición señalada. Rehusaré señalar la paginación exacta de las citas y se expondrá en su lugar el capítulo del que se extrae con la finalidad de que pueda ser fácilmente cotejado desde cualquier edición de la que se disponga. La traducción, prólogo y notas de la presente edición son de Carlos Mellizo).

la vida humana en cuanto al establecimiento de sus relaciones sociales por eso considera Hobbes que, las distinciones en ámbitos que hablen de lo temporal intraterreno respecto de lo espiritual extraterreno no es procedente. Hay una realidad superior y última que, ha asumido un principio soteriológico y ha desplazado a la teología tradicional asumiendo sus funciones, en palabras de Cavanaugh «es en la soteriología donde los fines del *mythos* cristiano y el *mythos* del estado parecen coincidir»¹³⁵. Es más, esa realidad, la política que sostiene el fundamento de poder soberano en el Estado absoluto, se presenta con intenciones totalitarias en la medida en que no hay nada de lo humano que escape de ella. Constituye, en si misma, la única vía de salvación colectiva para una humanidad amenazada por si misma cuando, siguiendo solo las determinaciones naturales, se centra en el hombre abandonado a sus pasiones. De esta manera —nos dice Dalmacio Negro—, «comienza la politización, término, probablemente más exacto que el de secularización»¹³⁶. No obstante me queda la duda razonable, a la hora de interpretar si se trata de una preeminencia de la política sobre la religión, como continúa analizando el profesor Negro Pavón o; si por el contrario, aparece la religión en su sentido lato y explícito, como nos sugiere la obra de Cavanaugh. Evidentemente las dos posiciones me parecen igualmente legítimas e incluso complementarias, si bien me decanto más por la segunda, en tanto se corresponde con la línea de investigación que hemos estado asumiendo aquí, y en la que estamos considerando, con Cantwell Smith y con Cavanaugh, el hecho de que la religión sea una creación de la Modernidad, simultánea precisamente a la del Estado y hermana gemela de la secularización, como afirma Talal Asad.

Para ello debemos observar la secuencia argumental que ha establecido Hobbes respecto a lo que entiende por religión. La religión de Hobbes, es un asunto humano, «la semilla de la *religión* se encuentra solamente en el ser humano, y consiste en alguna cualidad especial, o, por lo menos en algún grado eminente suyo que no se da en otras criaturas vivientes»¹³⁷, con ello podemos evidenciar un giro antropocéntrico respecto al sujeto de la religión cristiana que, hasta ahora, había sido Dios. Curiosamente la obra de Hobbes y la

¹³⁵ William T. Cavanaugh, *Imaginación teo-política*, Nuevo Inicio, Granada, 2007, p. 32.

¹³⁶ Dalmacio Negro, *El mito del hombre nuevo*, Encuentro, Madrid, 2009, p. 51.

¹³⁷ Thomas Hobbes, *Leviathán*, XII.

Modernidad, en general, han cuestionado la esencia de la naturaleza humana que, a partir del materialismo mecanicista, parece carecer de esencia para conformarse a las propuestas que la civilización emanada del Estado hacen de lo humano. Por lo tanto Hobbes, no solamente ha transformado la naturaleza del hombre en favor del hombre nuevo civilizado sino que, al identificar la religión como una cualidad intrínsecamente humana, hace valer a ésta como elemento constitutivo de lo humano al extremo de que la función de la *religio* ya no es la correcta adoración a Dios, sino que viene a dar una respuesta humana a los temores y anhelos del hombre:

Y en estas cuatro cosas —creencia en los espíritus, ignorancia de las causas segundas, devoción a lo que suscita el temor de los hombres, y tomar como presagio lo que es casual— consiste la semilla natural de la *religión*, la cual, debido a las diversas imaginaciones, juicios y pasiones que pueden darse en los hombres, ha dado lugar a una proliferación de ceremonias diferentes, que las que son usadas por un individuo resultan en su mayor parte ridículas a ojos de otros¹³⁸.

Puede apreciarse toda una antropologización de las causas de la religión, así como de su diversificación cultural, cuyo paradigma mítico remoto es, según comparación de Hobbes, Prometeo. ¿Asistimos aquí a la destrucción de la religión o a su creación? Evidentemente nos movemos en el complejo bosque de las definiciones y los usos lingüísticos. Recordemos que, el interesante estudio de Cantwell Smith, se fundamentaba básicamente por el estudio cuantitativo y cualitativo del uso de la expresión *religio* a lo largo de la historia. Cabe plantearse que, para Hobbes la noción viene prácticamente dada; pero que en su contexto ya estaba bastante especificada respecto a lo que debía o no ser; siendo así que, en tanto corpus ideológico, quedaba muy mal parada en tanto Hobbes, consideraba que se trataba de un agente decisivo en la producción de la discordia entre los hombres. Las guerras europeas de su tiempo eran, sin el menor atisbo de duda para él, guerras producidas por la religión. Como bien señala Cavanaugh, Hobbes pensaba que la guerra civil era un conflicto generado por la religión cuya resolución habría de sobrevenir gracias al ejercicio voluntarioso del poder de la autoridad central del soberano¹³⁹. ¿Qué es la religión entonces para Hobbes, una fuente de

¹³⁸ *Leviathán*, XII.

¹³⁹ Cf. William T. Cavanaugh, *El mito de la violencia religiosa. Ideología secular y raíces del conflicto moderno*, Nuevo Inicio, Granada, 2010, p. 236.

violencia y discordia?. Ciertamente no es esa la cuestión de quien en parte aún se ve sujeto a la tradición cultural.

Algunos autores, hacen hincapié en que Hobbes no quiere destruir la religión, sino que más bien la construiría o re-construirla según sus intereses político-religiosos, de manera que esta cualidad intrínsecamente humana, quedara favorablemente a merced de los intereses de la maquinaria del Estado. Así, la religión es reconocida como una virtud, pero que no se puede ni siquiera pensar al margen del Estado, de quien recibe su autoridad y sus leyes¹⁴⁰. Es por ello que Hobbes, viendo el gran potencial que la *religio* habría de aportar en la configuración de una sociedad civil bien ordenada, postula que ésta debe estar sometida, en todo momento, a la voluntad y determinación del soberano. Hay que tener en consideración que Hobbes distingue entre Iglesia y religión, atendiendo esta última a una necesidad cognitiva del hombre y estipulando la existencia de dos religiones la verdadera y la que no lo es. En términos generales podemos afirmar que la religión no verdadera estaría identificada con el paganismo pre-cristiano; mientras la verdadera religión estaría comprendida en el marco cultural del cristianismo. ¿Cuáles son, según Hobbes, las señas de identidad de la verdadera religión?. Pues parece relacionada con la condición profética de la verdadera religión y, Hobbes afirma que han de coincidir necesariamente dos condiciones para el reconocimiento de la verdadera religión: «hay dos señales por las que, si se dan juntas, y no por separado, puede reconocerse un verdadero profeta. Una es la realización de los milagros; la otra es el no enseñar más religión que la que ya ha sido establecida»; lo cual viene a sumarse al hecho de que la religión establecida, está asociada a la estatalidad liderada por el poder político establecido. La religión se suma a los designios políticos como un aspecto más de lo político ya que «por muy grande que un milagro sea, si tiende a encender una rebelión contra el rey, o contra quien gobierna por autoridad real, quien hace tal milagro no debe ser considerado sino como un enviado para poner a prueba la alianza de su reino contra su rey. Porque estas palabras: *rebelión contra el Señor tu Dios*, equivalen aquí a *rebelión contra tu rey*»¹⁴¹. La intencionalidad política de la propuesta hobbesiana es, claramente superior a la religiosa en

¹⁴⁰ Cf. *Op. cit.*, p. 238.

¹⁴¹ Thomas Hobbes, *Leviathán*, XXXII.

tanto la religión, como podemos comprobar, queda ostensiblemente supeditada a la política en la medida en que Hobbes hace valer la, equivalencia de la rebelión contra el soberano respecto de la rebelión contra Dios. Ahora bien, debemos tener en cuenta que la *religio*, como ya se apuntó antes, no es la Iglesia. La religión forma parte intrínseca de los anhelos humanos y, la humanidad civilizada a través del nuevo arte político, asume esta dimensión también en el ámbito de lo político. Las reminiscencias protestantes se evidencian en quien desacralizando el ámbito de la fe, para redefinirlo socialmente; sacraliza lo político, que sale dialécticamente reforzado de esta tensión que por re-definitoria no es menos creadora ya que el Estado y la religión adquieren una dimensiones específicas en en discurso hobbesiano, totalmente distintas al discurso tradicional de la teología política.

La otra cuestión, la de la institucionalización del ámbito de la fe, esto es, la Iglesia y su relación con el Estado, forma parte del ordenamiento propio de la sociedad civil: «Defino una Iglesia así: *una compañía de hombres que profesan la religión cristiana, unidos en la persona de un soberano a cuyo mandato deben reunirse en asamblea, y sin cuya autoridad no deben reunirse*»¹⁴². Es decir, la Iglesia no es otra cosa que una suerte de corporación civil sujeta a las prerrogativas del Estado que ordena su funcionamiento social. De esta forma puede hablarse, como se señaló anteriormente, del carácter soteriológico del Estado a nivel colectivo. La salvación social de los individuos, es asumida por el Estado soberano que legisla y ostenta la concesión de poder a dos niveles contractuales: el de los individuos con el Estado y el de Dios con su pueblo representado en la persona del Soberano. He aquí la absoluta transposición de la *plenitudo potestatis*, en el lenguaje ya secularizado de la soberanía estatal porque: «allí donde Dios mismo, por revelación sobrenatural, implantó la religión, también creó un reino peculiar para si mismo; y dio leyes de conducta para con él y para el comportamiento de los hombres entre sí. Y de ahí que, en el reino de Dios la política y las leyes civiles sean parte de la religión». Si cabe una salvación o rescate del hombre respecto del presunto caos en el que viviría desde la *nuda vida* que propicia el ejemplar estado de naturaleza,

¹⁴² Thomas Hobbes, *Leviathán*, XXXIX.

no es sino, saliendo de dicho estado para, abordar contractualmente la vida política que no es sino una parte de la vida religiosa.

Tengamos en cuenta que, como dice Kelsen, la ley cristiana es vinculante para los individuos en tanto se constituya en ley positiva, es decir, cuando sean parte de la ley de un Estado, no en virtud de la denominada ley natural¹⁴³; la religión de Hobbes, no es entendida como filosofía sino como ley, y este es el fundamento del nominalismo hobbesiano ya que, en la tradición precedente, como explica Dalmacio Negro, «el creyente estaba sujeto a la ley de Cristo, la de Moisés o la de Mahoma»¹⁴⁴. El Estado soberano, fuente de toda legislación positiva, asume también el carácter salvador en el plano terrenal ya que la religión se limita a cumplir una función secular en el seno del Estado. «La explicación por Hobbes de que el hombre sale del estado de naturaleza por sus propias fuerzas, como el *fiat* de la Creación, sugiere la lógica de la religión secular como la religión adecuada al contractualismo»¹⁴⁵.

Mas, volviendo a Kelsen, el gobernante hobbesiano, puede obligar a los hombres a cumplir la ley cristiana pero no a creer en la doctrina¹⁴⁶, conclusión que extrae del mismo Hobbes cuando dice que «si este hombre fuese mi soberano, podría obligarme a rendirle obediencia y a no declarar, con ningún acto o palabra, que no lo creo. Pero si uno no tiene tal autoridad sobre mí pretendiera la misma cosa, no podría exigirme ni creer en él, ni obedecerlo»¹⁴⁷. Se evidencia aquí una escisión propia de la Modernidad entre interioridad y exterioridad donde el individuo humano queda sujeto a dos ámbitos diferentes: su cuerpo queda sujeto a las determinaciones de la maquinaria estatal; pero su espíritu queda sujeto a las cuestiones relativas a su conciencia y, si se quiere, a un aspecto de la religión que asume su

¹⁴³ Cf. Hans Kelsen, *Religione secolare*, Raffaello Cortina, Milano, 2014, p. 115.

¹⁴⁴ Dalmacio Negro, *El mito del hombre nuevo*, Encuentro, Madrid, 2009, p. 58. La cuestión denominativa de la “religión” reaparece en estas páginas en un discurso asociado a las propuestas de Cantwell Smith y de Cavanaugh que aquí estamos refiriendo. La aportación de las explicaciones de Oakeshott en este mismo sentido me parece que refuerza la idea de la invención moderna de la religión. Para éste autor, la denominación que la fe recibe durante gran parte de la Edad Media viene asociada a la consideración de la Ley en referencia al personaje profético más relevante. Así la vida de la fe es la vida bajo la Ley de Dios, según le ha sido revelado a los profetas de los grandes monoteísmos. Asociemos esto al hecho, explicado en capítulos anteriores, de que el cristianismo medieval adquiere una notable forma jurídica derivada de las formas de vida romanas —Ullmann —.

¹⁴⁵ *Op. cit.*, p. 50.

¹⁴⁶ Hans Kelsen, *Religione Secolare*, Raffaello Cortina, Milano, 2014, p. 115.

¹⁴⁷ Thomas Hobbes, *Leviathán*, XXXII.

relación “personal” con Dios. La salvación colectiva, lo hemos visto, es de carácter político; la individual es religiosa.

Para ir concluyendo este apartado, quiero traer a colación estas importantes palabras de Cavanaugh:

El mito de las guerras de religión concluye de una de estas dos formas: o bien la ruinoso influencia de la religión en el ámbito público es desterrada al ámbito privado por la secularización del estado (liberalismo) o bien la desunión religiosa es superada por la imposición de la unidad religiosa por un estado poderoso (absolutismo). Ninguna de esas ideas está de acuerdo con el registro histórico. Por una parte, la idea de que el estado liberal fue la solución de las guerras de religión es anacrónica. El estado no se secularizó, sino que más bien se sacralizó durante los siglos XVI y XVII. La religión no fue desterrada, sino que, como escribió John Neville Figgis, «la religión del Estado ha reemplazado a la religión de la Iglesia»¹⁴⁸.

En definitiva, con Hobbes asistimos a uno de los fenómenos más significativos de lo que se ha dado en llamar proceso secularizador del pensamiento moderno. Y vemos que opera con una doble dialéctica desacralizadora/sacralizadora o; en términos weberianos, desencantadora/mitificadora, de lo que tradicionalmente se ha entendido por religión, dando paso a un elemento novedoso sustentado sobre una visión no menos mítica: la estatalidad soberana.

8. La tolerancia religiosa de John Locke

Es recurrente que, en la historia del pensamiento contemporáneo, reaparezca una y otra vez John Locke (1632-1704) como autor innovador desde los diversos campos del pensamiento; desde la epistemología empirista, hasta la teoría política liberal. El concepto de tolerancia, por él propugnado, expresa claramente la importancia de un autor implicado directamente en los grandes acontecimientos de su época, marcada por grandes cambios político-religiosos que nos remiten a Jacobo I de Inglaterra, quien se llegó a considerar unificador de credos y coronas tras unir en su persona los tronos de Inglaterra, Escocia e Irlanda; ejerciendo el poder a través de formas despóticas en las que la persecución a católicos, puritanos y protestantes fueron un distintivo de su reinado.

¹⁴⁸ William T. Cavanaugh, *El mito de la violencia religiosa. Ideología secular y raíces del conflicto moderno*, Nuevo Inicio, Granada, 2010, p. 334-335.

Fue sucedido en el trono por su hijo Carlos I, continuador de la misma línea despótica, si bien tuvo que padecer la sublevación de ingleses y escoceses que, en 1642 desembocaría en una guerra civil conocida como la «Gran Rebelión» y que vería enfrentados dos bandos perfectamente definidos: de un lado la aristocracia tradicionalista se posicionaría del lado del rey; de otro lado, el Partido Parlamentarista aglutinaba una amalgama social compuesta por puritanos, campesinos y una buena parte de la burguesía emergente.

La guerra terminaría con el triunfo de la facción puritana, liderada por Cromwell, que derrotó al ejército del rey que sería hecho prisionero, juzgado, condenado por el Parlamento y ejecutado en 1649. Se inicia una nueva etapa política, bajo la forma de una República autoritaria que habría de durar hasta la muerte de Cromwell en 1658; momento a partir del cual se restablecería la monarquía, siendo proclamado rey Carlos II en 1670. Tras la muerte de éste último, reaparecen las tensiones religiosas en Inglaterra pues, su hermano Jacobo II, abrazó la fe católica; lo que generaría desencuentros entre el rey católico y la nación, oficial e impositivamente anglicana. Garantizar la seguridad de los católicos, sería uno de los objetivos prioritarios del rey, a través de la abolición de legislaciones anticatólicas como las *Test acts* que prohibía a los católicos acceder a cargos militares o civiles al servicio de la corona, así como la ostentación de representatividad parlamentaria en ambas cámaras. Con la *Declaración de indulgencia* promulgada el 14 de abril de 1687, Jacobo II otorgó plena libertad de culto, lo que fue visto como contrario a los intereses de la Iglesia de Inglaterra. Anglicanos y puritanos rechazaría la nueva situación y participarían en una conjura contra el rey que llevaría hasta el trono al holandés Guillermo de Orange, yerno de Jacobo II, casado con su hija protestante; pues lo que se trataba no era solo arrebatarse el trono al rey converso, sino evitar que su hijo católico llegara a la corona. Locke estaría envuelto en todas estas situaciones de manera directa o indirecta. Como secretario y médico del conde de Shaftesbury, llegó a desempeñar diversos cargos de responsabilidad pública, considerándosele uno de los principales ideólogos de la Revolución Inglesa de 1688. Su pensamiento manifiesta una clara posición iusnaturalista condicionada por el pensamiento del teólogo de Hooker, más que por el pensamiento cartesiano que, si bien despertó su interés por la filosofía, no llegó a condicionar explícitamente el desarrollo de su pensamiento; mientras que podemos

afirmar de el aprecio de cierto deísmo en su obra, tal vez, condicionado por el conocimiento de la obra de Herbert.

Richard Hooker (1554-1600) fue el clérigo y teólogo que afrontó la reforma de la Iglesia anglicana aunque, también destacó como jurista con su obra *The Laws of Ecclesiastical Polity*, publicada entre 1594 y 1595 constituyendo, a juicio de Sabine, la última gran exposición que conserva la estructura medieval. Parece que, el objeto de su obra estaba encaminado a «mostrar que los puritanos, al negar la obediencia a la iglesia oficial, negaban implícitamente los fundamentos de toda obligación política»¹⁴⁹. Esto le lleva, siguiendo en gran parte al filosofía de Santo Tomás de Aquino, a examinar los distintos tipos de ley existentes con extraordinaria coincidencia respecto a los análisis ofrecidos por el aquinate y por la tradición medieval subsiguiente. No obstante su pensamiento empieza a desmarcarse «cuando Hooker comienza a ocuparse de los ataques hechos por los puritanos a la iglesia de Inglaterra. Sostiene, en resumen, que el derecho eclesiástico de Inglaterra no es contrario a la razón ni a la fe cristiana y de ahí que obligue, como el resto del derecho inglés, a todos los ingleses», lo que conlleva que su desobediencia supone una amenaza contra el conjunto de la sociedad. «Lo malo del puritanismo es, para Hooker, que hace de iglesia y Estado dos sociedades distintas, como a su juicio ocurre con el catolicismo de Roma. En la práctica, como el propio Hooker da a entender claramente, esto es un modo encubierto de establecer la supremacía de la iglesia sobre el estado»¹⁵⁰. Así las cosas, lo que procurará su obra es conjugar la universalidad del verdadero cristianismo bajo la custodia y cuidado de una iglesia nacional y un gobierno nacional. Esta es una de las fuentes de las que bebe Locke, sin que por ello tenga que suponer su obra una continuidad del inspirador. Las otras fuentes, bien como mercedoras de respuesta, bien como cierto sustento teórico —ya lo señalamos antes—, son Hobbes y Herbert.

En continuidad del discurso que venimos sosteniendo, en el que procuramos mostrar el proceso evolutivo de la noción de *religio* como elemento clave de la configuración política de la Modernidad, procuraré centrarme más en este aspecto con base en dos obras políticas

¹⁴⁹ George H. Sabine, *Historia de la teoría política*, FCE, México, 1994, p. 341.

¹⁵⁰ *Op. cit.*, p. 342.

fundamentales de Locke como el *Segundo tratado sobre el gobierno civil* y su famosa *Carta sobre la tolerancia*; documentos esenciales para comprender el desarrollo de la política occidental en el siglo XVII y ulteriores, hasta nuestros días. No en vano, Locke es reivindicado en los últimos años por, aquellas corrientes neoliberales y neoconservadoras que buscan, en el origen del liberalismo, la salud perdida de la democracia contemporánea.

Llama poderosamente la atención como filósofos, juristas o políticos se aventuran, en numerosos momentos de la historia a realizar incursiones de carácter teológico. Ciertamente, tal y como vengo sosteniendo, la presencia de Dios en el pensamiento occidental es una constante que difícilmente puede ser delimitada a la clase sacerdotal o, a la institución eclesial. La fe cristiana es una dimensión, en principio, indiscernible del resto de las actividades propias del hombre occidental hasta muy avanzada la Modernidad en que el ateísmo o la increencia tomarán carta de naturaleza. Mas no es el caso de Locke quien, nos ofrece toda una visión del fenómeno religioso en las obras ya referidas y que abordaré en las líneas subsiguientes. Como marco general hay que considerar que Locke, sostiene una cosmovisión racionalista y mecanicista sustentada en otras creencias o principios que, conforme al pensamiento común en su tiempo, son evidentes por si mismos, entre los que caben destacar: a) la existencia de un Dios creador, cuya esencia no puede ser conocida pero cuya existencia deriva de la intuición de nuestra propia existencia. b) la existencia de una *ley universal de la Naturaleza* que se manifiesta como imperativo de la voluntad de Dios y que sostiene la armonía de la Creación c) la existencia de una racionalidad humana derivada del hecho de la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios, y que sirve de guía para la conducta de los individuos¹⁵¹. De aquí derivamos que el hecho religioso no puede resultar circunstancial para Locke quien, por el contrario, perfila en su obra la noción de religio según las siguientes claves interpretativas.

La *Carta sobre la Tolerancia*, escrita en 1689 viene a recoger, como el propio Locke expresa, sus pensamientos sobre la tolerancia mutua que han de otorgarse los cristianos de

¹⁵¹ Cf. Josep M. Colomer, «Ilustración y liberalismo en Gran Bretaña: J. Locke, D. Hume, los economistas clásicos, los utilitaristas» en Fernando Vallespín (ed.), *Historia de la Teoría Política vol. 3*, Alianza Editorial, Madrid, 2002, pp. 17-18.

distintas confesiones entendiéndola como un principio característico de la verdadera iglesia¹⁵². Lejos de establecer un análisis más o menos distante —como cabría esperar de la presunción científica— o más o menos descriptivo acerca del hecho religioso, Locke se aventura a afirmar qué cosa entiende por religión. Primeramente cribando las falsas nociones de religión y negando aquello que distingue a las confesiones y contrapone su visión de lo que ha de afirmarse rotundamente. Así niega que la verdadera religión sea identificable con la pompa exterior, con el dominio eclesiástico ni con la fuerza coactiva; afirmando que la verdadera religión tiene como fin «la regulación de la vida de los hombres de acuerdo con las normas de virtud y de piedad»¹⁵³. La tolerancia de John Locke no se fundamenta, desde luego, en la neutralidad del autor respecto a los hechos religiosos que impregnan la vida de Inglaterra y de Occidente. Y con ello no se suma a la línea generalmente aceptada con posterioridad de la libertad de conciencia. Nuestro autor se aventura a posicionarse a la manera de los más furibundos reformadores y establece criterios de autenticidad a cerca de lo que sea la verdad religiosa, desplegando toda una filípica sobre lo que ha de ser un auténtico cristiano. En consecuencia, podemos afirmar que, para Locke la religión verdadera está, de alguna manera, adscrita al cristianismo, de manera más o menos genérica; entendiendo el principio de tolerancia como algo que se ajusta al Evangelio y asume la verdadera razón de la humanidad¹⁵⁴. Por lo tanto la religión es algo humano, podríamos afirmar, desprovisto de un trasfondo de sacralidad propio de la Fe de la Iglesia precedente a los postulados emanados de la Reforma. Y en esta medida me atrevo a afirmar igualmente que Locke propugna una concepción secularizada de la religión en tanto considera que «toda vida y el poder de la verdadera religión consisten en la persuasión interior y completa de la mente»¹⁵⁵; desaparece, por lo tanto, toda referencia al sentido trascendente de la fe que, si bien se considera cristiana, no remite a una relación explícita entre Dios y el hombre, dejándola sumida en una experiencia subjetiva cuya coincidencia en el plano de lo estrictamente humano lleva a los

¹⁵² John Locke, *Carta sobre la Tolerancia*, Tecnos, Madrid, 2008, p. 3.

¹⁵³ *Op. cit.*, p. 4.

¹⁵⁴ Cf. *Ibidem.*, p. 8.

¹⁵⁵ *Ibidem.*, p. 10.

hombres a establecer un tipo específico de asociación, la iglesia, que es definida como «una sociedad voluntaria de hombres, unidos por acuerdo mutuo con el objeto de rendir culto públicamente a Dios de la manera que ellos juzgan aceptable a Él y eficaz para la salvación de sus almas».

Por lo tanto en Locke encontramos una doble dimensión respecto a lo que constituye la religión: desde la perspectiva salvífica y personal, se trata de una «persuasión interior», esto es, exalta la subjetividad del individuo facultado de razón y conciencia para hallar en éstas la motivación y forma a través de las cuales adorar a Dios. Esta es la dimensión personal de la creencia. De otro lado encontramos la vivencia colectiva de dicha creencia en una suerte de libre asociacionismo donde, se aprecia la misma tendencia contractualista que Locke ha aplicado tanto a la sociedad civil como al Estado. Por lo tanto, la religión —experiencia subjetiva de la fe—, proyectada socialmente con la finalidad de rendir culto público a Dios, adquiere en Locke una dimensión positiva que abstrae del hecho religioso todo trasfondo de sacralidad pues, aún no dudando jamás de la existencia de Dios, concretado en Jesucristo Mesías de la humanidad, Locke rechaza la idea de que la Iglesia sea fundada por el mismo Cristo y que su estructura y desarrollo se hagan conforme a lo que podría ser denominado Derecho divino. La religión de Locke, no pasa de ser una experiencia subjetiva que se proyecta públicamente de manera asociativa y que, como toda asociación humana, tiene derecho de autorregulación para subsistir adecuadamente: «ninguna Iglesia ni compañía puede en definitiva subsistir y mantenerse unida, sino que se disolvería y caería en pedazos, si no es regulada por algunas leyes y todos los miembros no aceptan observar un orden [...] el derecho de hacer sus leyes no puede pertenecer a nadie sino a la sociedad misma»¹⁵⁶. En este sentido los distintos cargos eclesiásticos de las distintas confesiones tienen derecho a ejercer la autoridad en el ámbito que le ha sido conferido, pero solo en ese. Y aquí radica la noción lockeana de tolerancia —que dista mucho de la actual libertad de conciencia—; y que consiste en determinar que el ámbito de la religión es radicalmente distinto al del Estado; y que al Estado no le corresponde inmiscuirse en el ámbito de la fe porque no es de su competencia, como tampoco puede establecerse la moralidad pública a raíz de los postulados de una

¹⁵⁶ *Ibidem.*, p. 14.

confesión concreta ya que, la existencia de Dios no es percibida como una evidencia necesitante por lo que, la confesión elegida por el individuo como medio de rendir culto privado y público a Dios, no puede establecer criterios objetivos de moralidad universal sin el riesgo de ser exclusiva y generadora de conflictos de carácter religioso¹⁵⁷.

Por eso es importante perfilar el pensamiento de Locke a cerca de lo que es o no es religión, asunto que se delimita, entre otras cosas, por el alcance o falta de capacidad de intervención de las magistraturas civiles o de los cargos eclesiásticos. Ya hemos visto cómo es vista la fe por nuestro autor y cómo define positiva y contractualmente las iglesias; ahora queda ver cómo cada ámbito de la actividad humana es relativo a una esfera que, si bien carece de potestad de mutua intervención, hay que entenderlas, como ya veíamos en el discursos sostenido por Cantwell Smith y por Cavanaugh, —al que me sumo en la medida en que está siendo traído a colación—, como nacidas a un mismo tiempo o, en expresión de Talal Asad, como hermanas gemelas. Así las cosas, Locke divide la funcionalidad de las instituciones para asignar cada una a una esfera determinada. Al Estado, «sociedad de hombres constituida solamente para procurar, preservar y hacer avanzar sus propios intereses de índole civil» tales como «la vida, la libertad, la salud, el descanso del cuerpo y la posesión de cosas externas como el dinero...»¹⁵⁸; mientras «el cuidado de las almas no está encomendado al magistrado civil ni a ningún otro hombre»¹⁵⁹ de donde se concluye que «la Iglesia en sí es una cosa absolutamente distinta y separada del Estado»¹⁶⁰. Religión y estatalidad son puestas en un mismo plano bajo la premisa de que a cada una de ellas le corresponde regular un ámbito de la vida del hombre siendo, el principio de tolerancia, el fundamento genérico de la convivencia entre las esferas así como entre las distintas confesiones. La religión, así entendida, complementa o rivaliza con la estatalidad en el sentido de que ambos están llamados a sostenerse en el vértice de la Sociedad civil.

¹⁵⁷ Cf. Javier Álvarez Perea, *El colorante laicista*, Rialp, Madrid, 2012, p. 40.

¹⁵⁸ John Locke, *Carta sobre la Tolerancia*, Tecnos, Madrid, 2008, p. 8.

¹⁵⁹ *Op. cit.*, p. 9.

¹⁶⁰ *Ibidem.*, p. 23.

Como ya se ha apuntado, la tolerancia en Locke es un valor que viene a sustentar la libertad de culto en la sociedad, sin injerencias estatales, pero no la libertad de conciencia en sentido amplio contemporáneo. John Dunn, en un breve ensayo titulado *La carta sobre la tolerancia en su tiempo*, extrae dos razones fundamentales por las que considera que Locke no hace extensiva la tolerancia a la libertad de conciencia en general:

La primera razón para proceder de este modo, descansa en su interpretación de los deberes del magistrado civil. La tolerancia es un privilegio —una inmunidad frente a una regulación jurídica— al que tienen derecho los individuos debido a la prioridad de sus necesidades y deberes religiosos sobre sus obligaciones seculares, y solo en la medida en que su interpretación de dichas necesidades y deberes, no suponga ningún peligro para los intereses o deberes civiles de sus conciudadanos. Así, son sus prácticas religiosas privadas, y sus creencias especulativas respecto del sentido y la conducta adecuada a dichas prácticas, las que tienen derecho a la tolerancia. Pero en el momento en que estas creencias por muy sinceras que sean, cercenen los intereses o los derechos de otros, dejarán de ser intrínsecamente privadas, y será responsabilidad del magistrado juzgar la incidencia de dicha invasión y reducirla en consecuencia [...] La segunda razón que argumenta Locke [...] es que existen ciertas creencias que suponen una amenaza implícita para todos los seres humanos. Como es bien sabido, la creencia que Locke destaca de forma especial, es aquella que afirma que no existe ningún Dios al que rendir culto: el ateísmo¹⁶¹.

El ateísmo no es aceptable para el filósofo inglés, como tampoco lo son aquellas ideologías que puedan alterar el ordenamiento civil en detrimento del buen funcionamiento del Estado, sociedad humana que tiene una misión mediadora ante los potenciales conflictos de intereses particulares de la ciudadanía.

¹⁶¹ John Dunn, «La Carta sobre la tolerancia en su tiempo» en John Locke, *Carta sobre la Tolerancia*, Tecnos, Madrid, 2008, pp. 89-90.

Capítulo V. LA EDAD CONTEMPORÁNEA

1. Ilustración, Revolución, laicismo

El siglo XVIII es el siglo de la Ilustración, un periodo que viene marcado, primeramente, por un cambio cultural y además, por unos acontecimientos decisivos para reconfigurar el perfil sociopolítico de Occidente, no solo de Europa. Políticamente, ahora más que nunca, cabe hablar del nacimiento de los nuevos estados nacionales europeos cuyo máximo apogeo acontecerá en el siglo XIX pero, sobre todo cabe hablar de la independencia de las colonias inglesas de ultramar, formando una nueva nación fuerte y poderosa: los Estados Unidos de América. Ideológicamente la idea de progreso, adquiere en la Ilustración una nueva dimensión con la que parece asumir una entidad propia, ilustración y progreso configuran un binomio de autoimplicación que hace, de este momento peculiar de la historia y de la cultura, un momento privilegiado de luz y esperanza en las conquistas de la humanidad. Respecto a la idea de progreso, Robert Nisbet considera que su cenit se alcanza entre los años 1750 y 1900, coincidiendo precisamente con el impulso que dio origen a la edad contemporánea y atribuyendo el éxito y preeminencia de esta idea al hecho de que calara por igual tanto en las clases populares como en la intelectualidad, lo que la convierte en un postulado dominante de la cultura occidental y gracias a la cual los principios de libertad, igualdad y soberanía, llegan a convertirse en los objetivos terrenales del hombre¹. El progreso en sí mismo, la idea de que el hombre logrará objetivos de mejora continuados gracias a los descubrimientos técnicos y científicos —en las ciencias hay que incluir las sociales o del espíritu—, constituye todo un paradigma de la edad contemporánea. Edad que, por otra parte, goza de una datación más precisa que la Modernidad pues, la Revolución francesa de 1789 se constituye en un hito que, por derecho propio marca un antes y un después en la historia. Ni siquiera la independencia de las colonias inglesas de América un par de años antes ha eclipsado la apoteosis revolucionaria europea que, por otra parte, tuvo su mirada puesta en los acontecimientos de ultramar. Revolución e Ilustración, parecen complementarse en una época en que la humanidad está dispuesta a enfrentarse con las formas políticas, jurídicas e

¹ Cf. Robert Nisbet, *Historia de la idea de progreso*, Gedisa, Barcelona, 1996, p. 243.

ideológicas que supongan un lastre para la emancipación de los individuos: tanto personales como colectivos, esto es, los nuevos estados nacionales.

Para Fernando Prieto, se trata de una época que comienza con el denominado «equilibrio europeo» que abarcaría todos los años del fenómeno cultural de la Ilustración², fijando su nacimiento en las negociaciones que darían fin a la Guerra de Sucesión Española y siendo un elemento político característico de la Ilustración la progresión de revoluciones que agitaron las monarquías europeas desde la diáspora, como el caso de América, al epicentro de Europa occidental como sucedió en Francia. Es importante resaltar que el equilibrio, antes mencionado, es armado y que, como observa Fernando Prieto, los conflictos se desarrollan entre las coronas y no entre los pueblos pues, generalmente, se trata de resolver asuntos dinásticos derivados de las ambiciones familiares y no de carácter estrictamente político pues, «la razón de Estado en la política del siglo XVIII tiene un fuerte componente personal», llegando a adquirir gran relevancia el componente diplomático a la hora de resolver los conflictos cuya actuación se puede apreciar tanto a nivel oficial como secreto³.

Los equilibrios políticos dieciochescos a los que, sumamos los avances de la ciencia natural entre los que destacamos los descubrimientos de Newton en sus *Principios matemáticos de la filosofía natural*, aportan una notable sensación de seguridad en el pensamiento europeo, otrora castigado por las continuadas guerras civiles llamadas «de religión» de tal manera que, el secularismo que veríamos presente desde el Renacimiento hasta muy avanzado el siglo XVII tomaría una nueva identidad en el siglo XVIII. Algunos autores, podrían afirmar que aquel era un secularismo de reacción ante la desoladora situación anímica en la que quedaba envuelta Europa en una sucesión continuada de guerras; el nuevo panorama social y político, así como la esperanza en el progreso propiciada por los nuevos descubrimientos científicos remitían, sin embargo, a tomar conciencia de un secularismo activo que desembocaría irremisiblemente en laicismo como ideología de la secularización.

² En mi opinión, la Ilustración como fenómeno cultural no puede delimitarse a los autores que convencionalmente estudiamos en el marco del siglo XVIII tanto en los ámbitos inglés, francés como alemán y, en menor medida, español e italiano. Considero que gran parte de los siglos XIX y XX están condicionados por el ideal ilustrado y que ciertas corrientes como el Romanticismo no solo beben de la Ilustración sino que son, en gran medida, continuadoras de ella.

³ Cf. Fernando Prieto, *Historia de las ideas y de las formas políticas III, Edad Moderna (2. La Ilustración)*, Unión Editorial, Madrid, 1990, pp. 19ss.

Creo que Fernando Prieto se muestra original al apuntar hacia una noción que encierra el contenido del ideal y de la mentalidad ilustradas: la felicidad:

Felicidad en sentido intramundano. No se trata de conseguirla, mediante la renuncia ascética, allende la muerte. Los hombres de la Ilustración buscan la felicidad inmediata como situación de plenitud en la vida. Lo cual para ellos significa que la vida temporal individual y el mundo en que se realiza tienen sentido por sí mismos. Es una felicidad en la inmanencia y desde la inmanencia. Efectivamente, la inmanencia es una categoría que imprime carácter a todo el ámbito de la Ilustración. Vale tanto para la Naturaleza como para el hombre en su conocer (la Razón) y en su actuar (la Ética). Aquí reside la raíz psicológica del carácter antimetafísico de la Ilustración y su consecuente superficialidad filosófica, con la excepción de Hume, hasta la llegada de Kant⁴.

Esa felicidad viene condicionada por la ilusión de una nueva visión de la vida, en su relación con el mundo que se ha ido forjando en los siglos precedentes para, llegar a tomar cuerpo en la cultura ilustrada y que viene a significarse por un eclipse de la concepción cosmovisional en favor de una comprensión del hombre en el universo que, gracias al desarrollo científico-tecnológico y, al constructivismo político, ofrece la falsa ilusión de que todo puede ser controlado por el hombre. Taylor, describe perfectamente la situación mental experimentada a lo largo de la Modernidad y especialmente acusada en la Ilustración, cuando expresa esta transformación en claves de comprensión temporal y, a la vez, histórica. En el siglo XVIII se adquiere conciencia de que se vive un tiempo diferente y, con propia identidad para determinar una proyección de futuro. Se trata de un tiempo secular, que marca su ritmo en los acontecimientos y en el imaginario colectivo, al extremo de erigirse en momento fundacional. No es esta una afirmación gratuita, si tenemos en cuenta que asistimos, como apuntamos anteriormente, a la aparición de nuevas situaciones políticas y sociales que, con no muchas variaciones, llegaron para quedarse; tales como, el surgimiento de nuevos países como los Estados Unidos de América o la reconfiguración de las fronteras europeas en el proceso de formación de los nuevos estados nacionales. Todo ello, bajo el signo de la legitimidad soberana que, al menos sobre la base de los escritos, ha sido transferida desde las monarquías absolutas hacia el pueblo. Volviendo a los argumentos de Taylor, quiero dejar constancia del interesante planteamiento que supone el abandono de las tradicionales

⁴ *Op. cit.*, p. 69.

«cosmovisiones», en el sentido de la comprensión ordenada de la totalidad de la existencia, en el que el orden de las cosas adquirirían una significación humana y que «exhibe el orden que deberíamos ejercer en nuestras propias vidas en forma individual y como sociedad», entrañando unos vínculos de carácter jerárquico; en favor de la comprensión del universo donde, todo ser rige por leyes naturales donde no caben excepciones y que no supone una jerarquía del ser cesando de remitir a la eternidad como «*locus* de su principio de cohesión», contrariamente a como sucedía en las tradicionales cosmovisiones ahora desvanecidas⁵ y que se vivencia en un tiempo secular fruto del denominado «desencantamiento del mundo», expresión weberiana que ha obtenido gran éxito en tanto ha sido retomada por autores de tanta importancia como Marcel Gauchet o el mismo Taylor.

Ese «desencantamiento del mundo» es asumido en la teología de la Ilustración que viene a tomar conciencia del origen mítico o el lenguaje mítico de, ciertos relatos propios de la fe bíblica, desarrollando simultáneamente, un programa de desmitologización religiosa; a la vez que genera una nueva mitologización política que, ya pudimos ver en Hobbes a la hora de fundamentar la idea de soberanía. La dialéctica de secularización/sacralización de los relatos fundamentantes y legitimadores de los nuevos tiempos comienza con la Modernidad, adquiere especial ímpetu en la Ilustración y perdura en el tiempo presente como una continua vuelta o revisión de la realidad socio-política y cultural. En palabras de Juan Antonio Estrada:

El prestigio creciente de la ciencia, que se convierte en instrumento de emancipación del hombre respecto a la naturaleza, y el desprestigio gradual y progresivo de las tradiciones religiosas, aparentemente incompatibles con los descubrimientos científicos, inclinan el balance unilateralmente en favor de la nueva mentalidad filosófica y científica. Se trata de una revolución cultural y no solamente científica, en la que las grandes perdedoras son las iglesias que aparecen además como causa de enfrentamiento religioso-político y como obstáculo para un nuevo orden creado y desarrollado por el individualismo, generado simultáneamente por la reforma protestante y por el renacimiento humanista⁶.

Desde el punto de vista cultural, la Ilustración nace en Inglaterra con los denominados «librepensadores», pero sus máximas expresiones se darán en Francia con los denominados

⁵ Ver Charles Taylor, *La era secular*, Tomo I, Gedisa, Madrid, 2014, pp. 107-108.

⁶ Juan Antonio Estrada, S.I., *Dios en las tradiciones filosóficas I. Aporías y problemas de la teología natural*, Trotta, Madrid, 1994, p. 114. La obra del sacerdote jesuita y docente es amplia y diversa en sus planteamientos y enfoques. Huelga decir que en modo alguno me identifico con su pensamiento teológico ni eclesiológico, lo cual no obsta para reconocer la valía de su persona —con cuya amistad me honro— y de su producción investigadora.

«filósofos» y Alemania donde adquieren el nombre propiamente de «ilustrados». Francia está envuelta durante el siglo XVIII en un ambiente extremadamente promiscuo desde la perspectiva intelectual, en el que los filósofos desarrollan una frenética labor de producción literaria. El ensayo, no es el principal género literario francés ilustrado, para una clase burguesa emergente que ha colonizado en ámbito cultural. Las pequeñas novelas y dramatizaciones representables teatralmente, van ocupando un lugar en el espectro cultural y adquiriendo un sitio privilegiado para convertirse en parte del nuevo *mytos* que aporte un momento originario para el nuevo imaginario ilustrado.

En el ámbito de la cultura alemana, se hace prevalecer el derecho de determinación reivindicando un teatro y una filosofía propias y son muchos los nombres que podrían relucir en este momento como es el caso del filósofo y dramaturgo Lessing; mas nadie ha llegado a alcanzar el podium universalmente reconocido del prusiano Inmanuel Kant, un puritano cuyo constructo crítico viene definido por la metáfora jurídica: *conocer es legislar; subsumir bajo conceptos*. Lo que nos ofrece una cierta idea de la dimensión constructivista del saber, de las ciencias y la técnica; como ciencias son, también aquellas que están relacionadas con la política y cuya comprensión de trasfondo jurídico, ha marcado el devenir del pensamiento occidental de nuestros días. Kant sigue presente en los debates éticos de los autores actuales.

Sin embargo, para algunos autores, el propio concepto de Ilustración no es unívoco y, sobreviene también como un mito de la edad contemporánea, tanto más cuanto, es de los pocos que se muestran aparentemente indiscutidos. Muy a menudo, suele asociarse a la Ilustración con el declive del cristianismo lo cual, para Dalmacio Negro, supone un error que se extiende a modo de creencia difusa y se instala culturalmente como si de un dogma se tratase⁷, con el consiguiente riesgo de ideologización.

a. Ilustración e ideología

La cuestión de la ideología —ya se mencionó en capítulos anteriores—, no es gratuita y merece ser considerada nuevamente como *excursus* pues, la denotada carga peyorativa con la que usualmente es utilizado el término exige una aclaración conceptual sobre la misma.

⁷ Cf. Dalmacio Negro, *Lo que Europa debe al cristianismo*, Unión Editorial, Madrid, 2007, p. 32.

Curiosamente, la acepción primera que cabe consultar, la de la Real Academia Española, parece neutra e incluso benevolente hacia una noción de la que ofrece dos acepciones: 1. *Doctrina filosófica centrada en el origen de las ideas y*, 2. *Conjunto de ideas fundamentales que caracteriza el pensamiento de una persona, colectividad o época, de un movimiento cultural, religioso o político, etc.* La aparente neutralidad de la Academia, que no ha sido tal en la definición de otras voces, condicionadas por las presiones sociales y políticas, me hace sospechar que, especialmente en la segunda acepción se hace tan amplia como contaminante en tanto, sugiere que cualquier actividad del pensamiento es susceptible de ser catalogada bajo esta categoría imprecisa, cuya valoración real conlleva la implícita reserva o el rechazo. Así las cosas, analicemos brevemente la genealogía del término para entender, con ello, el por qué de las reservas que parece presentar el profesor Dalmacio Negro o yo mismo, siempre que me he visto condicionado a usarlo. A falta de encontrar una noción más adecuada, para designar una determinada realidad relativa a ciertos contenidos axiomáticos.

Parece ser que, en 1796 Destutt de Tracy, lo definió etimológicamente como «ciencia de las ideas», con lo que introducía en el lenguaje vulgar un helenismo al que otorgaba unas determinadas connotaciones. ¿Por qué no utilizar filosofía, gnoseología o pensamiento? ¿Qué puede llevar a este discípulo de Condillac a la introducción de un neologismo que remite a la cultura griega?. Prácticamente en el origen mismo del término adquiere su negatividad:

Partiendo de la base de que todos los fenómenos psíquicos superiores tienen su origen en los sentidos, Destutt de Tracy llega a la conclusión de que las ideas se componen de sensaciones y de que pensar equivale a sentir. Este empirismo le sitúa en posición beligerante contra la psicología clásica y, consecuentemente, contra la concepción tradicional del mundo. En religión los ideólogos eran agnósticos, y en política liberales. Por eso cuando Napoleón, traicionando los principios revolucionarios, estableció su dictadura, vio en los ideólogos una forma de oposición a su régimen, y declaró la guerra a su *ténébreuse méthaphysique*. De la

hostilidad napoleónica arranca la significación políticamente peyorativa de las ideologías⁸.

El segundo momento, que podemos identificar en el desarrollo del término es, no obstante, cronológicamente anterior, pues deriva de filósofo empirista Francis Bacon quien, en su teoría de los ídolos o prejuicios «define los *idola* como nociones erróneas que dificultan el hallazgo de la verdad y que provienen de la condición biológica, individual, social o culta del hombre. Son falacias recibidas que nublan el conocimiento»⁹. Para Walter Brugger este es el anticipo del concepto de ideología actual que, según Fernández de la Mora se convierte en «sinónimo de convicción inauténtica, irracional y, en definitiva, falsa.

Sin embargo, con Marx la ideología adquiere una dimensión epistemológica, al ser aplicada a todo sistema de ideas presente en una sociedad y que, hace depender de la estructura económica dominante como elemento sustentante y justificativo de la misma. En consecuencia, aparecería como una falsa conciencia que comparten los miembros de una clase social particular; si bien, su propio sistema de ideas sería susceptible de ser valorado bajo esta categoría.

Por último y, derivado de lo anterior, puede entenderse por ideología cualquier «*filosofía política amplificadas y vulgarizadas*», si bien en las últimas décadas las doctrinas religiosas también pueden ser sometidas bajo esta categoría, posiblemente en base a la politización de la religión o a la reducción moral de la misma. Así, cuando una determinada confesión pretende hacer valer un principio primordial de su fe en la esfera pública, lo hace bajo la premisas de carácter político, esto es, obtiene su legitimación para intervenir en el discurso en tanto que actor político bajo un determinado prisma ideológico¹⁰.

⁸ Gonzalo Fernández de la Mora, *El crepúsculo de las ideologías*, Espasa, Madrid, 1986, p. 56. Para el estudio crítico del término se ha recurrido a esta obra así como fuentes generales tales como el *Diccionario de Filosofía Akal*, *Diccionario de Filosofía* de Walter Brugger e incluso el artículo aparecido en Wikipedia. Todos ellos, con matices, ofrecen la misma pauta genealógica de la noción. En un sentido diferente se pronuncia François Châtelet en su *Historia de las ideologías* que viene a designar prácticamente lo que podríamos concebir como una cosmovisión. Ya que venimos sosteniendo en este capítulo que la Modernidad avanzada o inicio de la Edad Contemporánea viene caracterizada por un desvanecimiento de las cosmovisiones en favor de la noción de universo, cabe cuestionarse si, asumiendo el carácter marcadamente peyorativo de la noción de ideología, la valoración de las cosmovisiones tradicionales entran a formar parte de esas clasificaciones ideológicas.

⁹ *Op. cit.*, p. 57.

¹⁰ Paradójicamente están misma situación que describimos es aquella a la que recurren los adversarios para excluir a una confesión de la esfera de lo público.

«La ideología —dice Jan Patočka—, por más que nos comprometa y se apodere de nosotros, comprende al hombre desde el exterior, como una determinada fuerza en un complejo total de fuerzas que sirve a una cierta meta social, única, válida y valiosa, de donde todo lo demás toma su significado, sin excluir el querer y la acción del individuo»¹¹, por contraste con la idea que exige una encarnación que afecta el núcleo interno personal. El aprovechamiento de la fuerza del Estado para poner en práctica sus ideas reformistas es distintivamente característico de los ideólogos¹².

b. Concepto de Ilustración en Kant

Hechas estas precisiones, para Dalmacio Negro considerar la Ilustración como individuo histórico es un hecho cuestionable en la medida en que supone una visión extremadamente reduccionista de una realidad compleja que, aunque útil para corrientes como el historicismo positivista, no deja de encorsetar la riqueza de una pluralidad de hechos, ideas y matices convirtiendo el objeto histórico en un concepto metafórico como expondría Blumenberg¹³. Dalmacio Negro entiende que «la mitología en torno a la existencia de individuos históricos como la Ilustración induce a graves errores», tomando como ejemplo el propio desarrollo que ha experimentado las diversas traducciones españolas del término alemán *Aufklärung* como Ilustración, con mayúsculas, partiendo generalmente del texto de Kant titulado *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* publicado en 1784 bajo la suposición de que el autor prusiano «tuviese conciencia de semejante época. Aquí y en otros textos significa una forma específica de conocimiento teórico, exacto, teórico, relacionado con la ciencia, aunque pueda tener otros matices». El término francés *lumières*, sería más apropiada, incluso que la italianizada Iluminismo¹⁴.

Precisamente Immanuel Kant (1724-1804) se convierte, desde el extremo nororiental de Europa, en territorios que ahora formarían parte de Rusia, en heraldo de la Ilustración. Se trata de un autor ineludible, a la hora de abordar prácticamente cualquier aspecto del

¹¹ Jan Patočka, *Libertad y sacrificio*, Sigueme, Salamanca, 2007, p. 48.

¹² Ver Dalmacio Negro, *El mito del hombre nuevo*, Encuentro, Madrid, 2009, p. 229.

¹³ Cf. *Op. cit.*, p. 34.

¹⁴ *Ibidem.*, p. 34.

pensamiento filosófico. Independientemente de las simpatías o ausencia de ellas que suscite su persona o su obra, lo cierto es que en la Historia de la Filosofía hay un antes y un después de Kant, como hay un antes y un después de Sócrates; considerándosele un autor paradigmático de la Modernidad y de la Ilustración. Su pensamiento impregnado de todo lo que acontece política, social, científica y literariamente en Europa, por lo que consideramos que es el quien mejor va a definir lo que ha de entenderse por Ilustración:

Ilustración significa el abandono por parte del hombre de una minoría de edad cuyo responsable es él mismo. Esta minoría de edad significa la incapacidad de servirse de su entendimiento sin verse guiado por ningún otro. Uno mismo es culpable de dicha minoría de edad cuando su causa no reside en la falta de entendimiento, sino en la falta de resolución y valor para servirse del suyo propio sin la guía del de algún otro. Sapere aude! ¡Ten valor para servirte de tu propio entendimiento! Tal es el lema de la Ilustración¹⁵.

Parece que Kant identifica a la ilustración con su propia actividad como docente y como autor de obras que suponen un verdadero aporte para el pensamiento filosófico, con lo que cabría legítimamente plantearse hasta qué punto la Ilustración kantiana es universalista, si en el sentido de extensión a todo el pueblo, en general —que no parece habida cuenta de su elitismo intelectual— o universal en el sentido de la ruptura de las fronteras en cuanto comprende una igualdad esencial del género humano. Sea como fuera, lo cierto es que Kant vuelve a recurrir a una metáfora en parte jurídica, en parte reveladoramente descriptiva de una situación.

La metáfora jurídica está presente en toda la etapa crítica kantiana, desde el estudio de los juicios que se emplean en el lenguaje científico y hacen posible el conocimiento de los fenómenos hasta estas obras de menor extensión pero no menos importancia cultural. La metáfora jurídica es evidente ya que se considera en minoría de edad —una situación fáctica pero también conforme al derecho—, a aquellos sujetos o pueblos a los que considerándoseles incapacitados por razones de madurez para regir por sí mismos sus destinos, requieren de la tutela de una autoridad superior, ya sea el soberano, la Iglesia o cualquier instancia que se considere solvente para dirigir su destino por incapacidad para valerse por sí mismo o de asumir responsabilidades legales. Se trata de la aplicación efectiva de una comprensión

¹⁵ Immanuel Kant, «Contestación a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?». (Ak, VIII, 35). Recurrirémos a la edición española de Roberto R. Aramayo, *¿Qué es la Ilustración?*, Alianza, Madrid, 2004, p. 83.

autónoma o heterónoma de las capacidades morales de los sujetos individuales o colectivos. La visión ilustrada de Kant no condena perennemente a la heteronomía a individuos o pueblos sino que, conforme a la idea de progreso, se sostiene la confianza en las capacidades de crecimiento personal para alcanzar la deseada autonomía. Por extensión, la minoría de edad se torna descriptiva ya que, se asume como hipótesis sobre la que sustentar toda una teoría de la historia que marca un antes y un después; o, al menos, un presente. El pasado es interpretado como una situación de insuficiencia de la humanidad sometida a distintas situaciones viciadas, bien sean producidas por la ignorancia, bien por verse sometida a las imposiciones del poder. La historia de la humanidad es vista, desde esta perspectiva, como la infancia de la humanidad que no tiene capacidad de emanciparse. Al infante nada se le puede reclamar pues vive en la irresponsabilidad, la consecuencia de sus acciones no le son directamente imputables y por lo tanto nada se le puede exigir. Pero en la época de ilustración transida por la idea de progreso, no caben ya irresponsabilidades, sino imputaciones. Mientras la humanidad estuvo sumida en la incertidumbre de la incivilidad poco se podía esperar, pero no así en un siglo que apunta alto en cuanto a las emancipaciones respecto a la naturaleza que es conocida y dominada mediante la ciencia, la tecnología que promete logros a medio y corto plazo y las ciencias sociales que van a desvelar el mundo de las supersticiones en favor de un “desencantamiento” que armonizará al hombre en la sociedad y con la naturaleza. El progreso es imparable y la ilustración es la ideología del progreso que requiere, eso sí, un esfuerzo individual y colectivo por salir de la oscuridad de los tiempos pretéritos. Por eso Kant señala directamente a cada persona y a cada sociedad como los responsables de no haber abrazado debidamente ese progreso ilustrado. Y quien tiene responsabilidad, como dueño de la situación y de su destino, cae en la culpa: «cada uno es culpable» hemos visto en el texto citado, si las causas le son imputables. Mas ¿qué causas son esas a las que se alude? «Pereza y cobardía son las causas merced a las cuales tantos hombres continúan siendo con gusto menores de edad»¹⁶. Quien no está sometido a límites por causas naturales y ajenas a su voluntad por causa de una naturaleza madrastra frente a la que poco se puede hacer, cae en la enfermedad del espíritu que le lleva al conformismo, incurriendo en dos vicios prácticamente endémicos: la pereza y

¹⁶ Immanuel Kant, *Op. cit.*, Ak. VIII, 35.

la cobardía para afrontar la responsabilidad de saber y de actuar conforme a unas pautas morales regidas por un imperativo categórico. Lo que está en juego, para Kant no es ni más ni menos que la libertad individual absolutamente unida a la responsabilidad. Los individuos libres e iguales, en virtud de su naturaleza racional están capacitados para dotarse de una estructura jurídica y política capaz de garantizar el buen funcionamiento de la maquinaria social.

Desde la perspectiva moral, si se considera éste como un ámbito dominado por el reino de los fines, podemos afirmar que solo bajo la cobertura del Estado de derecho se puede sustentar dicho ámbito, encontrando, en principio, la política una situación de subordinación respecto de la moral. Por eso afirma Habermas que «una ley es válida en sentido moral si puede ser aceptada por todos desde la perspectiva de cada cual. Puesto que solo las leyes *universales* cumplen la condición de regular una materia en igual interés de todos, la razón práctica se hace valer en este momento de universalidad de los intereses considerados en la ley»¹⁷.

Puede afirmarse, entonces, que la filosofía de la subjetividad, que se consolidó epistemológicamente con el pensamiento cartesiano, es incorporada al plano de lo moral y lo político, dando lugar a un modelo de sociedad marcada por una ética intersubjetiva donde cada cual examinaría personalmente, la manera con la que habrá de incorporarse al tejido de las relaciones sociales, así como la forma de ajustar el criterio personal a leyes que, a fin de cuentas, emanan del sujeto mismo¹⁸.

Kant ha superado en gran medida la propuesta dualista cartesiana desde el plano epistemológico pero, lo que es más importante ya no necesita de Dios como garante de la verdad. Es superación kantiana del dualismo ontológico cartesiano lo sitúa en un estadio de mediación entre el idealismo y el empirismo. La razón en su dimensión práctica está autónomamente capacitada para alcanzar la verdad en el plano epistemológico mientras que la razón práctica lo está para suscitar que el surgimiento subjetivo de la moral.

¹⁷ Jürgen Habermas, *La inclusión del otro*, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 62-63.

¹⁸ Cf. Javier Álvarez Perea, *El colorante laicista*, Rialp, 2012, p. 46.

Los problemas del conocimiento surgen como consecuencia de la mezcla de ámbitos, es decir, cuando utilizamos los principios regulativos de la razón como si fueran constitutivos del conocimiento, y cuando confundimos necesidad trascendental, es decir, los inevitables axiomas a los que recurre la razón para conectar los conceptos, con los objetos existentes en el mundo¹⁹.

Mas el asunto religioso no es baladí en la idea de Ilustración que propugnan los propios ilustrados, pues Kant distingue entre época de Ilustración y época ilustrada haciendo depender el cumplimiento de esta última del papel que la religión juega en la conciencia de los individuos así como del nivel de “tolerancia” social al que un Estado halla llegado:

Si ahora nos preguntáramos: ¿acaso vivimos actualmente en una época *ilustrada*?, la respuesta sería: ¡No!, pero sí vivimos en una época de *Ilustración*. Tal como están las cosas todavía falta mucho para que los hombres, tomados en su conjunto, puedan llegar a ser capaces o estén ya en situación de utilizar su propio entendimiento sin la guía de algún otro en materia religiosa. Pero sí tenemos claros indicios de que ahora se les ha abierto el campo para trabajar libremente en esa dirección y que también van disminuyendo paulatinamente los obstáculos para una ilustración generalizada o el abandono de una minoría de edad de la cual es responsable uno mismo. Bajo tal mirada *esta* época nuestra puede ser llamada «época de la Ilustración» o también «el Siglo de *Federico*».

Un príncipe que no considera indigno de sí reconocer como un *deber* suyo el no prescribir a los hombres nada en materia de religión, sino que les deja plena libertad para ello e incluso rehúsa al altivo nombre de *tolerancia*²⁰.

Llaman poderosamente la atención tres aspectos del texto que acabamos de reproducir. El primero de ellos es el relativo a la referencia al momento histórico que se vive y que bien podría parecer que se remite al ámbito de una filosofía de la historia que, respecto a Kant ha suscitado no pocas controversias al no haber quedado claramente definida por el autor. Cuando en virtud de la distinción entre «Ilustración» y «época Ilustrada» Kant concluye en denominar el momento que está viviendo como «Siglo de Federico» hay que entender sus palabras como un guiño directo, casi «personal» hacia la forma de gobierno de Federico II de Prusia, déspota ilustrado atípico, que cultivó las letras y gustó de la amistad de destacados personajes de la cultura francesa como Voltaire. La apertura a ciertas «libertades de

¹⁹ Juan Antonio Estrada, *Dios en las tradiciones filosóficas, 2. De la muerte de Dios a la crisis del sujeto*, Trotta, Valladolid, 1996, p. 101.

²⁰ Immanuel Kant, «Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?» (Ak. VIII 40-41). Edición castellana referida pp. 90-91.

conciencia» vividas por Kant son efusivamente saludadas, como parte de la idea de progreso inherente en el campo de las ciencias, de la que la política y la sociedad forman parte inexorable. Kant se ha sumado explícitamente al carro del despotismo ilustrado de Federico II de Prusia. Ha conocido y visto con agrado los acontecimientos del mundo occidental como las revoluciones de Irlanda, Colonias inglesas de América o Francia; pero no es eso lo que quiere para Prusia a la que percibe bien estabilizada y en adecuada vía de progreso. Resulta difícil deslindar en Kant un atisbo de pulsión sentimental de quien, parece sometido a la sistematicidad de la razón, sobra todo a partir del periodo crítico de su producción filosófica; lo cierto es que Kant también experimentaría en primera persona la censura cuando, en 1793 no se le permitió la publicación de *La religión dentro de los límites de la mera razón* lo que llevó a nuestro autor a pasar por alto la censura berlinesa y publicarla en otro lugar. Este hecho conllevó una carta de Federico Guillermo II de Prusia hacia Kant en el que le acusaba en términos de abuso de su filosofía para profanar y cuestionar principios fundamentales de las Sagradas Escrituras y del cristianismo, señalando el mencionado libro como elemento desafiante a su deber de enseñante y a la voluntad del soberano, exigiendo de Kant una rectificación²¹.

c. Concepto de religión en Kant

La segunda cuestión, directamente relacionada con el asunto de nuestra investigación, es relativa al hecho religioso. ¿Qué entiende Kant por *religión*? y, ¿cómo afecta a su comprensión acerca de la Ilustración?. Como apuntamos, la filosofía de la historia de Kant suscita muchas controversias y malentendidos; pero los opúsculos dedicados a este asunto pertenecen fundamentalmente al periodo crítico de su obra pudiéndose apreciar que el «problema de la totalidad» no es un asunto colateral en su pensamiento²². El jesuita Francisco Javier Herrero sostiene, acertadamente que, «si para Kant la historia es esencialmente política, ésta mostrará sólo un aspecto de la totalidad por realizar, pero porque ella es vista dentro el campo moral, la historia nos remite a un ulterior campo de la realización de lo absoluto, que

²¹ Cf. Roberto R. Tamayo, «Estudio preliminar: Una filosofía moral de la historia», en Immanuel Kant, *¿Qué es la Ilustración?*, Alianza, Madrid, 2004, pp. 25-26.

²² Ver Francisco Javier Herrero, S. I., *Religión e historia en Kant*, Gredos, Madrid, 1975, p. 13.

será el de la religión»²³; lo cual sitúa indefectiblemente a la historia y a la religión en el campo de la libertad humana, concepto «puro» y «trascendente» propio de la dimensión teórica de la filosofía.

Los pormenores biográficos antes citados relativos a la censura experimentada por Kant respecto a la publicación de su obra *La religión dentro de los límites de la mera razón* vienen asociados a, la proclamación de un edicto sobre religión en 1788 en el que se reconoce la tolerancia religiosa a los súbditos bajo las condiciones de cumplimiento pacífico del deber ciudadano del Estado, evitando la difusión de opiniones relativas a la fe que pudiesen desestabilizar a otros²⁴; edicto que, en años sucesivos, sería complementado, asumiendo así serias restricciones sobre el principio de tolerancia, ya puesto bajo sospecha por Kant en 1784. Es, en este contexto, en el que se produce el incidente sobre la publicación del citado libro. Mas ¿qué noción de religión es la que encierra Kant en su obra? Evidentemente, aunque no niegue el cristianismo, tampoco llega a considerarlo la culminación de toda religión. Para Kant, la filosofía de la religión no es un elemento de estudio independiente dentro del conjunto de su obra, no es un fenómeno estanco susceptible de estudio considerando que, «para él, contenido de la filosofía religiosa no es sino una confirmación y corolario de su ética»²⁵. «La Moral —dice Kant— conduce ineludiblemente a la Religión, por la cual se amplía, fuera del hombre, a la idea de un legislador moral poderoso en cuya voluntad es fin último (de la creación del mundo) aquello que al mismo tiempo puede y debe ser el fin último del hombre»²⁶.

No se trata de un estudio o reflexión basado en la noción de religión revelada sino que, en definitiva, se trata de ofrecer otro punto de vista aderezado con un ropaje simbólico, pero para abordar el asunto moral, en el que el deber moral vuelve a ocupar la centralidad de su estudio si bien el análisis de su origen y el fundamento de su vigencia son vistos desde una

²³ *Op. cit.*, p. 14.

²⁴ Cf. Ernst Cassirer, *Kant, vida y doctrina*, FCE, México, 1948, p. 438.

²⁵ *Op. cit.*, p. 444.

²⁶ Immanuel Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza, Madrid, 2001, p. 25. [La traducción, prólogo y notas son de Felipe Martínez Marzoa. Esta es la edición que vamos a usar en el presente estudio y de la que se extraerán las correspondientes citas].

perspectiva diferente a su fundamentación de la moral²⁷. Dado que la moral kantiana, se desarrolla en el ámbito de la más estricta autonomía y subjetividad que afirma «la ley moral dentro de mí», me lleva a considerar que la religión postulada por Kant, no puede ser comprendida sino desde esta misma perspectiva, por lo tanto, ya lo apunté anteriormente, la religión que aborda el estudio de Kant no es la revelada, ni tampoco la de las prácticas piadosas. La religión ha de consistir en una tarea moral y, podemos comprobar que Kant hace uso de un lenguaje teológico muy actual ya que maneja categorías propias de la modernidad, contraponiendo religión revelada a religión natural y superponiendo la religión pura.

Kant antropologizará el asunto religioso, con un desplazamiento de las pruebas de la existencia de Dios desde el mundo hacia el hombre, siguiendo las tradiciones agustiniana, anselmiana y cartesiana correlativamente²⁸:

Los postulados de la razón pura práctica en general derivan todos del principio de la moralidad, que no es ningún postulado sino una ley por medio de la cual la razón determina inmediatamente a la voluntad [...] Estos postulados no son dogmas teóricos sino presupuestos en sentido necesariamente práctico. Por tanto, no amplían el conocimiento especulativo pero dan realidad objetiva a las ideas de la razón especulativa en general por medio de su referencia a lo práctico [...] Éstos son los de la inmortalidad, de la libertad considerada positivamente (como causa de una esencia en cuanto que pertenece al mundo de lo inteligible) y de la existencia de Dios²⁹.

Del postulado de la existencia de Dios, derivado de las ideas regulativas de la ética kantiana se deriva la necesidad de reflexionar acerca de qué sea la religión, que en Kant, forma parte del constructo moral sin que intervenga directamente en ella.

La *Religión* es (considerada subjetivamente) el conocimiento de todos nuestros deberes *como* mandamientos divinos. La Religión en la que yo he de saber de antemano que algo es un mandamiento divino para reconocerlo como deber mío es la Religión *revelada* (o necesitada de una revelación); por el contrario, aquella en la que he de saber primero que algo es deber, antes de reconocerlo como mandamiento divino, es la *Religión natural*³⁰.

²⁷ Cf. Ernst Cassirer, *op. cit.*, p. 444.

²⁸ Cf. Juan Antonio Estrada, *Dios en las tradiciones filosóficas 2. De la muerte de Dios a la crisis del sujeto*, Trotta, Valladolid, 1996, p. 112.

²⁹ Kants *Werke* V, 132: KpV 238. Citado por Estrada, *op. cit.*, p. 112.

³⁰ Immanuel Kant, *Op. cit.*, p. 186.

Como puede colegirse del texto, para el conocimiento de nuestros deberes «*como mandamientos divinos*», no exige un conocimiento teórico de Dios, ni siquiera una creencia en la revelación sino que actúa bajo la hipótesis de la mera existencia de un ser supremo creador y regulador del universo, capaz de infundir en la razón humana los principios elementales de lo que es moral o no es moral; siendo así que cualquier hombre en cualquier tiempo y lugar puede tener conocimiento de su deber y asumirlo como mandamiento divino. No se trata, por lo tanto, de anteponer la religión como complemento o competencia de la moral —que no requiere absolutamente de elemento ajeno alguno como la religión para dar razón de sí misma³¹, sino que el deber es el que ocupa de nuevo un lugar central en la moral kantiana solo que su contenido es fundamentado desde otra perspectiva que no es otra que la hipótesis de la existencia de Dios como supremo autor de la ley moral³². ¿Qué idea de Dios es la que nos propone Kant, si no se trata del Dios personal del cristianismo que se hace interlocutor del hombre? Afirma Juan Antonio Estrada que Kant «reduce a Dios al papel de confirmador y fundamentador del deber, que el hombre puede conocer sin necesidad de una revelación divina y seguir autosuficientemente, sin motivación de una motivación religiosa. De este modo exime a Dios de toda responsabilidad en conexión con el mal para descargarla sobre el hombre»³³.

La idea de Dios, también está condicionada por la moralidad que, efectivamente, es un fenómeno subjetivo pero también tiende hacia la universalidad del género humano, que vive en sociedad, formando una «comunidad ética». Dios será entendido, entonces bajo la forma del legislador de dicha comunidad: «sólo puede ser pensado como legislador supremo de una comunidad ética un ser respecto al cual todos los *verdaderos deberes*, por lo tanto también los éticos, han de ser *a la vez* representados como mandamientos suyos»; esta es la definición de un «concepto de Dios como soberano moral del mundo»³⁴. Esto nos lleva a la idea de que tal forma de vivir la moralidad exige de una comunidad ética, siendo así que solo puede pensarse

³¹ Cf. Ernst Cassirer, *Ibidem.*, p. 446.

³² Cf. *Ibidem.*, p. 444.

³³ Juan Antonio Estrada, *La imposible teodicea*, Trotta, Valladolid, 1997, p. 259.

³⁴ Immanuel Kant, *La religión dentro de los límites de la razón*, Alianza, Madrid, 2001, p. 124-125.

«como un *pueblo de Dios* y ciertamente bajo *leyes de virtud*»; lo que nos conduce a una comprensión histórica e indefectiblemente eclesial de la religión, que «no constituye la tarea de la pura Razón moralmente legisladora» que es el objeto del análisis de la obra en cuestión³⁵.

El desarrollo del discurso, lleva a Kant hasta la noción de iglesia que no es menos controvertida pues, generalmente, el hombre común entiende la religión bajo esta forma histórica y concreta que escapa igualmente de los límites de la pura razón: «Una comunidad ética bajo la legislación moral divina es *una iglesia*, que, en cuanto que no es ningún objeto de la experiencia posible, se llama *iglesia invisible* (una mera idea de la unión de todos los hombres rectos bajo el gobierno divino inmediato —pero moral— del mundo, tal como sirve de arquetipo a todas las que han de ser fundadas por los hombres)»³⁶. Kant, acusado por Nietzsche de ser un «cristiano alevoso» cuya obra se convierte en mera teología, no escapa de los contornos conceptuales del protestantismo luterano en cuyas aporía sigue manteniendo el análisis relativo a una «iglesia invisible» de difícil plasmación y, consecuentemente de difícil análisis, frente a la que sitúa «la *visible* [que] es la efectiva unión de los hombres con un todo que concuerda con aquel ideal. En la medida en la que toda sociedad bajo leyes públicas lleva consigo una subordinación de sus miembros [...], la muchedumbre unida a aquel todo (esto es: la iglesia)»³⁷. Mas, insistimos, estos no son sino momentos, en el estudio de lo que ha de ser la religión pura o de la razón que intenta esbozar Kant para quien «el hombre común entiende siempre por Religión su fe eclesial, que se le presenta a los sentidos, en tanto que la religión está interiormente oculta y depende de intenciones morales»³⁸. Esas formas de religión, la fe eclesial o la religión natural, tienen como catalizador de autenticidad la fe religiosa pura pues el grado de autenticidad dependerá de la concordancia que exprese con ésta que, en última instancia, con esta última cuya función es moral.

³⁵ Cf. *Op. cit.*, p. 125.

³⁶ *Ibidem.*, p. 126.

³⁷ *Ibidem.*, pp. 126-127.

³⁸ *Ibidem.*, p. 135.

Hemos mencionado la comprensión que Kant ofrece de la Ilustración, asociada indefectiblemente a la religión y a la comprensión de su momento histórico, así como a la propensión a comprender la Ilustración como un vértice de la historia de la humanidad que posibilita un antes y un después, bajo el designio de la llegada de la humanidad hasta su mayoría de edad; siendo así que la religión o al menos, la forma común de entender la religión como eclesial o estatutaria sujeta total o parcialmente a los individuos o a los pueblos bajo un cierto grado de minoría de edad. El nexo existente entre la filosofía de la historia que ofrece Kant y la religión de la razón es expresada por Francisco Javier Herrero bajo las siguientes premisas; Kant:

Somete la historia a un análisis riguroso por el cual va a resolver la alternativa por una desmitologización de la historia. Ésta, considerada en si misma, es *indiferente*. Por si misma no puede pretender ningún sentido o valor moral, porque es contingente y lo contingente es relativo a lo absoluto. Y como el lugar de lo absoluto es la *razón*, sólo ésta puede conferirle algún sentido y valor. El nuevo valor de la historia reside ahora en su capacidad de ser «vehículo» para la religión de la razón e intérprete único de su voluntad en la historia humana. La revelación del Dios histórico no puede ofrecer resistencia al Dios revelado en nuestra razón e intérprete único de su voluntad en la historia humana. La función del Jesús histórico es mostrar por su doctrina y conducta que la voluntad de Dios es la realización de la religión moral de razón. Y la iglesia estatutaria servirá de «medio conductor» para la única historia posible de la iglesia, e. d. la historia de su *desaparición*, por el reconocimiento paulatino del valor único y universal para todos los hombres y para todos los tiempos de la verdadera religión de la razón, totalmente *ahistórica*³⁹.

La religión revelada así como la natural, cumplen su función histórica en el análisis de Kant que, en definitiva, constituye un momento paradigmático del pensamiento occidental, ubicable en la corriente ilustrada, como máximo exponente de ésta en la cultura alemana. Sin embargo, hay que destacar varios asuntos que merecen la pena ser dichos y es que, mientras vio con simpatías los procesos revolucionarios de Irlanda, las revueltas que llevaron a las colonias de America a independizarse de Inglaterra e incluso la Revolución francesa; parece que no era ese el destino que deseaba para su tierra natal a la que consideró perfectamente acondicionada para una vida cómoda y en el marco de las suficientes libertades subjetivas. Kant simpatizó y aplaudió el despotismo ilustrado como forma adecuada de gobierno, garante

³⁹ Francisco Javier Herrero, S. I., *Religión e historia en Kant*, Gredos, Madrid, 1975, pp. 255-256.

de la paz y de la estabilidad. En lo que a las relaciones entre la iglesia y el Estado se refiere, Kant se mantiene en gran medida en el marco de la cultura protestante avanzada y entiende que una cosa es la religión y otra la iglesia; siendo así que la primera resulta ser un asunto interior del hombre fuera de las competencias del Estado; mientras la iglesia, en tanto que sociedad humana, queda bajo la vigilancia del Estado no en lo doctrinal, pero sí en lo social quedando bajo la forma de una separación iglesia-Estado bajo el signo de la insuficiente tolerancia como aplicación de la premisa general ilustrada de la libertad de opinión y de conciencia⁴⁰.

2. La revolución como concepto

Llegados a este punto quiero volver sobre la precisión de Dalmacio Negro a cerca del detonante de secularización propio del siglo XVIII que no atribuye a la Ilustración como movimiento cultural sino a la revolución como acontecimiento político y al Romanticismo. Para el profesor madrileño, la Ilustración venía a limitarse a creer que la racionalidad incrementa la benevolencia lo que, relacionado con el espíritu de caridad o de filantropía —su versión secularizada—, propios de la época no rompe con el sentido providencial del orden benéfico querido por Dios. «*La crisis comenzó con el auge del Estado-Nación y en enturbiamiento romántico del ambiente*»; habida cuenta de que, como hemos venido sosteniendo, la estatalidad asume o al menos lo procura dominar plenamente, todos los ámbitos de lo humano que, en sentido estricto, llamado a una comprensión cosmovisional, solo era posible en el ámbito del cristianismo —estoy hablando de Occidente— o de lo que ahora llamamos religión. Como afirma Dalmacio Negro: «la mala fama de la Ilustración o del siglo XVIII —que ciertamente condenó el goticismo por ser medieval— desde el punto de vista de la religión, se debe a la Revolución y al Romanticismo»⁴¹. Esta exculpación hacia el pensamiento ilustrado, encuentra eco en la obra de otras personalidades como la teóloga británica Karen Armstrong cuando afirma que:

⁴⁰ Cf. Fernando Prieto, *Historia de las ideas y de las formas políticas, III. Edad Moderna. (2. Ilustración)*, Unión editorial, Madrid, 1990, p. 368.

⁴¹ Dalmacio Negro, *Lo que Europa debe al cristianismo*, Unión Editorial, Madrid, 2007, p. 35.

Los *philosophes* estaban convencidos de que la religión, la sociedad, la historia y los mecanismos de la mente humana podían ser explicados, todos ellos, por los procesos naturales regulares descubiertos por la ciencia. Pero su ideología racional dependía por completo de la existencia de Dios. El ateísmo, tal y como lo conocemos hoy, era todavía intelectualmente inconcebible. Voltaire «lo consideraba un mal monstruoso»⁴².

El asunto de la «revolución» que menciona Dalmacio Negro, ha exigido un cierto detenimiento por nuestra parte ya que, encontramos que ocupa un momento singular en la historia, en tanto objeto privilegiado de reflexión como lo pueda ser la *polis* griega o el Estado; a la vez en que se constituye en acontecimiento fundador susceptible de modificar la totalidad de la existencia humana. Evidentemente hablamos de la Revolución francesa, como acontecimiento determinante de la reconfiguración política europea en el siglo XVIII e inspiradora por antonomasia. Hegel, llegó a formular el nexo entre la Revolución francesa y la filosofía en claves de sometimiento de la política a la razón. Ahora bien, para Philippe Raynaud carece de sentido plantearse la influencia específica de éste o aquel filósofo como determinante en el proceso revolucionario, cuando lo que podemos afirmar es la propiciación específica de un racionalismo político que, propugna y procura racionalizar el orden social, a través del fortalecimiento del Estado con lo que, se procurarían garantizar las libertades personales, ahora libertades políticas, a través de la destrucción del que se entiende como sistema arbitrario de coerciones procedente de la tradición⁴³. Revolución y estatalidad son categorías asociadas que, muestran nuevos planteamientos en el espacio político que viene a determinar por la generación de un nuevo espacio legal que, a su vez, es espacio de libertad: la libertad revolucionaria es, el ámbito que ofrece la legalidad ya que, todo espacio político no condicionado por esa ley que *a priori* iguala a todos los suscriptores del contrato social, que a raíz del nuevo orden político se ven liberados de la arbitrariedad de los poderes tradicionales; para caer de lleno, en los brazos de un Estado que experimenta una inusitada saturación de poder, al recibir la soberanía tanto del rey —que se ve expropiado de ella— como del pueblo, en quien el espíritu revolucionario ubica la fuente teórica de poder. Ahora bien, es importante insistir en ello, ya no es la institución monárquica la fuente de poder sino el pueblo pero,

⁴² Karen Armstrong, *En defensa de Dios*, Paidós, Barcelona, 2009, p. 242.

⁴³ Philippe Raynaud, «Revolución francesa», en *Diccionario Akal de Filosofía política*, Akal, Madrid, 2001.

paradójicamente, el pueblo también se ve desprovisto de dicho poder, en favor del Estado que recibirá toda la capacidad coercitiva a un nivel sin precedentes. La soberanía para la generación de leyes, acompañada de la capacidad exclusiva del ejercicio de la coacción que, ahora se pretende tan legítima como la actividad legislativa, hace del Estado un grandioso aparato de poder que, en mi opinión, por pretendidamente más racionalizado no experimenta menos irracionalidad—inherente a la saturación de poder—.

La noción de revolución ocupa un espacio privilegiado en el estudio de Marramao *Poder y secularización* al que dedicaremos unos párrafos, para exponer qué planteamientos son los que ofrece el filósofo italiano respecto a una de las distintas categorías que intervienen en el proceso de secularización. Giacomo Marramao puede señalarse como un «especialista» en el tema pues es autor de otra breve, pero no menos importante obra titulada *Cielo y tierra*, dedicada a la misma temática pero con un enfoque más político. En *Poder y secularización*, comienza señalando que al hablar de «Revolución» abordamos una «categoría-clave» de la modernidad aunque, nos enfrentamos a un término que experimenta una notable polivalencia semántica que, nos lleva hacia la indeterminación a la hora de intentar definirla. El gran número de genealogías que de la revolución se han desarrollado, dificulta delimitar su estudio lo cual deriva en la gravedad de una «neutralización ideológico-pragmática del término» que conduce inexorablemente hacia una pérdida de sentido originario. «Genealogía y etimología, derivación y descomposición son operaciones respetables e incluso indispensables. Pero no son una historia crítica del concepto»⁴⁴. La investigación, en gran medida sobre la base de la obra de Koselleck, gira en torno a dos ejes temáticos cuales son la «temporalidad histórica» y la «secularización».

Entrando, propiamente en materia, a través de los grandes estudiosos del tema, como Eugenio Garin considera que, en determinados momentos como la época napoleónica, se percibe el uso de una terminología de origen astrológica (revolución), aplicada al campo de lo que hoy denominamos ciencias humanas y sociales; desde donde cabe cuestionarse si «los equívocos y aporías actuales tienen acaso su raíz precisamente en la naturaleza del concepto

⁴⁴ Cf. Giacomo Marramao, *Poder y secularización*, Península, Barcelona, 1989, pp. 53ss.

[...] (que) sigue siendo fundamentalmente extrapolítica y transpolítica»⁴⁵. Koselleck designa la revolución como concepto «físico-político» y, esto nos lleva a señalarlo en dos sentidos: de un lado veríamos la necesidad cosmológica de una rotación sideral y; de otro, estaría el movimiento cíclico que se desarrolla sobre la vida de los individuos, condicionando sus destinos, análogamente a como es considerado en la astrología. En definitiva, la definición que en 1842 ofrece Haureau es la de «movimiento giratorio de retorno al punto de partida»⁴⁶.

Es, a partir del siglo XVI que, la noción de revolución designa un cambio o mutación referida a las formas políticas, asociada al rescate que la cultura occidental, realiza de la obra de Polibio, concretamente del Libro VI, donde no faltan las referencias a Maquiavelo a quien, se ha llegado a ver como precursor del modelo cíclico, siendo éste, una forma embrionaria de la teoría de la revolución⁴⁷. La entrada en juego de nociones filosóficas procedentes de la Antigüedad griega tales como *azar, necesidad, virtud, fortuna, naturaleza, artificio*, etc., parece traer a la palestra un juego conceptual donde —lo estamos viendo desde el inicio—, la teoría de la historia y la categoría de revolución adquieren hermanamiento en su génesis y desarrollo. La conclusión, una vez más, no puede ser otra que una manifestación secularizada de las necesidades del orden social en la que «la única y autosuficiente finalidad de la política es la construcción de la maquinaria, del instrumento del artificio: el Estado, como contrafuerte para prevenir los golpes de la fortuna»⁴⁸.

El Renacimiento, cuyas dificultades para ser definido y delimitado conceptualmente ya vimos en un capítulo anterior, acarrea —dice Marramao—, inevitables consecuencias. Unas bajo el plano historiográfico en los que suele presentarse la constitución de la política como un campo autónomo que conduce hacia la formación del Estado —una vez más la estatalidad—; luego aparece la presentación prácticamente exclusiva y apromblemática del periodo como un momento de liberación, desatadura, científicidad y laicidad preeminentes mientras que, en el plano filosófico parece pretenderse la inversión del teocentrismo

⁴⁵ *Op. cit.*, p. 57.

⁴⁶ Cit. por Marramao, *ibidem.*, p. 57.

⁴⁷ *Ibidem.*, p. 60.

⁴⁸ *Ibidem.*, p. 59.

medieval. Para Marramao este esquema de estudio, que atiende a la visión más común y extendida del Renacimiento y con ello de la Modernidad, supone un enfoque totalmente improductivo para el análisis de la revolución⁴⁹.

Recordemos que estamos indagando a cerca de la revolución como una de las categorías fundamentales de la Modernidad y de la ruptura hacia la Edad contemporánea que llega a presentarse como proceso fundacional de una nueva etapa de la humanidad y de la historia. La aparición del *homo faber* sigue sujeta a una metáfora naturalista en la que la producción de artefactos, a imitación de la naturaleza, aun no ha sido capaz de propiciar el despliegue de la historia como objeto⁵⁰. No obstante, para Marramao, la reestructuración prospectiva del espacio unida al intento de racionalización futuroológica del tiempo propias de la visión universalista del Renacimiento, suponen un anticipo de la ulterior filosofía de la historia.

Empujar hacia delante los límites de la modernidad renacentista significa, por tanto, caer en la apologética y diluir en una unidad indiferenciada etapas bien delimitadas y distintas del proceso de secularización. semejante consideración debe afectar también a los aspectos que se considera que han proporcionado, entre los siglos XVI y XVII, anticipaciones o sugerencias para los conceptos modernos de progreso o revolución⁵¹.

A fin de cuentas, estamos comprobando con Marramao, así como con otros autores que, la presencia de la revolución como categoría ideal de la Modernidad, viene indefectiblemente asociada al nacimiento de la filosofía de la historia, como choque o contrapunto de la comprensión teológica providencialista. Lo cierto es que, en el siglo XVIII acontece una decisiva combinación que suscita la transposición de valores culturales que han estado esencialmente presentes en la historia de Occidente coincidiendo, de un lado la Estatalidad en sentido absoluto, apropiación secular de la *plenitudo potestatis* que pasa a presentarse como soberanía; a la que hay que sumar la evolución de la «interioridad» como una de las persistencias del agustinismo que, en combinación con la anterior, presenta una nueva síntesis de lo humano y lo político: «En el crisol del siglo XVIII toma rostro propio el

⁴⁹ *Ibidem.*, p. 61.

⁵⁰ *Ibidem.*, p. 64.

⁵¹ *Ibidem.*, p. 65.

destino dividido del mundo moderno, implícito en la impoliticidad natural —o politicidad solamente artificial— del sujeto occidental como secularización de la interioridad cristiana»⁵². Lo inquietante aquí es —a mi juicio—, como la categoría persistente en todo el proceso es la de la propia forma política estatal pues, reconociendo con Marramao, que «el estatuto *stricto sensu* político de la “revolución” es, por tanto, un derivado de su peculiar antítesis respecto del absolutismo»⁵³, habría que comprobar —como he indicado— qué perdura y qué cambia en el proceso dialéctico que la propia revolución incita respecto a un sistema político: el absolutismo monárquico o *Ancien regime*; de los que el nuevo modelo resultante de la revolución misma adquiere la estatalidad y el aparato burocrático, amen de la soberanía traslaticia que pasa del rey al pueblo y del pueblo al Estado.

Con el surgimiento de la filosofía del progreso que supera el «divorcio entre razón y tiempo mundano» la cuestión de la temporalidad adquiere relevancia propia en un triple sentido: primeramente ya no importa la tradición. Mirar hacia atrás carece de sentido en tanto el progreso no requiere del reconocimiento y fundamentación genealógica del presente para mirar hacia el futuro. La tradición pierde autoridad y vigencia. El «presente espacializado y huidizo de la calculabilidad» también pierde vigencia en tanto no es más que una manifestación de lo efímero. Lo importante de la idea de progreso es la mirada hacia el futuro. Una mirada hacia el devenir que toma entidad de esperanza y mejora de la humanidad como expresión secularizada del tiempo cristiano ya que afirma Marramao que «El contexto teórico en el que se da semejante anticipación no es sin embargo el de una filosofía de la historia, sino el de “una interpretación dogmática del cristianismo en la historia universal”»⁵⁴.

Respecto al tratamiento de la revolución coimplicada a la idea de progreso, ya en el campo constitutivo de una filosofía de la historia, la referencia parece obligada a la obra de Löwith quien, en pocas palabras, podríamos decir viene a exponer que la historia adquiere

⁵² *Ibidem.*, p. 68.

⁵³ *Ibidem.*, p. 69.

⁵⁴ *Ibidem.*, p. 79.

sentido a través de un *thélos*, en el que el futuro en si mismo, suplanta el lugar que en la comprensión cristiana ostentó la providencia⁵⁵.

a. El romanticismo político

El segundo aspecto al que señalaba Dalmacio Negro y que enturbiaba la concepción de lo sagrado es correlativo al anterior, se trata del romanticismo político. El romanticismo es una corriente cultural pero también puede comprenderse como corriente política. Abordemos, aun brevemente, qué cosa sea el romanticismo político que es definido por Jean-Yves Giomar como una tentativa por aunar la revolución francesa con la herencia anterior a 1789⁵⁶. Iniciativa eminentemente alemana que abarcan unos sesenta años comprendidos entre el final de la Revolución francesa y el final de la ola revolucionaria de 1848; es decir, los años finales del siglo XVIII y la primera mitad del siglo XIX. A esa época de las revoluciones se le puede denominar también Romanticismo político⁵⁷ y que abarca diferentes corrientes ideológicas que van desde el liberalismo hasta el restauracionismo y desde las distintas manifestaciones del socialismo utópico o el anarquismo hasta el conservadurismo. Si tuvieramos que buscar un elemento común a todos ellos posiblemente estaría, de un lado, asociado al ideal revolucionario y sus inminentes consecuencias; de otro el intento de ofrecer una política y una historia fundacionales sobre la que se sustente la nueva comprensión del Estado, ya sea bajo el anhelo ideológico del socialismo igualitario, o bajo el deseo de establecer las bases de la nación sustentada —generalmente— sobre una nueva mitología fundante anterior y, a veces rival al cristianismo.

3. La proyección social del espíritu secular

a. El Laicismo de Estado

La política del siglo XVIII está fundada sobre el derecho y su legitimación no radica en las potenciales felicidad y satisfacción de la ciudadanía —cual era el caso de Locke—, sino que lo que se busca es, garantizar un nuevo estatuto antropológico y social que radica en la

⁵⁵ *Ibidem.*, pp. 80 ss. Ver también Karl Löwith, *Historia del mundo y salvación*, Katz, Buenos Aires, 2007.

⁵⁶ Cf. Jean-Yves Giomar, «Romanticismo político», en Philippe Raynaud y Stéphane Rials (eds.), *Diccionario Akal de Filosofía Política*, Akal, Madrid, 2001.

⁵⁷ Cf. Fernando Prieto, *Historia de las Ideas y de las formas políticas, IV. Edad Contemporánea (I. El Romanticismo)*, Unión Editorial, Madrid, 2001, p. 18.

idea misma de ciudadanía. El ideal político republicano, persigue la representatividad así como la separación de poderes correspondientes a la constitución de un Estado de derecho. No obstante, en la consecución del reino de la libertad, cabe afirmar que, ningún régimen republicano concreto lo instituye de manera plena o perfecta; siendo así que *naturaleza y política* pueden conducirnos al ámbito de la *legalidad* pero no a la *moralidad* ya que, como afirma Habermas «las razones morales vinculan a la voluntad de un modo diferente a como lo hacen las razones pragmáticas y éticas. Tan pronto como la autovinculación de la voluntad y de la razón se *inter penetran* completamente. Kant llama «libre», por lo tanto, solamente a la voluntad autónoma y determinada por la razón»⁵⁸. En cuanto a la cuestión del régimen republicano conviene tener en consideración las afirmaciones del intelectual español Antonio García-Trevijano para quien: «los que no han recorrido la historia de las ideas políticas no saben que la República, a diferencia de la Monarquía, carece de teoría positiva que la fundamente en tanto que forma sistemática de Estado»⁵⁹.

La validez de las obligaciones morales se obtiene de la deducción de leyes que la emancipan del acontecimiento casual, fundándola simultáneamente a la razón práctica. El ideal kantiano está dirigido hacia un «político moralista» que nunca perderá la perspectiva del *imperativo categórico* dirigido intencionadamente hacia una segunda persona del singular que propicia la universalización situacional. Todos estamos llamados a experimentar la exigencia de ver a cada uno de nuestros semejantes como un *fin per se*. A partir de aquí el concepto de autonomía —de origen intersubjetivo— experimentará una reducción individualista que cobrará un especial relieve en el Liberalismo.

Esta otra gran corriente surge quizá de una etapa más avanzada no tanto del pensamiento, como de las relaciones sociales, marcadas por el proceso económico. Para autores como John Stuart Mill, el estudio de la libertad civil así como de la naturaleza y límites del poder, será un asunto recurrente en ensayos tan relevantes como *Sobre la libertad* o *Del Gobierno representativo*.

La experiencia inicial de los pensadores liberales, es haber logrado una estructura de poder legitimada y basada en la voluntad popular, pero cuyo riesgo prioritario puede ser la superposición de dicho poder sobre la autonomía personal de cada individuo.

El Gobierno representativo, cuenta con un aparato administrativo lo suficientemente fuerte como para llegar a considerar procedimentalmente que, los intereses comunes generalmente tratados desde la perspectiva económica pueden supeditar la autonomía de cada sujeto, ahogada en el sistema mismo que le debe su legitimidad⁶⁰.

⁵⁸ Jürgen Habermas, *La inclusión del otro*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 62.

⁵⁹ Antonio García-Trevijano, *Teoría pura de la república*, El buey mudo, Madrid, 2010, p. 203.

⁶⁰ Javier Álvarez Perea, *El colorante laicista*, Rialp, Madrid, 2012, pp. 46-47.

Ahora bien ¿cómo revierte esta situación global que acabamos de describir en el plano general de la creación del modelo republicano revolucionario?. Pues la respuesta es sencilla, porque ya no se trata de hablar tanto de secularización de las estructuras políticas, sino de la aplicación y promoción de un laicismo militante que se traduce en el hecho de que a partir de noviembre de 1789 la Iglesia de Francia quede desheredada tras verse obligada a renunciar a sus bienes en favor del Estado resultante, mientras éste adquiriría un compromiso de sostenimiento del clero. La pérdida de bienes eclesiales a favor del Estado también es conocida como secularización de los bienes patrimoniales, pero, como el lector puede colegir, no es esta la secularización que venimos estudiando en el presente trabajo. El laicismo militante, derivado de las legislaciones revolucionarias o postrevolucionarias, si está directamente relacionado con la secularización objeto de nuestro tema en tanto las legislaciones laicistas, se constituyen en instrumento de secularización forzada, de control, cuando no erradicación, del elemento religioso respecto de la sociedad civil y de la política. Tras la mencionada secularización patrimonial, la Iglesia queda situada bajo una total dependencia del Estado por causa de la promulgación y aplicación de la denominada *Constitución Civil del Clero*⁶¹ que constituye una suerte de estatuto bajo el cual el clero francés queda constituido en una especie de «funcionarios» de los «asuntos espirituales».

Puede entenderse, consecuentemente que, con este documento, procedente de la Asamblea Constituyente, se sentaban las bases de una Iglesia Nacional —en Francia y a otros niveles ya tenían experiencia histórica de ello con la iglesia galicana—, cuyo sustento era una suerte de religión civil de inspiración roussoniana en la que la disciplina eclesial quedaba radicalmente separada de Roma pasando el clero a formar parte efectiva de las estructuras revolucionarias de la nueva Francia⁶².

b. La religión civil de Rousseau

Si a lo largo del presente análisis hemos llegado a un momento de inflexión conceptual donde ser ha sostenido, bajo la autoridad de Cantwell Smith y de William T.

⁶¹ *La Constitución Civil del Clero* está transcrita en la obra de Jean de Viguerie, *Cristianismo y Revolución*, Madrid, Rialp, 1991, pp. 305-315.

⁶² Cf. *Ibidem*, p. 52.

Cavanaugh que, la religión es una invención de la Modernidad que tiene una funcionalidad múltiple como sustentadora o como potencial amenaza de la estatalidad, junto a la que nace y se ve inexorablemente unida en la historia, el momento al que nos acercamos aparece como especialmente revelador de lo que venimos sosteniendo cuanto más que, viene a demostrar que la religión se convierte, si acaso no lo fue siempre, en un instrumento del poder para acrecentar, legitimar y sostener el mismo bajo el asentimiento de los hombres. No se sostiene aquí —lo aviso una vez más—, una teoría «de la sospecha» respecto del hecho religioso bajo el modo en que comúnmente se ha conocido. Tan solo bajo la premisa de la «invención de la religión» que ya ha sido expuesta, estoy dispuesto a aceptar la instrumentalidad de la misma, bajo una multiplicidad de signos útiles para la generación de mitos. Los mitos son narraciones que carecen de veracidad o falsedad pero que, cumplen adecuadamente una función social que consiste en desplazar la verdad y suplantar narrativamente el discurso con su propuesta justificadora bien de la necesidad de una situación socio-política, bien como fundamentación acrítica; sirven indistintamente —según sea el caso— para demonizar una realidad o, por el contrario, para exaltarla como *summum* de bondad y perfección desde una posición dogmática y acrítica. La estatalidad y las formas políticas contemporáneas se sustentan en alto grado sobre uno o varios mitos que constituyen el fundamento último sobre el que se justifica el constructo político artificial. El problema es que, cuando se quiere justificar esto; no ya sobre su base mítica, sino como resultado de un proceso de racionalización científica que, omite el origen mítico de la propia teoría que sustenta; esa pretendida racionalización, deviene en dogmatismos liberticidas, de los que la historia de los totalitarismos nos da dado buena cuenta, sobre todo a lo largo del siglo XX. Olvidar que esos totalitarismos, asesinos de cuerpos y corruptores de almas, tienen su origen inmediato —que no remoto—, en teorías como el *Contrato social de Rousseau* puede suponer, para el estudioso de la ciencia política o del derecho, un acto deliberado de amnesia que le haga perder el rumbo de su estudio o, lo que es peor, la brújula moral y política que le permita situarse en las coordenadas del presente, con referencias precisas en la historia del pensamiento social y político contemporáneo. Hubo quien que calificó a Rousseau como «un hombre nefasto». Yo no voy a entrar aquí a calificar la persona y ni siquiera la obra de Rousseau quien, sin duda ha sido el gran genio político de

la Ilustración; desde luego, a decir de Carlos Valverde era «un revolucionario pacífico e inteligente» que, bajo ningún concepto hubiera deseado que su obra diera lugar al uso de la violencia que él nunca conoció, deseando cambiar la sociedad por la pedagogía y no por las armas; pero generador de un pensamiento que el mismo Valverde reconoce que, nos ha llevado por derroteros totalitarios, por ejemplo, en lo que al monopolio estatal de la educación respecta⁶³; mas su constructo político, quiero insistir en ello, es un gran mito que se sustenta sobre una sucesión de mitos.

Su obra culmen *El contrato social*, al igual que en Hobbes o en Locke, parte de una situación mítica, de una hipótesis de trabajo que él mismo reconoce como «hipotética» pero, al extremo de que no solo juega con el componente mítico, sino que se instala definitiva y acriticamente en él porque una «hipótesis» consiste en un enunciado sometido a contrastación; a partir de la cual —cualquiera que sea el método que para contrastarla se use—, se procederá a la verificación o a la falsación de dicha hipótesis. Pero el estado de naturaleza hobbesiano, así como el roussonianos es, la condición de posibilidad incontrastable de toda una teoría política: la del contrato social. Bajo esta premisa, ya presentada de manera dogmática, a modo de nuevo edén, de «paraíso terrenal» de una humanidad moralmente pura e incorrupta, se guarda otra sucesión de presupuestos sociales y antropológicos.

Partiendo de un hipotético estado de naturaleza don de los individuos vivían solos y en armonía, en situación de igualdad, entregados a sus instintos y satisfaciendo sus necesidades primarias, gozando de libertad innata, con la única diferencia que marque el momento biológico de cada uno. Rousseau considera que el nacimiento de la sociedad viene marcado por la conveniencia que encuentra el hombre en la cooperación con sus semejantes, si bien la sociedad y sus estructuras que naturalmente es bueno⁶⁴.

Rousseau experimenta la necesidad de dotar de un apoyo religioso a la constitución política que propone, a través de una *religión civil* creada *ad hoc* ya que considera que el cristianismo no es apto para desempeñar esa función. Esta no era una idea novedosa, aunque aparezca explicitada en *El Contrato social*; según puede conocerse por sus escritos, ya en 1750 se dirigía a Voltaire en los siguientes términos: «yo quisiera que en cada Estado hubiera

⁶³ Cf. Carlos Valverde, *Génesis, estructura y crisis de la Modernidad*, BAC, Madrid, 2011, pp. 215-217.

⁶⁴ Javier Álvarez Perea, *El colorante laicista*, Rialp, Madrid, 2012, p. 53.

un código moral, una especie de profesión civil, que contenga positivamente máximas sociales que cada cual tendría que admitir y negativamente las máximas intolerantes que tendría que rechazar»⁶⁵. Consecuentemente la idea de que la religión es un elemento importante e inherente a la vida humana está claramente presente en Rousseau. Que ésta esté asociada a la dimensión moral del hombre se hace evidente cuando se recurre a ella como principio regulador de la vida moral social-estatal. La razón de ser de esa *religión civil* radica en la intención de evitar y erradicar la duplicidad de lealtades disciplinares ni morales. En el análisis que Rousseau establece sobre el hecho religioso en el paganismo, percibe que éste no es incompatible con la política en la medida en que la religión cumple una función sacralizadora del Estado mientras los dioses se integran como parte de la ciudadanía; hecho éste que se ve truncado por el mismo Cristo al generar el conflicto de la doble jurisdicción separando el sistema teológico del político. Habida cuenta de la comprensión de que jamás ha sido fundado un Estado al margen de la vida religiosa, no queda otra alternativa que hacer depender esta dimensión del Estado mismo, creando así la que da en denominar, *religión civil*⁶⁶.

Esta *religión civil* aparece, entonces, como una necesidad del Estado moderno, en su versión revolucionaria, que antepone al ciudadano una racionalidad política a partir de la cual ajustará racionalmente toda normatividad. Consideremos que Rousseau combina una doble teoría; de un lado retoma la que ya se ha convertido en una tradición de la moderna teoría política: el contractualismo que ha tenido en Hobbes y en Locke a sus máximos y mejores exponentes, la obra de ambos es ampliamente conocida por Rousseau. De otro lado, el escritor ginebrino francófono es conocedor y comparte, los ideales ilustrados de confianza en la razón. Como resultado de esta doble fuente postula a cerca de la *religión civil* como elemento complementario del fundamento de la autoridad estatal, continuando, de alguna manera una

⁶⁵ Jean Jacques Rousseau, *Carta a Voltaire*, de 18 de junio de 1756, (O. C. II, 322) citada por Fernando Prieto en *Historia de las ideas y de las formas políticas. III. Edad Moderna (2. La Ilustración)*, Unión Editorial, Madrid, 1990, p.231, (nota a pie de página).

⁶⁶ Cf. *Op. cit.*, p. 232.

tradicción que remonta a los orígenes de la civilización pues «Los hombres no tuvieron al principio otros reyes que los dioses, ni otro gobierno que el teocrático»⁶⁷.

Rousseau, se afana en aclarar que la *religión civil* que él postula no son las iglesias nacionales de las que ya hubo, y hay experiencia histórica, como son el caso de Rusia e Inglaterra y en los cuales, las monarquías que toman el liderazgo de esas instituciones, quedan paradójicamente sometidas a ellas convirtiéndose en sus príncipes pero no así en sus legisladores y, manteniéndose entonces dos poderes soberanos sobre la ciudadanía; hecho éste que Rousseau ha advertido cautelosamente y se procura erradicar a través de la *religión civil* que, ha de jugar un papel estabilizador en la República y, para ello solo puede plantear las propias propuestas constitucionales. Rousseau divide la religión —inicialmente—, en dos especies: la religión del hombre y la religión del ciudadano.

La religión del hombre podría considerarse una especie de naturalismo religioso carente de templos, altares, ni ritos, limitada exclusivamente al culto interior, personal y subjetivo del «Dios supremo». Reaparece, una vez más, la escisión moderna entre interioridad y exterioridad, lo privado y lo público. Esta religión del hombre posee, según Rousseau una relación con los «deberes eternos de la moral» —reincide en la asociación religión-moralidad—, puede ser «la religión pura y sencilla del Evangelio» o puede atender al «verdadero teísmo o lo que puede llamarse el derecho divino natural». Es decir, la religión del hombre se corresponde, con la plasmación histórico-cultural de una religión natural que, puede corresponderse con cualquier manifestación superior de culto a una deidad. Pero estas manifestaciones religiosas, carentes de relación con el cuerpo político y abstraídas de los asuntos públicos, no resultan de utilidad para establecer lazos sociales efectivos, por lo que no pueden cubrir el espacio público que de ella se espera o, incluso pueden llegar a ser contraproducentes y disgregadoras.

La segunda clase de religión es la del ciudadano y, Rousseau la determina como «inscrita en un determinado país, da a éste sus dioses [...] Esta tiene sus dogmas, sus ritos y su culto exterior prescrito por leyes». Son propias de pueblos más o menos primitivos y sirven para dotar de identidad a ese determinado pueblo teniendo para Rousseau sus pros y sus

⁶⁷ Jean Jacques Rousseau, *El contrato social*, Libro IV, capítulo VIII.

contras: la ya mencionada identidad, el amor a las leyes y la estimulación del patriotismo idolátrico, así como el servicio al Estado, se cuentan entre las ventajas de estas religiones del ciudadano. Pero como contrapartida, «basada en el error y la mentira, engaña a los hombres, haciéndolos crédulos y supersticiosos, y ahoga el verdadero culto de la divinidad en vanas ceremonias»; además de incentivar irremediablemente la violencia y la intolerancia⁶⁸.

Finalmente, hay una tercera clase de religión sobre la que recaen todas las descalificaciones posibles ya que la considera tan perversa y mala que, no perderá el tiempo en demostrar su iniquidad que es la, denominada «religión del sacerdote» en la que incluye al catolicismo romano junto a la religión de los lamas y la de los japoneses.

Habiendo, por lo tanto, concluido que cualquier manifestación religiosa, ya intervenga o ya se abstraiga de los asuntos públicos de la sociedad civil, tiene una tendencia a derivarlo todo a su propio ámbito, generando una sociedad paralela de fieles que, además de ciudadanos, dinamitarían la cohesión social por causa de sus creencias o impondrían las mismas al conjunto social, concluye en la conveniencia de instituir una religión civil: «Hay, pues, una profesión de fe puramente civil, cuyos artículos corresponde fijar al soberano, no precisamente como dogmas de religión, sino como sentimientos de sociabilidad, sin los cuales es imposible ser un buen ciudadano o un buen súbdito». Esta forma de religión es muy conveniente, en tanto sirve de impulso moral unificador de la conciencia de la ciudadanía que, a través de ella, defendería como propios los intereses del Estado⁶⁹.

Destaquemos, finalmente la notable influencia que la obra de Rousseau ejerció sobre los teóricos y políticos revolucionarios como el jacobino Robespierre que entendería la religión civil como un instrumento de extraordinaria eficacia propagandística política, suscitadora de los sentimientos patrióticos y republicanos, y generadora de una dogmática de obligada adhesión por parte de la ciudadanía so pena de perder tal estatuto e incluso la vida.

4. El culto revolucionario

Más arriba, en este mismo capítulo, la revolución ha sido objeto de estudio y reflexión como noción abstracta y, la razón de ser de dichas consideraciones no era otra que fundamentar las objeciones de Dalmacio Negro hacia las interpretaciones comunes que de la Ilustración se plantean, cuando se afirma que dicha corriente cultural está impregnada de un

⁶⁸ Javier Álvarez Perea, *El colorante laicista*, Rialp, Madrid, 2012, p. 55.

⁶⁹ *Op. cit.*, p. 56.

pensamiento secularista y que, en consecuencia, a la Ilustración es una de las mayores causantes del proceso secularizador de la Modernidad. Frente a ello, Dalmacio Negro negaba que tal fenómeno se produjera en el ámbito cultural, en el sentido de atribuir a la filosofía ilustrada la erradicación o, al menos, la promoción de un desplazamiento o destierro de la categoría de lo sagrado —que bien podríamos comprenderlo dentro de la noción contemporánea de religión, ejemplificada con total acierto en el cristianismo romano, es decir, en la Iglesia católica—, señalando finalmente a la revolución y al romanticismo como causantes directos de dicha comprensión secular.

Apuntábamos que, tanto la noción abstracta de revolución como el romanticismo político, han sido objeto de reflexión o aclaración referencial por nuestra parte e igualmente nos hemos detenido en la noción de *religión civil* propuesta por Rousseau en *El contrato social* y que nos ofrece un planteamiento intelectual —que no un programa político— del papel decisivo que juegan las religiones en el seno de las sociedades, así como el potencial político que implican en tanto que son capaces de asumir y dotar de identidad a todo un pueblo, asociando las conciencias en favor de un ente o una conciencia moral superior, pues así comprendía el papel que jugado por las religiones cívicas o del ciudadano en las sociedades clásicas e incluso en sociedades primitivas.

Concluíamos en el apartado anterior que las propuestas de Rousseau no cayeron en saco roto y que la revolución, como proceso histórico o, por precisar mejor, las distintas instituciones y organismos cívico-políticos que se fueron sucediendo en el proceso revolucionario francés, siempre liderados por personajes concretos con nombres concretos, suscitaron lo que podría haber sido algo así como una *religión civil* o, al menos, nos han dejado entrever sin tapujos lo que bien podríamos denominar una *religión secular* en la medida en que se hace fácilmente identificable en ella toda una traslación de lo sagrado, esto es, del papel que Dios ha jugado en el pensamiento socio-político occidental a lo largo de toda su historia, desde la concepción de lo divino hacia lo político. Siendo así que las nuevas nociones políticas tales como la patria, la libertad, el pueblo o el progreso adquieren entidad de nociones míticas en torno a las cuales se desarrollarán diferentes manifestaciones culturales

a modo de constelación de una entidad superior y abstracta que no es otra cosa que la política en si misma: el sistema político o el Estado.

En este apartado abordaremos este aspecto concreto del culto al Estado, culto a la Patria o, finalmente culto a la República, en el seno mismo del proceso revolucionario, como parte de la coreografía que exigía una nueva etapa, un nuevo proyecto, una nueva situación política y social caracterizada por una pretendida ruptura con el pasado, una absoluta superación de la tradición, dirigiendo la mirada siempre hacia el futuro que depara ilusión y esperanza en el progreso de la humanidad, con un sentido secular, al que hay que sumar una fuerte actitud laicista en sentido neto y estricto, dispuesta a dinamitar los fundamentos de la Iglesia desde la raíz y sustituirlos por otras formas culturales coreográficas de las nuevas situaciones políticas.

a. Síntesis histórica

No plantearé aquí una narración histórica pormenorizada sobre los sucesos acaecidos en la revolución pero, evidentemente tampoco puedo entrar de lleno en las manifestaciones del culto revolucionario sin exponer brevemente el contexto histórico en el que acontecieron que no es otro que un siglo, el XVIII en el que la estructura económica y social europea parecía ser prácticamente la misma que se había vivido durante la Edad Media, en la que se distinguían tres órdenes o estamentos estancos cuales son la nobleza, el clero y el tercer estado. La participación política de los estamentos en el seno de los distintos reinos europeos era irregular, atendiendo a las circunstancias particulares de cada uno de ellos, siendo así que el beneficio de privilegios de los estamentos también se daba en distinto grado. Es difícil determinar las causas de la revolución en si misma. Podría hablarse de un ambiente caldeado y predispuesto a tomar las riendas de la historia en la consecución de cambios drásticos, pero los estudiosos no parecen ponerse de acuerdo. Así, por ejemplo, Charles Morazé sostiene que en los años inmediatamente precedentes a la revolución «londinenses, romanos o parisienses no se sentían entonces, en modo alguno, “en vísperas de la revolución francesa”». Su gran preocupación consistía en ser felices»⁷⁰. Para Morazé, en 1786 Francia no vivía bajo las

⁷⁰ Charles Morazé, *El apogeo de la burguesía*, Labor, Barcelona, 1964, p. 3.

expectativas revolucionarias, la revolución no estaba en el horizonte del imaginario colectivo, «nadie la sospechaba ni la temía, nadie, en realidad, pensaba en ella a pesar de lo que ciertos historiadores quieren hacernos creer»⁷¹. La ocupación de los intereses de los franceses en esa década, conforme a su particular estilo de vida, estaría en los avances de las ciencias y de la técnica, en los refinamientos sociales y, en mil y una situación que hacían de la revolución una cuestión insospechada. Y sin embargo aconteció. Preguntarnos, con Gerorges Rudé, la causa de la revolución total en Francia, escapa de nuestras pretensiones y tal vez, nunca llegue a tener una respuesta totalmente satisfactoria⁷². En este apartado me conformo con ubicar la situación desde una perspectiva de acercamiento a los hechos.

No nos sumamos a un planteamiento materialista de la historia si, aceptamos un hecho económico contrastado cual es la bancarrota del Estado francés en 1787, lo que lleva a los ministros de Luis XVI a promover medidas urgentes de recaudación tributaria afectando, en esta ocasión, a los grupos privilegiados y, suscitando con ello una rebelión de la nobleza que se veía amenazada en sus privilegios políticos y en su situación económica. Dicha rebelión se sustentó sobre la base de que las imposiciones tributarias a la nobleza solo podían ser impuestas por los Estados Generales, dándose las circunstancias de que éstos no se reunían desde 1614. Las exigencias de la nobleza, conllevó la convocatoria de los mismos generándose una coyuntura de inestabilidad e intenso debate político, en torno a la representatividad de los estamentos y difundiéndose la idea de que el Tercer Estado englobaba el 95% de la población, lo que lo situaba en más que absoluta mayoría; por lo que se aventura a exigir la abolición de los estamentos, en favor de la formación de una asamblea única en la que cada miembro tiene un voto en igualdad de condiciones al resto de los componentes asamblearios. Todo ello, llevó a la formación de la Asamblea Nacional el 17 de junio de 1789 como fase intermedia entre los Estados Generales y la Asamblea Nacional Constituyente a la que se sumaron nobles y clérigos, votando el 4 de agosto de ese mismo año, en favor de la abolición de privilegios así como de la abolición jurídica del sistema feudal par proclamar la igualdad legal de todos los franceses.

⁷¹ *Op. cit.*, p. 4.

⁷² Ver George Rudé, *La Europa revolucionaria (1783-1815)*, Siglo XXI, Madrid, 1974.

Con anterioridad a la creación de la Constitución, la Asamblea consideró conveniente redactar la famosa y reconocida *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, en cuyo preámbulo, con un tinte manifiestamente deísta, situaba los artículos a desarrollar «bajo los auspicios del Ser Supremo» asumiendo con ello la Asamblea, un cierto iusnaturalismo que habrá de influir como fundamento de las legislaciones sucesivas. Como puede comprobarse consultando el documento, la Iglesia católica es silenciada por lo que carece de un reconocimiento explícito, quedando en una situación más o menos igualada a las otras confesiones bajo el amparo del artículo décimo que ampara la libertad de opinión. Curiosamente, la libertad religiosa queda derivada de la libertad genérica de opinión y no al revés, como ha sucedido en otras legislaciones en las que se le ha otorgado primacía a la fe religiosa sobre otros ámbitos de opinión⁷³. Pero además, podemos afirmar que la intención de la Asamblea parece claramente inclinada a relegar el catolicismo como religión de Estado.

La Iglesia galicana también sufriría un grave golpe material en noviembre de 1789, al verse desprovista de todos sus bienes a los que tuvo que renunciar a favor del Estado que, a su vez, se comprometería al sostenimiento económico del clero. Una sucesión de prohibiciones recaerán sobre la Iglesia por prescripción de la Asamblea ahogando de manera explícita la vida de la fe tales como, la abolición del diezmo eclesiástico sin derecho de compensación, aunque éste seguiría siendo recaudado por la Asamblea, la emisión de votos perpetuos religiosos, o la abolición de las órdenes y congregaciones religiosas a las que se les incautaba su patrimonio secularizándolo. Esto llevaría a la Iglesia galicana a una situación muy crítica pues la sometía por completo a la dependencia del Estado convirtiendo al clero en una especie de funcionarios cuya regulación estaba establecida por un estatuto peculiar denominado *Constitución Civil del Clero* cuya síntesis sería la siguiente:

Título I. Oficinas eclesiásticas: donde se establece que los límites territoriales de las diócesis deben coincidir con los departamentos civiles, por lo que se suprimirían 57 sedes episcopales y se aboliría el título de arzobispo. Había prohibición expresa al clero y a los ciudadanos de reconocer la autoridad de un obispo designado por potencias extranjeras. Se abolieron las dignidades eclesiásticas y se prohibieron las apelaciones a Roma. *Título II. Nombramientos al Beneficio:* los obispos serían designados por la Asamblea Electoral del departamento y debían prestar juramento de fidelidad a la Nación, al Rey a la Ley y a la Constitución, sin pedir

⁷³ O el caso de la tolerancia postulada por Locke, tal y como hemos tenido ocasión de ver en el capítulo anterior.

conformidad alguna al Papa. También los párrocos serían electos por la mismas asambleas y requerían del mismo juramento. *Título III. Salarios de los ministros de la Religión:* se establecían las cuantías económicas que recibirían obispos y presbíteros, viéndose estos últimos muy beneficiados respecto de su situación anterior. *Título IV.* Sobre la residencia. Donde se establecían condiciones muy severas en relación de las ausencias de obispos y pastores respecto a sus sedes de ejercicio⁷⁴.

Probablemente, lo más trágico de toda esta situación residió en el cisma interno en el que la Iglesia francesa se vería sumida, al dividir al clero entre aquellos que aceptaban como propias las reformas revolucionarias y los que se oponían a ellas. Hay que aclarar que, dicha situación no es relativa al favorecimiento o no por parte del clero de las reformas políticas y sociales que estaban acaeciendo —que también los habría—, sino por la propia situación que estaba experimentando la Iglesia católica galicana que, se veía constreñida a romper sus relaciones disciplinares con Roma. En apariencia, el objetivo inicial de la Asamblea sería la creación de una iglesia nacional que, se viera exenta de los abusos y desigualdades sociales heredados del *ancien régime*, además de procurar la independencia de cualquier control eclesiástico extranjero como se comprendía la disciplina canónica romana. Teóricamente estos cambios en la Iglesia de Francia habrían de afectar solo a la organización y la estructura civil de la misma, respetándose los asuntos relativos a la fe tales como el dogma y el culto pero la realidad sería muy diferente.

A finales de 1793, para gran parte de los franceses la Iglesia y el ideal revolucionario asumían un papel encontrado pues, los afanes estatistas de la Asamblea se habían atribuido la reorganización de Francia en todos, absolutamente todos los aspectos sociales y políticos de la Nación. La cuestión eclesiástica no quedaba al margen de tal reorganización y, una buena parte del clero comenzaba a expresar su disidencia respecto a lo que entendían como una inadmisibles intromisión del poder político en los asuntos eclesiásticos. Por otra parte no olvidemos que por francesa, la Iglesia no dejaba de ser católica. Se genera, entonces, un conflicto en el que un principio revolucionario esencial como es la soberanía del pueblo es contrapuesto a la universalidad y la tradición propias de la Iglesia católica, lo que obligó a un pronunciamiento papal condenando la *Constitución Civil del Clero*. De esta manera aquellos

⁷⁴ Javier Álvarez Perea, *El colorante laicista*, Rialp, Madrid, 2012, pp. 51-52.

clérigos que se negaron a jurar la Constitución fueron proscritos mientras los «juramentados» se vieron envueltos en los procesos revolucionarios.

b. Análisis funcional del culto revolucionario

Lo cierto es que, a partir de un momento de la historia, se constata una deliberada descristianización envuelta, generalmente, de actitudes y acciones abiertamente laicistas consistentes en incidentes tales como actos de violencia iconoclasta, suspensión de las misas, profanación de iglesias, ejecución de sacerdotes no juramentados e, inducción a la apostasía bajo amenaza de muerte⁷⁵. Destaquemos, una vez más, la notable influencia que la obra de Rousseau ejerció sobre los teóricos y políticos revolucionarios como el jacobino Robespierre que entendería la religión civil como un instrumento de extraordinaria eficacia propagandística política, provocadora de los sentimientos patrióticos y republicanos, y generadora de una dogmática de obligada adhesión por parte de la ciudadanía so pena de perder tal estatuto e incluso la vida. Charles Taylor destaca como, a través de los ritos y festivos, «trataron de dar sustancia y fuerza a las nuevas instituciones»⁷⁶. Sobre las razones por las que ha de acontecer un cambio radical en la comprensión espiritual de la nueva Francia y, los motivos por los que los revolucionarios habrían de mostrarse hostiles hacia el cristianismo habría que reconocer, partiendo del análisis funcional de la religión, la importancia del papel de la fe en la construcción del espacio y del tiempo, generando un sistema simbólico que abstrae del caos la realidad social y política estableciendo una delimitación espacial y un ritmo temporal ofreciendo un cosmos plenamente dotado de sentido⁷⁷.

Revolución y celebración iban de la mano en la creación mística de un nuevo tiempo, una nueva etapa, una nueva Francia en la que vivirían hombres nuevos. A modo de ejemplo, así describe Antonio García-Trevijano una celebración triunfal protagonizada por uno de los personajes más conocidos:

⁷⁵ Cf. John Walsh, «Relaciones entre Iglesia y Estado en Europa y América» en C. W. Crawley (dir.), *Historia del Mundo Moderno. IX, Guerra y paz en tiempos de revolución*, Sopena, Barcelona, 1971. p. 90.

⁷⁶ Charles Taylor, *La era secular*, tomo II, Gedisa, Madrid, 2015, p. 31.

⁷⁷ Ver Giovanni Filoramo, *Che cos'è la religione*, Einaudi, Torino, 2004, p. 215.

Robespierre consiguió el sueño de su fanatismo religioso la mayor gloria de subida. Nunca fue más alta la apariencia de su poder personal absoluto. El día 7 de mayo de 1794 obtuvo de la Convención el culto oficial de la religión del vicario saboyano de Rousseau, con un decreto, cuyo artículo 1 decía: «El pueblo francés reconoce la existencia del Ser Supremo Y de la inmortalidad del alma». Y mientras continuaban las ejecuciones y las victorias militares, Robespierre fue elegido presidente de la Convención por unanimidad, el día 4 de junio, para que disfrutara de su apoteosis en la Gran Fiesta del Ser Supremo del día 8 siguiente, organizada y diseñada por el gran pintor David. Comenzó a las ocho de la mañana en las Tullerías. Los ciudadanos portaban ramas de roble y los niños cestas de flores. Robespierre llegó a las 10 horas, con su hábito azul. Acabado su sermón, los coros de la Ópera entonaron el himno al *Père de l'Univers, suprême intelligence*. La ceremonia terminó en el Champ-de-Mars, con la vuelta tradicionalmente majestuosa a la montaña de cartón y el consabido abrazo francés de todos a todos⁷⁸.

b. 1. La nueva Francia como lugar sagrado

La conquista del espacio bajo la idea de Estado-Nación, obedece a una necesidad múltiple de dotación de sentido para la vida colectiva, regida bajo una forma política específica, cuyo principio fundamental radica en la soberanía inter-traslaticia del pueblo al Estado y del Estado hacia el pueblo en la que, entra en juego el concepto revolucionario de Nación que es muy diferente a su acepción pre-revolucionaria. Originariamente, vendría a designar a un grupo de personas unidas bajo vínculos de sangre, lengua o cultura pero que, no tienen por qué compartir necesariamente un mismo suelo; es decir, la idea de originaria de Nación no tiene connotaciones territoriales. Es a partir de la Revolución francesa que se produzca una identificación entre la Nación y el Estado⁷⁹.

La Nación, autoerigida en titular de la soberanía, media entre el Estado y la sociedad, a la que representa ante aquel. Por nación se entendía el conjunto de los individuos con conciencia de formar una comunidad política unificada por el Estado, como si una comunidad pudiera formarse en una orden o en un contrato; se les reconocía como ciudadanos si cumplía ciertas condiciones, por decirlo así, burguesas (concretamente ser varón, de raza blanca y poseer determinado nivel de propiedad). La nación politizada emergió de esta manera como la sustancia de la estatalidad y la soberanía en lugar de la familia y la propiedad según

⁷⁸ Antonio García-Trevijano, *Teoría pura de la República*, El buey mudo, Madrid, 2010, pp. 103-104.

⁷⁹ Cf. Lukas K. Sosoe, «Nación» en Philippe Raynaud y Stéphane Rials (eds.), *Diccionario Akal de Filosofía Política*, Akal, Madrid, 2001. También puede consultarse a Joaquín Blanco Ande, *El Estado, la Nación, el Pueblo y la Patria*, San Martín, Madrid, 1985.

estableciera Bodino⁸⁰.

Cierto es que, en el concepto revolucionario de Nación, la territorialidad no parece ser una noción explícitamente sugerida de no ser porque, en el caso de Francia, ya estaba asociada a la Estatalidad que, es temporalmente anterior a la Nación, ya que el Estado francés estaba perfectamente perfilado y configurado por el *anncien regime*, cuya estructura político-administrativa sirve íntegramente de base para la posterior configuración del sistema republicano, consecuente de la Revolución. Considerando que, en el sentido moderno la Nación designa una asociación de personas, de individuos —que no de familias—, cuyo vínculo se sostiene bajo la presunción de la libertad, que hemos de suponer inherente a la suscripción del contrato social, mito sobre el que se fundamenta el sistema político y que presupone que los actores «manifiestan de este modo su voluntad de vivir bajo las mismas leyes», hemos de entender que es en el acto mismo de la voluntad de adhesión a una comunidad política, donde se sostiene el principio básico de la nación⁸¹; en la que la territorialidad viene ya dada, como condición de posibilidad de los ideales revolucionarios, que no aspiran a la consecución de objetivos abstractos para la humanidad, porque esos objetivos, aunque universalizables, solo pueden acontecer en un espacio concreto, bajo la condición de regirse por la ley que, a su vez, es condición de posibilidad de la libertad moderna y bajo la cual se adquiere el estatuto de ciudadanía. La idea revolucionaria de nación puede ser interpretada en claves de secularización o politización de una categoría teológica esencial cual es la de Pueblo de Dios, Dalmacio Negro lo explica así:

En Roma, más campesina, la *Urbs* pertenecía al *populus*, sin especiales connotaciones étnicas. En el cristianismo, continuador de Israel, el pueblo era el Pueblo de Dios que vivía bajo la ley de Cristo, fuese urbano o campesino; el Pueblo de Dios es el origen de la nación, concepto europeo, sin las connotaciones de sangre de Israel como Pueblo de Dios. En el seno de la cristiandad no existían «extranjeros», pues lo que contaba era la pertenencia a la Ley de Cristo por el bautismo [...] San Pablo había dicho que la ciudadanía de los cristianos es la celestial y el bautismo confería una suerte de ciudadanía terrena en el ámbito de la cristiandad⁸².

⁸⁰ Dalmacio Negro, *Historia de las formas del Estado. Una introducción*, El buey mudo, Madrid, 2010, p. 188.

⁸¹ Cf. Lukas K. Sosoe, «Nación» en *op. cit.* p. 535.

⁸² Dalmacio Negro, *op. cit.*, p. 223.

En este contexto, aparece otra de las nociones que más juego han dado en el proceso revolucionario y post-revolucionario en la historia reciente de Europa, que es la noción de patria. Los revolucionarios franceses, inspiradores del Estado-Nación se consideraban a sí mismo patriotas. Por encima de las diferencias de los grupos políticos, la patria francesa era la casa y la causa común de la revolución, al extremo de convertirse en objeto de culto. Mathiez argumenta, que los cultos revolucionarios son verdaderamente una religión y se propone demostrarlo, para lo que recurre a las bases conceptuales del análisis de Durkheim, que «buscan lo sagrado en la sociedad sin hacer referencia a una realidad trascendente y sobrenatural»⁸³, postulado que hace suyo, proponiendo que:

Es por su forma y no por su contenido por lo que reconocemos los fenómenos religiosos. Poco importa que el objeto sobre el que se aplican, ya sea una cosa, un espíritu o una aspiración sobrenatural, “llamamos fenómenos religiosos a las creencias obligatorias así como a las prácticas relativas a los objetos dados en estas creencias”⁸⁴.

Sobre la base de esta noción de religión, desarrollará un estudio que, no considera concluyente ni definitivo, pero que es una notable aportación sobre el tema. En esa búsqueda de un elemento común en el ámbito la *fe revolucionaria*, lo suficientemente consistente como para considerarla una religión en sí misma, llegando a entender que «el elemento común a todos los cultos revolucionarios sería el hecho de que surgen de una misma aspiración, de una misma necesidad: el amor a la patria. Mediante esta explicación, lo esencial en estas tentativas religiosas no es la lucha contra la Iglesia, sino la defensa de la nueva Francia»⁸⁵.

Esta es, por consiguiente, la primera y mayor de las sacralizaciones de la revolución: la Patria francesa. De hecho, «el patriotismo nacional-francés propiamente dicho —afirma Blanco Ande—, nace en Valmy en 1789, en un momento en el que suprimido el culto religioso y guillotinado el rey, el pueblo necesita un sustituto que lo unifique»⁸⁶, convirtiéndose así en el nuevo «*mantra*» bajo cuya invocación caben esperar las mayores delicias de la *libertad*, la *igualdad* y la *propiedad* (que luego sería sustituida por la

⁸³ Julien Ries, *Lo sagrado en la historia de la humanidad*, Encuentro, Madrid, 2014, p. 101.

⁸⁴ Albert Mathiez, *Los orígenes de los cultos revolucionarios*, Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2012, p. 13.

⁸⁵ *Op. cit.*, p. 12.

⁸⁶ Joaquín Blanco Ande, *El Estado, la Nación, el Pueblo y la Patria*, San Martín, Madrid, 1985, p. 254.

fraternidad), bajo el ansiado y excelso estatuto de la ciudadanía; pero también podría caer bajo la categoría de lo *tremendum* para quien la ofendiera o rehusara adherirse a ella.

«La patria —dice Dalmacio Negro—, es la tierra de los antepasados, de las familias. Es un concepto espacial muy antiguo vinculado a la primacía de la familia y la paternidad enraizadas en el medio natural. El pueblo se forma en la continuidad de las generaciones vinculadas a un mismo suelo»⁸⁷. La Patria es, el lugar sagrado en lo espacial y una comunidad de destino en lo temporal que asume en sí la función de «delimitar un territorio sagrado significa, entonces, delimitar las fronteras de la identidad, geográfica, mítica, simbólica, de la comunidad que se identifica y conserva en la memoria los orígenes»⁸⁸. La revolución es puramente autorreferencial, en la medida en que no se comprende deudora de la historia ni de la tradición. Es lo que es, en pugna dialéctica contra el *ancien regime* así como contra el orden social cristiano —que no son la misma cosa ni aquí lo identificamos—. Como decía Marramao, su estatuto en sentido estricto, es derivado de su peculiar antítesis respecto del absolutismo⁸⁹. Esto le otorga una situación de especial carga ontológica ya que la revolución se autocomprende como un proceso mítico fundacional, generador de una entidad sacralizada —la patria—, que se sostiene sobre un nuevo orden político sustentado bajo la legitimidad adquirida como consecuencia de un giro teológico-político⁹⁰. Esta transposición propiciará el valor traslaticio de lo sagrado, desde lo divino —objeto de la religión cristiana— hacia el orden político secular. Así es como llegó a verlo Mathiez cuando, afirmó que ya que: «el organismo social puede y debe ser un instrumento para la felicidad; de instrumento para la felicidad a objeto de veneración y de culto, no hay más que un paso»⁹¹. Sobre el gran espacio sagrado que es la patria, se van a alzar hitos espaciales que sirven para conmemorar la sacralidad de aquello que constituye, en sí mismo, el objeto de la nueva religión secular.

«Al mismo tiempo que por todas partes manifestaban su fe en los tres colores, los franceses levantaban en las plazas públicas altares de la Patria. El primero de estos

⁸⁷ Dalmacio Negro, *Historia de las formas del Estado. Una introducción*, El buey mudo, Madrid, 2010, p. 222.

⁸⁸ Giovanni Filoramo, *Ché cos'è la religione*, Einaudi, Torino, 2004, p. 220. [La traducción en mia].

⁸⁹ Cf. Giacomo Marramao, *Poder y secularización*, Península, Barcelona, 1989, p. 69.

⁹⁰ Cf. Dalmacio Negro, *op. cit.*, p. 199.

⁹¹ Albert Mathiez, *ibidem.*, p. 18.

monumentos fue sin duda aquel que el francmasón Cadet de Vaux hizo construir en su propiedad de Franconville-la-Garenne a principios de 1790. “Levantado sobre un cerro y formando un bosque sagrado”»⁹². Evidentemente, los altares no son una invención del cristianismo, pero el cristianismo es el sujeto referencial más inmediato para generar todo un sistema cultural a través de una religión alternativa. El altar a la patria exalta a una categoría política al estatuto de lo sagrado, desplazando a toda deidad. Un altar es un lugar de sacrificio y éste se expresa como la ofrenda extrema hacia lo sumamente sagrado. El altar a la patria, no es simplemente un monumento recordatorio de una entidad relevante, sino que dicha entidad se comorende con capacidad extrema de decisión sobre la vida y sobre la muerte. La vida o, mejor, la buena vida en aras de la felicidad, es la que la patria puede ofrecer al ciudadano que decide acogerse bajo su manto protector. Tal es, la dignidad de la patria ante la cual, el patriota, está dispuesto a inmolación. Como contrapartida destacamos el delito de *lesa majestad* que supone atentar contra la patria y es castigado con la muerte, como fue el caso ejemplar de Luis XVI.

b. 2. Los ritos de iniciación

Mathiez está plenamente acertado cuando afirma que «a la fe nueva, le faltaba un nuevo credo». Y es que, la revolución, también posee su dimensión dogmática, compuesta por ideologías que van adquiriendo forma conforme avanzan los acontecimientos. Cuando el tercer estado parisino presentó una sucesión de reivindicaciones, en el sentido de que «en toda sociedad política todos los hombres son iguales en derechos. Todo emana de la nación y solo puede ser ejercido para su felicidad...» la Asamblea Nacional atendió esta demanda y «redactó e impuso a todos los franceses este formulario religioso»⁹³, un credo revolucionario sobre el que sustentar la fe revolucionaria. La cuestión radica en la supresión práctica de los reinos espiritual y temporal de las que se despojaría a la Iglesia; con la intención de reatribuir la *auctóritas* al Estado, esto es, al sistema político que ya detenta la *potestas*. Para semejante argucia, hay que construir una nueva religión de carácter civil. Mathiez extrae de Rousseau este principio primordial de la religión secular revolucionaria:

⁹² *Ibidem.*, 34.

⁹³ Mathiez, *Ibidem*, pp. 24-25.

Para establecer una religión civil que confiriera al Estado la fuerza moral que necesita, el legislador no tendrá más que liberarse de la masa de supersticiones y prejuicios que han ocultado estos simples e indiscutibles postulados que se encuentran en la base de la humanidad: «la existencia de una Divinidad potente, inteligente, bienhechora, previsora y proveedora, el porvenir, la felicidad de los justos, el castigo de los malvados, la santidad del Contrato social y de las leyes...»⁹⁴.

Así, para dar forma a la nueva dogmática ideológica revolucionaria, adquiriendo la perspectiva estable y sólida de las formas religiosas —a la vez que se relativiza, desplaza o abiertamente ataca a la Iglesia—, surgen ritos de admisión/iniciación y exclusión en el ámbito de la nueva fe, inherente prácticamente a todo proceso religioso, lo que Giovanni Filoramo menciona como ingreso y expulsión de la nueva comunidad. Iniciación es un término de derivación latina y viene a designar el rito por el cual un individuo entra a formar parte de una sociedad misteriosa, participando de los beneficios de salvación que dicha sociedad otorgue a sus miembros⁹⁵. Pienso que los ritos revolucionarios pueden asimilarse a los de ingreso y expulsión a las comunidades religiosas. No en vano la nación, identificada con el pueblo, es una secularización-politización del Pueblo de Dios de la Cristiandad. Sobre la afirmación de Mathiez de que «para que una creencia, común a un mismo grupo, tenga el carácter de creencia religiosa, es necesario que se imponga obligatoriamente a todos los miembros del grupo»⁹⁶, hecho éste que la conciencia revolucionaria tenía asumida y que aplicaría inmediatamente: «las verdades formuladas en la Declaración de Derechos se tenían por verdades obligatorias. La Constitución de 1791 estipula que, para ser ciudadano activo, es necesario prestar juramento cívico, es decir, adherirse de la manera más solemne posible a la nueva institución política, a la Constitución, de la que la Declaración de Derechos es la parte dogmática»⁹⁷. Así pues, a través de esta adhesión se entra a formar parte de la comunidad mientras que, la resistencia al juramento supone la exclusión de la misma. De esa forma, individuos de otras nacionalidades pueden adquirir la ciudadanía francesa. Mathiez presenta, con lo que entiendo es cierta ingenuidad, el carácter espontáneo del juramento cívico. La

⁹⁴ *Ibidem.*, p. 22.

⁹⁵ Cf. Giovanni Filoramo, *Ché cos'è la religione*, Einaudi, Torino, 2004, p. 232.

⁹⁶ Mathiez, *ibidem.*, p. 28.

⁹⁷ *Ibidem.*, pp. 28-29.

espontaneidad es, una referencia recurrente en la obra de Mathiez que quiere ver cómo los acontecimientos se suceden más con naturalidad que premeditación e intencionalidad. Lo cierto es que entraríamos con ello en una seria contradicción porque, si la política de la razón queda abandonada a las decisiones de las turbas, difícilmente podremos hallar racionalidad en ello. Lo cierto es que se aventura, como decíamos, a afirmar espontaneidad en los juramentos cívicos que, más tarde serían legislados⁹⁸; mas la pretendida naturalidad, «este origen social del juramento cívico terminó de imprimir a la fe revolucionaria un carácter de fe religiosa»⁹⁹.

El juramento cívico vendría seguido de una sucesión de rituales a modo de parodia sacramental tales como «bautismos cívicos», que Mathiez menciona como «liberado de cualquier carácter confesional» y convertido en uno de los «sacramentos del culto a la razón, dando noticia del que considera que fue el primero de ellos, llevado a cabo por la Federación de Estrasburgo el 13 de junio de 1790¹⁰⁰.

Celebrado sin sacerdotes, sobre el altar de la Patria cubierto de la tricolor, acompañado de un juramento cívico a modo de juramento religioso, este bautismo laico, donde la escarapela ocupa el lugar del agua y la sal, ya hace pensar en las escenas de 1793. Al principio, los ministros de las religiones todavía aparecían, pero pronto se vieron eclipsados y, al abrazarse mutuamente, parecían pedir perdón por sus faltas pasadas.

Posteriormente, se celebraron otros bautismos cívicos como, por ejemplo, el de Wasselone, el 11 de junio de 1790. Aquí también encontramos a las guardias nacionales formando una bóveda de acero masónico sobre el recién nacido y el padrino, recitando el juramento cívico en lugar del credo. Aunque más excepcionalmente, también se oficiaron matrimonios cívicos sobre el altar de la Patria como, por ejemplo, el de la Federación de Dôle, el 14 de julio de 1790. No resulta baladí el hecho de constatar que la costumbre de dar nombres de niños no cristianos nació en las Federaciones, extendiéndose más tarde. Así, los dos niños bautizados cuentan entre sus nombres con los de Cívico y Federado¹⁰¹.

Evidentemente, tenemos aquí un modelo religioso correlativo a la comprensión moral que asumió la propuesta ilustrada tanto por parte de Kant como de Rousseau. Por lo tanto el rito de iniciación no está en un contexto de transformación ontológica como es el caso del bautismo cristiano a partir del cual, el neófito entra a formar parte de la comunidad de los

⁹⁸ *Ibidem.*, p. 29.

⁹⁹ *Ibidem.*, p. 30.

¹⁰⁰ Cf. *Ibidem.*, p. 48. (Reproduce un extracto del acta del acontecimiento).

¹⁰¹ *Ibidem.*, p. 50.

hijos de Dios, experimentando así un vínculo de filiación divina que ya no se pierde y que marca un nexo que reintegra la relación entre Dios y la humanidad en la economía de la salvación, quebrado a partir del pecado original.

La idea de que la salvación se establece desde una perspectiva moral carece de precedentes en el pensamiento occidental y es propia del pensamiento ilustrado. Viene asociada a la idea roussoniana de que el Estado es un sujeto moral que, a través de su capacidad pedagógica y legisladora podrá salvar moralmente a la humanidad que se acoja al sistema legal. Se trata de la liberación de un mal ético, no ontológico; esta concepción está en la base de una forma peculiar de comunidad religiosa en la que el reagrupamiento religioso coincide con el reagrupamiento social¹⁰². Los ritos de bautismo cívico, así como el juramento cívico, establecen simbólicamente el vínculo entre el sujeto y el orden político bajo cuya protección se ampara que, a partir de ese momento, se convierte en el agente providencial que garantiza la vida feliz según la ley.

b. 3. La nueva temporalidad

La revolución como acontecimiento fundante también estableció un antes y un después en la historia; es más, se habla de que a raíz de Voltaire se introduce en la lengua la filosofía de la historia que se opone a una teología de la historia siendo así que en su obra «el espíritu rector ya no es la voluntad de Dios y de la providencia divina, sino la voluntad del hombre y sus previsiones racionales»¹⁰³. Un nuevo lenguaje, una nueva simbología, un nuevo elenco de rituales acompañan a los dogmas revolucionarios que también poseen sus propias fiestas. La temporalidad, en sentido amplio, marca una nueva era, hecho que los revolucionarios conocen asumiendo la tarea de generar un nuevo calendario aprobado por la convención y vigente entre 1792 y 1806. Construido sobre la base de una racionalidad matemática en la que asumía el sistema decimal. El punto de partida de dicho calendario no era otro que el acontecimiento fundacional de la República el 22 de septiembre de 1792 y no contemplaba, absolutamente ninguna fiesta religiosa cristiana. No obstante, éstas fueron sustituidas por una sucesión de fiestas revolucionarias. La generación de nuevas referencias

¹⁰² Ver Giovanni Filoramo, *Ché cos'è la religione*, Einaudi, Torino, 2004, p. 243.

¹⁰³ Karl Löwith, *Historia del mundo y salvación*, Katz, Buenos Aires, 2007, p. 13.

temporales es, sin duda un elemento esencial en la construcción del nuevo sistema político secular promovido por la Revolución. Giovanni Filoramo describe la situación en los siguientes términos:

Los procesos de descristianización puestos en marcha por la Revolución francesa, bajo el impulso de la pedagogía de Rousseau, según la cual la fiesta es un instrumento fundamental para el entretenimiento popular, así como para la construcción de los vínculos civiles y de unificación social. Esto nos llevó a un sistema de fiestas, propio de la Revolución, que ponía de manifiesto la eternidad y la intangibilidad del nuevo vínculo social. De este modo se inaugura, de un lado, un tipo de fiesta secularizada que alcanza gran aceptación; mientras simultáneamente se inicia un largo proceso que conllevará la progresiva disolución del fenómeno festivo que culminará con el triunfo del individualismo moderno¹⁰⁴.

La Constitución Civil, dice Mathiez, requirió pronto del acompañamiento de toda una constelación de fiestas nacionales y ceremonias cívicas que ejercieran la función de «escuela de patriotismo»¹⁰⁵, que contribuyera doblemente a la consolidación cívica del credo constitucional a la vez que, asentado sobre la forma de una religión civil, asumiera el espacio espiritual que, hasta ahora, había ocupado el cristianismo. No pasemos por alto la dimensión hermenéutica de la fiesta como acontecimiento englobador, que rechaza el aislamiento de unos sobre otros en la generación de una verdadera comunidad¹⁰⁶. Si, como afirma Gadamer, el orden del tiempo se origina en la repetición de las fiestas¹⁰⁷, adquiere pleno sentido que el proceso revolucionario haga entrar en juego todo un sistema festivo propiciador de un tiempo fuerte, lleno o propio que sirva doblemente como nueva pauta temporal, pero también como transposición de lo sagrado desde el tiempo religioso celebrativo del orden cristiano al tiempo religioso celebrativo del orden secular. Esta es la paradoja y contradicción de la secularización: al nacer como contrapunto dialéctico a la concepción sagrada de la vida, también en sus dimensiones social y política, no puede sino reproducir los esquemas antropológicos sobre los que se ha desarrollado.

¹⁰⁴ Giovanni Filoramo, *Ché cos'è la religione*, Einaudi, Torino, 2004, p. 227. [La traducción es nuestra].

¹⁰⁵ Albert Mathiez, *Los orígenes de los cultos revolucionarios*, Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2012, p. 86.

¹⁰⁶ Cf. Hans Georg Gadamer, *La actualidad de lo bello*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 99.

¹⁰⁷ Cf. *Op. cit.*, p. 103.

5. Deriva laicista

La Revolución francesa no solo fue un experimento donde se canalizarían las distintas propuestas ilustradas en materia política en la que venían incluidos los asuntos religiosos, sino que, como es bien sabido, la secularización dejó de ser un principio o una situación latente para tomar una forma activa y militante de antirreligiosidad o, por denominarla de otra manera, de laicismo¹⁰⁸; siendo cuatro las fases que ha experimentado el laicismo francés, dentro del ordenamiento jurídico —a modo de ejemplo paradigmático—, desde la Revolución hasta nuestros días.

Los conflictos sociales y políticos derivados de los comienzos revolucionarios determinaron que las Cortes Generales se decantaran por el nombramiento, en julio de 1789, de la Asamblea constituyente de la que habría de surgir la primera constitución europea de la Edad contemporánea. De dicha Asamblea parte la iniciativa de elaborar una *Declaración de los derechos del Hombre y del Ciudadano* que servirá de base jurídica para el nuevo modelo de Estado Nacional francés, en cuyo artículo décimo se contempla la libertad religiosa y de conciencia como principio político. Para hacerla efectiva, el Estado se afana en la limitación de la actividad pública de la Iglesia católica, sin manifestar por ello un posicionamiento estatal ateísta o agnóstico explícito. Como vimos en apartados anteriores, es texto constitucional mencionaba la presencia de un «ser supremo» al que no determinaba en dar nombre pero del que se infería un claro posicionamiento deísta muy acorde al pensamiento de un buen número de filósofos ilustrados. La *Constitución civil del clero* había supuesto el intento revolucionario de generar una *religión civil* bajo la cobertura estructural de una *iglesia nacional*. Sobre el desarrollo de lo que serían los cultos revolucionarios en los que, inicialmente participaría el clero adherido a la *Constitución Civil*, ya hemos tenido ocasión de tener conocimiento de ello en las páginas precedentes. Ahora bien, todo esto no se desarrolla en un ámbito de feliz armonía social y política. Como reconoce el propio Mathiez

Muy pronto, la guerra contra el catolicismo sucederá a la guerra contra el feudalismo; las mitras, los báculos episcopales, los breviarios y los misales irán a reunirse junto con las coronas ducales y los emblemas en una misma hoguera, el calendario republicano

¹⁰⁸ Sobre el origen del término, sus formas y matices ver Javier Álvarez Perea, *El colorante laicista*, Rialp, Madrid, 2012, pp. 57-75.

reemplazará al romano, y los nombres griegos y romanos sustituirán a los nombres de santos en los registros civiles. El diputado Legendre (de Nièvre) pidió al Comité de Salud Pública que hiciera decretar a la Convención que a lo largo de toda la República, las cruces fueran sustituidas por gorros de la Libertad. Distribuyendo escarapelas a las jóvenes ciudadanas de Versalles, Charles Delacroix y Joseph-Mathurin Musset les hicieron jurar no casarse más que con republicanos¹⁰⁹.

Jean Ousset, en su importante obra *Para que él reine*, ofrece una tabla cronológica en la que se suceden las medidas legales orientadas a excluir la fe del ámbito de lo público a través de lo político. Se trata de una sucesión de medidas donde podemos apreciar cómo la religión pierde gradualmente su presencia en los ámbitos que el Estado considera propios:

1879: exclusión del clero de las comisiones administrativas de los hospitales y de las oficinas de beneficencia.

1880: supresión de las capellanías militares. Prohibición a los magistrados de asistir en corporación a las procesiones del Corpus. Supresión de la enseñanza religiosa en los exámenes.

1881: Supresión de la enseñanza religiosa en las escuelas de párvulos. Secularización de los cementerios.

1882: El crucifijo es quitado de las escuelas. Supresión de los capellanes de los Liceos. Prohibición de la enseñanza religiosa en las escuelas primarias.

1883: prohibición a las tropas de aparecer en formación en las ceremonias religiosas.

1884: supresión de la oración en la apertura del Parlamento. Supresión de los capellanes en los hospitales y de la inmunidad de los clérigos con respecto al servicio militar.

1886: exclusión de las congregaciones religiosas de la enseñanza pública. Organización de la escuela laica.

El 9 de diciembre de 1905: separación de la Iglesia y del Estado.

1907: supresión de los capellanes de Marina y de la fórmula «Dios proteja a Francia», inscrita en las monedas hasta entonces...¹¹⁰.

La III República adopta el laicismo como *doctrina de combate*, siendo su objetivo la reclusión de la fe religiosa al ámbito de lo privado. La Ley de 9 de diciembre de 1905 consagra la separación de las Iglesias y el Estado pero deja dos problemas irresueltos: el reconocimiento de la libertad de conciencia y culto, colisionaba con la ausencia de subvenciones de la Iglesia por parte del Estado en la medida en que, al carecer de personalidad jurídica, no podía asumir la pertenencia de bienes que, inmediatamente pasarían a formar parte del Estado. Por ello la ley regula el establecimiento de unas asociaciones con fines culturales al efecto. De ahí que los templos pasarían a ser propiedad estatal o de las

¹⁰⁹ Albert Mathiez, *Los orígenes de los cultos revolucionarios*, Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2012, pp. 41-42.

¹¹⁰ Jean Ousset, *Para que Él reine*, Speiro, Madrid, 1972, p. 182.

administraciones locales que facilitarían su uso a dichas asociaciones.

Evidentemente, esta fue una ley rechazada por el episcopado francés ya que la consideraba radicalmente injusta. Por su parte, el papa Pío X, la condenaría mediante dos encíclicas promulgadas en 1905. En una de ellas, la *Vehementer nos*, se pronunciaría de la siguiente manera:

Nos, por la suprema autoridad que de Dios tenemos, reprobamos y condenamos la ley sancionada que separa de la Iglesia a la República Francesa, y ello por las razones que hemos expuesto: porque con la mayor injuria ultraja a Dios, de quien solemnemente reniega, al declarar por principio a la República exenta de todo culto religioso; porque viola el derecho natural y de gentes y la fe pública debida a los pactos; porque se opone a la constitución divina, a la íntima esencia y a la libertad de la Iglesia, porque destruye la justicia, conculcando el derecho de propiedad legítimamente adquirido por muchos títulos y hasta por mutuo acuerdo, porque ofende gravemente a la dignidad de la Sede Apostólica, a nuestra persona, al orden de los obispos, al clero y a los católicos franceses. Por lo tanto, protestamos con toda vehemencia contra la presentación, aprobación y promulgación de tal ley y atestiguamos que nada hay en ella que tenga valor para debilitar los derechos de la Iglesia, que no pueden cambiar por ninguna fuerza ni atropello de los hombres¹¹¹.

Como puede comprobarse, se trataba de una ley que ponía a la Iglesia en una difícil situación de supervivencia material ya que las asociaciones de culto debían mantener su estatuto laical, estando única y exclusivamente bajo la tutela de los poderes civiles. Éstas dispondrían de los bienes eclesiásticos y organizarían el culto católico. La Iglesia se situaba en la encrucijada de aceptar estas condiciones o perderlo todo, pero Pío X no cedería a las intenciones del gobierno francés que, en 1908 incautaría todos los bienes eclesiásticos.

La Constitución francesa de 1958 sería el momento culminante donde la ideología laicista quedaría explícitamente reflejada en un texto constitucional: «*Francia es una República indivisible, laica, democrática y social que garantiza la igualdad ante la ley de todos los ciudadanos sin distinción de origen, raza o religión y que respeta todas las creencias*».

¹¹¹ Denz., 1995. Cotejando la numeración de la cita con la nueva edición bilingüe del importante documento Denzinger-Hünemann (*DH*), veo con consternación que ha sido deliberadamente omitida, con lo que se priva a los estudiosos del tema de un recurso de gran valor documental. Afortunadamente la encíclica está publicada en varios idiomas en la página web de la Santa Sede.

Capítulo VI. PRESENTE CONTINUO

Abarcar, en este capítulo, un periodo de tiempo superior a doscientos años que, además ha experimentado en muchos aspectos más transformaciones que toda la historia de la humanidad puede parecer descabellado. Reconozco que, en parte, a mí también me lo parece. Pero lo cierto es que, aunque cada momento de nuestra historia más reciente haya derramado océanos de tinta y suscite constantemente diversas constelaciones de reflexión acerca de los hechos y las ideas presentes en estos años, conviene hacer un ejercicio de síntesis para extraer uno o dos elementos esenciales que además son el objeto principal del presente estudio. Con el tiempo he tomado conciencia de que la síntesis, lejos de suponer una omisión de contenidos —al fin y al cabo no se puede abarcar todo—, asume la aplicación de un esfuerzo añadido de búsqueda de lo esencial. Por eso, en este último capítulo, que pretende abarcar nada menos que los siglos XIX, XX y lo que va de XXI, prescindiré en la medida de lo posible de entrar en detalles o pormenorizaciones históricas, que a fin de cuentas constituyen la estructura básica de este trabajo, para adentrarnos en el análisis y consecuencia de algunos factores que nos han conducido abiertamente desde la secularización al laicismo, como ideología proactiva de la secularización.

Sobre el siglo XIX podemos afirmar con Charles Taylor se constituye en el testigo privilegiado de un extraordinario avance de la increencia¹ que, es visto por el filósofo canadiense como algo novedoso pues, como bien plantea al comienzo de su obra «¿por qué en nuestra sociedad occidental era virtualmente imposible no creer en Dios en el año 1500, por ejemplo, mientras en el 2000 no solo no es fácil para mucho de nosotros, sino incluso inevitable?». Evidentemente nuestro estudio no versa sobre la increencia, que sería una consecuencia de la secularización y el laicismo contemporáneo o, para algunos su causa. No es el ámbito del ateísmo el que aquí nos ocupa aunque pueda aparecer colateralmente, sino cómo se han generado las estructuras socio-políticas de pensamiento que han dado lugar a la

¹ Ver Charles Taylor, *La era secular*, Tomo II, Gedisa, Madrid, 2015, p. 47.

² *Op. cit.*, Tomo I, p. 55. (La edición española de esta obra de Taylor se ha dividido en dos tomos y publicado en 2014 y 2015 respectivamente. La edición original *A secular age* está publicada en un sólo volumen).

exclusión de lo sagrado o, como pretendemos mostrar finalmente, a una transposición de la categoría de lo sagrado desde la trascendencia supramundana a la immanencia intramundana.

Sin duda, el auge de las ideologías asume el espacio espiritual que la fe, canalizada en las iglesias, había sostenido en Europa desde el inicio del cristianismo hasta la Revolución francesa. Ideologías de aparente signo contrapuesto. El Romanticismo se presenta como una corriente cultural con notables repercusiones políticas que se asienta sobre la base del refuerzo institucional del Estado-Nación pero cuya fundamentación puede adquirir los matices más diversos cuando se trata de aunar los ideales revolucionarios con la tradición anterior. Para unos ésta se sitúa en la fe cristiana, otros miran hacia las monarquías y, los más diletantes buscan algún relato mítico remoto originariamente europeo que evoque a pueblos ya desaparecidos como cuna de la Nación.

El siglo XIX, ya lo hemos dicho, es el siglo de las ideologías que llegarán a su máximo apogeo en el siglo XX tales como el marxismo o el positivismo. La primera quiso tener su plasmación política en la Revolución soviética, mientras la segunda ha quedado, en cierto modo, como un reducto para ciertas élites intelectuales. Ambos, han llegado a constituirse, con voluntad o sin ella, en auténticas religiones políticas, aparatos doctrinales con sus *gurús*, simbologías y parafernalia propia, asumiendo la posibilidad de ocupar el espectro político como único ámbito de lo humano y lo social. Las ideologías románticas o postrománticas han derivado en formas políticas necesariamente totalitarias gestadas en la filosofía hegeliana y ejecutada en los grandes sistemas del siglo XX; como afirma Habermas «la dialéctica de la Ilustración, alcanzando su objetivo, ha consumido aquel impulso de crítica de la época, que fue el que empezó poniéndola en marcha. Este resultado negativo se muestra de forma aun más clara en la construcción de la “superación” de la sociedad civil en el Estado»³.

1. El siglo XIX: camino hacia el totalitarismo

a. Hegel

Entramos, por lo tanto en un terreno delicado y controvertido pues las interpretaciones que de este autor puedan extraerse son tan dispares como dogmáticas; hecho éste que siempre

³ Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Katz, Buenos Aires, 2008, p. 49.

plantea al investigador andar con cierta prudencia por muy osadas que puedan ser sus perspicacias interpretativas —que no es mi caso—, o asumiendo la responsabilidad de procurar fidelidad en la interpretación del pensamiento de los autores. Sea como fuere, no puedo eludir el paso que vertebra el discurso que venimos sosteniendo. En el caso de Hegel se procurarán extraer interpretaciones acordes a la percepción que tenemos de su pensamiento y que refuercen la misma bajo el recurso a la autoridad que, por otra parte, es la forma más común de abordar a los filósofos que han entrado en el elenco de la historia de la filosofía.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) es un filósofo alemán que asume el papel de ser el culminador del idealismo en la filosofía del absoluto. Algunos especialistas se resisten a su clasificación en el contexto del Romanticismo mientras otros, como Amelia Valcárcel lo incluyen abiertamente en este movimiento, habida cuenta de que «la filosofía de Hegel es tan romántica como cabe esperar de sus circunstancias de génesis, aunque presente menos rasgos epocales que figuras menores». Precisamente, donde considera que se intensifican los rasgos románticos de Hegel es «en su filosofía política organicista que solidifica ese carácter»⁴. Su pretensión general es la de una reconstrucción total del pensamiento moderno, en la que las ideas políticas y religiosas cobran especial importancia⁵; para Milbank, Hegel junto a Marx, tiene como fondo de su pensamiento las tesis dialécticas de un historicismo tardío, en cuyas resoluciones escatológicas podemos apreciar la superposición de un programa teológico que no es otro que el de la *teodicea*⁶.

Lo cierto es que, para comprender la filosofía de Hegel hay que tomarla entera, pues en sí misma conforma todo un sistema; pero evidentemente tal exigencia escapa de nuestras pretensiones y de nuestras posibilidades, que son mucho más modestas y limitadas. Para acotar el pensamiento hegeliano, respecto a lo que aquí venimos considerando, conviene tener presente primeramente que se trata de un personaje de gran altura especulativa, formado en seminario protestante de Tubinga donde, estudió filosofía y teología durante los años en que aconteció la Revolución francesa, lo que dará a nuestro autor una visión más o menos

⁴ Amelia Valcárcel, «La filosofía política de Hegel» en Fernando Vallespin (eds.), *Historia de la teoría política 4*, Alianza, Madrid, 2002, p. 35.

⁵ Cf. George H. Sabine, *Historia de la teoría política*, FCE, México, 1994, p. 472.

⁶ Cf. John Milbank, *Teología y teoría social*, Herder, Barcelona, 2004, p. 46.

vivencial de los hechos y las corrientes de pensamiento que se estaban sucediendo en Europa. Así, podemos afirmar que su vida discurre con una clara impregnación del ambiente cultural de la Ilustración, movimiento al que él ya no pertenecerá, si bien hay que considerarlo deudor; a decir de Löwith «la tesis de Hegel de la producción secular del principio cristiano “en la figura de la razón y la libertad humanas” es común a todas las filosofías de la historia de la Ilustración»; no obstante se distancia de la filosofía precedente y consecuente en una cierta reserva respecto a la fe ilustrada en el progreso, solo aceptable si «incorpora la afirmación teológica de que con Cristo el tiempo alcanza su consumación»⁷.

Durante estos años, Hegel está persuadido de la necesidad de acometer una profunda renovación del hombre cuyo medio más apropiado será la religión. Como apunta Milbank:

para Hegel el pensamiento y la subjetividad humanos solo evolucionan a través de la producción cultural, lo que implica una interacción del sujeto con la materia y con otros seres humanos. Piensa que la religión es la verdadera «sustancia» de la cultura en cuanto conjunto de valores y de prácticas que, en definitiva, mantienen unida a la gente, y en su conexión con lo trascendente en la prueba de este carácter último y definitivo. La religión suprema revelada (el cristianismo) es «revelada», según Hegel, precisamente porque es la religión que ha llegado a adquirir la conciencia plena de la libre comunidad humana como la esencia de la religión⁸.

Vista la importancia que el aspecto religioso adquiere para nuestro autor, entendemos justificado abordar aquí algunas dimensiones de su filosofía política en relación al asunto religioso, para comprobar cual es el grado de influencia —que ha de entenderse en sentido metafórico de manera cualitativa y no cuantitativa—, que el pensamiento hegeliano ha llegado a ejercer en el proceso de secularización.

Y, ya que estamos hablando de un momento en el que el clima intelectual —ya lo vimos en el capítulo anterior—, está impregnado por el deísmo, posición teológica que cobra especial fuerza desde el siglo XVII; se puede afirmar que, en el caso de Hegel y de otros pensadores románticos, tenderá a tomar fuerza y forma en un panteísmo básico, en gran medida deudor del pensamiento de Spinoza, donde el romanticismo encuentra el doble potencial de la racionalidad y la sensibilidad. En el caso de Hegel, nos encontramos con un filósofo-teólogo que, abandonando el deísmo dualista que escinde a Dios respecto de la

⁷ Ver Karl Löwith, *Historia del mundo y salvación*, Katz, Buenos Aires, 2007, p. 81.

⁸ Milbank, *op. cit.*, pp. 213-214.

creación (mundo), ha postulado que «hay una unidad inefable entre lo infinito y lo finito. No es un panteísmo estricto en el sentido de que todo es Dios», autores como Milbank se resisten a tal consideración panteísta, mientras que otros como Angel Beñena lo señalan como tal o, incluso ven en su filosofía una forma de ateísmo en tanto que: «si existe una única realidad no hay lugar para la trascendencia»⁹; mientras para Fernando Prieto, «tendríamos que emplear un nuevo término: *pan-en-teísmo*: todo existe en Dios»¹⁰.

En la que quizá sea su obra más importante, *Fenomenología del espíritu*, aparece ya perfectamente desarrollada su filosofía cuya pretensión es abordar la unidad del ser en la totalidad de lo absoluto racional, que puede ser integrado en la totalidad del conocimiento humano. Entiende la historia como la evolución del Todo que alcanza su última realidad en el Espíritu divino. Este sistema comprende tres momentos esenciales: 1) *Dios* en sí mismo; 2) *Naturaleza* como creación de Dios que sale de sí para crear un mundo ordenado y racional y; 3) *Espíritu* como Humanidad entendida como autoconciencia de Dios.

El intento de abordar la fractura de la conciencia moderna para, reintegrarla a través de la razón, será la tarea primordial del sistema hegeliano. Por ello parte de una crítica de la insuficiencia de la Ilustración en la que:

tenía que empezar *mostrando*, y no simplemente *presuponiendo*, que una razón a la que se concibe como algo más que un entendimiento absolutizado *tiene* por fuerza que ser *capaz* de unificar, superándolas, aquellas oposiciones que la razón, al proceder discursivamente, no tiene más remedio que generar. Lo que anima a Hegel a introducir el supuesto de un poder unificador absoluto no son tanto los argumentos como experiencias biográficas —a saber: aquellas experiencias contemporáneas de crisis que había recogido en Tubinga, Berna y Frankfurt y que se había llevado consigo a Jena—¹¹.

Pienso, que podemos entender que el sistema hegeliano alcanza su operatividad en la medida en que suprime la distinción entre el sujeto y el objeto, cuyo común denominador es la razón, que aparece históricamente bajo la forma de Espíritu, a la vez subjetivo y objetivo, atendiendo a los momentos dialécticos de su existencia. De lo que se trata es, de buscar el lugar que ha de ocupar la religión en el sistema hegeliano ya que ésta posibilita la práctica de

⁹ Angel Beñena López, *Sociopolítica del hecho religioso*, Rialp, Madrid, 2007, p. 88.

¹⁰ Fernando Prieto, *Historia de las ideas y de las formas políticas. IV Edad Contemporánea. (1. El Romanticismo)*, Unión Editorial, Madrid, 2001, p. 383.

¹¹ Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Katz, Buenos Aires, 2008, p. 36.

la razón pero «la idea de Dios sólo puede alcanzar tal poder si la religión penetra en el espíritu y las costumbres de un *pueblo*, si está presente en las instituciones del Estado y en la praxis de la sociedad, si sensibiliza la forma de pensar y los móviles de los hombres para los mandatos de la razón práctica»¹². La identidad de lo racional y lo real concebida por Hegel, parece tener su origen en la teología cristiana —evidentemente tamizada de protestantismo—, pues en la trastienda del despliegue del Espíritu absoluto podemos encontrar vestigios de la onto-teología creacionista judeocristiana. Por eso, la filosofía de la historia hegeliana cuenta con un trasfondo teológico que retoma la historia de la religión y sus estadios como base del despliegue de su propio sistema.

Para Hegel, el judaísmo es el modelo por excelencia de lo que denominará «religión positiva», entendiendo por tal, toda aquella forma de religión que viene dada por una autoridad religiosa —análogamente a la comprensión del «derecho positivo» como aquel que viene dado por la autoridad jurídica—. Toda religión positiva es irracional y supone una suerte de servidumbre, siendo así que el cristianismo originario, es decir la intención de Jesús de Nazaret, estaría asociada a la misión de liberar al pueblo de dicha servidumbre. Pero el éxito histórico del cristianismo, lo hace devenir también en religión positiva. La causa de dicho éxito, en el seno de la civilización romana está asociada a la decadencia social y cultural de aquella cultura, que es incapaz de ofrecer una respuesta espiritual al hombre, que viene a experimentar un extrañamiento respecto de su comunidad natural. En la medida en que la religión popular es incapaz de ser ya la religión de los ciudadanos, el cristianismo asume ese espacio espiritual e integrador, en una sociedad necesitada de nuevas esperanzas y que sea capaz de dotar de sentido la vida. Es así como el cristianismo va asumiendo un papel preponderante en el Imperio romano, ante la falta de sentido social de los cultos tradicionales; pero esta es, también, la causa de su institucionalización y con ello de su positivización.

La cuestión de la «positividad» del cristianismo es esencial en el pensamiento político hegeliano ya que, hace aflorar el problema de la división Iglesia/Estado, totalmente desconocido en Grecia ni en Roma —como, por otra parte ya hemos tenido ocasión de ver en los primeros capítulos del presente estudio—. Pero esto no fue así en el cristianismo primitivo

¹² *Op. cit.*, p. 37.

sino que, al institucionalizarse y convertirse en religión positiva, comenzó a realizar imposiciones sociales de tipo educativo y, para hacerlas socialmente efectivas, habría de pactar con los poderes políticos, ajustándose a los regímenes vigentes. Esto, lleva a pensar a Hegel la necesidad de que la política se vea libre del influjo religioso, postulando algo así como una separación Iglesia/Estado; si bien percibe que esa no puede ser la solución final al problema político que exige una profundización sistemática¹³. Así, Hegel emprenderá una tarea ingente de interconexión de todo el amplio abanico de nociones que ha desplegado en el marco de su filosofía creando todo un sistema interrelacionado que intentaremos abordar seguidamente. Se trata, básicamente, de un intento de reintegración del Espíritu, desplegado en la historia y que en la Modernidad ha experimentado una fragmentación, siendo la razón un *poder unificador*.

Dentro del sistema, «la teoría del Espíritu objetivo se desarrolla hasta acabar en una teoría del Estado», pues «el Estado es la suprema realidad del Espíritu objetivo», aunque «éste es negado y superado por el Espíritu absoluto»¹⁴. Dicho así esto no pasa de ser un galimatías —y, ciertamente, a Hegel que ya en vida obtuvo la admiración y asentimiento de legiones de seguidores, no deja de tener también sus detractores—; mas lo cierto es que, para adentrarnos aun parcialmente en la filosofía de Hegel, debemos asumir las nociones de su filosofía total. Por eso intentemos entender que, al fin y al cabo, solo se puede llegar al Absoluto si se parte del Absoluto que ya está presente en la conciencia humana. Por eso, la dialéctica es el proceso adoptado por Hegel para mostrar el despliegue del Absoluto, y ese Absoluto es el Estado

Por Espíritu subjetivo hay que entender aquel que se realiza en los individuos humanos concretos; mientras el Espíritu objetivo es aquel que se realiza en las colectividades históricas concretas. A esto sigue la comprensión de tres niveles de relación, a saber: a) el derecho: meramente externo pero indispensable para sostener una comunidad humana; b) la moralidad: que supone la interiorización normativa a modo de la autonomía de la voluntad kantiana y es insuficiente para la generación de un verdadero vínculo humano y, finalmente; c) la eticidad: en la que el grupo es el verdadero protagonista ya que el individuo solo logra la

¹³ Ver Fernando Prieto, *op. cit.*, p. 384.

¹⁴ *Ibidem.*, p. 396.

plena integración social a través de ella. Esta eticidad, se sostiene sobre la base natural de tres formas de agrupación que son: la familia, la sociedad civil y el Estado¹⁵. Llegados a este punto, probablemente nos encontremos en el vértice del pensamiento político de Hegel en tanto la relación entre sociedad civil y Estado, viene cargada de matices tanto para su reflexión como para nuestro momento político presente¹⁶. Entremos en ello.

La última y más perfecta realización del Espíritu objetivo es el Estado, comprendido como un individuo consciente de si y con capacidad de actuación. Contiene a todos los individuos de la sociedad a los que «debe conservar como personas, promover su bien, proteger la familia, guiar a la sociedad civil...pero ese no es su fin. Su fin es llevar a esa multitud dispar a la vida de la sustancia universal. Es un poder libre y debe conservar en su inmanencia a sus esferas subordinadas»¹⁷; en palabras del propio Hegel, «el Estado no existe para los fines de los ciudadanos. Podría decirse que el Estado es el fin y los ciudadanos los instrumentos [...] La esencia del Estado es la vida moral»¹⁸. Y entramos aquí de lleno en una de las cuestiones más polémicas sobre la comprensión política hegeliana, donde los distintos críticos y especialistas no terminan de ponerse de acuerdo. Para Fernando Prieto, por ejemplo, la concepción hegeliana del «Estado de ninguna manera anula la sociedad civil» lo cual nos garantiza que Hegel «le salva de caer en el totalitarismo: el Estado hegeliano no es todo»¹⁹; a lo que podemos contraponer la conocida es la crítica de Popper en *La sociedad abierta y sus enemigos*, donde no duda en señalar como totalitaria la posición político-filosófica del teólogo de Stuttgart. En una línea más o menos afín lo señalan Truyol y Serra en su *Historia de la filosofía del derecho y del Estado*. Otros, no se si más moderados o comedidos, remiten al hecho de que el totalitarismo es un fenómeno político específico, en el que Hegel no tiene

¹⁵ Cf. *Ibidem.*, pp. 396-397.

¹⁶ Una de las grandes crisis políticas que acontecen en el momento presente es la apropiación estatal de aspectos relacionales e institucionales que le corresponden tradicionalmente a la sociedad civil. Se vivencia así una fractura entre la política como actividad de poder y la sociedad civil sobre la que se legitima pero que a la vez se separa del Estado reclamando sus ámbitos de acción y de libertad. Esta escisión será objeto de una mayor reflexión más adelante.

¹⁷ Amelia Valcárcel, «La filosofía política de Hegel» en Fernando Vallespín (eds.), *Historia de la teoría política 4*, Alianza, Madrid, 2002, p. 37.

¹⁸ G.W. F. Hegel, *Lecciones de filosofía de la historia*, Alianza, Madrid, 1999, p. 101.

¹⁹ Fernando Prieto, *ibidem*, p. 398.

cabida, entre otras razones porque es extemporáneo, deslegitimando la referencia de citas entresacadas de su obra, para apuntar hacia tal posición pero no podemos ignorar con Habermas que:

La dialéctica de Hegel se muestra a fin de cuentas indiferente frente al peso propio del sujeto individual. Pues la totalidad —por ejemplo, la totalidad de una sociedad que mediatiza lo particular, es decir, a los individuos que tratan y contratan entre sí, a través de las categorías del trabajo social, de la dominación política y de sus legitimaciones— no es entendida en absoluto por Hegel como una trama coactiva. De ahí que no se diera cuenta de que la fuerza reconstructiva de la dialéctica sólo puede iluminar aquellas relaciones que resultan de la represión de la comunicación libre de coacciones, es decir, de las relaciones de poder resultantes de una distorsión sistemática de la comunicación, bajo las que los individuos ya no son capaces de reconocerse como aquello a que los fuerza el contexto objetivo²⁰.

A nuestro juicio, Hegel parece generar una sucesión de dogmas en torno al Estado que rallan el misticismo religioso y que superan la noción de soberanía con que despuntaba la modernidad, al afirmar la contingencia de cuanto acontece bajo el Estado a excepción del Estado mismo: «El Estado, las leyes y las instituciones son suyas; suyos son los derechos, la propiedad exterior sobre la naturaleza, el suelo, las montañas, el aire y las aguas, esto es, la comarca, la patria. La historia de ese Estado, sus hechos y los hechos de sus antepasados son suyos, viven en su memoria y han producido lo que actualmente existe, le pertenecen»²¹.

En el excelente estudio sobre el marxismo que realizó el padre Gregorio R. de Yurre se describe de la siguiente manera:

Desde un punto de vista político, el Estado es la encarnación suprema del poder y tiene la soberanía plena y totalitaria sobre la sociedad. Una vez nacido el Estado, Hegel lo concibe como una especie de divinidad, adornada del supremo poder para estudiar en la esfera mundial, para elevar al hombre y a la sociedad al plano de la historia universal mediante su participación en los grandes y supremos fines de la política. [...].

Por otra parte, el Estado es fin *inmanente*, ya que es la meta normal y natural de ese proceso de espiritualización que se inicia en la familia, se desarrolla en la sociedad civil y se consuma en el Estado. Todas estas entidades son momentos de un mismo espíritu; es una diversidad dentro de la unidad del espíritu, cuya realización necesita del Estado para alcanzar la cima de la unidad, del poder y de la conciencia y voluntad soberana²².

²⁰ Jürgen Habermas, *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid, 2000, p. 156.

²¹ Hegel, *op. cit.*, p. 108.

²² Gregorio R. de Yurre, *El marxismo I*, BAC, Madrid, 1976, p. 442.

Cabe preguntarse aquí por el papel que juegan los sujetos concretos, el hombre de carne y hueso, dentro de la realidad estatal hegeliana y; nos encontramos que, aunque grandes estudiosos como Fernando Prieto desestimen el totalitarismo hegeliano las evidencias le llevan a afirmar que «en todo este sistema el individuo como singularidad acabada cuenta poco»²³. Siendo así que esto nos lleva a buscar la forma en que Hegel concilia el Espíritu subjetivo con el objetivo, apareciendo de esta manera, la categoría político-social de ciudadano. «El individuo —dice Sabine— debe pasar por la mediación de una larga serie de corporaciones y asociaciones antes de llegar a la dignidad final de ciudadano en el estado»²⁴. Queda por ser definida la sociedad civil que, se entiende como el ámbito donde «los hombres se relacionan entre sí en tanto que individuos con sus necesidades particulares y para satisfacción de las mismas»²⁵. Y en este punto, deberíamos tener en cuenta la crítica que Cavanaugh vierte sobre el sistema político hegeliano donde, el poder fluye desde el Estado hacia la sociedad civil en la que las asociaciones llevan a cabo una función mediadora y educativa entre los individuos y el Estado. Es precisamente, en la sociedad civil, donde el trabajo concreto deviene en abstracto; el ámbito donde las fuerzas brutas del trabajo son domesticadas por las instituciones en beneficio del interés general de la sociedad²⁶. Cavanaugh apunta hacia la crítica foucoltiana que calificaría el ideal de Hegel como una «funesta realidad» en tanto en cuanto las instituciones de la sociedad civil cumplen una función educativa o disciplinaria con el objetivo expreso de realizar el proyecto estatal²⁷.

¿Dónde reside, pues el valor, la importancia social de los individuos en el sistema hegeliano? «El valor de los individuos descansa en que sean conformes al espíritu del pueblo, en que sean representantes de ese espíritu, pertenezcan a una clase en los negocios del conjunto»²⁸. «No hay otra cosa —dice Milbank— que la *división del trabajo* considerada como algo que nos otorga a todos una función particular dentro de una empresa orgánica y

²³ Fernando Prieto, *ibidem.*, p. 401.

²⁴ George H. Sabine, *Historia de la teoría política*, FCE, México, 1994, p. 498.

²⁵ Fernando Prieto, *ibidem.*, p. 397.

²⁶ Cf. William T. Cavanaugh, *Imaginación teo-política*, Nuevo Inicio, Granada, 2007, p. 84.

²⁷ Cf. *Op. cit.*, p. 85.

²⁸ Hegel, *ibidem.*, p. 89.

exige la secreta coordinación de las “pasiones” ciegas por el absoluto oculto»²⁹. A mi, particularmente, con una interpretación mucho más tosca, este aspecto de Hegel me parece de un platonismo aplastante, donde los sujetos participan de la polis en la medida en que pueden desempeñar la función para la que nacieron y se incluyeron en el Estado. Siendo el Estado hegeliano un estado moral, aunque con ciertas diferencias respecto al de Rousseau, no deja de ser evocadora la necesidad de la vida virtuosa platónica correspondiente a cada una de las clases e incluso profesiones a las que cada individuo está predestinado. La *paideia* adquiere una dimensión más radicalizada respecto al proyecto clásico griego que, coincide en gran medida con el proyecto pedagógico constructivista de Rousseau, reservando al Estado los aspectos más íntimos de la persona que, de esta manera, queda radicalmente sometida al diseño social y al adoctrinamiento ya que: «toda educación se endereza a que el individuo no siga siendo algo subjetivo, sino que se haga objetivo en el Estado [...] (*ya que*) El hombre debe cuanto es al Estado. Solo en este tiene su esencia. Todo el valor que el hombre tiene, toda su realidad espiritual la tiene mediante el Estado»³⁰.

¿Qué le queda, entonces, al individuo dentro del sistema estatalista propugnado por Hegel, si todo le ha sido arrebatado por el Estado, si la existencia personal y social, la educación y el resto de las actividades configuradoras de la identidad personal han sido asumidas por el Estado? Podríamos pensar en la religión ya que es, en definitiva, aquello que trata la estrictamente la dimensión espiritual, pero he aquí que también forma parte del Estado. Veamos como.

Hegel sostiene una cierta ambivalencia respecto a la religión a la que exalta y degrada simultáneamente ya que, la reconoce como necesaria para el hombre en tanto que saber del Absoluto; pero, también es cierto que ese saber es deficiente. Para Hegel es la filosofía la que posee la verdad de la religión. En el proceso «se pierde la fe como instancia no identificable con la razón [...] y se elimina la posibilidad de un cuestionamiento crítico de la racionalidad desde la religión»³¹. Así, persistiendo en la identificación realidad-racionalidad, se desplaza la

²⁹ John Milbank, *Teología y teoría social*, Herder, Barcelona, 2004, p. 236.

³⁰ Hegel, *ibidem*,. p. 101.

³¹ Juan Antonio Estrada, *Dios en las tradiciones filosóficas II*, Trotta, Madrid, 1996, p. 142.

especificidad de la religión sobre la base de una secularización y ulterior integración en el sistema. La relación que asume la religión en el seno de la estatalidad es descrita por Juan Antonio Estrada en los siguientes términos:

Del mismo modo que el Estado hegeliano encarna la esencia de la razón e integra a la Iglesia (reducida a Iglesia estatal o a sociedad corporativa que se integra en la sociedad política y se legitima por sus funciones sociales, asistenciales y pedagógicas), así también la construcción del reino de Dios, que es el objetivo tradicional de la utopía mesiánica cristiana, se equipara a la formación de una sociedad civil liberada y emancipada, que es el ideal de la Ilustración. El reino de Dios y el reino del hombre convergen, así como se integran la historia de la salvación y la historia profana»³².

La operación de este proceso de secularización reside en la comprensión de que religión y eticidad no pueden ser dos esferas separadas; así lo que la religión tradicional ha entendido por santidad, no puede ya remitir a las relaciones del sujeto respecto de un instancia trascendente que la estatalidad hegeliana ha inmanentizado. La santidad, por lo tanto es sustituida por la eticidad en la que la moralidad y el derecho pueden hacerse efectivas. Esta, realmente, es una correlación de la conciencia protestante y que el catolicismo no ha llegado a asumir, en tanto mantiene la separación de la esfera de lo trascendente como referencia última del hombre que está en relación de dependencia respecto al Dios providente.

La religión antigua y su santidad externa no pueden estar en buena relación con una constitución de Estado opuesta: «Es la suma más profana de las contradicciones que se puede concebir querer ligar y supeditar la conciencia religiosa a la legislación mundana que ella considera como profana». Sólo en el protestantismo la eticidad del Estado y la espiritualidad religiosa se garantizan mutuamente³³.

Para Hegel, esta es la forma en la que lo divino deviene intramundano, lo trascendente deviene inmanente. Así, para Carlos Valverde el pensamiento de Hegel le constituye en uno de los principales responsables del proceso de secularización de la época moderna³⁴.

³² *Op. cit.*, p. 147.

³³ Ver Amelia Valcárcel, «La filosofía política de Hegel» en Fernando Vallespín (ed.), *Historia de la Teoría Política 4*, Alianza, Madrid, 2002, p. 50.

³⁴ Ver Carlos Valverde, *Génesis, estructura y crisis de la Modernidad*, BAC, Madrid, 2011, p. 259.

b. Explosión ideológica

Los siglos XIX y XX están condicionados por las ideologías que calificaríamos en mayor o menor grado según la capacidad de incidencia social que éstas hayan adquirido. Si la Revolución ya supuso en sí misma la ambivalencia de ser fruto y a la vez origen de las ideologías, las corrientes post-revolucionarias no han quedado detrás de foco original. Hegel, qué duda cabe, ha sido uno de los más grandes filósofos de la historia del pensamiento, probablemente el último en ofrecer un sistema completo, un metarrelato capaz de abarcar una cosmovisión orgánica cuando éstas ya habían entrado en decadencia. Pero tras Hegel se abre una brecha de continuidad o respuesta a su pensamiento, dos líneas altamente politizadas o mejor ideologizadas que han asentado las bases del panorama político del siglo XX. La derecha y la izquierda hegeliana son dos abanicos de posibilidades ideológicas cuya denominación se establece por analogía a la división de las corrientes políticas revolucionarias que dieron en designarse como «derecha política» e «izquierda política».

No pretendo magnificar los hechos pero sostengo que esa división, en principio meramente académica, surgida entre los seguidores de Hegel, trascendió el plano de lo académico para dominar prácticamente todos los campos de la cultura europea. Se afirma que las disensiones iniciales entre los seguidores de Hegel se daban en torno a asuntos de carácter religioso; pues la mera interpretación de la filiación del Maestro supuso asunto de debate.

Los discípulo de segunda y tercera generación, no solo mantuvieron posicionamientos de carácter teológico sino que derivaron hacia compromisos políticos que prácticamente se han mantenido en el espectro ideológico occidental hasta nuestros días. La huella de Hegel en la cultura político-teológica europea, aún brilla con fuertes destellos que resisten toda evanescencia. No voy a señalar a Hegel como el causante y promotor de los totalitarismo, como tampoco haría tal cosa atribuyéndole a Nietzsche un a implicación promotora del nacionalsocialismo; pero lo cierto es que los epígonos intelectuales de la izquierda y la derecha hegeliana, son tan deudores de Hegel como de la ultrademocracia jacobina. Los siglos XIX y XX son los siglos de las ideologías y Hegel el padre directo o remoto de muchas de ellas.

2. De la consumación totalitaria a la percepción de la religión secular

a. Voegelin

Eric Voegelin (1901-1985) es un jurista y filósofo alemán de familia renana judía que desde su niñez se asentaría en Viena, donde vivió hasta 1938. Debe ser considerado como uno de los grandes filósofos políticos del siglo XX, a la altura de Leo Strauss o Hanna Arendt, si bien la recepción de su obra no ha gozado de la popularidad de los anteriores, no precisamente por falta de extensión o por los límites de su temática pues, bien podríamos afirmar la complejidad de la misma asociada a la diversificación de sus intereses teóricos. Lo cierto es que, en el ámbito académico de lengua castellana, su recepción parece haber tenido aún menos repercusión ya que, a pesar de la gran extensión de su obra, no son muchos los escritos de Voegelin que han sido traducidos y comercializados en español. Entre los que han sido traducidos a nuestra lengua destacamos dos especialmente relevantes para nuestro estudio que son *Las religiones políticas* (1938) y *La nueva ciencia de la política* (1952). En inglés escribió su magna obra *Order and History*, realizada entre 1956 y 1974 y que él mismo llegó a considerar inconclusa, al verse desbordado de material para afrontar dicho proyecto, en el que trataría de «hacer perceptible el orden del hombre, la sociedad y la historia a partir de la presentación de las distintas variaciones de la existencia humana en sociedad»³⁵.

Como se ha mencionado, se trata de un autor alemán de origen judío, cuya formación universitaria se desarrolló en Viena bajo las orientaciones de su profesor y maestro Hans Kelsen, de quien sería ayudante durante algunos años, pero de quien mantendría una considerable distancia intelectual, en favor de una honesta independencia que lo situaría en difíciles tesituras vitales y académicas. De esta manera, insatisfecho con el positivismo jurídico y político de su maestro —que en aquel momento gozaba de su máximo apogeo entre la intelectualidad— y, considerando que la filosofía alemana no estaba ofreciendo una respuesta a los problemas político-sociales que se vivían, resultándole insatisfactoria e incluso hostil, en la medida en que apreciaba evidentes polarizaciones ideológicas y partidistas que eclipsaban la posibilidad de una producción filosófica honesta y con proyección social,

³⁵ Fernando Vallespín, «La vuelta a la tradición clásica: Leo Strauss, E. Voegelin», en Fernando Vallespín (ed.), *Historia de la Teoría Política*, 5, Alianza, Madrid, 2002, p. 376.

decidió adentrarse en la cultura anglosajona. «¿De qué escapaba?» —plantea Javier Roiz al respecto—, ofreciendo una verdadera visión coyuntural de las circunstancias de nuestro autor, cuya «postura frente a sus colegas era inequívoca, no podía aceptar la reducción de la ciencia política a la teoría pura del derecho y a su identificación de lo formal con la esencia de la política»³⁶. Decidió, por ello, explorar la tradición inglesa del *common sense* así como el pragmatismo americano, para lo que se desplazó a Inglaterra y, más tarde, a Estados Unidos donde permanecería durante dos cursos como becario, junto a destacadas personalidades como John Dewey. Su permanencia en Estados Unidos entre los años 1924-25 atiende a diversos motivos entre los que hay que considerar su abierto rechazo al nacional-socialismo alemán y a los falaces argumentos teóricos sobre los que se sustentaba, de los que ha dado buena cuenta por escrito. Pero el marxismo tampoco es una ideología en la que pueda alinearse nuestro autor, habida cuenta que reconoce haberse sentido atraído por ella durante unos meses pero que, rechazará al comprender que no se trata más que de una ideología fraudulenta. En sus escritos biográficos, recuerda lo inusual de su traslado como algo difícil de explicar cuando solo se veían como razones válidas el ser comunista o judío. Para Javier Roiz, el caso de Voegelin puede ser entendido como el de un precursor de una larga lista de intelectuales europeos que reharán su vida y su producción intelectual desde América y no desde el viejo continente³⁷.

Sus escritos en lengua alemana de inicios de los años 30, en los que se convirtió en un crítico precoz del totalitarismo y en los que denunciaría las falacias biologicistas de los teóricos del nazismo, harían de Voegelin un intelectual molesto al extremo de que se vería obligado a emigrar e instalarse finalmente en Estados Unidos en 1938, pasando antes por Suiza. No se puede hablar propiamente de un exilio político, pero sí puede afirmarse la necesidad de salir de Alemania, en un momento en que las cosas comenzaban a ponerse delicadas. No obstante, no puede valorarse este gesto como una huida del conflicto, sino como el adentramiento en su vocación filosófica, desde un ámbito que garantizaba la estabilidad y libertad suficiente para que esta pudiera ser convenientemente desarrollada.

³⁶ Javier Roiz, «La teoría política de Eric Voegelin», *Revista de estudios políticos*, (Nueva época), Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, núm. 107, enero-marzo de 2000, p. 36.

³⁷ Cf. *Op. cit.*, p. 47.

En Estados Unidos, desempeñaría la docencia y la investigación en la Universidad de Harvard, pasando después, por propia iniciativa a la más sosegada aunque provinciana Universidad Estatal de Louisiana, probablemente para evitar los círculos de intelectuales emigrantes europeos³⁸.

A partir de 1958, volverá a Alemania para fundar el Instituto de Ciencia Política de Munich donde permanecerá hasta su jubilación en 1969; volviendo más tarde al Instituto Hoover de Stanford, instalándose definitivamente en Estados Unidos hasta su fallecimiento en 1985, en plena productividad intelectual. Sobre la curiosa forma de tratar con los demás y de producir en lo que Tilo Schabert llamaba «el taller de Eric Voegelin» remito al artículo así titulado por quien fuera su colaborador³⁹.

Para Vallespín, la obra de Voegelin puede ser interpretada en claves de «un esforzado intento por construir una historia de las ideas políticas desde sus orígenes hasta nuestros días»⁴⁰; mas el motivo por el que dedicamos estas páginas a tan destacado autor pasa por la importancia que entiendo que supone las interpretaciones de la noción de religión política en relación a los sistemas totalitarios propios del siglo XX, reflejado en un breve estudio de 1938 al que dedicaremos un breve análisis tras intentar reconstruir un perfil de su teoría política general, reflejada fundamentalmente en su obra *La nueva ciencia de la política* y que contribuye decisivamente al que, comienza a ser el desenlace de esta tesis en la que se ha intentado abordar la pervivencia de la categoría de lo sagrado a lo largo de la historia de occidente en relación con lo político.

La nueva ciencia de la política

Publicada en 1952, gozó de una extraordinaria recepción en el ámbito académico, hecho que constata Vallespín en virtud de la ingente cantidad de recensiones realizadas por autores de primer orden con que contó esta obra que, además, siempre fue objeto de crítica

³⁸ Cf. Vallespín, *op. cit.*, p. 368-369.

³⁹ Tilo Schabert, «El taller de Eric Voegelin», *Revista de estudios políticos*, (Nueva época), Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, núm. 131, Madrid, enero-marzo de 2006, pp. 5-21.

⁴⁰ Ver Vallespín, *ibidem.*, p. 369.

por parte de su maestro Kelsen⁴¹. Es difícil determinar el objeto explícito de la obra de Voegelin, por razón de la gran variedad de asuntos que aborda y la profundidad con que asume los mismos pero hay que tener siempre en cuenta que Dios constituye un concepto clave en el desarrollo de su pensamiento político, no siendo su pretensión la de tratar temas de índole teológica; pero, no pudiendo rehusar a la comprensión de Dios como *locus* de poder para generar el orden de la existencia⁴², todo ello imbricado con una reflexión a cerca del ser del hombre y de la constitución de la conciencia.

La nueva ciencia de la política comienza con un doble cuestionamiento acerca del objeto de estudio de la ciencia política, así como de la metodología pertinente a dicho estudio. Con un estilo directo y cargado de contundencia argumental, criticará tanto al positivismo como a otras ideologías ilustradas a las que considera insuficientes para abordar una tarea de tan vital importancia; reivindicando la concepción aristotélica de la *epistemē* política, como precursora de un verdadero tratado de la esencia de la racionalidad:

La ciencia política padece una dificultad que se origina en su propia naturaleza como ciencia del hombre en existencia histórica. El hombre no espera que la ciencia le explique su vida Y cuando el teórico aborda la realidad social, descubre que en el campo ya está presente lo que podría llamarse auto interpretación de la sociedad. La sociedad humana no es un mero hecho, ni un acontecimiento del mundo exterior que observador pueda estudiar un fenómeno natural. Si bien la exterioridad es uno de sus componentes importantes, en su totalidad un pequeño mundo, un *kósmion*, iluminado mediante significados desde el interior por los seres humanos que continuamente lo crean Y lo produce como la forma y la condición de su autorrealización. Se ilumina mediante un elaborado simbolismo, en distintos grados de densidad y diferenciación —desde el rito, y a través del mito, hasta la teoría—, y ese simbolismo lo ilumina como significado por cuanto los símbolos hace que la estructura interna de tal *kósmion* —las relaciones entre sus miembros Y grupos de miembros, así como su existencia Como un todo— resulte transparente para el misterio de la esencia humana⁴³.

⁴¹ Hans Kelsen ha dedicado muchas líneas a la crítica tanto puntual como sistemática de la obra del que fuera su discípulo Voegelin. Como ejemplo de ello destacamos *New Science of Politics: Hans Kelsen's Reply to Erik Voegelin's 'New Science of Politics'*, A Contribution to the Critique of Ideology, publicado en castellano como *¿Una nueva ciencia política?*, Katz, Buenos Aires, 2006. A modo de anécdota podemos aportar que el la obra *Religione Secolare* son extraordinariamente numerosas las referencias hacia nuestro autor —aunque sea para refutar sus postulados—, muestra de la importancia que su producción intelectual ha ejercido también sobre quien fuera su maestro.

⁴² Cf. Javier Roiz, «La teoría política de Eric Voegelin», *Revista de estudios políticos* (Nueva época), Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, núm. 107, enero-marzo de 2000, p. 37.

⁴³ Eric Voegelin, *La nueva ciencia de la política*, Katz, Buenos Aires, 2006, p. 41.

La ciencia política exige, pues, tanto una delimitación en el objeto de estudio como una depuración en la metodología que ha de ser la adecuada para abarcar una tarea para la que los métodos de las ciencias positivas son manifiestamente ineficaces cuando no meros instrumentos ideológicos. Si se habla de vuelta a la tradición respecto a Voegelin o a Strauss hay que entender este hecho en la medida en que el recurso a los clásicos como Platón y Aristóteles constituye un momento privilegiado de su estudio en contraposición a un academicismo moderno que parece haberlo olvidado, afanándose en la generación de campos semánticos *ad hoc* que, en el plano científico específico de la política denotarían que el estudioso escapa de la realidad que debería abordar para construir una visión paralela e ideologizada. Por ello, la mirada a los clásicos nos sitúa en la senda de que la realidad debe ser abordada desde sí misma para, describir posteriormente la situación sobre la que hacer propuestas, a menos que queramos correr el riesgo desnaturalizado —propio de la modernidad— de hacer solo ideología:

Cuando Aristóteles escribió la *Ética* y la *Política*, cuando formuló sus conceptos de polis, de constitución, de ciudadano, de las distintas formas de gobierno, de justicia, de felicidad, etc., no inventó esos términos para darles luego un significado arbitrario, sino que tomó los símbolos que halló en su entorno social, analizó con minuciosidad la variedad de significados que tenían en el lenguaje común y ordenó y aclaró esos significados por medio de los criterios de su teoría⁴⁴.

De esta manera la función del teórico será reflexionar sobre su propia situación teórica en la que encontrará dos tipos de símbolos lingüísticos: los que forman parte del *kósmion* social y los de la ciencia política; estando ambos íntimamente relacionados⁴⁵.

¿Qué se puede extraer —siguiendo a Vallespín— de esta propuesta voegelianiana? Pues primeramente, constatamos que la sociedad política no es un nuevo tipo de hechos que acontece en el mundo exterior de lo humano y ser consecuentemente cosificado a la hora de su estudio y tratamiento. El estudio de la ciencia política, en tanto estudio de la sociedad política, se vería mediado por una comprensión precientífica. Y esto nos lleva a una segunda cuestión, que no es otra que la importancia que Voegelin otorga al saber antropológico, al extremo que éste ocupa un lugar central en su estudio. La ciencia política está

⁴⁴ *Op. cit.*, p. 42.

⁴⁵ Cf. *ibidem.*, p.43.

indefectiblemente asociada a la verdadera naturaleza del hombre y a los principios que mejor se ajustan a ella⁴⁶.

Los símbolos con los que una sociedad interpreta el significado de su existencia tienen una pretensión de verdad. Si el teórico llega a una interpretación diferente, llega a una verdad diferente respecto del sentido de la existencia humana en sociedad. Cabría preguntarse, por lo tanto: ¿qué es la verdad representada por el teórico, esa verdad que le proporciona criterios con los que puede analizar la verdad representada por la sociedad? ¿Cuál es la fuente de esa verdad que aparentemente se desarrolla en oposición crítica a la sociedad? Y si la verdad representada por el teórico fuera diferente de la verdad representada por la sociedad, ¿cómo puede la primera surgir de la segunda mediante algo que parece tan inocuo como una clarificación crítica?⁴⁷.

La historicidad de las sociedades políticas les otorga pues una dimensión contingente, en tanto están sujetas al momento en que éstas se desarrollan, pero la realidad del hombre, esto es, la verdad del hombre, hace depender lo político de lo antropológico. No se trata pues de un juego de introducción de elementos simbólicos arbitrarios que como resultado obtengan lo que hoy denominaríamos «diseño social», sino que cada sociedad genera sus símbolos conforme a lo que Voegelin denomina «pretensiones de verdad». Viene a colación de esto, la pertinente pregunta sobre la validez universal de la verdad en relación a la contingencia histórica de las sociedades⁴⁸, lo que lleva a Voegelin a señalar —una vez más—, hacia la noción antropológica como elemento esencial en la ciencia política para la que Platón se convierte en ejemplo paradigmático: «todos conocemos la tan citada frase de Platón de que una polis es el hombre escrito en grandes caracteres. Podría decirse que esa fórmula es el credo de una época»⁴⁹, lo cual lleva a nuestro autor al recurso de autoridad de un momento fundador de la ciencia política que lejos de diatribas metodológicas, fija su mirada sobre lo esencial concreto dentro de lo esencial global, esto es, la visión antropológica configurada en una sociedad entendida como representación de la verdad cósmica que englobaría la totalidad de la existencia en sentido ordenado y con una significación humana —tal y como señala

⁴⁶ Cf. Fernando Vallespín, «La vuelta a la tradición clásica: Leo Strauss, E. Voegelin», en Fernando Vallespín (ed.), *Historia de la Teoría Política* 5, Alianza, Madrid, 2002, p. 372.

⁴⁷ Voegelin, *ibidem.*, p. 70.

⁴⁸ Ver *Ibidem.*, pp. 77-78.

⁴⁹ *Ibidem.*, p. 79.

Taylor—; ya que para Voegelin, no hay motivo alguno por el cual la sociedad presente no pueda ser entendida como proyección de ese orden cósmico; frente al drama de la concepción inmanentista de la modernidad que deriva la comprensión de la sociedad política como un instante del universo regido por leyes naturales que no admiten excepción y en el que fluye el tiempo secular⁵⁰.

Para Voegelin, «una sociedad política existente deberá ser un *kósmion* ordenado, pero no al precio del hombre. Debe ser son solo un microcosmos, sino también un *macroánthropos*». Pues el orden social «refleja el tipo de hombres del que se compone»⁵¹. Por eso, decíamos inicialmente que, la filosofía política de Voegelin remitía de un lado a la realidad del hombre y de otro a un análisis de la *psique* humana que expresa la necesidad de ajustarse a esa verdad, donde se hace posible un mundo ordenado verdaderamente humano. La contraposición entre la acción del filósofo comprometido con la verdad y el sofista que constituye el arquetipo del desorden, lleva a nuestro autor a profundizar en una de las claves esenciales del pensamiento clásico europeo y que ha persistido en el tiempo hasta la quiebra de la conciencia moderna. El asunto en el que redunda no es otro que el de la verdad del alma —siempre en claves de interpretación platónica—:

La verdad del alma se alcanzaría a través de su amor a lo *sophón*. El orden verdadero del hombre, entonces, es una constitución del alma que se definirá en términos de determinadas experiencias que se hicieron predominantes hasta el punto de formar un carácter. En ese sentido, el verdadero orden del alma proporciona el criterio para medir y clasificar la variedad empírica de tipos humanos, así como el orden social el que estos hallan expresión⁵².

¿Qué pueden significar expresiones como la «verdad del alma» o «una constitución del alma» en el contexto de una ciencia política? Voegelin no lo expresa explícitamente en estos términos que vamos a sugerir, pero el contexto a través del cual recurre a Platón como paradigma, no es otro que el que bien pudo aportar Jan Patočka al abordar y explicar la noción de «cuidado del alma», en la que ubica el vínculo moral originario que dio unidad espiritual a Europa; tesis que viene asociada a la revolucionaria antropología clásica que se proyectó

⁵⁰ Ver Charles Taylor, *La era secular I*, Gedisa, Madrid, 2014, pp. 107-108.

⁵¹ Voegelin, *ibidem.*, p. 80.

⁵² *Ibidem.*, p. 82.

como emblema de la cultura occidental y que hacía coincidir la esencia humana con su *psyche* o lo que es lo mismo, con su inteligencia asociada a la capacidad de entendimiento y voluntad⁵³. Asunto que, creemos está presente en la obra de Voegelin —insistimos—, sin una expresión explícita pero que, podría entenderse de manera precursora a estas líneas de pensamiento crítico, enraizado en la tradición, que estamos mencionando. Para Patočka, el cuidado del alma en la tradición clásica socrático-platónica y aristotélica, se expresa de tres maneras: en tanto cuidado del ente en general, del hombre en su proyección social en el seno del Estado y finalmente elucidando lo que es el alma en sí misma⁵⁴, propuesta que vemos asociada a los postulados de Voegelin cuando enuncia, expresamente que «teoría no es meramente toda opinión sobre la existencia humana en sociedad, sino que es un intento de formular el significado de la existencia mediante la explicación del contenido de una clase determinada de experiencias»⁵⁵, lo que excluye aristotélicamente toda arbitrariedad.

Llegados a este punto del discurrir de la obra de Voegelin, retomamos uno de los aspectos cruciales que ya anunciábamos más arriba que no es otro que la recurrente noción de Dios como complementaria del principio antropológico. «Platón lo expresó cuando creó su fórmula “Dios es la medida”, en oposición a la de Protágoras, “el hombre es la medida”»⁵⁶; con esto nos está ampliando el círculo cognitivo de la verdad social que, pasa indefectiblemente por la verdad del hombre que, considera inseparable a la de Dios: «El hombre llegará a la verdad de su existencia cuando haya abierto su *psiqué* a la verdad de Dios; y la verdad de Dios se hará evidente en la historia cuando haya formado la psiquis del hombre en la receptividad de la medida invisible. Ese es el gran tema de la *República*»⁵⁷.

Si la trascendencia es un elemento esencial en la configuración de lo humano, en tanto que personal y social, el cristianismo sale claramente privilegiado en el pensamiento de

⁵³ Cf. Giovanni Reale, *Raíces culturales y espirituales de Europa*, Herder, Barcelona, 2005, p. 82.

⁵⁴ Cf. Jan Patočka, *Platón y Europa*, Península, Barcelona, 1991, p. 84.

⁵⁵ Voegelin, *ibidem.*, p. 82.

⁵⁶ *Ibidem.*, p. 87.

⁵⁷ *Ibidem.*, p. 89.

nuestro autor porque es a la vez receptor y vehículo de la auténtica trascendencia⁵⁸. La representación efectiva de poder que alcanza un gobierno, asociada a la «representación existencial», es independiente de cómo se llega al poder y del modo en que se ejerce por lo que se entiende acompañado de una dimensión trascendental, concebida simbólicamente como representación de un orden divino en el cosmos, como tuvimos ocasión de ver. Voegelin recurre a las ejemplificaciones de las religiones hebrea y cristiana se recurre a la noción de Dios, lo que se está buscando es un lugar para la omnipotencia humana. El mundo hebreo había escindido dos ámbitos de realidad vaciando el cosmos de divinidad. En estas claves, el mundo humano surge sobre la renuncia a la omnipotencia que quedaría confinada a un más allá inaccesible e implicaría una nueva valoración del poder. La tradición judía, dice Javier Roiz, habría abierto paso a una política desprovista de omnipotencia en contraste con la experiencia helénica⁵⁹.

Sin embargo la tradición cristiana rompe el planteamiento de Israel ya que el Mesías reintegra la omnipotencia para el hombre, también en el discurso sociopolítico, a través de la acción mediadora de la Iglesia en la tierra⁶⁰. Esa es la tremenda novedad del cristianismo y de su propuesta de integración en el orden social y político —cuyos pormenores hemos tenido ocasión de ver en capítulos precedentes—.

La victoria del cristianismo supone la desdivinización de la esfera temporal del poder, anticipándose —dice Voegelin—, a los problemas modernos de redivinización del hombre y de la sociedad; conceptos que se afana en aclarar y que resultan decisivos para comprender su comprensión crítica de la quiebra moderna asociada a lo que Vallespín, desde una perspectiva tal vez consolidadamente secular, considera como un «elemento extravagante» pero que, a mi juicio constituye, bien comprendido, un apunte esencial y acertado de la comprensión del devenir de la modernidad. Se trata del «engarce entre la tradición gnóstica medieval y la filosofía moderna»⁶¹, que no debe ser comprendido en claves esotéricas sino desde el punto

⁵⁸ Cf. Fernando Vallespín, «La vuelta a la tradición clásica: Leo Strauss, E. Voegelin», en Fernando Vallespín (ed.), *Historia de la Teoría Política*, 5, Alianza, Madrid, 2002, p. 373.

⁵⁹ Cf. Javier Roiz, «La teoría política de Eric Voegelin», *Revista de estudios políticos*, (Nueva época), Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, núm. 107, enero-marzo de 2000, p. 38.

⁶⁰ Cf. *Op. cit.*, p. 40.

⁶¹ Ver Vallespín, *ibidem.*, 375.

estrictamente objetivo de las desviaciones doctrinales que, han cristalizado a lo largo de la historia dinamitando la noción de cristiandad. Se trata de comprender que el progresivo abandono moderno de la fe cristiana se sostiene sobre el desarrollo gradual de una sucesión de doctrinas que, aun con origen cristiano, nacieron ya al margen de la ortodoxia y la teología cristiana construyéndose formalmente en una herejía. Desdivinización y redivinización son nociones que Voegelin se afana en aclarar en los siguientes términos:

Por desdivinización se entenderá el proceso histórico mediante el cual la cultura del politeísmo murió por atrofia empírica y la existencia humana en la sociedad se reordenó a través de la experiencia del destino del hombre, por la gracia del Dios trascendente, hacia la vida eterna en visión beatífica. Por redivinización, sin embargo no se hará referencia a una restauración de la cultura politeísta en el sentido grecorromano. La caracterización de los movimientos políticos de masas modernos como neopaganos, que goza de cierto auge, es engañosa, porque sacrifica la naturaleza históricamente extraordinaria de los movimientos modernos en aras de una similitud superficial. Más que en el cristianismo, la redivinización moderna deriva de de elementos que la Iglesia universal suprimió por considerarlos heréticos⁶².

En Voegelin, este simbolismo está presente en su crítica de la modernidad secularizada al comprender que como tal no desaparece sino que es asumido por otras concepciones del mundo ya inmanentizadas o secularizadas, como es el caso del marxismo u otras doctrinas totalitarias en las que la divinidad trascendente es negada, pasando a estar representada por y en el Estado. La simbolización es una constante en las pautas de gobierno que, sin embargo, mutará la terminología sobre la que sustenta su pervivencia⁶³.

En el esquema cristiano, la encarnación del *logos* en Cristo introdujo al hombre en la economía de la salvación a través de la gracia redentora que acontecía *intraecclesiae*, donde la divinización social no tenía más alcance que la de comprender a la Iglesia como cuerpo de Cristo, lo que significaba que es esta sociedad de quienes profesan la fe en Cristo caben tanto santos como pecadores sin que constituya la *civitas Dei* agustiniana, pero si como un reflejo de integración de la trascendencia en la vida mundana que tiende hacia ella⁶⁴. Eso se tradujo

⁶² Voegelin, *ibidem.*, p. 133. (En la edición castellana que hemos trabajado dice “herejes” y línea seguida aparecen varias erratas. He decidido enmendar la expresión porque me parece más adecuada).

⁶³ Cf. Vallespín, *ibidem.*, p. 374.

⁶⁴ Voegelin, *ibidem.*, p. 135.

en que «la sociedad cristiana occidental se articuló así en dos órdenes espiritual y temporal [...] tanto en el sentido existencial como en el trascendental»⁶⁵. Este orden integrador queda amenazado por los postulados gnósticos de Joaquín de Fiore del que Löwith reconoce que llegaría a condicionar indirectamente la religión del progreso de los tiempos modernos⁶⁶. Para Voegelin, al introducir el monje visionario Joaquín de Fiore el símbolo trinitario para interpretar la historia de la humanidad, estableció tres periodos que hizo corresponder con cada una de las personas de la Trinidad que «se caracterizaban como incrementos inteligibles de la realización espiritual»⁶⁷. Así, la edad del Padre es la edad del lego cuyo principal personaje sería Abraham; la edad del Hijo es la edad del sacerdocio presidida por Cristo; siendo la tercera edad la del monje en la que acontecería la perfecta era espiritual. Voegelin, considera que como variación de este símbolo cabe apuntar la periodización enciclopedista en historia antigua, medieval y moderna, así como las teorías de Turgot y Comte que determinan las fases teológica, metafísica y científica de la historia. Hegel y Marx, en sus concepciones dialécticas, estarían repitiendo el modelo simbólico trinitario de Joaquín de Fiore que también se vería reflejado en el nacionalsocialismo⁶⁸.

Voegelin interpreta que hay un símbolo más, una nueva fase:

El cuarto símbolo es el de la hermandad de personas autónomas. En virtud del nuevo descenso del Espíritu [...] La iglesia dejará de existir porque los dones carismáticos que son necesarios para la vida perfecta llegarán al hombre sin la administración de sacramentos. Si bien Joaquín concebía la nueva edad concretamente como un orden de monjes, la idea de una comunidad de los perfectos de espíritu que pueden vivir juntos sin una autoridad institucional se formuló por principio. La idea admitía infinitas variaciones. Puede rastreársela en diferentes grados de pureza en las sectas medievales y renacentistas, así como en las iglesias puritanas de los santos; en su forma secularizada se convirtió en un componente formidable

⁶⁵ *Ibidem.*, p. 137.

⁶⁶ Cf. Karl Löwith, *Historia del mundo y salvación*, Katz, Buenos Aires, 2007, p. 180. Puede afirmarse la influencia de Löwith sobre los postulados de Voegelin es este aspecto, habida cuenta de que remite a distintas publicaciones de Löwith sobre este particular. Así las cosas no ha de resultarnos tan “exótica” la interpretación de Voegelin en base a la evolución del gnosticismo u otras formas heréticas del cristianismo en el desarrollo ideológico de la modernidad.

⁶⁷ Voegelin, *ibidem.*, p. 137.

⁶⁸ Cf. *ibidem.*, p. 138.

del credo democrático contemporáneo, y es el núcleo dinámico del misticismo marxista del reino de la libertad y de la disolución del Estado⁶⁹.

Queda así presentada, ni más ni menos, que toda una interpretación del proceso de secularización de la historia de Occidente que sería consecuencia de la pervivencia mutada de una herejía cristiana medieval, asumida y adaptada gradualmente desde su versión más inmediata y “cristiana” hasta la variante más abiertamente secularizada que no dejaría de ser en su fondo y forma una transposición religiosa de la tradición cristiana. De esta forma las ideologías del siglo XIX y XX son interpretadas en claves heréticas, presentándose a modo de sucedáneo de la religión, entre las que se engloban «el progresismo, el positivismo, el marxismo, el psicoanálisis, el comunismo, el fascismo y el nacionalsocialismo»⁷⁰; a lo que podríamos añadir otras muchas variantes contemporáneas, para él desconocidas en el momento de su escrito, pero que encajan perfectamente en el espectro ideológico al que se refiere nuestro autor. El gnosticismo, tiene como objetivo la destrucción del orden del ser al que experimenta como imperfecto e injusto (remitámonos por ejemplo al pensamiento débil que habla de la “violencia de la metafísica” como su dimensión teórica más refinada; la más abrupta bien podría ser la ideología de género que entiende que las determinaciones biológicas deben ser condicionadas por las culturales y viceversa)⁷¹. Dada la injusticia e imperfección del orden del ser, debe ser reemplazado «con un orden justo y perfecto mediante el poder creador del hombre». A esto, lo denomina Voegelin el «asesinato de Dios» y, procede como adueñamiento humano del dominio del ser, que supone «destruir su origen trascendente; exige la decapitación del ser: el asesinato de Dios»⁷².

El gnosticismo, dice Vallespín, arrastraría a Dios al interior de la existencia humana⁷³, desterrando la trascendencia en favor de un inmanentismo que rediviniza al hombre o al propio sistema político, esto es, al Estado. Las nuevas ideologías con dimensión política, se aprestan a la sustitución irreversible del Dios trascendente de la fe, que ha sido constitutivo

⁶⁹ *Ibidem.*, p. 139.

⁷⁰ Eric Voegelin, *Las religiones políticas*, Trotta, Madrid, 2014, p. 125.

⁷¹ La ejemplificación extrapolada del paréntesis es nuestra.

⁷² Ver Eric Voegelin, *op. cit.*, p. 106.

⁷³ Cf. Fernando Vallespín, «La vuelta a la tradición clásica: Leo Strauss, E. Voegelin», en Fernando Vallespín (ed.), *Historia de la Teoría Política*, 5, Alianza, Madrid, 2002, p. 375.

del imaginario europeo por el dios inmanente pero negado, propio de las ideologías políticas totalitarias con el consecuente peligro de la «destrucción de la verdad del alma» —en contraposición a la tesis de Patočka en la que sostenía el «cuidado del alma» como constitutivo del pensamiento europeo—, además de la «inmanentización falaz del *éscathon* cristiano», no solo limitado a la especulación teórica sino, con sus consecuentes problemas de índole social en tanto «tergiversa la representación de la estructura de la realidad inmanente»⁷⁴.

Las religiones políticas

Llegados a este punto, procede adentrarnos en uno de los aspectos más interesantes en cuanto a la aportación interpretativa de Voegelin, si bien remite a un escrito anterior a los que hemos venido trabajando: *Las religiones políticas*. Respecto de esta obra capital pero de poca extensión no se debe considerar que contiene una respuesta puntual sobre un asunto coyuntural; muy al contrario, entiendo que nuestro autor ha sabido llegar al centro mismo del problema espiritual de la modernidad avanzada, de la época contemporánea, al entender el totalitarismo como consecuencia de la quiebra del sentido de lo trascendente, redireccionando la sacralidad, hacia el interior de las comunidades cerradas. Por ello hay que entender que, la secularización no es una desaparición de lo sagrado sino la inmanentización de lo sagrado a través de la transposición o desplazamiento del Dios trascendente de las religiones sobrenaturales que, quedarán marginadas y vaciadas; en favor del auge de los mesianismos intramundanos: surgen así lo que nuestro autor da en llamar «religiones políticas», como un fenómeno muy distinto a las religiones civiles o a las religiones de Estado, donde la dimensión trascendente aún se abría paso bajo la dominación estatal.

Ahora el Estado o la ideología política no ofrece cabida a la trascendencia, a través del sostenimiento y la práctica de actitudes y políticas laicistas, que no tienen otra finalidad que el arrinconamiento o erradicación de las religiones trascendentes, que compiten con el estado totalitario por dotar al espíritu humano de un sentido de identidad, a través de la trascendencia. Voegelin, desde el distanciamiento propio de su exigencia intelectual, tiene la

⁷⁴ Ver Eric Voegelin, *La nueva ciencia de la política*, Katz, Buenos Aires, , p. 199-200.

capacidad suficiente para distanciarse de la vivencia y describir su realidad desde unas coordenadas que desde 1938, fecha del texto del que nos ocupamos, no ha perdido un ápice de vigencia:

Desde el siglo XIX, ha habido grandes periodos de tiempo en que la palabra «metafísica» se ha utilizado como descalificación, y la religión ha sido declarada «opio del pueblo y, en un nuevo giro, una «ilusión» de futuro incierto. Asistimos a la elaboración de toda una serie de consignas contra las religiones espirituales y su concepción del mundo, que se legitiman en la ciencia natural, interpretado como forma válida de conocimiento, en contraposición con la revelación y el pensamiento místico: surgen así las «cosmovisiones científicas», el «socialismo científico», y los «misterios del mundo» quedan inventariados y resueltos. Simultáneamente, el saber en torno a las cuestiones fundamentales referidas al ser, también en torno al lenguaje en que dichas cuestiones deben tratarse pierde ahora su carácter general y queda restringido a pequeños grupos. Indiferentismo, laicismo y ateísmo se convierten en los rasgos distintivos de la imagen del mundo que se impone en la opinión pública⁷⁵.

Para abordar el problema, lo primero que plantea Voegelin es una ampliación del concepto de religión en el que, no solo se incluyen las religiones de salvación «sino también aquellos otros fenómenos que, en el desarrollo del Estado, creemos reconocer como religiosos»⁷⁶. La estatalidad, entonces, está indefectiblemente asociada a esta forma religiosa que se propone desvelar. Mas ¿Cuál es el proceso por el cual la política, el estado, deviene en religión?

En principio, no toda forma de Estado tiende a sacralizarse y convertirse en una religión política. Es el Estado totalitario, el que asume su inmanente sacralización excluyente de toda trascendencia pero, como se intentará sostener más adelante bajo el análisis de otros autores: la historia de toda la estatalidad contemporánea tiende hacia el totalitarismo. El análisis de la cuestión desde la perspectiva de Voegelin es la siguiente:

Parece que la definición académica del Estado se ha visto, hasta el momento, exenta de pretensiones religiosas. Entendería como tal: «la unidad organizativa de un grupo de seres humanos sedentarios, dotada de poder soberano originario». Mas para Voegelin, esta definición entraña una seria duda en tanto al significado de la noción «originario», porque como tal podríamos entender: a) que el poder soberano no tiene más fuente que el Estado, b)

⁷⁵ Eric Voegelin, *Las religiones políticas*, Trotta, Madrid, 2014, p. 58.

⁷⁶ *Op. cit.*, p. 28.

que este poder soberano no es diamante de ninguna otra instancia y, c) que en consecuencias es absoluto; todo lo cual se revela como falso respecto a la doctrina tradicional de la soberanía, ya que el poder soberano si está limitado tanto interna como externamente.

En consecuencia esta definición, más que insuficiente e intrínsecamente perversa pues no hace sino «decapitar el cuerpo plenamente desarrollado en que se expresa el orden de la creación. De él secciona la cabeza divina, y en lugar del Dios trascendente aparece ahora el Estado como condición última y origen de su propio ser»⁷⁷.

A partir del viraje político hegeliano, las categorías político-filosóficas variaron sustancialmente, y la cristalización política de las ideologías decimonónicas derivadas, culminaron en la consideración del carácter absoluto del poder estatal, no ya como una especulación teórica sino que, devino en dogma del creyente en el sistema político. El precio a pagar no es otro que la pérdida de realidad de la existencia personal humana, abstraída y apropiada por el Estado, autoerigido en instancia última, sujeto supremo de realidad que; revierte en un segundo momento una parte de su realidad en el individuo, al que recrea como parte del mismo Estado: ya sea como ciudadano; ya como agente político que forma parte de una realidad suprapersonal. En ese proceso dialéctico que desnuda al hombre de su trascendencia originaria para, reintegrarlo a lo político como pieza del sistema, ve Voegelin el epicentro de la vivencia religiosa secular⁷⁸.

Ya advierte, en su momento que, del hecho de que las ideologías totalitarias sostengan programas laicistas y antirreligiosos, no obsta para que en la práctica, la apropiación del carácter sagrado del poder supramundano, vinculado a otros supuestos, terminan por constituir a los sistemas en auténticas religiones intramundanas⁷⁹, suplantando el espacio espiritual propio de las religiones espirituales.

⁷⁷ Ver *ibidem.*, pp. 28-29.

⁷⁸ Cf. *ibidem.*, p. 30.

⁷⁹ Cf. *Ibidem.*, p. 32.

b. Dalmacio Negro: estatalidad y religión secular

Dalmacio Negro Pavón, nació en Madrid en 1931, obtuvo la licenciatura en Derecho en 1952, Ciencias Políticas en 1956, doctorándose en dicha materia en 1966 y se licenció en filosofía en 1968. Alcanzó una Cátedra de Historia de las Ideas y de las Formas Políticas de la Universidad Complutense en 1982 y, desde 2002 es Catedrático emérito en la Universidad CEU San Pablo de Madrid; dirige el Seminario de Estudios Políticos Díez del Corral y es miembro de número de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Lo considero uno de los intelectuales españoles más prolíficos de nuestro tiempo. Hombre amable y dedicado al estudio que, aún se preocupa por promover iniciativas de investigación entre todos aquellos que se acerquen a él con interés de aprender algo. Ha escrito innumerables artículos publicados en revistas especializadas y en número aún mayor en prensa diaria. Entre sus libros más destacados caben citarse *La tradición liberal y el Estado* (1995), *Lo que Europa debe al cristianismo* (2006), *El mito del hombre nuevo* (2008) e *Historia de las formas de Estado* (2010).

Puede apreciarse que, Dalmacio Negro está en permanente producción intelectual no solamente por lo que escribe sino porque, a lo largo de los años, ha ido configurando una línea concreta de investigación sobre la que está presentando una interesantísima propuesta; sino que destaca en su obra la recepción e integración de las últimas corrientes de pensamiento occidental tanto en el plano filosófico, como el político o el teológico. La línea general de sus escritos, viene encaminada a cuestionar la estatalidad bajo las formas en que actualmente se presenta en el panorama político europeo, así como la alteración de la visión antropológica que las ideologías estatistas dominantes están ejerciendo en la reconfiguración del diseño social de occidente; en la cual la noción de secularización o politización juega un papel decisivo.

No pretendo presentar, en las páginas siguientes un esquema del pensamiento político de Dalmacio Negro, a quien por otra parte, se ha citado profusamente como autoridad a lo largo de todo este estudio y en, prácticamente, todos los capítulos. De otro lado, el hecho de que el autor siga en plena producción intelectual, así como la ya mencionada accesibilidad a su persona, me pone en la tesitura de someter a su juicio estas líneas, en el caso de que

pretendiera ser más sistemático o abarcador. Dado que, tan solo nos ocuparemos de la trilogía estado-hombre nuevo-secularización; se abordará su pensamiento a través de su obra como uno de los autores decisivos en la línea de investigación que estoy proponiendo.

a) *La naturaleza humana*. La antropología, la noción y visión del hombre sobre la que se despliega una sociedad política, así como las teorías filosóficas, teológicas y políticas no es un mero accidente arbitrario. Atendiendo a la noción de hombre que tengamos, intelectual y vivencialmente, así se reflejará después en la teoría pero, sobre todo en la praxis. Por eso, para Dalmacio Negro, el hombre es un punto de partida; sin embargo experimentamos que la comprensión del hombre, «el concepto de naturaleza humana se ha vuelto polémico debido a su uso político implícito o explícito en la era de la politización»⁸⁰. Esto nos lleva a una cuestión esencial que gradualmente iremos desplegando. Esta crisis antropológica, este cuestionamiento acerca de la naturaleza humana que atañe a la “esencia” de lo humano, «no solo es un problema filosófico, sino que tiene que ver con el estatismo que impregna todo de su concepción artificial del orden»⁸¹.

Dalmacio Negro señala a la politización como la causa de la desvirtuación o negación de la esencia humana; la cuestión sería, ahora, comprender qué se entiende por politización, habiendo encontrado dos significados relevantes al respecto. Desde la perspectiva epistemológica, la politización sería la utilización de los conceptos como armas políticas⁸², es decir, la comprensión de lo humano experimenta una inmersión en el plano ideológico que la redefine o simplemente la niega, según sus intereses. Desde la perspectiva práctica la politización supone «el someter dominios cuya naturaleza y finalidad no son políticos, a la dirección de lo político»⁸³, cuya resultante sería el hombre nuevo, como consumación del proyecto antropológico derivado de la política estatista contemporánea.

El concepto de naturaleza humana consecuente con la comprensión o creencia de que existe una esencia humana, está presente en todas las culturas y así se ha dado por sentado; en

⁸⁰ Dalmacio Negro, «La politización de la naturaleza humana», p. 1. En principio estoy trabajando sobre una versión inédita facilitada por el propio autor.

⁸¹ Dalmacio Negro, *El mito del hombre nuevo*, Encuentro, Madrid, 2009, p. 192.

⁸² Cf. Dalmacio Negro, «La politización de la naturaleza humana», p. 3.

⁸³ Dalmacio Negro, *El mito del hombre nuevo*, Encuentro, Madrid, 2009, p. 28.

el caso del cristianismo que no solo es una fe, sino que da lugar a toda una cultura y civilización a lo largo de la historia, se ha preferido hablar de la condición humana ya que lejos de cerrar la cuestión de la esencia de lo humano ha preferido limitarlo hacia el misterio de la libertad como lo específico de la condición humana⁸⁴.

Para Dalmacio Negro, «el cuestionamiento y la destrucción del concepto naturaleza humana, de su universalidad y constancia, son, pues, relativamente nuevos»⁸⁵, lo que le lleva a realizar una pequeña génesis del problema para comprender su vigencia, exponiendo así cuatro concepciones políticas de la naturaleza humana: la *religiosa*, la *pesimista procedente del protestantismo*, la *roussonian-pelagiana* y, finalmente, la *socrático-platónica* como variante cristiana. La primera concepción, la *religiosa*, está asociada al orden derivado del sentido trascendental de la fe. Dado que a través de la fe se introduce la racionalidad en la conducta, ésta se distingue del misterio y no da cabida al irracionalismo que desembocaría en una mera voluntad de poder. La religión es la clave de la cultura, y la antropología religiosa remite a un misterio que dirige su mirada hacia la condición humana que queda en el marco de la racionalidad pero abiertamente irresuelta en tanto a su libertad⁸⁶.

A lo largo de la historia, con el advenimiento de la Reforma, la concepción luterana del hombre devino en pesimismo. La naturaleza humana, corrompida por el pecado original que quebrantaba la armonía originaria, es incapaz por si misma de nada verdaderamente bueno. Solo la gracia de Dios, ganada al precio de la muerte de Jesucristo puede salvar al hombre. La mayor plasmación política de esos presupuestos la encontraríamos en Hobbes.

Pero Hobbes tendría su respuesta con Rousseau y, con ciertas formas de pelagianismo tardío. Para esta ideología política, el hombre, bueno por naturaleza, entraría en el ámbito del mal por causa de las relaciones sociales viciadas de egoísmos y pugnas. Para Dalmacio Negro esta idea roussonian, es básica tanto en las filosofías de la sospecha como en el socialismo⁸⁷.

⁸⁴ Ver Dalmacio Negro, «La politización de la naturaleza humana», p. 6.

⁸⁵ *Op. cit.*, p. 4.

⁸⁶ Cf. *Ibidem*, p. 15.

⁸⁷ Cf. *Ibidem*, p. 19.

Finalmente la variante cristiana que se remonta a Sócrates y supone la bondad natural del hombre, solo truncada por la ignorancia, que puede orientarlo hacia el mal comprendido en virtud de bien. La solución pasa, entonces, por la educación de las pasiones y por la incorporación de la pedagogía como instrumento político⁸⁸.

Vistas estas cuatro concepciones generales de la naturaleza humana en la historia del pensamiento, ¿cual es la razón y el mecanismo por el cual se desarrolla la negación o desestimación de la fijeza de la naturaleza humana en el siglo XIX, quedando así condicionado el siglo XX y lo que va de XXI? ¿Por qué las ideologías revolucionarias y postrevolucionarias tienen una fijación respecto a la reconfiguración de lo humano? Dalmacio Negro responde en los siguientes términos: «Para entender por qué le molesta la fijeza de la naturaleza humana al pensamiento político romántico surgido de la revolución, en la que se establece una forma artificial de orden, obra del hombre, el del Estado-Nación, hay que referirse a la *ley de hierro de la oligarquía*. En torno a ella ha girado el pensamiento político occidental»⁸⁹.

En consecuencia la política estatalista proyecta un hombre nuevo que se aparta de las concepciones políticas del hombre que hemos visto y que tiene como característica fundamental el carecer de naturaleza o esencia. La noción de «hombre nuevo» es de carácter religioso y designa a aquel que vive según la ley de Dios buscando un ideal de perfección. También se designa como hombre nuevo al bautizado que, se reintegra a través del sacramento para la vida de la gracia en orden a la salvación que, alcanza especial relevancia en San Pablo. Pero he aquí que el hombre nuevo de la modernidad adquiere una dimensión radicalmente distinta, cuando no opuesta:

La religión secular que prescinde de lo divino, cuestiona la naturaleza humana, ha atribuido a la salvación un carácter intramundano, por lo que la metáfora del hombre nuevo es muy diferente a la de las religiones tradicionales. Si la política postula una idea del hombre acorde con esta religión nihilista, operará como una ideología en sentido parecido a las religiones políticas que derivan de las religiones tradicionales. Y del mismo modo, si la ciencia toma su idea del hombre de la religión secular degenera en cientificismo⁹⁰.

⁸⁸ Cf. *Ibidem.*, p. 21.

⁸⁹ *Ibidem.*, p. 12.

⁹⁰ Dalmacio Negro, *El mito del hombre nuevo*, Encuentro, Madrid, 2009, p. 281.

El hombre que genera esta religión secular, experimenta el desarraigo tanto en el plano social como en el espiritual. Al carecer de naturaleza, está a merced de las determinaciones jurídico-ideológicas del Estado que decide sobre su vida desde el instante de su concepción hasta su muerte. La religión secular, considera que la condición humana, en sí, es una enfermedad que debe ser curada desde la raíz⁹¹, por ello ha dispuesto la absoluta dinamitación de la misma, para reimplantar al nuevo hombre indiferente ante lo divino, cuya mirada solo se dirige hacia el presente y cuyo ideal se cierne sobre el futuro. El hombre de la religión secular solo se integra socialmente bajo las ideologías dominantes⁹².

b) *La estatalidad*: El objeto esencial de la mayor parte de los estudios publicados por nuestro autor está asociado al hecho político de la estatalidad, su origen, formas y repercusiones. La estatalidad como forma política dominante en Europa, está íntimamente asociada a una visión antropológica sustentada sobre el mito del hombre nuevo, y posee un despliegue ideológico muy nutrido en cuanto a propuestas ideológicas pero cuyo trasfondo esencial no es otro que la omnipresencia de la religión secular. Sobre el asunto específico de la estatalidad son destacables dos obras publicadas en 1995 y 2010 respectivamente, tituladas *La tradición liberal y el Estado e Historia de las formas de Estado*; constituyendo este último la base de los estudios que se realizan en el Seminario de Estudios Políticos Díez del Corral.

El punto de partida es que el Estado no ha existido siempre; por lo tanto hay que distinguir entre Estado y gobierno. El gobierno supone un grupo de personas que asumen el mando, el poder en una determinada sociedad. La estatalidad es un fenómeno moderno que comienza en el siglo XVI y tiene en Hobbes a su máximo precursor. El Estado, que es la forma general sobre la que se organizan las sociedades europeas, es en sí mismo un mito que se sustenta sobre otra sucesión de mitos. El primero de ellos es el mito del estado de naturaleza, secularización de un concepto empleado por los padres de la Iglesia para referirse a la situación de la humanidad, antes de caer en el pecado original. El mito del estado de naturaleza, en versión hobbesiana conlleva, a su vez, una visión pesimista del hombre, una antropología negativa —de origen protestante—, que entiende que el hombre, capaz de vivir

⁹¹ Cf. *Op. cit.*, p. 283.

⁹² Cf. *Ibidem.*, p. 284.

sin organización social o política, es naturalmente violento y egoísta, por lo que la violencia preside necesariamente las relaciones con los demás hombres. Pero, he aquí que la voluntad para poner freno al conflicto y salir del consecuente caos hace posible un pacto o contrato social. Surge así el mito del contractualismo, sobre el que se sustentan tanto el Estado como la sociedad. El Estado, es un aparato artificial que sustrae todo el poder y lo designa como «Dios mortal». Evidentemente esta es la teoría política *grosso modo* de Hobbes que, viene a sustentar la monarquía absoluta, entre otros motivos, como reacción a las propuestas de los grupos calvinistas precursores del reino de Dios en la tierra mediante la política, esto es, transformar la sociedad mediante la política, siendo contra ellos, que genera la teoría del *Leviathan*.

Mas los acontecimientos de la historia, le otorgan a la estatalidad una nueva dimensión. A partir de la Revolución francesa, desprendido ya de las ataduras de la monarquía, la soberanía se traslada de manera absoluta al Estado. El Estado detenta la soberanía en cuanto al ejercicio del poder —cualquiera que ejerza el poder, en el que la violencia le es inherente, es soberano—. Pero no es, hasta la aparición del Estado, que no surja una nueva atribución: la soberanía jurídica.

El derecho pertenecía y pertenece al pueblo; pero con la irrupción del Estado que se constituye en soberano político y jurídico, ocurre también que el soberano hace las leyes. La ley se convierte en fuente del derecho, convirtiéndose así en el dueño del derecho; ahora bien, el Estado está sujeto a la ley de hierro de la oligarquía, abriendo paso a formas políticas totalitarias:

En el siglo XX no se ha hablado mucho de la oligarquía, salvo en los relatos históricos, retóricamente, o en sentido condenatorio para criticar a algún sistema de poder enemigo, no grato, o poco simpático. De acuerdo con Stolleis se habla en cambio continuamente de la democracia y la dictadura como las únicas alternativas posibles. Esta dicotomía forma parte de la vulgata del modo de pensamiento totalitario, doctrinalmente igualitarista, cuya idea de gobierno es completamente nueva. «Propongo aceptar el surgimiento y ascenso del totalitarismo como una forma de gobierno demostrablemente nueva», escribía Arendt. Y como su componente utópico la presenta además de innovadora como “definitiva”, cualquier otra forma que no sea la democrática, según la entienda el pensamiento totalitario, de profesión progresista, es una dictadura, por muy liberal que pueda ser. Es como lo que decía Borges sobre los comunistas, que afirman que ser anticomunista es ser fascista. Algo tan incomprensible, decía Borges, como decir

que no ser católico es ser mormón. Las religiones seculares, políticas o de la política, son incompatibles entre sí. De ahí que se las llame también religiones de guerra⁹³.

La oligarquía marca la pauta del poder adueñándose de él. De esta manera se puede llegar a decir que ya no existe el orden político sino situaciones políticas que generan incertidumbres⁹⁴. Mas, paradójicamente, bajo esta situación todo queda supeditado a la política la extremo de que la politización destruye el *êthos* social sobre el que se sustenta la antropología y las relaciones sociales naturales, generándose así una auténtica crisis de civilización⁹⁵. Es decir, no asistimos a una mera crisis económica o de las instituciones políticas, sino que lo que está en juego es la propia civilización occidental proyectada en una catastrófica crisis moral directamente atribuible al estatismo⁹⁶ que, ha dinamitado el consenso social —fuente de eticidad—, sustituyéndolo por el pacto político. El Estado impone así su propio orden, tras suprimir los lazos políticos naturales sobre los que se sustentaban las relaciones humanas y, dado que la religión es lo sustantivo del *êthos*, la crisis de la religión tradicional deviene en una crisis de la cultura que implantará, a través de la sublimación de las ideologías, el nuevo imaginario colectivo propiciado por la religión secular.

Todo ello dentro del marco de un pensamiento totalitario que, si bien tuvo su expresión material en los estados totalitarios de los años 30, no ha desaparecido de la conciencia europea. Muy al contrario:

En el siglo XX, la época la época del totalitarismo, sirvió para encubrir todas las cosas posibles como realización del derecho garantizando la legalidad de la actividad estatal. Pues, si desaparecen o se falsifican las tradiciones de la conducta, da pie a una suerte ideología enmascaradora de un sinfín de fechorías amparadas en el prestigio del Estado de Derecho. Puesto que todos los Estados pueden argüir que son Estados de Derecho, el orden público está «legitimado», según la doctrina kelseniana, para hacer lo que quiera como si fuese la voluntad popular; visiblemente la de la mayoría y en puridad la de las minorías que dije o secuestro la opinión⁹⁷.

⁹³ Dalmacio Negro, «La ley de hierro de la oligarquía», inédito, punto 14. (A día de hoy este escrito inédito, facilitado por el propio autor, está en poder de una editorial junto a otros para la formación de un posible libro. Se menciona el punto de donde se extrae la cita y no la paginación que en una futura publicación puede variar).

⁹⁴ Cf. Dalmacio Negro, *La situación de las sociedades europeas*, Union Editorial, Madrid, 2008, p. 5.

⁹⁵ Cf. *Op. cit.*, pp. 6-7.

⁹⁶ Cf. *ibidem.*, p. 12.

⁹⁷ Dalmacio Negro, *Historia de las formas de estado*, El buey mudo, Madrid, 2010, p. 269.

Realmente lo que viene a sostener nuestro autor no es otra cosa que la pervivencia del totalitarismo europeo, si no bajo la forma explícita de un Estado Totalitario —del tipo estalinista o nacional-socialista—, si en una forma más evolucionada que ha sustraído las libertades y capacidades políticas del pueblo bajo el dominio absoluto de lo estatal. «El totalitarismo no es en Europa una posibilidad: es un estado del espíritu, una actitud mental anclada, dice Alain de Benoist, en una visión maniquea y mesiánica de naturaleza religiosa — a pesar de la pretendida desdivinización del mundo— y, en un voluntarismo extremo. Visión que tiene un antecedente, sólo un antecedente, en la tradición gnóstica»⁹⁸. Por totalitarismo ha de entenderse, siguiendo a Gómez-Dávila, la tentativa de reemplazar con una integración estatal la integración social⁹⁹; lo que nos hace retornar a la sustitución del consenso social por el consenso o pacto político, que nos adscribe al círculo de la estatalidad cerrada de la que es imposible salir.

No es extraño que el conflicto final se de entre la política totalitaria, que crea su propio *êthos* politizando y neutralizando radicalmente la conciencia del Derecho y la Moral, y la Religión como última barrera, puesto que la religión, al afirmar la existencia de una vida ultramundana, relativiza la política. Esta es la causa principal de los conflictos actuales entre la política y la religión¹⁰⁰.

Dentro del totalitarismo distingue dos tipos de Estado, el modelo paternal y el modelo maternal. El primero es el catalogado tradicionalmente como totalitario; mientras es segundo atiende a las formas no menos totalitarias de estatalidad, practicadas en la actualidad y que ahoga la política a través de la «ley de hierro de la oligarquía»:

Los estados paternos obligan imponen; los maternales engañan y seducen. En los «paternalistas» Estados Totalitarios clásicos, las voluntades se doblegan directamente mediante el terror. En los «maternalistas» estados totalitarios socialdemócratas «liberales», más sutiles y más pacientes, más pacifistas, indirectamente, manipulándolas de diversas maneras; se trata de quebrantar la resistencia sin coacción aparente, para suscitar un conformismo infantil. Algunos instrumentos bien conocidos, que pueden servir de ejemplos, son la obligatoriedad de documentos personales de identidad numerados, auténticas fichas policiales para el control masivo de la población, o el llamado «terrorismo fiscal», una forma

⁹⁸ *Op. cit.*, p. 306. Como puede verse, la visión de Dalmacio Negro en consonancia de la de Alain de Benoist parece enlazar con el pensamiento de Voegelin que tuvimos ocasión de ver en el apartado anterior.

⁹⁹ Cf. Dalmacio Negro, *La situación de las sociedades europeas*, Union Editorial, Madrid, 2008, p. 50.

¹⁰⁰ Dalmacio Negro, *Historia de las formas de Estado*, El buey mudo, Madrid, 2010, p. 308.

indirecta de sembrar el miedo y el conformismo por resignación entre los ciudadanos, a los que degradan, con el pretexto de la justicia social, a la condición de contribuyentes, una especie de servidumbre: Sloterdijk dice irónicamente, que los sometidos a los impuestos también tienen derecho a ser ciudadanos. Pero no hay persona más conformista que la que vive en la degradación moral.

Todo ello por el bien colectivo, por la seguridad total y la justicia social. La política totalitaria del terror suave culmina en la legalización de la «cultura de la muerte», que borra en las conciencias masificadas los restos de la distinción entre el bien y el mal al negar que la muerte tenga un sentido.

Sin perjuicio de ser estados sustancialmente económicos —una de las causas que favorecieron el asentamiento del totalitarismo fue la ruina de casi todas las economías nacionales por la gran Guerra de 1914—, aspiran a monopolizar la conciencia, el último de los monopolios pensables, para conseguir lo que llama Alain de Benoist la sociedad pura, sin fisuras. «en la actualidad —decía otro escritor citado un poco antes—, el problema político más grave no es la financiación de las instituciones colectivas, sigue el creciente control que ejerce el estado central y su conglomerado de burocracias sobre aspectos cada vez más íntimos de la vida». En el fondo, el asunto es más grave que en los totalitarismos paternos, porque desaparece la conciencia de resistir por lo menos moralmente.

Los maternos estados totalitarios socialdemócratas coinciden con los estados totalitarios paternos pero son más realistas: Como parece imposible anular la conciencia, se trata de infantilizarla. Estos atacaban los cuerpos para terminar las almas; aquellos atacan directamente la conciencia para dominar los cuerpos. Una aparente paradoja es que ni siquiera se libran de ello las propias clases dirigentes¹⁰¹.

c) *La religión secular*: Este es uno de los núcleos fundamentales en torno al cual gira el pensamiento de Dalmacio Negro. Se trata de la manifestación característica de religión contemporánea que en modo alguno ha de ser confundida con la secularización del cristianismo ni de ninguna otra confesión; aunque, ciertamente, nace en el seno de la cultura cristiana. Como ya se ha apuntado, abomina de la condición humana sobre la que quiere actuar transformándola de raíz, discurso que le ha otorgado una gran aceptación entre las masas. Es específicamente característica de la modernidad y asume el fundamento del imaginario colectivo actual. Remitiéndose a Küenzlen, afirma Dalmacio Negro que:

Los modernos —quizá habría que restringir aquí la palabra modernos a los humanistas— tenían su propia religión secular en la que el hombre nuevo era «una meta central que entrelazaba las distintas corrientes y movimientos. Esta religión, a diferencia de otras, que se ocupan del alma, se centra en el cuerpo considerando que la mente y el espíritu

¹⁰¹ Dalmacio Negro, *El mito del hombre nuevo*, Encuentro, Madrid, 2010, pp. 311-312.

son sus productos. Ha prosperado tanto que amenaza seriamente a la tradicional. Es una fe que no se quiere tener, puesto que se rechaza lo sobrenatural como algo extraño al hombre. El humanismo decía; *nihil humanum est alienum mihi* (nada humano me es ajeno) y todo lo ajeno al hombre como ser de este mundo le es extraño. Mas, al mismo tiempo que rechaza la religión al prescindir de lo divino, quiere religar como la fe religiosa. De ahí el irracionalismo de la religión secular, que apela a la simplificación, en primer lugar la de la naturaleza humana, para compensar el déficit de comunicación, palabra que en la jerga contemporánea equivale casi siempre a religación. Trata de explicar el mundo mediante la certeza racional atribuyendo al conocimiento el papel de lo divino. En ella, la fe aparece envuelta en el sentimiento y las emociones o reducida a ellas. En una explicación puede ser que en la religión secular, la religión de lo público político en auge desde Hobbes confluyen los dos sentidos históricos de la palabra religión¹⁰².

Es una evidencia que, la religión secular, se manifiesta con un rechazo de lo divino y una oposición abierta hacia las demás religiones¹⁰³, habida cuenta de que no admite rivalidad respecto de la posesión integral del hombre. Recordemos que la estatalidad hobbesiana se adueñaba de lo corporal como algo que le es propio. La religión secular, al entender lo mental y espiritual como productos de lo corporal no puede admitir la rivalidad de otras formas de fe que pugnen frente a la hermeticidad del sistema; de ahí que el laicismo sea un caballo de batalla de la religión secular, que además justifica su legitimidad combativa en el hecho de que en ella «ocupan un lugar principal el Estado, la Sociedad o la Nación —o la clase, la raza, el sexo, el partido político, etc.—, formándose en torno a esos conceptos —en definitiva, en torno al Poder— una serie de invisibles iglesias mundanas seculares que ofrecen sus medios o sacramentos de salvación»¹⁰⁴.

Por iglesias mundanas seculares quiero entender todas aquellas formas de asociación civil, es decir, todas aquellas asociaciones que bajo el auspicio normativo que contempla el Estado para autorizar o sostener su existencia, no solo cubren un espectro de los anhelos humanos, sino que ofrecen tanto un discurso dogmático parcial —sobre un aspecto concreto

¹⁰² *Op. cit.*, p. 286. Los dos sentidos históricos a que hace referencia atienden a la interpretación de Lactancio donde re-ligare supone volver a unir con la divinidad y la versión de Cicerón donde religiosus sería lo opuesto a lo negligente, es decir, tendría que ver con el buen cumplimiento de los ciudadanos respecto a los deberes públicos. Es sobre éste último sentido que Dalmacio Negro asocia la religión secular a la aparición romántica del mito de la justicia social. Sobre los significados de religión y su evolución en el tiempo ver W. Cantwell Smith, *El sentido y el fin de la religión*, Kairós, Barcelona, 2005.

¹⁰³ Cf. *Ibidem.*, p. 286.

¹⁰⁴ *Ibidem.*, p. 287.

de la realidad social—, que tiende a integrarse como parte consustancial e inapelable del sistema. Adquieren la forma activa de los denominados «colectivos» cuya representatividad es limitada pero cuya acción en la opinión pública y en la consideración política adquiere una gran relevancia. Estos «colectivos» pueden tener los objetivos más dispares, pero todos confluyen en ciertos aspectos como el ser limitados y excluyentes pero con propósitos de universalidad. Creen ser la quintaesencia del sistema político —en nuestro caso de la democracia—; no admiten respuesta dialógica alguna y aspiran a la imposición estatal y acrítica de sus pretensiones.

Dado que, estas iglesias están insertas en el sistema político del que se nutren, se ven compelidas a la sacralización de la política, del Poder político, en la medida en que suscitan una fe sustitutiva pero escatológica de suplantación: «seréis como Dios», lo que las tiñe de una clara intencionalidad demoníaca —esta observación es mía, no aparece en la obra de Dalmacio Negro—.

Esto se traduce en una paradójica expresión propia de la religión secular. Siempre se presenta bajo la forma de bien, de logro, de progreso. Está en su discurso la superación del mal, pero desvirtuándolo o negándolo. Uno de los paradigmas contemporáneos sería la tecnociencia que permite al hombre llegar hasta donde la ciencia o la técnica le permitan a modo de re-creación; siendo así que si el «conocimiento» permite cierto alcance no hay razón crítica que pueda o deba evitarlo. Según Dalmacio Negro, para la interpretación de este complejo en el que queda mucho por investigar, «la clave no es la «secularización», sino el aumento en la creencia en el poder humano unida a la decadencia de la creencia, esencial en la religión en sentido estricto, en la realidad de un vida en el más allá o en la eternidad»¹⁰⁵.

En definitiva, podemos concluir este apartado apuntando una distinción esencial para la caracterización de la religión secular, que estriba en comprender que no es mimética respecto a las religiones trascendentes, ni tampoco sincrética en el sentido de ofrecer lo que de interesante u oportuno resulte de cada una de ellas; pero tampoco es efímera. Tiene más de doscientos años y visos de durar bastante más¹⁰⁶.

¹⁰⁵ *Ibidem.*, p. 294.

¹⁰⁶ Cf. *ibidem.*, p. 295.

c. Marcel Gauchet

Marcel Gauchet (Poilley, Francia, 1946) es un filósofo, historiador y sociólogo francés que trata temas de actualidad política, así como las relaciones entre la religión y la democracia. En la actualidad es director de estudios EHES en el Centro de Estudios Sociológicos y Políticos Raymond Aron, y está adscrito a la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París. Escritor prolífico sobre temas sociales, en los que la evolución contemporánea de la democracia ocupa un lugar fundamental. Entre sus libros más importantes destacamos *El desencantamiento del mundo* (1985), *La religión en la democracia* (1998) y *La condición histórica* (2003).

Para el pensador francés, lo político parte o nace de lo religioso. Las sociedades humanas son políticas y carecen de determinaciones naturales para su ordenación. Las sociedades tienen como característica básica el estar habitadas por una reflexividad manifestada en la historia, a través de la institucionalización religiosa. Lo político aparece como constitutivo del ser humano, no como el resultado de un producto más o menos tardío del proceso evolutivo¹⁰⁷. En consecuencia lo religioso es originario del hombre y lo político es socialmente constitutivo. «Admitimos en efecto comúnmente que existe una permanencia, una constancia, si no una invariabilidad de lo religioso en la historia, que obligan a referirlo a las condiciones mismas de existencia de la sociedad humana»¹⁰⁸.

Es una constante en el pensamiento de Gauchet —así lo estructura tanto en *El desencantamiento del mundo* como en *La condición histórica*—, la distinción tres etapas o tiempos fundamentales fundamentales: *la primera* está asociada al descubrimiento funcional de la religión en las sociedades primitivas, que remite a un pasado fundador donde el rito asume la función de reactivar permanentemente la razón de ser del nexo social, asociado a la idea de fundamentación: «Co-presencia en el origen y disyunción del momento originario; conformidad exacta, constante, con lo que fue de una vez por todas fundado, y separación del fundamento: en la articulación de este conservadurismo radical tenemos a la vez la clave de la

¹⁰⁷ Cf. Marcel Gauchet, *La condición histórica*, Trotta, Madrid, 2007, p. 67.

¹⁰⁸ Marcel Gauchet, *El desencantamiento del mundo*, Trotta-UGR, Madrid, 2005, p. 31.

relación de la religión con la sociedad y el secreto de la naturaleza de lo religioso»¹⁰⁹. Es decir, desde los albores de la humanidad, tenemos una constatación de lo social, cuya justificación se obtiene en algo que es anterior a lo social y por lo tanto adquiere, entre otras cosas, el carácter de total alteridad y con ello de sagrado. Lo sagrado como fundamento de lo social está explícitamente expresado en las formas políticas y religiosas primitivas no como ámbitos susceptibles de conflictividad, sino como elementos coimplicados en la configuración explícita de lo humano que pugna por el orden y el sentido:

Desde cualquier parte, nos vemos conducidos a la decisión central de *permanencia* de costumbres y de *dependencia* sagrada en la que reside la esencia primordial de lo religioso. Lo que da sentido a la existencia, lo que dirige nuestros gestos, lo que sostiene nuestras costumbres, no proviene de nosotros sino de *antes*, y no de hombres como nosotros, sino de seres de otra naturaleza, cuya diferencia y cuyo carácter sagrado consisten, sobre todo, en que fueron creadores, mientras que desde entonces sólo ha habido seguidores; no hay nada en lo que es que no tuviera fijados su lugar y su destino en los tiempos de adviento a los que ha sucedido nuestro tiempo de repetición; y, consecuentemente, nada de lo establecido quiero este llamado a ser reconducido a través del relevo sucesivo de las generaciones. En resumen, *el afuera como fuente y lo inmutable como regla*: este es verdaderamente el núcleo duro de las actitudes y del pensamiento religioso tomados como fenómeno histórico¹¹⁰.

Esta es, podría afirmarse, la característica esencial, de ese primer tiempo de la presencia de lo sagrado en la sociedad humana.

La *segunda* etapa supone un cambio sustancial, y está asociada al surgimiento del Estado, que Gauchet viene a considerar como el acontecimiento eje en torno al cual bascula toda la historia de las religiones, porque implica por su misma dinámica, una acción transformadora extraordinaria respecto a las formas religiosas precedentes, especialmente en lo que respecta a la organización temporal y a la comprensión del pasado ancestral; es decir, en lo relativo experiencia de una «época axial»¹¹¹. Debemos considerar que, cuando Gauchet se refiere al Estado, está empleando una terminología en sentido corriente con la que no viene a designar la forma política específica nacida de la modernidad y detentora de la soberanía. Es decir, la noción de Estado para Gauchet está asociada a la designación de realidades políticas

¹⁰⁹ *Op. cit.*, p. 38.

¹¹⁰ *Ibidem.*, p. 42.

¹¹¹ Cf. Marcel Gauchet, *La condición histórica*, Trotta, Madrid, 2007, p. 70.

complejas sobre realidades sociales complejas, a diferencia de la designación específica que es objeto de estudio de Dalmacio Negro.

Aclarado esto, de lo que se trata es de tomar conciencia de que, con el nacimiento de los sistemas políticos complejos que Gauchet denomina Estados, se puede dar razón de un cambio radical que afecta tanto el orden político, como a la forma religiosa; es decir, razón del paso de un tipo de organización del pensamiento a otro. En definitiva, describe la salida de la comprensión mítica a la comprensión racional del hombre, de la sociedad y de la política. Evidentemente, la religión también ha experimentado, con ello, una profunda transformación, tal vez la mayor de las transformaciones, en tanto es aquí, donde adquiere la forma genérica con que se nos hace comprensible¹¹².

La *tercera* etapa está asociada al surgimiento y expansión del cristianismo, como fenómeno absolutamente novedoso y original en la historia de humanidad.

A partir de ahí, si entra en juego la noción moderna de Estado. La emanada de la modernidad, entendido como un aparato de poder soberano, asociado a una auténtica revolución religiosa. Lo que le lleva a pensar que la emergencia del Estado —que esta vez si es el Estado moderno—, más que político, es un hecho espiritual que se materializa bajo la «creencia que instaura y justifica la escisión entre dominantes y dominados encarnando lo invisible en lo visible. El origen de la desigualdad, mal que le pese a Rousseau es primeramente político y su raíz religiosa»¹¹³.

El Estado esclarece el paso de un tipo de religión a otra¹¹⁴, las dimensiones espirituales que alcanza la transformación de lo político, nos permiten comprender también los cambios en la fe y viceversa ya que, están directamente imbricados. Como decíamos, la emergencia del Estado es un hecho de índole espiritual, «que se convierte en fuerza material. Supone esa transformación de la creencia que instaura y justifica la escisión entre dominantes y

¹¹² Cf. *Op. cit.*, pp. 70-71, ver también *El desencantamiento del mundo*, pp. 49ss. Podríamos establecer un contraste entre los postulados de Gauchet y los de Cavanaugh respecto al nacimiento de religión. Curiosamente, ambos coinciden en que la estatalidad es el detonante decisivo para la transformación de lo que ahora entendemos por religión; pero al referirse al Estado, tienen en mente dos realidades políticas distintas que atienden a dos momentos históricos diferentes.

¹¹³ *Ibidem.*, p. 73.

¹¹⁴ Véase Marcel Gauchet, *La condición histórica*, Trotta, 2007, pp. 70-71.

dominados encarnando lo invisible en lo visible. El origen de la desigualdad, mal que le pese a Rousseau, es primeramente político y su raíz religiosa¹¹⁵. Esta es la base sobre la que Gauchet concibe la estatalidad, como momento político y espiritual, decisivo en lo que Higinio Marín llamaría «invención de lo humano». Estatalidad que entraña «la expansión conquistadora en sus genes», puesto que «pertenece a su naturaleza ampliarse en imperio»¹¹⁶. Una clave, absolutamente característica, que nos ofrece Gauchet para comprender la modernidad —desde una perspectiva teológico-política— estriba en considerar que:

El poder político moderno recupera en su beneficio la crisis de mediación abierta por el protestantismo, incluso en tierras no protestantes. Entierra de hecho en carácter metafísicamente no mediador de las Iglesias; ninguna tiene una comunicación directa con Dios que la pudiera poner en posición de decir: gracias a Dios tenemos razones de conceder a éste o aquel poder legítimo. Nadie está autorizado por Dios salvo el soberano, que por su posición lo es de manera funcional y no porque haya recibido una unción de la Iglesia. De esta manera se eleva a una autoridad suprema que los más grandes imperios de la historia no hubieran osado soñar. Pues esta autoridad es lo más elevado que puede concebirse en el interior de una esfera terrestre cerrada sobre sí misma¹¹⁷.

Esta saturación de poder, inherente a la estatalidad moderna, conlleva consecuencias determinantes para el ulterior transcurso de la historia, que nos llevaría hasta la noción clave de totalitarismo en la que habría que abrir dos vías: de un lado su caracterización y consecuencias; de otro el origen. Comenzando, siempre, por donde nos parece más lógico, es decir, por la aclaración temporal, Gauchet, que ofrece un análisis pormenorizado de la ideología y la política totalitaria, no duda en ubicar su origen en un momento muy preciso de la historia que no es otro que la tan exaltada como denostada —pero nunca indiferente— Revolución francesa: «la filiación más evidente cuando nos preguntamos por los orígenes de la política totalitaria, filiación reivindicada por los bolcheviques mismos, es la del jacobinismo y la Revolución francesa en su momento terrorista que es al mismo tiempo su momento ultrademocrático»¹¹⁸. En el estudio de esta óptica, Gauchet se reconoce deudor de la obra de Jacob Talmon, si bien difiere con él respecto a la calificación explícita de

¹¹⁵ Cf. *Op. cit.*, p. 73.

¹¹⁶ *Ibidem.*

¹¹⁷ *Ibidem.*, p. 165.

¹¹⁸ *Ibidem.*, p. 185.

«totalitaria», referida a la Revolución francesa aunque, reconoce que este asunto «plantea la cuestión de la naturaleza ambivalente de los principios democráticos y del peligro de tiranía potencialmente inscrito en la soberanía popular»¹¹⁹; por lo que no me parece desproporcionado interpretar —bajo estas claves—, que el totalitarismo está genéticamente inserto en la conciencia estatalista moderna.

Y la imbricación Revolución~laicismo están indefectiblemente asociadas entre sí, materializándose en la victoria del Estado¹²⁰, que adquiere unas dimensiones de soberanía sin precedentes con motivo de la promoción de la paz entendiendo, la necesidad de desvincularse de las confesiones religiosas que ya no son ocasión de consenso, sino de disenso social: la sinrazón de la fe toma la determinación de la razón de Estado. De esta manera, la máquina estatal se sitúa por encima de las iglesias, apropiándose de la legitimidad religiosa —propia de condición mediadora con Dios—, el rey se erige en rey del Estado y exige la subordinación de las cosas sagradas en tanto que, constituyen una amenaza potencial frente al orden público, por lo que se establece una relación de subordinación de la Iglesia al Estado; asumiendo este último una función moral y magisterial¹²¹. Se desarrolla así una primera fase del laicismo en su variante francesa hasta que:

Rousseau opera un prodigio, la apropiación democrática de la soberanía absoluta. Es necesaria una omnipotencia del Estado, la de la ley, pero esa omnipotencia solo puede provenir de la incorporación del conjunto de las voluntades ciudadanas en pie de igualdad. Poder y libertad, lejos de excluirse mutuamente como quisiera el modelo inglés, dependen uno del otro. La independencia de los individuos solo puede alcanzar su plenitud en el interior de una soberanía realizada en la ciudadanía¹²².

Se genera en este punto un momento aporético y dicotómico en el que la democracia debe radicalizarse para ser máxima y garantizar la autonomía; mientras se opera simultáneamente la separación entre lo público y lo civil o, dicho de otra forma, la maximación metafísica de la democracia se produce sobre la disociación entre el Estado y la sociedad. Y, es bajo esta situación que, el Estado reclama para sí la plenitud de poder de

¹¹⁹ *Ibidem.*, p. 186.

¹²⁰ Cf. Marcel Gauchet, *La religión en la democracia*, El Cobre, Barcelona, 2003, p. 41.

¹²¹ Cf. *Op. cit.*, pp. 42-58.

¹²² *Ibidem.*, p. 66.

decisión, para sostenerse como fuente moral de la colectividad. He aquí el origen de conflictividad contemporáneo con las religiones; que no molestan en tanto a su existencia institucional, sino en la medida en que puedan querer ejercer su valía moral, esto es, su *auctoritas* en el la esfera pública, rivalizando así con la omnipotencia estatal¹²³. De ahí que — como afirma Gauchet—, «no es casual que la religión secular se desarrolle a la vez que se opera la separación de religión y Estado. Ambos movimientos son correlativos»¹²⁴. Y esto es así porque, el espacio que ocupa la religión tradicional en la sociedad y en el imaginario colectivo, no puede cesar repentinamente dejando un absoluto vacío de conciencia; no ya en cuanto a la potencial orfandad respecto de Dios, sino en el sentido mismo de la angustia existencial que el inmanentismo radical suscita bajo esta forma de pensamiento moderno. Por eso señala acertadamente Gauchet que: «la ciudadanía es el ofrecimiento a los individuos de la oportunidad de elevarse por encima de la estrechez de su particularidad, de trascenderse a sí mismos participando en la generalidad pública»¹²⁵.

Ahora bien, la estatalidad y el radicalismo democrático devienen totalitarios bajo el influjo de las ideologías que, asumen el papel de religiones seculares. A éste asunto le dedica Gauchet unas líneas importantes en cuanto a su descubrimiento y a la delimitación de su perfil. El descubrimiento del totalitarismo está biográficamente asociado a un momento crucial: los primeros años setenta y, puede resultar sorprendente que intelectuales europeos de esta talla, pero pertenecientes a generaciones posteriores a Voegelin o Dalmacio Negro —que hemos visto en este mismo capítulo—, no hayan reparado antes en el auténtico problema de la conciencia contemporánea. Tal vez las razones sean diversas y, estén asociadas a la ilusión de la reconstrucción de la Europa de postguerra que mira hacia al futuro, desde un presente democrático. No se en qué medida, acontecimientos como el Mayo del 68, presenta ante los europeos la necesidad de afrontar críticamente un presente que parece anclarse en estructuras que, a fin de cuentas no son remotas pero sí a todas luces insuficientes, para dar respuestas a las demandas sociales. Y, curiosamente, Gauchet expresa algo absolutamente revelador. Si la

¹²³ Ver *ibidem.*, pp. 68-69.

¹²⁴ *Ibidem.*, p. 70.

¹²⁵ *Ibidem.*, p. 71.

situación, muy genéricamente era tal y como se ha descrito. Si el totalitarismo resonaba en la mente europea como una funesta experiencia vivida bajo el nacional-socialismo o aún existente al otro lado del Muro de Berlín en una Europa tan ajena como inescrutable ¿Qué descubrieron Gauchet y otros intelectuales activos en los años setenta?: «“Descubrimiento del totalitarismo”»: la expresión le deja a uno pensativo. Ilustra a la vez la arrogancia de la *intelligentsia* francesa y el carácter desconcertante de las cegueras y de las desilusiones ideológicas. ¡El totalitarismo ya llevaba allí mucho tiempo cuando nos dimos cuenta de sus existencia!»¹²⁶. La cuestión de la conciencia sobre el totalitarismo, no solo habría de suponer una mirada histórica y un juicio al sistema soviético aún vigente; la redefinición de qué es el totalitarismo, también abre una vía de análisis y revisión del presente e históricamente está condicionado por elementos que aún hoy tienen absoluta vigencia como, la denominada «salida de la religión» —concepto éste que aclararemos más tarde—. Para Gauchet es de suma importancia entender cómo se producen los totalitarismos:

Comprender en profundidad el hecho totalitario es a mi juicio situarlo de manera precisa en la historia. Es el producto de un momento de tránsito bien definido. Se sitúa en la intersección de tres historias de las que cada una tiene su propia consistencia; la historia de la salida de la religión, la historia de la forma política moderna, el Estado-nación, la historia de la ideología y las ideologías. No hay totalitarismo sin ideologías totalitarias. Sin embargo, estas ideologías extremas coagulan bajo la enseña de la nación, por un lado, y de la revolución social por otro, en función de un desarrollo completamente identificable de las ideologías a finales del siglo XX. Este desarrollo está conectado con una etapa igualmente reconocible de la salida de la religión en la que la ambigüedad secular del proceso alcanza su colmo: puede ambicionarse estar completamente fuera de la religión permaneciendo sin saberlo, bajo su imperio. Esto da lugar a la religiosidad secular, es decir, hablando rigurosamente a una anti-religión religiosa. Estas dos evoluciones coinciden finalmente con un momento clave de cristalización y de redefinición práctica del instrumento del Estado y del globalizador nacional¹²⁷.

La cuestión crucial no radica, ahora, en las causas o no de los totalitarismos ni su persistencia residual en el tiempo —entendiendo por esta última, las manifestaciones que sobre la base del nuevo nazismo o nuevo comunismo totalitario pudiera atisbar en Europa. Este tipo de fenómenos me parece sencillamente insignificante y anecdótico—. La verdadera

¹²⁶ Marcel Gauchet, *La condición histórica*, p. 180.

¹²⁷ *Op. cit.*, pp. 184-185.

cuestión es que el totalitarismo ha calado en los sistemas democráticos, pues el triunfo de las democracias occidentales se establece a modo hegemonía dialéctica frente a las manifestaciones históricas del totalitarismo lo cual nos deja una serie de cuestiones abiertas.

El denominado Estado de Derecho, no se creó *ex nihilo* estableciéndose sobre una masa informe de sujetos soberanos, sino que fue construido sobre comunidades predemocráticas donde coexistían privilegios y servidumbres sustentadas en la base ideológica de la religión; las libertades individuales requieren de la mediación de las instituciones públicas, cuya función pedagógica llevan a la emancipación. Así las cosas, de un lado se constata que los sistemas democráticos que bien como ideología, bien como sistema político, han adoptado el laicismo como cimiento esencial del despliegue de sus posibilidades, parece condenada a «morir de éxito», dada la inviabilidad social del discurso absolutista de base teológica que ya no es un agente social básico en «sociedades en las cuales lo religioso ha cesado de ligarse a la organización política de la sociedad»; que a la postre reasume aspectos propios de la religión para generar un vínculo social allá donde las formas naturales de vinculación ya han perdido su vigencia¹²⁸.

En palabras de Gauchet «nos hemos vuelto metafísicamente demócratas»¹²⁹ lo cual conlleva un cambio profundo en la comprensión de lo individual, de lo social y de lo político, pues; mientras que la democracia es un mero sistema político que otorga un alto grado de representación al pueblo en el que, suponemos se ostenta la soberanía, nos mantenemos lúcidamente en el ámbito de la praxis política. Pero comprendernos metafísicamente democráticos supone una transformación ontológica de lo político. La situación, mirada desde el prisma religioso es denominada por Gauchet como «retirada de la religión», expresión que prefiere utilizar en lugar de *laicismo* o *secularización*; por el mero hecho de que describe una situación novedosa. Éstas últimas, tanto el laicismo como la secularización, serían nociones referenciales respecto del ámbito de la fe que vendrían a manifestar una separación de esferas, o la pérdida de vigencia en un determinado ámbito. Sin embargo la «retirada de la religión» no alude al abandono de la fe sino que, con esta noción se quiere constatar el abandono de un

¹²⁸ Cf. José Luis Pardo, «Democracia e identidad» en Marcel Gauchet, *La religión en la democracia*, El Cobre, Barcelona, 2003, pp. 12-16.

¹²⁹ Marcel Gauchet, *op. cit.*, p. 18.

mundo estructurado por la religión. Hay que insistir en ello, no se trata de la desaparición de las iglesias, ni de la separación Iglesia-Estado, ni de la crisis de la fe: «La retirada de la religión es el paso de un mundo en el que las religiones existen, pero en el interior de una forma política que ya no determinan»¹³⁰. ¿Qué sentido tiene pues la religión allá donde nada puede hacer? No se trata, hay que insistir, de la ya tradicional aplicación del principio de laicidad o de la separación de los signos y valores religiosos respecto del ámbito de lo público. Este tipo de situaciones aún podrían considerar y ver en lo religioso una fuerza social viva aunque rival y de ahí en el afán por recluir o desterrar el ámbito de la fe. La constatación más radical que Gauchet realiza sobre la sociedad francesa y que nosotros hacemos extensiva a Europa respecto al asunto religioso es que se ha llegado a un extremo en el que podemos afirmar que Dios ha desaparecido de la sociedad, la idea de Dios carece de sentido en el imaginario colectivo: «Ya no es necesario erigir la ciudad del hombre con vistas al cielo. Estamos aprendiendo la política del hombre, no con el cielo, ni el lugar del cielo, ni contra el cielo, sino sencillamente sin el cielo. La experiencia no deja de ser desconcertante»¹³¹. He ahí la experiencia más palpable de la salida de la religión.

Pero esto no significa, sin embargo, que el espacio quede vacío. ¿Cabe hablar de un cambio realmente total, absoluto, respecto a las estructuras de la conciencia que generan lo político?. Gauchet presenta la situación con sutileza y contundencia: «de la *representación por encarnación* de la era de Dios a la *representación por delegación* del mundo de los Iguales, no cambian los elementos sino su representación y distribución»¹³². En los juegos de poder y representatividad que se ejercen en el ámbito de lo político, la democracia ha operado según estas claves:

Las democracias contemporáneas solo han encontrado el camino de la estabilidad desde que descubrieron que había que valorar las diferencias para lograr acuerdos, en lugar de buscar en vano la coincidencia. Su conjunción metafísica, en vez de aproximar al poder y la sociedad, en la práctica los aleja. Cuanto mayor es la identidad sustancial entre ambos, mayor es también la diferencia funcional. Eso quiere decir que la alteridad arrebatada a la trascendencia normativa resurge invisible, innombrable para los actores pero indudablemente

¹³⁰ Cf. *Ibidem.*, p. 21.

¹³¹ *Ibidem.*, p. 77.

¹³² *Ibidem.*, p. 23.

eficaz, en el interior del mecanismo político. Lo que se daba bajo una forma explícitamente religiosa se reencuentra bajo una forma operativa en el corazón del vínculo colectivo¹³³.

Esta es, sin duda, la situación más delicada de describir en tanto se trata de mostrar que el retiro de la religión se produce a través de una transmutación del antiguo elemento religioso en algo distinto de la religión pero que asume su función social, apareciendo así un híbrido de difícil denominación que a veces se ha designado como religión secular, otras como ideología...

El concepto de «religión secular», si bien da cuenta de esta dimensión, tiene el inconveniente simétrico de tender a enmascarar la especificidad de un modo de pensar que solo se mezcla con lo religioso en defensa propia, al darle la espalda y en la medida en que le es hostil [...] Las «religiones seculares» no son religiones como las demás, sino religiones que no quieren y no deben serlo¹³⁴.

La religión secular, en definitiva, viene a dar cuentas de una situación de transposición político-espiritual en la que los elementos ontológicamente constitutivos de lo humano y de lo político quedan nuevamente imbricados tras la quiebra moderna. Ahora bien, reconociendo que la designación no es del todo satisfactoria para Gauchet cabe cuestionarse ¿qué elemento ideológico asume el espacio que deja la «retirada de la religión»? La respuesta no es fácil, pero hay hechos que se muestran evidentes. La democracia, como ideología, carece de adversarios no por méritos propios frente a otras alternativas políticas ni ideológicas en general, sino por falta de credibilidad de la religión¹³⁵; lo que deriva en otra sucesión de hechos como la transformación política de los contenidos de la fe¹³⁶ —re-creándola en una fe política—, o la sublimación de la política como alternativa a la religión¹³⁷.

¹³³ *Ibidem.*, pp. 23-24.

¹³⁴ *Ibidem.*, pp. 31-32.

¹³⁵ Cf. *Ibidem.*, p. 34.

¹³⁶ Ver *Ibidem.*, p. 35.

¹³⁷ Ver *Ibidem.*, p. 77.

CONCLUSIÓN

1. En este estudio, hemos abordado históricamente la que podríamos entender como concepción sagrada del poder. Hablar de sacralidad y hablar de poder nos remite directamente, a los ámbitos político-social y a la que podríamos denominar, con las debidas reservas conceptuales, dimensión religiosa del hombre. Política y religión aparecen, pues, como dimensiones de lo humano que han discurrido indefectiblemente unidas a lo largo de la historia en tanto me atrevo a afirmar con Gauchet que: lo político surge de lo religioso. Ahora bien; ¿cuál es la naturaleza de estas relaciones necesarias?. No se trata, como podría derivarse de un análisis sobre la aplicación contemporánea del denominado «principio de laicidad», de establecer los límites de las relaciones entre los Estados y las iglesias o confesiones institucionalizadas, sobre la base de la no injerencia mutua. Ese discurso que, surge principalmente en el siglo XVIII y que, tiene su mayor vigencia en las propuestas de la ordenación política occidental de nuestros días atiende, sin perder la relación, a una perspectiva muy distinta de la abordada en este trabajo.

Lo que en los capítulos precedentes he tratado de mostrar, no es otra cosa que la constatación de que, la fundamentación del poder y de lo social, tradicionalmente y, bajo distintas formas, siempre ha estado revestida bajo el manto de la sacralidad o sustentada sobre él. Lo político, a lo largo de la historia, no se ha justificado sobre su propia idiosincrasia, no extrae de si mismo la fuente de legitimidad sino que remite, continuamente, a otras instancias aparentemente exteriores y aparentemente extrapolíticas, tales como los dioses u otras fuerzas originarias. A la vez, esta sustentación sagrada reviste al poder y a la sociedad de una dimensión que justifica su razón de ser, su función y su inviolabilidad, ordena jerárquicamente la sociedad y designa funciones entre las cuales, las de mando, a las que le son inherentes el ejercicio de la violencia, obtienen su legitimación externa.

A lo largo de la historia de la Civilización occidental, cuyo nacimiento entendemos en Grecia, los valores relativos a la dimensión sagrada se hacen manifiestos en el seno de la formación social; es más, en el caso griego —donde no existe propiamente la religión—, la sociedad misma adquiere esa dimensión sagrada que la eleva sobre la particularidad de los

sujetos concretos y se refleja en la formación de un *êthos*, cuya vigencia se puede traducir en la dialéctica piedad/impiedad con respecto al cumplimiento o incumplimiento de los valores sociales y políticos. Y éste, es un hecho incuestionable aunque, la reflexión teológica griega —que no ética, relativa a la piedad o impiedad griega—, haya contado con importantes reflexiones críticas. Sea como fuere, la comprensión de lo humano se ha visto asociada a la asunción del *êthos*, para cuya reflexión más avanzada —Sócrates, Platón, Aristóteles—, reivindicamos con Patočka, el núcleo general de la reflexión que nos lleva hacia el «cuidado del alma», como la principio fundamental hacia la que ha de encaminarse toda acción humana.

El caso romano experimenta análogas situaciones, si bien en Roma se reflejan formas explícitas de institucionalización cultural. Lo sagrado se hace presente en todo momento, y vertebra la historia de la civilización romana. Desde los ritos fundacionales de las ciudades hasta la apoteosis de los mandatarios: todo en la vida pública de la civilización romana está envuelto en un aura de sacralidad.

Mas la irrupción de los monoteísmos, transforma la visión de los ámbitos de lo sagrado y lo profano bajo la apariencia de un cierto dualismo que escinde el ámbito de Dios y su campo de acción inmediata respecto del ámbito del hombre y sus proyecciones mundanas. La popularización de la comprensión creacionista divide lo creado de lo increado con un horizonte que separa, con inusitado dramatismo el ámbito del hombre respecto de su Dios creador. Todo lo que atañe única y exclusivamente al hombre forma parte de lo profano mientras que, lo que atañe o pertenece a Dios es sagrado. Pero he aquí que las realidades últimas ante las que el hombre debe presentarse devienen bajo la forma del misterio y, lo remiten inevitablemente hacia lo sagrado: la vida y la muerte, el problema de la verdad y la ordenación social remiten continuamente hacia el ámbito de lo trascendente, de lo radicalmente otro, de la alteridad más acusada, como reconocimiento de la causa primera, verdad absoluta y absoluto bien, que la racionalidad griega fue capaz de postular filosóficamente. La conciencia monoteísta y creacionista, a la vez que se sustenta sobre una escisión radical de los ámbitos de lo sagrado y de lo profano, introduce la posibilidad de

orientar lo profano hacia lo ascendente; y eso, se refleja, en el restablecimiento de las relaciones entre el hombre y Dios.

Es una necesidad crucial comprender que, esas relaciones, carecen del sentido subjetivista del que ha sido dotado por las religiones modernas —que nacen simultáneamente junto a la estatalidad y la secularización—. La relación con Dios en la fe monoteísta (llámese judaísmo o cristianismo) es pública y es política pues, el pueblo de Dios, se hace tal ante la elección del propio Dios. Y esta elección, crea un Pueblo y crea una Nación bajo la forma de una Alianza entre Dios y el Pueblo elegido donde, toda la vida de ese pueblo, se desarrolla en virtud de sus relaciones con Dios. Dios marca la historia del Pueblo elegido, del Pueblo de Israel, y lo capacita para estructurarse socialmente. Consecuentemente, el Pueblo de Israel, en tanto que Pueblo, adquiere una dimensión sagrada que lo remite a Dios pues, la Alianza viene a restablecer los vínculos perdidos tras la ruptura de la armonía inicial que precedió al «pecado original». No hay, por lo tanto, una sola dimensión del Pueblo de Israel, en tanto que Pueblo elegido, que caiga en el ámbito de lo profano, pero si es susceptible de la profanación del pecado.

Es curioso que podamos comprobar cómo la dimensión sagrada de la sociedad, se hace presente en formas culturales tan abismalmente distintas como las civilizaciones griega y romana, a la que hemos de añadir la cultura judía.

El cristianismo que, nace tanto en el seno del judaísmo como en el seno del imperio romano, es el crisol cultural y cultural del que ha nacido Europa. Negar esto es negar la evidencia. El cristianismo asume el reto cultural de dotar de sentido la mayor de las empresas espirituales que se han acometido en la historia: el cristianismo es una civilización. Y, como es de prever, en el seno de toda civilización hay actividades económicas, lúdicas, educativas, jurídicas, etc.; es decir, todo aquello que vertebra y hace posible la vida humana. A lo largo de este estudio creo haber mostrado suficientemente que, la ordenación social y política, están sujetas también a la comprensión de lo sagrado: el poder procede de Dios y adquiere formas institucionales. La historia de la teología-política cristiana, desde sus comienzos hasta muy avanzado el siglo XX, radica en determinar la naturaleza y procedencia del poder, así como la necesidad del ejercicio del mismo, en el marco de unos principios generales que permitan

aflorar la dignidad de la naturaleza humana, a la vez que se legitima o justifica el ejercicio de la fuerza en virtud del debido sostenimiento del orden social. Esa es la historia de la Doctrina Social de la Iglesia, en lo que respecta a la legitimación del ejercicio del poder en el seno de la sociedad. Y ahí radica gran parte de la potencial distinción entre lo sagrado y lo profano o, entre lo eclesiástico y lo secular.

La fe cristiana goza, indefectiblemente y de manera consustancial a Cristo, de una estructura eclesial concreta e institucional —lo vimos con Gauchet—; esa misma fe que, durante el largo periodo de lo que denominaríamos Cristiandad, ostentaba explícitamente la custodia y administración de lo sagrado. La Iglesia, que es mucho más que lo que hoy se entiende desde el marco jurídico-institucional, era custodia, intérprete y dispensadora de lo sagrado-divino en el seno de la cristiandad, como consecuencia su especial relación mediadora. En este sentido, las legitimaciones de poder secular fueron consecuencia de varias formas de tradición: una propiamente europeas, otras de derivación romana. En una o en otra, la Iglesia intervendrá siempre en los procesos garantes de la necesidad y legitimidad del poder; ya sea un rey o príncipe, ya el emperador. Las distintas reflexiones que se desarrollarán a lo largo del medievo a cerca de a quién le corresponde administrar el poder divino, si a la jerarquía eclesiástica o al no menos eclesial brazo secular, no rompe en momento alguno con la visión trascendente del poder en relación con su procedencia causal última, ubicada en la omnipotencia de Dios.

Por lo tanto, en la Edad media, no cabe hablar de secularización como eclipse de la sacralidad, sino como independencia de los poderes seculares respecto de la jerarquía del orden sacerdotal que, por otra parte, seguiría interviniendo en la ordenación de las administraciones, como se puede demostrar que ha sucedido hasta nuestros días. Pero también cabe hablar, de una Iglesia que sigue luchando por mantener la independencia respecto de las injerencias del brazo secular. La «querrela de las investiduras» e incluso la famosa Bula *Unam sanctam* que define la polémica *plenitudo potestatis* papal, no son más que intentos de mantener la independencia de la fe cristiana, frente al crecimiento potestativo del brazo secular. Consecuentemente podemos afirmar que, sencillamente, ni en la Antigüedad ni en la

Edad Media, existió una erradicación o marginación de lo sagrado en los ámbitos sociales ni políticos. Al contrario, éstos encontraban en lo sagrado su sentido y justificación.

2. La entrada de la Modernidad parecía reconfigurar el problema bajo una doble posibilidad: de un lado el famoso antropocentrismo que desplaza el teocentrismo presente en la conciencia medieval, dotaría lo humano de una significación singular y preeminente. De otro el acusado ejercicio de la violencia, presente en los príncipes renacentistas, carece de parangón en la historia de la cristiandad. Todo ello nos lleva a una situación espectacularmente singular: la saturación de poder del príncipe, fundamentada a través de las teorías soberanistas y ejercitadas bajo el impulso de la estatalidad. La invención del Estado Moderno que conlleva simultánea e instrumentalmente, la invención de la religión y de la secularidad.

La religión es una categoría conceptual que hace su irrupción plenamente entre los siglos XVI y XVII y, que viene asociada a la reforma protestante y a la estatalidad y; viene a suponer la existencia de una Confesión (Iglesia, fe, disciplina), bajo el signo de una denominación (catolicismo, luteranismo, calvinismo) sustentada doctrinalmente, por un elenco de propuestas teológicas de carácter dogmático a las que se suman prácticas disciplinares de vida y piedad (entendida esta última a la manera moderna).

Aunque rehusamos al intento de definir la religión, ya que esto se presenta de suyo problemático, ya que se asume más como categoría conceptual que como descriptor neutro que haga referencia a alguna realidad concreta; lo que si podemos determinar es que, el uso de esa categoría se ubica explícitamente en proceso donde acontecen tanto las reformas de la fe, como el surgimiento de los Estados; así como las teorías de la soberanía y de la secularidad.

Dicho esto, el nacimiento del Estado viene indefectiblemente asociado a la confesionalidad del mismo pues, lo hace bajo el contexto de la adquisición de identidad territorial, política, social, cultural pero sobre todo religiosa. Los príncipes se definen frente al Sacro Imperio por su fe, por la confesión adquirida; y el pueblo se define por secundar la fe de su príncipe: el axioma protestante *Cuius regius eius religio* expresa algo más que una costumbre, expresa la fundamentación legal del derecho de determinación confesional de los

pueblos, siguiendo a sus gobernantes legítimos, un curioso inicio de lo que hoy llamaríamos «principio de tolerancia».

En este proceso acontece una primera y manifiesta secularización del poder, entendida no como desacralización de los fundamentos, sino como independencia de la doctrina reformulada de las dos espadas que, separa el poder secular respecto de la jerarquía de la Iglesia. Los reyes y príncipes soberanos reciben la soberanía de Dios y se hacen garantes del bien funcionamiento de la iglesia bajo su protección. De ahí la confesionalidad de los estados; fenómeno genuinamente protestante y secularizado, que rompe radicalmente con ciertos aspectos de sacralidad inherentes a la práctica y comprensión del Cristianismo universal (de la Iglesia católica) para entregárselo al príncipe que, recibe así, no ya la *potestas*, sino también la *auctoritas* de la que la Iglesia era depositaria. En definitiva, el nacimiento del Estado moderno se hace bajo el signo de la confesionalidad; mientras la confesionalidad es artífice de una primera forma de secularización (Talal Asaad).

3. La historia de la Estatalidad es la narración de cómo lo político se adueña y autojustifica respecto a la ostentación del poder. Las teorías de la soberanía han supuesto ni más ni menos que, existe un tipo de entidad, el soberano, que tiene en sí mismo la capacidad de ostentar y ejercer el poder. Y que éste poder le es propio y no delegado. Esto no rompe, en principio, con la concepción teocrática; pero sí con las mediaciones. La soberanía existe bajo la forma de un príncipe o rey soberano que no tiene que rendir cuentas de su poder más que ante Dios; instancia última de la que procede dicho poder. La tendencia a asumir también como responsabilidad del soberano el aparato eclesial, esto es, la apropiación por parte del soberano, de lo eclesial en tanto que institucional, tiene que ver con el hecho de que su soberanía no puede estar supeditada a ninguna mediación o institución extra-estatal; ya que, ésta sería vista como una rivalización o amenaza respecto de la plenitud soberana. En este primer momento de apropiación, se puede afirmar que el Estado o el soberano, se apropia de la iglesia, de la religión, de la denominación; pero no de la fe. La vida de la fe, en gran medida conformadora del *êthos* social, aún goza de cierta independencia respecto del poder.

4. La teoría hobbesiana del Estado, entendido como «dios mortal», da buena cuenta de lo que venimos afirmando. Esta vez con mayor perfección teórica pues, el Estado, que ostenta ahora la soberanía, sostiene bajo su manto «providente» todo lo que atañe al hombre nuevo, político, salvado de la indigencia de la incivilidad. Y se adueña de su cuerpo, pero no así de su espíritu que es algo que, aún escapa, de las posibilidades de lo político, aunque gradualmente va obrando en esta dirección.

5. Con la Revolución, los cambios adquieren una significación radicalmente distinta. El Estado aparece de manera reforzada con la soberanía que, ahora procede del Pueblo. Pero el pueblo carece de identidad natural; pues se constituye como tal, bajo una sucesión de mitos devenidos en «verdades políticas». El hipotético estado de naturaleza, el no menos hipotético contrato social y el surgimiento del Estado Nacional, se sustentan bajo una sucesión de mitologemas que configuran la nueva Europa bajo el signo revolucionario de la ruptura con la tradición.

6. Evidentemente esa nueva Europa revolucionaria posee su propia producción cultural y política. Generadora de un hombre nuevo, revolucionario, la nueva Europa establece también su propio momento axial, así como sus calendarios y cultos. Es el camino de la plasmación de la ideada religión civil roussoniana: un artificio político que asume la tarea de generar un nuevo *êthos* igualmente artificial y que, encuentra su razón de ser en la contraposición dialéctica con el *êthos* tradicional de la civilización occidental cristiana. Pero, evidentemente, este aparato fracasa pues, aunque las legislaciones y determinaciones laicistas hayan conseguido constreñir la acción social de la Iglesia, impedir su participación en el ámbito de lo político o quedar relegada a la esfera de lo privado, la fe cristiana sigue siendo portadora y configuradora de un *êthos* arraigado en la conciencia del hombre europeo y que, en gran medida, ha superado las diferencias confesionales; pero no así el espíritu revolucionario. Cristianismo y revolución quedan enfrentados bajo el signo de la conciencia.

No se trata tanto de las sendas excomuniones que la revolución verterá sobre el clero no sometido al nuevo régimen, ni de las condenas o avisos de los papas frente a los errores

revolucionarios. Todo esto, carecería de la más mínima relevancia, de no ser porque en medio del conflicto perdura el *êthos* cristiano en la conciencia del los hombres y mujeres de la calle, de los profesionales, de los campesinos, de los estudiantes... El hombre nuevo revolucionario, transformado en ciudadano, por obra y gracia de la acción político-mesiánica de la República, aún no ha olvidado a Dios. Aún posee en su corazón la brújula espiritual que le dice que, por encima de las novedosas legislaciones, existe una dirección que le marca donde está el bien y donde está el mal.

7. La razón de ser de esta persistencia la encontramos en dos modelos tan decisivos como insuficientes: Hobbes y Rousseau. La propuesta contractualista de Hobbes que, diera lugar al mito del Contrato social, sobre el que se fundaría el Estado soberano —soberanía que aún estaría en manos de un rey o príncipe—, supondría el adueñamiento de todas las estructuras «materiales» existentes dentro de los límites del Estado soberano. Recordemos que tanto la teoría política de Hobbes, como su resultantes, son el producto de un artificio. Y que tal artificio, que tiene al mecanicismo como trasunto de la comprensión del universo, pero también de la política. La religión —a la que Hobbes le ha dedicado gran parte de su obra—, bajo su forma visible o institucional, queda bajo el control del Estado. Pero, en última instancia, esto no supone mucha diferencia, en la práctica, de lo que venía aconteciendo en Inglaterra. Enrique VIII, había roto disciplinariamente con Roma, y se había erigido en cabeza de la Iglesia Anglicana. Pero la fe cristiana y su *êthos* perduraron socialmente. Las alteraciones se experimentaron cuando se adquirió alguna dirección doctrinal y culturalmente divergente, más consecuentes con las acciones de algún teólogo herético que con la injerencia del aparato estatal. Esto supuso, como ya se ha visto anteriormente, que si bien cuanto atañe al cuerpo quedaba de manera efectiva, bajo el dominio del Estado, el alma volaba libre bajo el signo de la fe, que no es lo mismo que la religión institucional dominada por el Estado.

Rousseau se percató de esto y vio que, bajo las premisas hobessianas, el asunto religioso no pasaba de formar una religión de Estado donde, aunque según el derecho, el príncipe o rey ostentaría el poder sobre la institución, nada tendría que decir ni que hacer sobre la conciencia. Volveríamos sobre la misma tesitura en la que el ámbito secular se

impone sobre el ámbito de lo sagrado pero éste permanece indemne duplicando la jerarquía socio-religiosa. De ahí su proyecto de religión civil. Ésta, habría de ser también un artificio, una suerte de aparato ideológico al servicio del Estado, cuyo fundamento espiritual no reside sino en la exaltación del propio sistema político, bajo cuyo servicio encuentra sentido de existencia. Los revolucionarios, vieron en esta propuesta roussonianiana un instrumento de gran valía para dotar de espíritu su aparataje político. Y, hemos tenido ocasión de ver cómo esto fue llevado a la práctica, aunque francamente supuso un estrepitoso fracaso pues, quiero pensar que, lo que llamamos religión, debe tener algo de genuino y originario que no resiste burdas parodias, ni falsas transposiciones.

8. Llegados los siglos XIX y XX, curados ya de espanto, respecto a experimentos como la «religión civil» de Rousseau bajo la versión del culto revolucionario, lo que si ha obtenido un notable éxito es el surgimiento, apogeo, plasmación y transformación —que no declive—, de las ideologías. Los siglos XIX y XX, también lo que va de XXI son los siglos de las ideologías. En gran medida éstas, se han convertido en el trasfondo de la vida espiritual de occidente, asumiendo y desplazando el *êthos* cristiano, por una multiplicidad de propuestas, la mayoría de ellas con alcance político. Las ideologías, en general, se han presentado como contraposición o como exaltación de lo religioso. Las primeras han visto en la religión una amenaza pues ofrecen un *êthos* y una antropología abiertamente contrarias a sus propuestas ideológicas, arraigadas en la sociedad y sostenidas bajo una base institucional independiente y efectiva: la Iglesia. Otras, más cautas y peligrosas —a mi juicio—, han sabido percibir el potencial de la Iglesia y de la fe para llegar a tener un mayor alcance social y político —que es su objetivo último—. Estas últimas, se han infiltrado en la Iglesia y se han adueñado de gran parte del discurso y de la conciencia de las personas para abrir un frente de transformación. Lo han hecho de una manera casi natural, bajo la forma de una herejía —término «prohibido» desde mediados del siglo XX—, operando así, una apropiación de la Iglesia como institución y, lo que es peor, como guía de la fe que, queda sometida, así, a las ideologías. De ahí la profunda insatisfacción que las denominadas religiones tradicionales generan en buena parte de los prosélitos; ya que de manera efectiva —que no sobre los papeles—, se han visto vaciadas de contenido espiritual.

9. Pero de éstas ideologías podemos afirmar su carácter totalitario. La mayoría de las ideologías que hemos conocido, al menos las más fuertes y relevantes, se presentan a sí mismas bajo una forma mesiánica, de salvación de la humanidad: normalmente bajo el signo de una reestructuración política, económica, cultural, etc. Parten del supuesto de que son portadoras de una cosmovisión auténtica y genuina, fuera de la cual todos están en el error. Generan un neolenguaje específico y unas claves interpretativas de la historia y de la realidad, junto a un proyecto de transformación del presente, con la mirada puesta en un futuro intramundano purificado bajo sus consignas. Y su éxito se ha visto asegurado a través de la conquista del Estado. Bien bajo formalidades democráticas, bien bajo revoluciones violentas e imposiciones totalitarias. Esa es la historia del siglo XX, en la que la humanidad ha vivido diversas formas de totalitarismo explícito, sustentado bajo la base de lo que Voegelin denominó las «religiones políticas». He aquí una primera —aunque no menos criticada— instancia en la que se llega a comprender que el totalitarismo político, cuenta con un trasfondo ideológico que adquiere dimensiones religiosas en tanto inmanentizan lo sagrado. No desaparece sino que se eclipsa. La mirada del hombre, que sigue necesitando atribuir el misterio de su existencia a algo superior, deja de tener el cielo como referencia para atender al horizonte inmediato de lo político. El hombre, abstraído de lo político, experimenta la terrible angustia del vacío pues solo hay dos posibilidades existenciales: lo político o la nada. Dado que el Estado, y con mayor intensidad, en su versión totalitaria, inunda todos los ámbitos de la vida humana, los sujetos se ven abocados a rendir culto al propio Estado que se presenta como transposición de las diversas formas con las que históricamente fueron comprendidos los dioses romanos o el omnipotente Dios cristiano.

10. El Estado es *rex tremendae maiestatis*: el hombre contemporáneo ha perdido la referencia de lo trascendente extramundano, pero no así de lo intramundano. Esto lo sigue situando en la tesitura dual de saberse limitado y mortal ante la alteridad de lo absoluto, ante lo cual nada puede hacer mas que arrojarse bajo su auspicio. Esa alteridad absoluta, a falta de un Dios trascendente, es la deificación de algo intraterreno pero dotado de lo tremendo y lo

majestuoso. La ostentación de toda soberanía, capacitada para imponer el orden social y obrar terribles castigos, —entre ellos el de arrebatar la vida de los individuos—, no está ya en manos de Dios sino del Estado. Por eso es un rey, un soberano, de tremenda majestad ante el cual no cabe otra posibilidad que la postración reverencial. No se trata aquí del respeto debido a la jerarquía social, sino de algo muy diferente: el temor hacia el Estado que experimenta el buen súbdito, cuando no el terror que experimenta el hereje quien, por constitución o pensamiento, incurre en el riesgo de verse fuera del favorecimiento del «magnánimo» aparato de poder. El Estado totalitario ha superado las capacidades del Estado absoluto hobessiano, para convertir la sociedad en un mundo orwelliano donde todo, absolutamente todo está vigilado por el Gran Hermano. *1984* fue escrito a finales de la primera mitad del siglo XX cuando, la experiencia de lo totalitarismos soviético y nacionalsocialista, ofrecían una clara visión de los hechos y pretensiones de esta forma inusitada de ejercicio del poder en la que, ya no se admitía el mero control de los cuerpos, sino que se pretendía el control de las almas, a través de la policía del pensamiento. Sobre la base de unos hechos ideológicos se fabulaba acerca del alcance de los mismos que, hoy se hacen absolutamente posibles. A esta forma de Estado totalitario, burdamente visible por el ejercicio manifiesto de la fuerza bruta (coacción deliberada y asesinato constatado); ha sido denominado por Dalmacio Negro versión paternalista del Estado totalitario.

11. Pero sostenemos aquí que, toda estatalidad nace con pretensiones totalitarias y que, las formas políticas estatales sobre las que se sustentan las democracias formales occidentales, no son menos totalitarias. A éstas las ha denominado Dalmacio Negro, «versión maternal del Estado Totalitario», más sutil en el ejercicio del totalitarismo, pero no menos efectiva. Generalmente se sustenta bajo la forma del consenso socialdemócrata que le da un sentido providente a la acción política. Tras haber obrado la desvinculación natural del sujeto humano (es decir, tras haberlo extraído de las formas naturales de relaciones humanas, tales como la familia, y otras formas de relación social comunitaria inmediata), lo reintegra a la sociedad bajo el signo político de la ciudadanía consistente una dotación absoluta de identidad político jurídica que abarca toda su vida desde el nacimiento hasta la muerte.

Una vez superada la prueba de la indeterminación voluntarista de que pueda nacer o no (pues el *nasciturus* está en una situación *sub conditione* a la voluntad de la madre), el Estado se apresura a su inscripción y clasificación. Inmediatamente, el neonato cae bajo el auspicio del sistema que determina —hasta donde puede y más allá—, cómo debe ser su vida: implicaciones sanitarias con calendarios de vacunaciones no obligatorias pero que, a los padres se hacen creer como tales bajo el signo de la gratuidad económica; escolarización obligatoria mediada por el Estado y un largo etc., que nos hace recordar el, afortunadamente extinguido, «servicio militar»; hasta las regulaciones de vida sexual (parejas de hecho, matrimonio...). Todo ello bajo el manto de la acción providente del Estado que cuida la salud, educa y favorece el desarrollo de la vida de los sujetos, cada vez más dependientes y menos autónomos.

El Estado orwelliano ahora es más que efectivo y hace valer legislativamente todas y cada una de las posibilidades de control de población. La situación paradójica descrita por Horkheimer y Adorno en la *Dialéctica de la Ilustración*, mediante la cual aquello que suponía un avance para la ciencia en favor de la humanidad, también habría de servir para la aniquilación masiva de personas ha sido multiplicado exponencialmente en nombre de la «comodidad» y de la «seguridad». Hoy, la realidad supera toda la ficción orwelliana. Las tarjetas de compra, las consultas de internet, nuestras conversaciones a través de los dispositivos telefónicos, así como nuestra ubicación exacta a tiempo real es posible y, de hecho se practica. Nosotros mismos aceptamos estas posibilidades activándolas *motu proprio* en nuestros dispositivos en nombre de nuestra seguridad.

Seguridad que nos obliga, bajo coacción legal, a hacer lo que no queremos atropellando los derechos más fundamentales como la integridad física y moral: controles exhaustivos en los aeropuertos que obligan prácticamente a desnudarse, toma de muestras de fluidos corporales por agentes de tráfico en nombre de la seguridad vial y por encima de la legislación penal, intervención de nóminas o cuentas corrientes por vías fiscales. Todo ello en nombre del Estado providente que cuida íntegramente de nosotros al extremo de decidir sobre nuestra vida y también sobre nuestra muerte...

El sustento mítico sobre el que se sostiene semejante atrocidad es el del sistema democrático, bajo cuyo conjuro, todo es posible. El relativismo kelseniano que fundamentaba su positivismo jurídico ha invalidado toda posibilidad personal de hacer valer el Derecho o la justicia. La ley se hace, se aplica y se ejerce desde el aparato estatal que se ha apropiado de ella y, no hay posibilidad de considerar que ésta sea discutida pues, los sacerdotes de esta ley, los omnipotentes «representantes del pueblo», han decidido por el pueblo lo que es mejor o no para él. La democracia es una monumental mentira que se limita a un momento ritual sagrado que la justifica y que se traduce en el gesto periódico de depositar, cada cierto tiempo, una papeleta en una urna. Esta manifestación «sacramental» democrática reviste todas las formas de la comunión sagrada con lo político.

Sin embargo, la papeleta es, de manera efectiva, un cheque en blanco de nuestros anhelos, de nuestra voluntad y de nuestro destino que tras el rito por excelencia de la democracia, se abandonan plenamente en las manos de la «Ley de Hierro de las oligarquías», únicos actores sociales, capacitados para determinar ante el sacerdocio político, qué decisiones se han de tomar y cuales no.

La generación de una neolengua, impuesta por la vía administrativa, incluso contraviniendo las indicaciones de la Real Academia Española —y supongo que organismos afines existentes en otros países—, van generando un poso ideológico férreamente inspeccionado por organismos que hacen las veces de «policías del pensamiento». No solo se controlan los cuerpos y sus movimientos. El alma, el pensamiento o la conciencia, llámesele como quiera, están también sujetas bajo el control de la estatalidad que, desde la tierna infancia es adoctrinada en la negación de la existencia de verdades permanentes ajenas a la democracia como fundamento de vida y de gobierno. Mientras, se imponen líneas de interpretación de la historia, del origen de la humanidad, de lo socialmente aceptable o lo políticamente correcto y, todo ello, sin posibilidad de réplica o respuesta. El *ἀσεβής*, el impío social, ha de ser reconducido, reeducado a riesgo de permanecer en el más absoluto de los ostracismos sociales. El denominado «pensamiento único» no es una leyenda urbana, sino un hecho constatable, impuesto e impositivo: esta es la línea que marca la ley, y la ley ejerce con la fuerza su dimensión pedagógica: lo legal es lo bueno en y para la sociedad; sin mayor

fundamento que la imposición arbitraria e interesada de aquellos que están legalmente capacitados para generar y prescribir la ley.

Como se ha apuntado, la excusa de la seguridad, para todos los ámbitos de la vida, supone una continua transgresión de las libertades más básicas del hombre que, accede sumiso a la legalidad vigente, sin apenas capacidad de respuesta y siempre bajo la amenaza de sanción. Todo ello adornado bajo las supuestas libertades políticas, circunscritas a la existencia de partidos políticos y elecciones periódicas, mientras la ciudadanía se aleja cada día más del Estado y sus mecanismos, generándose una terrible fractura entre la denominada «sociedad civil» y el «Estado» —ambos, parte del lenguaje mítico-político de nuestro tiempo. Pero ¿Cómo se hace sostenible esta situación desgarradora?

12. Precisamente aquí es donde aparece la noción de «religión secular» que, algunos críticos pueden considerar una hipótesis *ad hoc*, de igual manera que nosotros podríamos verter sobre ellos una sucesión de negaciones contrastadas respecto a la «violencia de las religiones» o su carácter disgregador o de disenso. Denominaré «religión secular» al fenómeno espiritual que, bajo el signo de la creencia, sustenta en el imaginario colectivo, todo un conjunto de dogmas políticos encaminados al sostenimiento, defensa y promoción del sistema. La «religión secular» no debe ser confundida con los procesos de secularización de la fe cristiana o cualquier otra confesión monoteísta que, a partir de la modernidad ha sido denominada bajo la noción genérica de religión.

Se ha constatado que las religiones tradicionales han experimentado diversos procesos de secularización. Unos tienen que ver con la separación de la conciencia religiosa o de la fe, respecto del ejercicio de la política. Otras tienen que ver con la pérdida repentina o gradual del carácter sagrado de muchos de sus aspectos doctrinales o culturales. Todo ello, ha contribuido de manera efectiva a lo que hemos ido conociendo en este trabajo como proceso de secularización.

13. Posiblemente el caso más espectacular por reciente y por sintomático pueda ser el padecido por la Iglesia Católica, a raíz del famoso Concilio Vaticano II y de la aplicación de

determinadas reformas que, según Ratzinger, atendían más al denominado «espíritu del concilio» que a las directrices emanadas de los documentos conciliares. Lo cierto es que, sin desarrollarse en apariencia un cambio dogmático, las sucesivas reformas litúrgicas, en la vida disciplinar del clero, el ecumenismo o la variación respecto de la noción de libertad religiosa de la Iglesia apuntan a un verdadero cambio de fondo y forma que, en muchos casos, hace de la Iglesia católica una institución irreconocible si se la compara consigo misma hace apenas 55 años. Esta, es sin duda una religión secularizada, mundanizada; pero no es la «religión secular» hacia la que aquí apuntamos.

14. La primera y principal característica de la «religión secular» es que, como apuntaba Gauchet no quiere serlo y niega que lo sea. Esto la sitúa en una tesitura de autoalienación conceptual y cultural. Su identidad eminentemente negativa surge por contraposición a la fe trascendente que, tiene su mirada puesta en el misterio y en Dios. Negando éstas a través de la ofensiva laicista, que las destierra de la esfera de lo público, la «religión secular» asume el papel último configurador del nuevo *éthos* social; para lo cual define la sociedad en sí, en virtud del sistema político dominante que entiende como único verdaderamente humano y viable: la democracia.

La «religión secular» tiene como objeto de culto al sistema político democrático entendido, no tanto como forma de gobierno sino como fundamento de gobierno —por otra parte descendiente directo de los totalitarismos paternalistas del siglo XX—, bajo las versiones liberales o socialdemócratas. Este es el elemento que, por transposición, se ha convertido en el elemento sagrado e incuestionable de nuestros días. Ya no se trata del Dios trascendente, ni de los principios que han sustentado la dignidad humana, ni de ningún otro objeto digno de ser considerado como intrínseco a la naturaleza humana; simplemente porque ésta ya no existe. Solo la democracia es el lugar común y acrítico de la conciencia colectiva europea, como si de un absoluto e incuestionable se tratase.

Pero la «religión secular» ha dado un paso más allá pues, la democracia no es vista ya como sistema político —que correría el riesgo racional de ser entendido como uno entre tantos de la historia—, sino que es comprendida como ideología. La democracia como

ideología, informa todos y cada uno de los ámbitos de la vida humana. Así se cree legitimada ha establecer «formas de vida democrática» en la familia, en la escuela o en el trabajo. Las asociaciones civiles privadas, ya no asumen las formas determinadas por la voluntad de los creadores, sino que requiere en su seno una estructura ideal que asuma el espíritu democrático.

La democracia, en si misma, es una entidad, cuyo espíritu absoluto está marcado por cierta forma de relativismo jurídico a modo de como fue definido por Kelsen, pero que se impone socialmente bajo la forma de una dictadura, como fue denunciada por Ratzinger. Y en este juego dialéctico, comprobamos que, la política, asumiendo y exigiendo la total y absoluta adhesión espiritual del hombre, se sustenta, análogamente a las religiones trascendentes, sobre un notable cuerpo dogmático constituido por las ideologías que, entienden, cada una de ellas, que forman parte inexcusable del *corpus democrático*, y cuya asunción en integración se hacen imprescindibles para estar en comunión con la «religión secular».

15. Son diversas las ideologías que, a modo de definiciones dogmáticas, han ido copando gradualmente la conciencia religiosa secular como parte indiscernible de la democracia. Como ejemplos paradigmáticos de algunas de ellas mencionaríamos primeramente el «materialismo histórico»; sistema de interpretación de la historia ampliamente asumido tanto en los sistemas educativos reglados, como en las legislaciones que los propician y que sostiene que las condiciones materiales de producción marcan el devenir de los acontecimientos históricos; lo cual no solo nos sitúa ante una comprensión determinista de la historia sino que, además, erradica del campo científico cualquier otra posible causa entre la que podría abrirse lugar la providencialista.

Una segunda ideología ampliamente asentada en Europa occidental gira en torno al laicismo. Se sostiene que para desarrollar una vida social y política verdaderamente democrática, las religiones tradicionales no pueden tener participación institucional en la esfera pública. Es más, autores como Rawls se atreven a postular acerca del denominado «velo de la ignorancia» mediante el cual el hombre de fe, debe renunciar deliberadamente a los presupuestos emanados de dicha fe en favor de un consenso público donde esa fe no tiene

cabida. Esto supone la creencia de que lo público pertenece a un ámbito, el de la democracia que, no solamente se asienta sobre el criterio de las mayorías, o al menos de la mayoría de los actores sociales —que curiosamente no se identifican con los individuos como en el liberalismo clásico—, sino que hay aspectos como la religión tradicional que no pueden formar parte del juego democrático bajo el mito dogmático de que son generadoras de disenso o de que el *éthos* que postulan carece de validez. Así, el principio de laicidad, suele ir más allá del tópico de la separación Iglesia-Estado, postulando una pretendida «neutralidad de lo político» que no es sino ideología anticristiana de combate. Cuando esta ideología laicista adquiere cotas de irracionalidad —y no solo por el ejercicio de la violencia, sino por los postulados dogmáticos que abraza—, difícilmente podemos verlo de una forma diferente a una religión en el sentido moderno de las mismas. Una religión sin Dios. Una religión de la política.

Otra forma ideológica en pleno auge que se considera consustancial a las comprensiones democráticas son las denominadas «ideologías de género» que ahora tiende a suavizar-consolidar la nomenclatura con la expresión «perspectiva de género». Se trata, básicamente, de una visión pansexualista de la humanidad, adscrita metodológicamente a las interpretaciones dialécticas post-hegelianas y post-marxistas (aunque ni Hegel ni Marx habrían contemplado jamás semejantes postulados) que vienen a sostener que, análogamente al despliegue de la humanidad bajo el signo de la lucha de clases, la lucha de sexos (feminismo, homosexualismo...) también ha marcado una diferencia entre opresores y oprimidos bajo el auspicio de un sistema machista y patriarcal que, en última instancia, ha coartado las libertades de elección e identidad sexual. De esta manera el factor biológico —natural—, no determinaría el desarrollo de la personalidad sexual del sujeto sino que éste habría sido violentamente obligado a asumir roles impuestos. Es, rompiendo con estos roles y con las concepciones biologicistas, que los sujetos irán adquiriendo identidad de género paralelamente a su evolución psicofísica. Esta ideología que postula una «igualdad» de género sobre el sustento de una artificiosa *tábula rasa* sexual, se impone por vía estatal, por vía legislativa, como un elemento inherente a la vida democrática, constituyendo uno de los dogmas indiscutibles de la «religión secular» pues, cualquier consideración o argumentación

contraria puede conllevar una sanción punitiva por vía civil o penal. Es más; el Estado dota de identidad a iniciativa del interesado, abstrayendo de la naturaleza lo que un acto administrativo determinará, en última instancia, como verdad legal: la identidad personal de género.

16. Así pues, hemos visto que, la democracia como ideología, acompañada de una sucesión de dogmas incuestionados e incuestionables, viene a establecer los fundamentos de la vida espiritual del hombre común, bajo la fuerza del asentimiento acrítico, sustentado sobre la base de la creencia. Justo aquello que Sebastian Castellio consideraba que caía bajo el ámbito de la mera opinión y que, por lo tanto, escapaba del ámbito de la verdad; lo que le llevaba a postular la necesidad de vivir bajo el principio de tolerancia que permitiera, a cada cual, vivir bajo el signo de un conjunto de creencias.

17. Hemos de insistir en un aspecto crucial. En esta situación no cabe hablar de crisis de las iglesias como instituciones, sino de una crisis de la fe. Las iglesias y, paradigmáticamente, la Iglesia católica, jamás ha gozado de tan buena salud institucional. Poseedora de un Estado internacionalmente reconocido, el Vaticano; con «sucursales» en los cinco continentes y millones de prosélitos «formales»; el papado ha alcanzado en el siglo XXI un reconocimiento popular sin parangón en la historia de la Iglesia. El papa de la Iglesia católica es reconocido mundialmente como un *gurú* espiritual portador de un mensaje de paz y buena voluntad universales. Es reconocido por mandatarios y gentes sencillas, recibido en todo el orbe y sus mensajes, alcanzan inmediatamente las cotas más altas de audiencia, se sea o no adepto al catolicismo. El papado de los siglos XX y XXI es un fenómeno mediático de primer orden. Ahora bien, ¿donde está la secularización?

18. El éxito institucional de la Iglesia católica o personal del papa viene acompañado de la apostasía fáctica de la gran mayoría de los católicos que, se debaten entre los dogmas de la Iglesia y los de la «religión secular». La primera le ofrece la salvación eterna; la segunda las seguridades y gozos del mundo. La primera es un camino de conversión; la segunda se

presenta como la exigencia inexcusable de implicación en la praxis democrática, garantía única de convivencia civil. He aquí la transposición de lo sagrado, traducida en un eclipse del Dios trascendente, definitivamente desterrado del espacio político, que se erige omnipotente y divinizado; que no admite rivales. A eso llamo secularización y, a su vivencia cotidiana, a su presencia como omniabarcante conciencia colectiva, «religión secular». El éxito de la secularización y de la religión secular, se sustentan sobre la negación radical y profunda de la fe cristiana —que, en favor de la ideología democrática, sustentada sobre una fuerte creencia exclusiva y excluyente, se manifiesta con anhelos providentes que hacen de lo político el fundamento último de la existencia humana presente y futura.

BIBLIOGRAFÍA

- AA.VV., *Conciliarismo y constitucionalismo*, Marcial Pons, Barcelona, 2005.
- AA.VV., *Constituciones políticas griegas*, Alianza, Madrid, 2007.
- AA.VV., *Problemas en torno a un cambio de civilización*, Nuevo Arte Thor, Barcelona, 1988.
- AA.VV., *La espiritualidad después de las religiones*, Comarcal, Argentona, 2007.
- AA.VV., *Historia del Mundo Moderno*, Cambridge/Sopena, Barcelona, 1970, (13 vols.).
- AA.VV., *Sagrada Biblia*, Versión oficial de la Conferencia Episcopal Española, BAC, Madrid, 2011.
- AGAMBÉN, G., *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-textos, Valencia, 2013.
- Estado de excepción. Homo sacer II, 1*, Pre-textos, Valencia, 2010.
- El sacramento del lenguaje. Homo sacer II, 3*, Pre-Textos, Valencia, 2011.
- Opus Dei. Homo sacer II, 5*, Pre-Textos, Valencia, 2013.
- El misterio del mal. Benedicto XVI y el fin de los tiempos*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2013.
- AGUSTÍN DE HIPONA, San, *La Ciudad de Dios*, Tecnos, Barcelona, 2010.
- Confesiones*, BAC, Madrid, 2013.
- ALES BELLO, A., *Il senso del sacro*, Castelvecci, Roma, 2014.
- ALIGHIERI, D., *Monarquía*, Tecnos, Madrid, 1992.
- ÁLVAREZ CAPEROCHIPI, J. A., *Reforma protestante y Estado moderno*, Comares, Granada, 2008.
- ÁLVAREZ PEREA, J., *El colorante laicista*, Rialp, Madrid, 2012.
- AMERIO, R., *Iota unum*, Criterio Libros, Madrid, 1995.
- Stat veritas*, Criterio Libros, Madrid, 1998.
- ARANGIO-RUIZ, V., *Historia del derecho romano*, Reus, Madrid, 2006.
- ARANGUREN, J. L., *La crisis del catolicismo*, Planeta, Barcelona, 2011.
- ARBÓS, X., y otros (eds.), *Laicidad desde el derecho*, Marcial Pons, Barcelona, 2010.
- ARENDT, H., *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 2005.
- Los orígenes del totalitarismo*, Alianza, Madrid, 2006.

- ARMSTRONG, K., *En defensa de Dios*, Paidós, Barcelona, 2009.
- ARQUILLIÈRE, H-X., *El asgustinismo político, Ensayo sobre la formación de las teorías políticas en la Edad Media*. UGR, Granada, 2005.
- AQUINO, T., *La monarquía*, Tecnos, Madrid, 1995.
- Suma de Teología*, BAC, Madrid, 1988, (5 vols.)
- Suma contra gentiles*, BAC, Madrid, 2007, (2 vols.)
- BAYONA, B., *El origen del Estado laico desde la Edad Media*, Tecnos, Madrid, 2009.
- BELEÑA LÓPEZ, A., *Sociopolítica del hecho religioso*, Rialp, Madrid, 2007.
- BELL, D., *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza, Madrid, 1977.
- BELLOC, H., *Europa y la fe*, El buey mudo, Madrid, 2010.
- BENEDICTO XVI, PP, *Enseñanzas al pueblo de Dios (2005)*, BAC, Madrid, 2009.
- Enseñanzas al Pueblo de Dios (2006)*, BAC, Madrid, 2011.
- Luz del mundo*, Herder, Barcelona, 2010.
- BENEITEZ, J. J., «Sócrates, la “piedad” y los márgenes de la convivencia cívica», en *POLIS*. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica, nº 18, 2006, pp. 7-38
- BERLIN, I., *Libertad y necesidad en la historia*, Revista de Occidente, Madrid, 1974.
- BERTAGNA, B., *Il problema de la «plenitudo potestatis ecclesiasticae» nella dottrina ecclesiologica di Giovanni Gersone (1363-1429)*, PUL, Roma, 1971.
- BLANCO ANDE, J., *El Estado, la Nación, el Pueblo y la Patria*, San Martín, Madrid, 1985.
- BLOCH, M., *Introducción a la historia*, FCE, México, 1952.
- BOBBIO, N., *El tiempo de los derechos*, Sistema, Madrid, 1991.
- BODIN, J., *Los seis libros de la República*, Tecnos, Madrid, 2006.
- BORGHESI, M., *Postmodernidad y cristianismo*, Encuentro, Madrid, 1997.
- BRAUDEL, F., *La Historia y las Ciencias Sociales*, Alianza, Madrid, 1968.
- BREMMER, J. N., *La religión griega. Dioses y hombres: santuarios, rituales y mitos*, Ed. El Almendro, Córdoba, 2006.
- BRUIT, L. y SCHMITT, P., *La religión griega en las polis de la época clásica*. Akal, Madrid, 2002.
- BURCKHARDT, J., *La cultura del Renacimiento en Italia*, Akal, Madrid, 2004.

- Reflexiones sobre la Historia Universal*, FCE, México, 1961.
- BURKERT, W., *Religión griega arcaica y clásica*, Abada, Madrid, 2007.
- La creación de lo sagrado. La huella de la biología en las religiones antiguas*, Acantilado, Barcelona, 2009.
- BURLEIGH, M., *Poder terrenal: religión y política en Europa. De la Revolución francesa a la Primera Guerra Mundial*, Taurus, Barcelona, 2013.
- Causas sagradas: Religión y política en Europa. De la Primera Guerra Mundial al terrorismo islámico*, Taurus, Barcelona, 2013.
- CALDERÓN, A., *Prometeo. La religión del hombre*, Ed. San Pio X, Madrid, 2011.
- CALVINO, J., *Institución de la Religión Cristiana*, FELiRe, Barcelona, 1999.
- CANALS VIDAL, F., *Mundo histórico y reino de Dios*, Scire, Barcelona, 2005.
- CARLIER, P., *Homero*, Akal, Madrid, 2005.
- CARR, E. H., *¿Qué es la Historia?*, Seix Barral, Barcelona, 1966.
- CARRÉ DE MALBERG, *Teoría general del Estado*, FCE, México, 1998.
- CASANOVA, J. V., *Genealogías de la secularización*, Anthropos, Barcelona, 2012.
- CASSIRER, E., *Filosofía de la Ilustración*, FCE, México, 1993.
- Kant, vida y doctrina*, FCE, México, 1948.
- CASTELLIO, S., *Contra el libelo de Calvino*, Michael Servetus Institute, Huesca, 2009.
- CAVANAUGH, W. T., *Imaginación teo-política*, Nuevo Inicio, Granada, 2007.
- El mito de la violencia religiosa. Ideología secular y raíces del conflicto moderno*, Nuevo Inicio, Granada, 2010.
- CHÂTELET, F. y MAIRET, G. (eds.), *Historia de las ideologías. De los faraones a Mao*, Akal, Madrid, 2008.
- CHOZA, J y CHOZA, P., *Ulises un arquetipo de la existencia humana*, Ariel, Barcelona, 1996.
- CIFUENTES, L., *¿Qué es el laicismo?*, Laberinto, Madrid, 2005.
- COELLO DE PORTUGAL, J. M., «La libertad religiosa de los antiguos y la libertad religiosa de los modernos», *Revista de Derecho UNED*, nº. 7, Madrid, 2010.
- COMFORD, F. M., *Principium sapientiae*, La balsa de la medusa, Madrid, 1988.

- CONCILIO VATICANO II, *Documentos*, BAC, Madrid, 1986.
- CONSTANT, B., *Escritos políticos*, Centro de estudios Constitucionales, Madrid, 1989.
- COPLESTON, F., *El pensamiento de Santo Tomás*, FCE, México, 1960.
- Historia de la Filosofía*, Ariel, Barcelona, 1984 ,(7 vols.)
- CORRAL SALVADOR, C., *Teología política: una perspectiva histórica y sistemática*. Tirant lo Blanc, Valencia, 2011
- CORREAS, O., Comp., *El otro Kelsen*, UNAM, México, 1989.
- DAL-GAL, G., *Pío X, el papa santo*, Palabra, Madrid, 1987.
- DAWSON, C., *Historia de la cultura cristiana*, FCE, México, 1997.
- La religión y el origen de la cultura occidental*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2010.
- DELGADO GAL., *Los límites del pluralismo*, Faes, Madrid, 1994.
- DE LUBAC, H., *Meditación sobre la Iglesia*, Encuentro, Madrid, 2008.
- El drama del humanismo ateo*, Encuentro, Madrid, 2012.
- DENZINGER, H., *El Magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona, 1963.
- DENZINGER, H., HÜNERMANN, *El Magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona, 1999.
- DE YURRE, G., *El marxismo*, BAC, Madrid, 1976. (2 vols).
- DEL NOCE, A., *Cristianità e laicità*, Giuffrè, Milano, 1998.
- Modernità. Interpretazione transpolítica della storia contemporanea*, Morcelliana, Brescia, 2007.
- DEL POZO ABEJÓN, G., *La Iglesia y la libertad religiosa*, BAC, Madrid, 2007.
- DERRIDÁ, J. y VATTIMO, G. (eds.), TRIAS, E., *La religión*, PPC, Madrid, 1996.
- DÍAZ-SALAZAR, R., *Democracia laica y religión pública*, Taurus, Madrid, 2007.
- España laica*, Espasa-Calpe, Madrid, 2008.
- DÍAZ-SALAZAR, R. y otros, *Religión y laicismo hoy*, Anthropos, Barcelona, 2010.
- DIETRICH, R., (Ed.), *Teoría e investigación históricas en la actualidad*, Gredos, Madrid, 1966.
- DODDS, E. R., *Paganos y cristianos en una época de angustia*, Cristiandad, Madrid, 1975.
- DOMINGO MORATALLA, A., *Ciudadanía activa y religión*, Encuentro, Madrid, 2011.
- DROZ, J., *Europa: restauración y revolución (1815-1848)*, Siglo XXI, Madrid, 1974.

- DUMÉZIL, G., *La religion romaine archaïque*, Payot, Paris, 1966.
- Los dioses de los indoeuropeos*, Seix Barral, Barcelona, 1970.
 - El destino del guerrero*, Siglo XXI, Madrid, 1971.
 - Los dioses soberanos de los indoeuropeos*, Herder, Barcelona, 1999.
- DUQUE, F., *Los destinos de la tradición. Filosofía de la historia de la Filosofía*, Anthropos, Barcelona, 1989.
- DURKHEIM, E., *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza, Madrid, 1993.
- DUSSEL, E., «Europa, Modernidad y eurocentrismo», *Revista de Cultura teológica*, <http://www.enriquedussel.com/DVD%20Obras%20Enrique%20Dussel/Textos/c/1993-236a.pdf>
- DWORKIN, R., *Religión sin Dios*, FCE, México, 2015.
- ELIADE, M., *Lo sagrado y lo profano*, Paidós, Barcelona, 1998.
- Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, Paidós, Barcelona, 2002, (3 vols.).
- ELLIOTT, J.H., *La Europa dividida, 1559-1598*, Siglo XXI, Madrid, 1973.
- ELTON, G.R., *La Europa de la Reforma 1517-1559*, Siglo XXI, Madrid, 1974.
- ESTRADA, J.A., *Para comprender como surgió la Iglesia*, EVD, Navarra, 1999.
- Dios en las tradiciones filosóficas I*, Trotta, Valladolid, 1994.
 - Dios en las tradiciones filosóficas II*, Trotta, Valladolid, 1996.
 - La imposible teodicea*, Trotta, Valladolid, 1997.
 - El sentido y sinsentido de la vida*, Trotta, Madrid, 2010.
- FAZIO, M., *Historia de las ideas contemporáneas*, Rialp, Madrid, 2012.
- Cristianos en la encrucijada*, Rialp, Madrid, 2009.
- FEBVRE, L., *Martín Lutero*, FCE, México, 1956.
- Combates por la Historia*, Ariel, Barcelona, 1971.
 - Europa, génesis de una civilización*, Crítica, Barcelona, 2001.
- FERRY, L., y GAUCHET, M., *Lo religioso después de la religión*, Anthropos, Barcelona, 2013.
- FEUERBACH, L., *La esencia del cristianismo*, Trotta, Madrid, 1995.
- FILORAMO, G., *Che cos'è la religione*, Einaudi, Torino, 2004.
- Il sacro e il potere*, Einaudi, Torino, 2009.

- FICHTE, J. G., *Discursos a la nación alemana*, Taurus, Madrid, 1968.
- FISHER., M. P., *Religiones en el siglo XXI*, Akal, Madrid, 2003.
- FORREST, W. G., *Los orígenes de la democracia griega. El carácter de la política griega 800-400 a. C.*, Akal, Madrid, 1988.
- GARCIA ALONSO, M., *La teología política de Calvino*, Anthropos, Barcelona, 2008.
- GARCÍA DE CORTÁZAR, *Historia religiosa del Occidente medieval*, Akal, Madrid, 2012.
- GARCIA-PELAYO, M., *El reino de Dios: arquetipo político*. Revista de Occidente, Madrid, 1959.
- Del mito y de la razón en el pensamiento político*, Revista de Occidente, Madrid, 1968.
- GARCÍA SÁNCHEZ, M., *El gran rey de Persia: formas de representación del la alteridad persa en el imaginario griego*. Publicaciones y ediciones de la Universidad de Barcelona, Barcelona, 2009.
- GARCÍA-TREVIJANO, A., *Teoría pura de la República*, El buey mudo, Madrid, 2010.
- GARIN, E., y otros, *El hombre del Renacimiento*, Alianza, Madrid, 1990.
- GARRIDO, M. A. (ed.), *El respeto político a la creencia*, Rialp. Madrid, 2011.
- GAUCHET, M., *La religión en la democracia*, El Cobre, Barcelona, 2003.
- El desencantamiento del mundo: una historia política de la religión*, UGR Trotta, Madrid, 2005.
- La condición histórica*, Trotta, Madrid, 2007.
- GERNET, L., y BOULANGER, A., *El genio griego en la religión*, Cervantes, Barcelona, 1937.
- GHERARDINI, B., *Vaticano II. Una explicación pendiente*, Gaudete, Madrid, 2011.
- GIARDINA, A., y Otros, *El hombre romano*, Alianza, Madrid, 1991.
- GIL, L., *Censura en el mundo antiguo*, Revista de Occidente, Madrid, 1961.
- GILBY, T., *El mando y la convivencia civil. Santo Tomás de Aquino y el arranque de la teoría del Estado en Occidente*, Juan Flors, Barcelona, 1963.
- GILSON, E., *Las metamorfosis de la Ciudad de Dios*, Rialp, Madrid, 1965.
- La filosofía en la Edad Media*, Gredos, Madrid, 1965.

- El espíritu de la filosofía medieval*, Rialp, Madrid, 1981.
- Introducción a la filosofía cristiana*, Encuentro, Madrid, 2009.
- GIMBERNAT, J. A., (ed.), *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1997.
- GIOBELINA BRUMANA, F., *El lado oscuro. La polaridad “sagrado/profano” y sus avatares*. Katz, Buenos Aires, 2014.
- GÓMEZ PÉREZ, R., *La ley eterna en la historia. Sociedad y derecho según San Agustín*. EUNSA, Pamplona, 1972.
- GRAVES, R., *Los mitos griegos*, RBA, Barcelona, 2005.
- GREGG, S., *La libertad en la encrucijada*, Ciudadela, Madrid, 2007.
- GUARDINI, R., *La experiencia cristiana de la fe*, Belacqva, Barcelona, 2005.
- GUERRA CAMPOS, J., *La Iglesia en España (1936-1975)*, Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, Separata, nº 5, mayo 1986.
- GUIZOT, F., *Historia de la Civilización en Europa*, Alianza, Madrid, 1966.
- GUTIERREZ SANZ, A., *Laicismo y nueva religiosidad*, Mensajero, Bilbao, 2012.
- HABERMAS, J., *El discurso filosófico de la Modernidad*, Katz, Buenos Aires, 2008.
- Pensamiento Postmetafísico*, Taurus, Madrid, 1990.
- Facticidad y validez*, Trotta, Madrid, 1998.
- Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid, 2000.
- Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona, 2006.
- Carta al papa*, Paidós, Barcelona, 2009.
- Mundo de la vida, política y religión*, Trotta, Madrid, 2015.
- HABERMAS, J. y RATZINGER, J., *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*, FCE, México, 2008.
- HABERMAS, J. y RAWLS, J., *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós, Barcelona, 1998.
- HALE, J. R., *La Europa del Renacimiento (1480-1520)*, Siglo XXI, Madrid, 1973.
- HAUSER, A., *Historia social de la literatura y del arte*, Labor, Barcelona, 1993. (3 vol.).
- HEGEL, G. W. F., *El concepto de religión*, FCE, México, 1981.
- HIRSCHBERGER, J., *Historia de la Filosofía*, Herder, Barcelona, 1954. (2 vol.)

- HOBBS, T., *Leviatán*, Alianza, Madrid, 1989.
- HOMERO, *Iliada*.
- Odisea*.
- HORIA, V., *Viaje a los centros de la tierra*, Nuevo Arte Thor, Barcelona, 1987.
- HORKHEIMER, M., y ADORNO, T. W., *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 1997.
- HOBBSAWM, E., *Historia del siglo XX*, Crítica, Barcelona, 1995.
- HUIZINGA, J., *El otoño de la Edad Media*, Revista de Occidente, Madrid, 1965.
- IBÁÑEZ LANGLOIS, J. M., *Doctrina social de la Iglesia*, EUNSA, Pamplona, 1987.
- ISIDORO DE SEVILLA, S., *Etimologías*, BAC, Madrid, 2004.
- IZQUIERDO, C., y SOLER, C., *Cristianos y democracia*, EUNSA, Navarra, 2006.
- JAEGER, W., *Paideia. Los ideales de la educación griega*, FCE, México,
- La teología de los primeros filósofos griegos*, FCE, México, 1952.
- Cristianismo primitivo y paideia griega*, FCE, México, 1965.
- JELLINEK, G., *Teoría general del Estado*, Comares, Granada, 2000.
- KANT, I., *Crítica de la razón Práctica*, Sígueme, Salamanca, 1995.
- Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa, Madrid, 1980.
- ¿Qué es la Ilustración?*, Alianza, Madrid,
- KANTOROWICZ, E. H., *Los dos cuerpos del rey*, Akal, Madrid, 2012.
- KELSEN, H., *Introducción a la teoría Pura del Derecho*, UNAM, México, 2002.
- Teoría pura del Derecho*, UNAM, México, 1982.
- Religione secolare*, Raffaello Cortina, Milano, 2014.
- KEPEL, G., *La revancha de Dios*, Alianza, Madrid, 2005.
- KIRK, G.S., *La naturaleza de los mitos griegos*, Labor, Barcelona, 1992.
- KOFLER, L., *Historia y dialéctica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1972.
- LECLER, J., *Historia de la tolerancia en el siglo de la reforma*, Marfil, Alcoy, 1969. (2 vol).
- LE GOFF, J., *La civilización del Occidente medieval*, Juventud, Barcelona, 1969.
- La baja Edad media, Siglo XXI*, Madrid, 1971.
- El hombre medieval*, Alianza, Madrid, 1990.
- ¿Nació Europa en la Edad Media?*, Crítica, Barcelona, 2011.

- LEFEBVRE, M., *Obras completas, Voz en el desierto*, México, 2002-2011, (6 vols.).
- LE ROUX, Pedro *¿Me amas?*, Fundación San Pio X, Madrid, 1986.
- LÉVÊQUE, P., *Tras los pasos de los dioses griegos*, Akal, Madrid, 2006.
- LICHTHEIM, G., *El Marxismo. Un estudio histórico y crítico*, Anagrama, Barcelona, 1964.
- LLAMAZARES, D., *Derecho eclesiástico del Estado*, Universidad Complutense, Madrid, 1989.
- LLOYD-JONES, H., *Los griegos*, Gredos, Madrid, 1966.
- LOCKE, J., *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Alianza, Madrid, 2008.
- Carta sobre la Tolerancia*, Tecnos, Madrid, 2008.
- LÓPEZ ÁLVAREZ, A. M., e IZQUIERDO BENITO, R., (Coord.), *El legado material hispanojudío*, Universidad Castilla-La Mancha, Cuenca, 2009.
- LÖWITH, K., *Historia del mundo y salvación*, Katz, Buenos Aires, 2007.
- LUHMANN, N., *La religión de la sociedad*, Trotta, Madrid, 2007.
- Sociología de la Religión*, Herder, México, 2009.
- LUQUE, J., y REQUERO, L., *Estado aconfesional y laicidad*, CGPJ, Madrid, 2009.
- LUTERO, M., *Obras*, Sígueme, Salamanca, 2006.
- Escritos políticos*, Tecnos, Madrid, 2001.
- MacINTYRE, A., *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 2001.
- Ética y política. Ensayos escogidos II*, Nuevo Inicio, Granada, 2008.
- MADRIGAL, S., *La Iglesia es Caritas. La ecclesiología de Joseph Ratzinger*, Sal Terrae, Santander, 2008.
- MAGRIS, C., *La historia no ha terminado*, Anagrama, Barcelona, 2008.
- MARIAS, J., *La perspectiva cristiana*, Alianza, Madrid, 1999.
- MARÍN, H., *La invención de lo humano*, Iberoamericana, Madrid, 1997.
- MARRAMAIO, G., *Poder y secularización*, Península, Barcelona, 1989.
- Cielo y tierra*, Paidós, Barcelona, 1998.
- MARSILIO DE PADUA, *El defensor de la paz*, Tecnos, Madrid, 1989.
- MARTÍN, M. (ed.), *Introducción al ateísmo*, Akal, Madrid, 2010.
- MARTÍN RUBIO, A. D., *La cruz, el perdón y la gloria*, Ciudadela, Madrid, 2007.

- MATHIEZ, A., *Los orígenes de los cultos revolucionarios*, Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2012
- MEIER, H., *Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político*, Katz, Buenos Aires, 2008.
- MEIKSINS, E., *De ciudadanos a señores feudales*, Paidós, Madrid, 2011.
- MERINO, J. A., *El silencio de Dios y la rebelión del hombre*, BAC, Madrid, 2011.
- MESNARD, P., *Jean Bodin en la historia del pensamiento*, IEP, Madrid, 1962.
- MILBANK, J., *Teología y teoría social. Más allá de la razón secular*, Herder, Barcelona, 2004.
- MIRETE NAVARRO, J. L., «Pacto social en Santo Tomás de Aquino», en *Anales de Derecho*, Universidad de Murcia, nº 16, 1998.
- MITRE FERNÁNDEZ, E., *Introducción a la Historia de la Edad Media europea*, Istmo, Madrid, 1976.
- MEIKSINS, E., *De ciudadanos a señores feudales*, Paidós, Madrid, 2011.
- MOELLER, Ch., *Sabiduría griega y paradoja cristiana*, Encuentro, Madrid, 2008.
- MONTERO, A., *Historia de la persecución religiosa en España*, BAC, Madrid, 2004.
- MONTERO, S., *La religión romana antigua*, Akal, Madrid, 1990.
- MUÑOZ, R., SÁNCHEZ CAÑIZARES, J., y GUITÁN, G., *Religión, sociedad moderna y razón práctica*, Eunsa, Pamplona, 2012.
- NAIR, S., *Las heridas abiertas*, El País-Aguilar, Madrid, 1998.
- NEGRO, D., *Comte: positivismo y revolución*, Ediciones pedagógicas, Madrid, 1996.
- Lo que Europa debe al Cristianismo*, Unión Editorial, Madrid, 2007.
- La situación de las sociedades europeas*, Unión editorial, Madrid, 2008.
- El mito del hombre nuevo*, Encuentro, Madrid, 2009.
- Historia de las formas de Estado*, El Buey Mudo, Madrid, 2010.
- La tradición liberal y el Estado*, Unión Editorial, Madrid, 2011.
- La politización de la naturaleza humana*. Inédito.
- NISBET, R., *Historia de la idea de progreso*, Gedisa, Barcelona, 1996.
- NOVALIS, *La Cristiandad o Europa. Fragmentos*. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1977.

- NÚÑEZ, L. (Coord), *Identidad cultural y libertades democráticas*, Faes, Madrid, 2003.
- OGG, D., *La Europa del Antiguo Régimen (1715-1789)*, Siglo XXI, Madrid, 1974.
- OHLIG, K. H., *La evolución de la conciencia religiosa*, Herder, Barcelona, 2004.
- OLLERO, A., (Coord), *Valores en una sociedad plural*, FAES, Madrid, 1989.
- OLLERO, A., *Derecho a la verdad*, Eunsa, Navarra, 2005.
- Un Estado laico*, Aranzadi, Navarra, 2009.
- Religión, racionalidad y política*, Comares, Granada, 2013.
- ORLANDIS, J., *La conversión de Europa al cristianismo*, Rialp, Madrid, 1988.
- Historia de la Iglesia I: La Iglesia Antigua y Medieval*, Palabra, Madrid, 1989.
- Desafíos cristianos de nuestro tiempo*, Rialp, Madrid, 2007.
- OTTO, R., *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza, Madrid, 1996.
- OTTO, W. F., *Teofanía. El espíritu de la antigua religión griega*, Sextopiso, Madrid, 2007.
- OUSSET, J., *Para que Él reine*, Speiro, Madrid, 1972.
- OVIEDO TORRÓ, L., *La fe cristiana ante los nuevos desafíos sociales: tensiones y respuestas*, Cristiandad, Madrid, 2002.
- PANIKER, R., *Religión y religiones*, Gredos, Madrid, 1965.
- PATOČKA, J., *Platón y Europa*, Península, Barcelona, 1991.
- PAYNE, S. G., *El catolicismo español*, Planeta, Barcelona, 2006.
- PEÑA-RUIZ, H., *La emancipación laica. Filosofía de la laicidad*, Laberinto, Madrid, 2001.
- PERA, M., *Por qué debemos considerarnos cristianos*, Encuentro, Madrid, 2010.
- PERA, M. y RATZINGER, J., *Sin raíces*, Península, Barcelona, 2006.
- PÉREZ-VICTORIA DE BENAVIDES, M., *Una historia del Derecho*, Granada, 2001.
- PETERSON, E., *El monoteísmo como problema político*, Trotta, Valladolid, 1999.
- PETIT SULLÁ, J. M., *Filosofía, política y religión en Augusto Comte*, Acervo, Barcelona, 1978.
- PLATÓN, *Obras*, Aguilar, Madrid, 1966.
- PLONCARD D'ASSAC, J., *La Iglesia oculada*, Fundación San Pio X, Buenos Aires, 1989.
- PORRAS, J. M., *Libertad religiosa, laicidad y cooperación con las confesiones en el Estado democrático de derecho*, Aranzadi, Madrid, 2006.

- POSSENTI, V., *Las sociedades liberales en la encrucijada*, Eiunsa, Pamplona, 1997.
- Religione e vita civile*, Armando, Roma, 2001.
- Radici dell'ordine civile*, Marietti, Milano, 2006.
- La ragioni della laicità*, Rubbettino, Catanzaro, 2009.
- PREVITE-ORTON, C. W., *Historia del mundo en la Edad Media*, Ramón Sopena, Barcelona, 1967. (3 vols.).
- PRIETO, F., *Historia de las teorías y de las formas políticas*, Unión Editorial, Madrid, 1998. (6 vols.).
- PRISCO, S., *Laicidad. Un percorso di riflessione*, G. Glappichelli, Torino, 2007.
- QUINTON, A., *Filosofía política*, FCE, Madrid, 1974.
- RAHNER, H., *Iglesia y Estado en la Iglesia primitiva. Documentación de los primeros ocho siglos y su comentario*. Edicep, Valencia, 2004.
- RAWLS, J., *El liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 1996.
- El derecho de gentes: Y una revisión de la idea de razón pública (Estado y sociedad)*, Paidós, Barcelona, 2001.
- La justicia como equidad. Una reformulación*, Paidós, Barcelona, 2002.
- Teoría de la justicia*, FCE, México, 2002.
- RAMA, C. M., *Teoría de la Historia*, Tecnos, Madrid, 1974.
- RASSAM, J., *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, RIALP, Madrid, 1980.
- RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 1969.
- Una mirada a Europa*, Rialp, Madrid, 1993.
- El espíritu de la liturgia*, Cristiandad, Madrid, 2001.
- El cristiano en la crisis de Europa*, Cristiandad, Madrid, 2005.
- Europa, raíces, identidad y misión*, Ciudad Nueva, Madrid, 2005.
- Fe, verdad y tolerancia*, Sígueme, Salamanca, 2005.
- Iglesia, ecumenismo y política*, BAC, Madrid, 2005.
- Verdad, valores, poder*, Rialp, Madrid, 2006.
- La Iglesia, Israel y las demás religiones*, Ciudad Nueva, Madrid, 2007.
- Jesús de Nazaret*, Esfera de los libros, Madrid, 2007.

- Ser cristiano en la era neopagana*, Encuentro, Madrid, 2008.
- La unidad de las naciones*, Cristiandad, Madrid, 2011.
- Jesús de Nazaret II*, Encuentro, Madrid, 2011.
- La infancia de Jesús*, Planeta, Barcelona, 2012.
- RATZINGER, J., y HABERMAS, J., *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*, FCE, México, 2008.
- RATZINGER, J., y MAIER, H., *¿Democracia en la Iglesia?*, San Pablo, Madrid, 2005.
- RATZINGER, J., y MESSORI, V., *Informe sobre la fe*, BAC, Madrid, 1985.
- REALE, G., *Introducción a Aristóteles*, Herder, Barcelona, 1992.
- La sabiduría antigua*, Herder, Barcelona, 2000.
- Por una nueva interpretación de Platón*, Herder, Barcelona, 2003.
- Raíces culturales y espirituales de Europa*, Herder, Barcelona, 2005.
- REALE, G., y ANTISERI, D., *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Herder, Barcelona, 1988, (3 vols.).
- REDONDO, G., *Historia de la Iglesia III. La Iglesia en la Edad contemporánea*, Palabra, Madrid, 1989.
- RHONHEIMER, M., *Cristianismo y laicidad*, Rialp, Madrid, 2009.
- RIBAS ALBA, *Proceso a Jesús. Derecho, religión y política en la muerte de Jesús de Nazaret*. Almuzara, Córdoba, 2013.
- RIES, J., *Lo sagrado en la historia de la humanidad*, Encuentro, Madrid, 2014.
- RIES, J. (ed.), *Tratado de antropología de lo sagrado*, Trotta, Madrid, 1995-2005, (5 vols.).
- RIPALDA, J. M., *De Angelis. Filosofía, mercado y postmodernidad*, Trotta, Madrid, 1996.
- ROCHE ARNAS, P. (Coord.), *El pensamiento político de la Edad Media*, Fundación Ramón Areces, Madrid, 2010.
- RODRIGUEZ ARAMAYO, R. R., MUGUERZA, J., VALDECANTOS, A., (comps), *El individuo y la historia: antinomias de la herencia moderna*. Paidós, Barcelona, 1995.
- RODRIGUEZ LUÑO, A., *Cultura política y conciencia cristiana*, Rialp, Madrid, 2007.
- RODRIGUEZ MOLINERO, M., *Derecho natural e Historia en el pensamiento contemporáneo*, Revista de Derecho Privado, Madrid, 1973.

- ROIZ, J., «La teoría política de Eric Voegelin», *Revista de estudios políticos*», Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, núm. 107, Madrid, enero-marzo de 2000, pp. 33-75.
- ROMANO, R., ROJAS DONAT, L., «Tolerancia religiosa en el Renacimiento: Carlos V en Augsburgo en 1530», *Theoría*, vol. 11, Chillán, 2002. Págs. 103-112.
- ROMANO, R., TENETTI, A., *Los fundamentos del mundo moderno*, Siglo XXI, Madrid, 1971.
- ROUGIER, L., *El conflicto del cristianismo primitivo de la civilización antigua*, Nuevo Arte Thor, Barcelona, 1989.
- El genio de Occidente*, Unión Editorial, Madrid, 2005
- ROUSSEAU, J. J., *El contrato social*, Tecnos, Madrid, 1988.
- Emilio*, RBA, Barcelona, 2002.
- Tratado de la tolerancia*, Crítica, Barcelona, 2009
- RUDÉ, G., *La Europa revolucionaria (1783-1815)*, Siglo XXI, Madrid, 1974.
- RUBIO, J., *Educación moral, postmodernidad y democracia*, Trotta, Madrid, 1996.
- SABINE, G. H., *Historia de la teoría política*, FCE, México, 1994.
- SALISBURY, J. de., *Policratus*, Editora Nacional, Madrid, 1984.
- SÁNCHEZ DE LA YNCERA, I., y RODRIGUEZ FOUZ, M. (Eds.), *Dialécticas de la postsecularidad*, Anthropos, Madrid, 2012.
- SAVIGNAC, J. P., *Historia de la Iglesia II. La Iglesia en la Edad Moderna*, Palabra, Madrid, 1989.
- SCATTOLA, M., *Teologia politica*, Il Mulino, Bologna, 2007.
- SCHABERT, T., «El taller de Eric Voegelin», *Revista de Estudios Políticos*, (nueva época), Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, núm. 131, enero-marzo de 2006, pp. 5-21.
- SCHMITT, C., *El nomos de la tierra*, Estudios Internacionales, Madrid, 1979.
- Teología política*, Trotta, Valladolid, 2009.
- Catolicismo romano y forma política*, Tecnos, Madrid, 2011.
- SCOLA, A., *Una nueva laicidad*, Encuentro, Madrid, 2007.
- SEGLERS, A., *La laicidad y sus matices*, Comares, Granada, 2005.

SKINNER, Q., *Los fundamentos del pensamiento político moderno*. FCE. México, 1986. (2 vols).

—*El nacimiento del Estado*, Gorla, Buenos Aires, 2003.

SMITH, W. C., *El sentido y el fin de la religión*, Kairós, Barcelona, 2005.

SPIAZZI, R., *Santo Tomás de Aquino. Biografía documentada de un hombre bueno, inteligente, verdaderamente grande*, Edibesa, Madrid, 2004.

STUART MILL, J., *On liberty and others essays*, Oxford, 1998.

SUÁREZ FERNÁNDEZ, L., *Cristianismo y europeidad*, Eunsa, Pamplona, 2003.

—*La construcción de la cristiandad europea*, Homolegens, Madrid, 2008.

—*Lo que el mundo debe a España*, Ariel, Madrid, 2009.

—*Crisis y restauración en Europa*, Homolegens, Madrid, 2009.

—*Franco y la Iglesia*, Homolegens, Madrid, 2011.

SUREAU, D., *Una nueva teología política. (En torno a las “Radical Orthodoxy”)*, Nuevo Inicio, Granada, 2010.

TANNER, N. P., *Los concilios de la Iglesia*, BAC, Madrid, 2003.

TAUBES, J., *La teología política de Pablo*, Trotta, Madrid, 2007.

TAYLOR, CH., *Las variedades de la religión hoy*, Paidós, Barcelona, 2003.

—*Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona, 2006.

—*Laicidad y libertad de conciencia*, Alianza, Madrid, 2011.

—*A secular age*, Harvard University Press, Massachusetts, 2007.

—*L'età secolare*, Feltrinelli, Milano, 2009.

—*La era secular I*, Gedisa, Madrid, 2014.

—*La era secular II*. Gedisa, Madrid, 2015.

TENETTI, A., *Los fundamentos del mundo moderno*, Siglo XXI, Madrid, 1971.

TORRES DEL MORAL, A., *Estado de derecho y democracia de partidos*, U. Complutense, Madrid, 2004.

ULLMANN, W., *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Ariel, Barcelona, 1983.

—*Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Alianza, Madrid, 1985.

VALLESPÍN, F. (ed.), *Historia de la Teoría Política*, Alianza, Madrid, 2002, (6 vols.).

- VALDÉS GUÍA, M., *Política y religión en la Atenas arcaica*, BAR Internacional, Oxford, 2002.
- VALERO, A., *Libertad de conciencia, neutralidad del Estado y principio de laicidad (Un estudio constitucional comparado)*, Ministerio de Justicia, Madrid, 2008.
- VALVERDE, C., *Génesis, estructura y crisis de la Modernidad*, BAC, Madrid, 2011.
- VATTIMO, G., *Creer que se cree*, Paidós, Barcelona, 1996.
- Después de la cristiandad*, Paidós, Barcelona, 2003.
- VATTIMO, G. (comp.), *La secularización de la filosofía*, Gedisa, Barcelona, 2001.
- VAUCHEZ, A., *La espiritualidad del occidente medieval*, Cátedra, Madrid, 1995.
- VERNANT, J. P., *Entre mito y política*, FCE, México, 2002.
- VERNANT, J. P., y otros, *El hombre griego*, Alianza, Madrid, 1993.
- VERNEAUX, R., *Filosofía del hombre*, Herder, Barcelona, 1985.
- VOLTAIRE, *Tratado de la tolerancia*, Crítica, Barcelona, 2009.
- VOEGELIN, E., *Las religiones políticas*, Trotta, Madrid, 2014.
- La nueva ciencia política*, Katz, Buenos Aires, 2006.
- VOEGELIN, E., y STRAUSS, L., *Fe y filosofía. Correspondencia 1934-1964*, Trotta, Madrid, 2010.
- WALZER, M., *La revolución de los santos*, Katz, Buenos Aires, 2008.
- WEABER, R. M., *Las ideas tienen consecuencias*, Ciudadela, Madrid, 2008.
- WEBER, M., *Sociología de la religión*, Akal, Madrid, 2012.
- WEIGEL, G., *Política sin Dios*, Cristiandad, Madrid, 2006.
- WEILER, J., *Europa fin de siglo*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1995.
- Una Europa cristiana*, Encuentro, Madrid, 2003.
- La costituzione dell'Europa*, Il Mulino, Bologna, 2003.
- WILTGEN, R. M., *El Rin desemboca en el Tiber*, Criterio Libros, Madrid, 1999.
- WOLIN, S. S., *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*, Amorrortu, Buenos Aires, 1960.
- WOODS, T., *Cómo la Iglesia construyó la civilización occidental*, Ciudadela, Madrid, 2007.

