



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

**PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS**

**“LA ÉTICA PROTESTANTE Y EL ESPÍRITU DEL LIBERALISMO. AUTORIDAD Y  
TEOLOGÍA POLÍTICA EN EL PENSAMIENTO DE JOHN LOCKE”**

**TESIS**

**QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:  
DOCTORADO EN FILOSOFÍA**

**PRESENTA:**

**RODOLFO RUIZ FRAGOSO**

**TUTORES PRINCIPALES**

**Dra. Griselda Gutiérrez Castañeda**

**Facultad de Filosofía y Letras**

**Dra. Mónica Gómez Salazar  
Facultad de Filosofía y Letras**

**Dr. Ambrosio Velazco Gómez  
Facultad de Filosofía y Letras**

**Comité tutorial**

**Dra. Julieta Lizaola Monterrubio  
Facultad de Ciencias Políticas y Sociales**

**Dr. Manuel Antonio Lavaniegos Espejo  
Instituto de Investigaciones Filológicas**

**Ciudad Universitaria, CD. MX. Enero de 2021**



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

---

A mi familia, amigos y todos aquellos que me apoyaron y motivaron para la conclusión de esta investigación.

“Mira que te mando que te esfuerces y seas valiente; no temas ni desmayes, porque Jehová tu Dios estará contigo en dondequiera que vayas” Josué 1:9.

## INDICE

Introducción .....	6
Capítulo 1. Recursos para la comprensión de la filosofía política y la teología política.....	9
1.1    Mundo de la vida y concepción del mundo: realidad, teoría y praxis.....	11
1.1.1 <i>El mundo de la vida</i> (Die Lebenswelt) o mundo humano .....	11
Esquema 1 .....	14
1.1.2 La concepción del mundo (Die Weltanschauung) .....	15
1.2 Horizontes para la comprensión de la filosofía política y la teología política. Desarraigamiento y conservación de tradiciones.....	24
Esquema 2 <i>Mundo de la vida Medieval</i> <i>Mundo de la vida moderno</i> .....	25
1.2.1 Los juegos de lenguaje y las formas de vida como sustratos de la <i>Weltanschauung</i> y el <i>Lebenswelt</i> . 27	
Esquema 3 <i>Lebenswelt</i> .....	27
1.2.3 El entrecruzamiento de lo lingüístico, lo social y lo político. La propuesta de Hanna Pitkin.....	33
Esquema 5 .....	39
1.2.4 El papel fundamental del lenguaje en la reflexión filosófico-política. ....	42
1.2.5 La derivación de Quentin Skinner: la historicidad del texto y del autor.....	45
1.3 Argumento para una comprensión lingüístico-imaginaria de la teología y la filosofía política. Prolegómenos para otra comprensión de la filosofía política moderna y de la filosofía política lockeana.....	51
Bibliografía .....	61
Capítulo 2. Protestantismo y Modernidad. Las tensiones y la dialéctica entre religión y mundo de la vida .....	63
2.1 Los elementos de la dialéctica de mundo de la vida.....	63
2.2 Las conexiones y tensiones entre las esferas del mundo de la vida y las religiones de salvación.....	65
2.1.1 La tensión con la esfera económica .....	66
2.2.2 La tensión política.....	69
2.2.3 El delineamiento racional del mundo de la vida .....	80
2.2.4 La fuerza de las éticas de fraternales de salvación para el moldeamiento de las esferas del mundo de la vida .....	83
2.3 El movimiento dialéctico de la religiosidad protestante para el moldeamiento del Mundo Moderno. La cultura eclesíastica y la religión individual en el pensamiento de Ernst Troeltsch .....	92
2.3.1 El movimiento dialéctico de la cultura protestante .....	92
2.3.2 Las raíces del protestantismo y los tipos de protestantismo.....	101

2.5.3 Las herencias de la cultura eclesiástica y la recepción protestante: Fideísmo, bibliocracia, Corpus christianum, y ascetismo intramundano .....	106
2.5.4 La disolución del régimen eclesiástico y sus efectos de la modelación moderna del espíritu religioso .....	113
Bibliografía .....	136
Capítulo 3. Cinco ejes del imaginario político de la Restauración inglesa. Su conformación desde el prefeudalismo inglés hasta la Revolución Gloriosa .....	138
3.1 El preludeo de la Modernidad .....	144
3.2 Inglaterra de la Modernidad Temprana: los Tudor, la Reforma anglicana y el ejercicio absoluto del poder .....	146
3.3 Las transformaciones del mundo de la vida en la primera mitad del siglo XVII: desde el inicio del dominio Estuardo hasta el fin de la Commonwealth .....	150
3.4 La circunstancia de la Restauración y el inicio de la monarquía constitucional .....	157
3.5 Consideraciones filosóficas sobre la consolidación de los ejes del imaginario político de la Restauración inglesa .....	167
Bibliografía Principal .....	173
Bibliografía Complementaria.....	173
Capítulo 4. Las herencias de la teología política católica a la teología política protestante del siglo XVII .....	174
4.1 La impronta de la teología política en la política moderna .....	184
4.2 El papel del iusnaturalismo salamantino en la fundamentación de la política moderna .....	188
4.2.1 La participación de Suárez en la discusión Jacobo I de Inglaterra-Roberto Bellarmino .....	196
4.3 El iusnaturalismo organicista de la Escuela Salamantina .....	209
4.4 La contradicción no heredada al protestantismo .....	221
Bibliografía .....	240
Capítulo 5. La ética protestante y el espíritu del liberalismo: la ética protestante, la autoridad política y el ciudadano en el <i>pensamiento de John Locke</i> .....	242
5.1 Una definición de Teología política .....	246
5.1.1 La teología dialéctica de John Locke.....	247
5.2 Los orígenes de su teología política protestante .....	259
5.3 Los fundamentos de la ética protestante en Inglaterra de John Locke .....	260
5.4 El ethos y la teología política protestantes en el mundo de la vida inglés de la segunda mitad del siglo XVII .....	271
5.5 El ordenamiento protestante de la vida inglesa y los límites de la interpretación de Max Weber .....	274

---

5.6 La teología racional en el pensamiento de John Locke .....	289
Bibliografía .....	306
Conclusiones.....	309

### Introducción

El tema más intuitivo en la comprensión de la historia de la filosofía política es la distinción de los métodos de legitimación del poder político según la época de la que se trate. No importa si grandes referentes como Nicolás Maquiavelo, Carl Schmitt, Michel Foucault, Reinhart Koselleck, Quentin Skinner, Hans Blumenberg o Jürgen Habermas, han abundado en la comprensión de este problema desde distintas aristas y con una suma importante de consideraciones, igualmente, la complejidad se mantiene en todas las épocas. En este sentido, me preocupan los orígenes de la filosofía política moderna, en el sentido de dar cuenta de los elementos que no se toman en cuenta como parte de la legitimación de la Modernidad, al menos dentro de algunas interpretaciones. Mi investigación se enmarca dentro de una interpretación contextualista de la historia de la filosofía que pretende dar cuenta de las propuestas y apuestas, conscientes y en ocasiones poco conscientes de la legitimación de las formas políticas propias de las sociedades modernas. Parto del supuesto de la existencia de distintos intentos por legitimar dichas formas políticas y soy consciente de la necesidad de ahondar en sus fundamentos epistemológicos, pero considero que su propuesta es lo suficientemente sólida y coherente como para generar una interpretación filosófica con las mismas características.

Mi propuesta interpretativa es que el liberalismo político definido por John Locke está vinculado a distintos movimientos categoriales y procesos dialécticos entre distintas esferas del mundo de la vida de la Modernidad Temprana. No pretendí dar cuenta exclusivamente de los elementos filosóficos de la legitimación de la filosofía política moderna, no sólo porque este esfuerzo ya ha sido realizado por autores importantes como G.W. F. Hegel, Immanuel Kant, Jürgen Habermas, etcétera, sino porque estos esfuerzos no han incluido los elementos teológicos, cuya importancia a mí me parece realmente sobresaliente en el contexto de John Locke. Desde la presentación del protocolo de investigación ya tenía una sospecha sobre los fundamentos del liberalismo que, a medida en que me adentraba en la obra de John Locke, me parecían más coherentes mis afirmaciones sobre la relación de su filosofía política con algunos elementos teológicos. Sin embargo, en cada uno de los casos consideraba la necesidad de reconstruir el contexto para mostrar su racionalidad, por comparación y contrastación con los conceptos y las apuestas teológicas y filosóficas de la época, así como por la configuración históricas de las mismas.

Es por ello que en el capítulo uno me propuse exponer los elementos de una concepción de la realidad que me permitirá vincular una multiplicidad de elementos ligados a la construcción de una filosofía política que guiaría el rumbo de la Modernidad. A lo largo del primer capítulo, pretendí construir un marco de comprensión filosófico a partir de las propuestas y algunos de los conceptos definidos por Wilhelm Dilthey, Ludwig

## Introducción

---

Wittgenstein y Quentin Skinner. Las afirmaciones que guían el argumento son: la comprensión de la realidad como mundo de la vida, la composición de éste por una multiplicidad de esferas que en esas esferas hay juegos del lenguaje y formas de vida que llegan a ser compartidos o transversales a través de distintas esferas; que todos esos elementos tienen una historicidad y que su posibilidad de comprensión está vinculada a la reconstrucción de un mundo de la vida, con la mayor parte elementos posibles.

En el capítulo dos, me concentré en los ejes principales de la historia del mundo de la vida inglés en su desarrollo, desde el Medioevo hasta la Modernidad Temprana, y en cómo estos ejes centrales están relacionados a los eventos históricos y a las propuestas políticas y filosóficas de liberalismo lockeano, pretendiendo mostrar que estos elementos comunes permiten hablar de una concepción del mundo básica y esencial, que permitiría la construcción de nuevas formas de vida durante el periodo de la Restauración inglesa.

En el tercer capítulo me concentré en los elementos sociológicos y religiosos vinculados al protestantismo, abordé las propuestas de Max Weber y Ernst Troeltsch, para dimensionar en una proporción socio-histórica, los aportes hechos por el protestantismo a la Modernidad y las formas de vida políticas de la Inglaterra de la segunda mitad del siglo XVII, en particular me interesan tanto los elementos sociológicos como los elementos de las esferas espiritual y religiosa, que modifica el protestantismo y redefine al interior de la religiosidad cristiana, y que con ello contribuye a algunos de los procesos más profundos de cambio en la Modernidad. No pretendí potencializar o ensalzar el papel de del protestantismo en las concepciones políticas de la Modernidad, sino mostrar los sentido y aspecto específico en los que le corresponde una responsabilidad social, histórica y política.

En el capítulo 4, me concentré en los elementos teológicos que, desde mi interpretación, en la mayor parte del mundo occidental durante el siglo XVI y buena parte del siglo XVII, siguen siendo la forma más importante de legitimación de la política, sobre todo en lo relativo al carácter universal de la teología y el iusnaturalismo. Pretendí mostrar la influencia y el paso decisivo de la teología canónica a una teología más racional que será retomada por Locke, pero no por la mayor parte del protestantismo, sino solo aquella que avanza con en la línea del racionalismo, como es el caso del oxoniense.

Finalmente, en el capítulo 5 mostré que existen suficientes elementos para hablar de una teología política protestante en un sentido claro y específico: una teología dialéctica que pretende superar una comprensión de la teología política en el sentido más tradicional, sino en el sentido de la racionalidad moderna, como también lo hicieron otras disciplinas al volverse hacia el pensamiento racional, para lograr madurar eso



## Introducción

---

que Bolívar Echeverría llama el *ethos* de la Modernidad y confirmar, algunas de las afirmaciones de Max Weber sobre las conexiones entre las esferas del mundo de la vida, así como el peso de la teología política en el pensamiento de John Locke.

Debo aclarar que cuando empecé esta investigación no habían salido a la luz algunos trabajos importantes como *Religion in Public: Locke's Political Theology* de Elizabeth Pritchard; *Calvin and the Whigs: A Study in Historical Political Theology* de Ruben Alvarado; *Religion als Aufklärung : Anmerkungen zum Religions- und Christentumsverständnis John Lockes (1632-1704)* de Georg Raatz. Ni sabía de la existencia de textos como *John Locke's Covenant Theology* y *Locke's Political Theology and the 'Second Treatise'* de Joanne Tetlow, *The Biblical politics of John Locke* de Kim Ian Parker, *John Locke's Political Philosophy and the Hebrew Bible* de Yechiel M. Leiter, *Finding Locke's God* de Nathan Guy. Por ello mismo recomiendo su lectura para conocer otras perspectivas alrededor de algunos de los temas que yo también abordo.

Finalmente, quiero agradecer a diferentes personas que ayudaron al desarrollo de esta investigación. El gran apoyo de mi tutora la Dra. Griselda Gutiérrez por su enorme apoyo y comprensión; a la Dra. Mónica Gómez y al Dr. Ambrosio Velazco por apoyarme en este difícil camino hacia la conclusión de la investigación. Agradezco las clases y las conversaciones con la Dra. Diana Alcalá, a la Dra. Nora Rabotnikov por el título principal, al Dr. Enrique Dussel, y al Dr. Manuel Lavaniegos. Además, agradezco el apoyo de la Coordinación del Posgrado en Filosofía y el apoyo del CONACYT por la beca No.234173, sin la cual no hubiese sido posible esta investigación.

**Capítulo 1. Recursos para la comprensión de la filosofía política y la teología política**

“Solamente desde nuestra cómoda posición actual podemos separar lo que en la ciencia del siglo XVII es “racional” de lo que no lo es. No podemos permitir que este conocimiento *a posteriori* de los acontecimientos nos haga ser condescendientes con las creencias defendidas por hombres como Bacon, Boyle y Newton” Hill, Christopher (1983): *El mundo trastornado*, Siglo XXI, Madrid.

En este primer capítulo expondré los conceptos más básicos de mi interpretación y la línea de pensamiento en la cual se sitúa. Sólo se puede comprender la finalidad de esta investigación a través de las concepciones filosóficas y los conceptos que permiten comprender el mundo en múltiples sentidos. Sin embargo, falta agregar el método que permite establecer la relación o vinculación de las premisas de los distintos argumentos. En este capítulo mostraré los recursos filosóficos, conceptuales y el método, que me permitan justificar una interpretación sobre aquello en lo que el filósofo John Locke aportó para el desarrollo de lo que llamo el “espíritu del liberalismo”. Entre los conceptos más básicos e importantes que voy a delimitar están los conceptos de mundo de la vida, política moderna, sociedad moderna, comprensión del mundo, teoría filosófica, etcétera. Entre las concepciones filosóficas están la propuesta de la segunda etapa de pensamiento de Ludwig Wittgenstein; el vitalismo de Wilhelm Dilthey; la filosofía de la praxis de Jürgen Habermas; y la teoría de las esferas del mundo de la vida del sociólogo Max Weber. Finalmente, el método historicista será el hilo de Ariadna que me permitirá vincular elementos sociales, religiosos, jurídicos, económicos, políticos, filosóficos, teológicos dentro de un contexto histórico, con la finalidad de reconstruir los distintos sentidos vinculados con la esfera política.

Lo primero que quiero delimitar y sopesar es el concepto de mundo de la vida. Es el concepto central que me permitirá mostrar la influencia de distintas esferas del mundo de la vida inglés en el pensamiento de John Locke, particularmente, en su concepto de autoridad y la legitimación del poder político. Este concepto es el más importante en términos metodológicos y epistemológicos, porque plantea la existencia de una multiplicidad de esferas, e incluso la existencia de mundos de la vida más

pequeños o bien de un tamaño o proporción menor. Esto significa, que tiene como consecuencia que una postura o una visión de ese mundo, puede o no realmente estar en relación con otras comprensiones de ese mundo, pues las posibilidades de conceptualizar el mundo de la vida son tan amplias, como la misma cantidad de intérpretes que establecen juicios sobre el mismo. Estos juicios conformarán un argumento, cuya conclusión será la siguiente: la interpretación de una o más esferas del mundo de la vida, y de sus contenidos, está condicionada por la comprensión de elementos políticos sociales religiosos, culturales, etcétera, que forman parte de una concepción del mundo. Este segundo concepto fundamental, es una comprensión del mundo desde sí mismo. No forma parte de una interpretación inmanente, circular o de petición de principio, sino una interpretación contextualista de la justificación de, por lo menos, una parte de la cultura moderna que es la filosofía política liberal de Locke. Esto mostrará la perspectiva desde la cual comprendo la filosofía política liberal desde el contexto de la Modernidad y el contexto del espíritu protestante de la sociedad inglesa de la segunda mitad del siglo XVII.

Se trata de una comprensión del espíritu del liberalismo y del capitalismo desde su contexto y esto implica, reconstruir los elementos más importantes del mundo de la vida. Sin embargo, se requiere de un tercer concepto, el de “concepción del mundo”. Este intento de reconstruir un tipo de concepción general, es decir de alcance social, o un imaginario social del mundo que exige a su vez, reconstruir de forma genérica distintos sentidos de cultura moderna, entre ellos la teología política. Mi hipótesis es que al reconstruir el espíritu de la modernidad desde distintas esferas del mundo de la vida, para crear una interpretación coherente con ese mundo en el que surge la filosofía política liberal, no pretendo realizar una interpretación perspectivista, sino una interpretación contextualista, es decir, desde sus teorías, desde sus métodos, desde sus categorías, desde sus conceptos, desde sus teorías dominantes y desde los distintos espíritus que integran ese mundo de la vida. La pretensión de desarrollar este tipo de investigación e interpretación está en la tarea y los intentos de la Escuela de Cambridge, en las últimas décadas, de generar métodos históricos, lingüísticos y sociológicos, que permitan reconstruir una parte importante del sentido y el significado de las teorías e ideas de distintas épocas. Su pertinencia para esta investigación radica en que parto del supuesto de que la validación de la pertinencia y coherencia de las premisas, que es indispensable para mostrar la validez de la tesis central

de esta investigación, es decir: al interior del pensamiento liberal de John Locke, es posible encontrar elementos de una teología política influenciada por el complejo entramado de esferas del mundo de la vida y las distintas concepciones del mundo que se encuentran en dichos traslapes.

En este primer apartado precisaré y desarrollaré algunas aclaraciones básicas de conceptos que acabo de utilizar más arriba de manera casi familiar. Específicamente, los conceptos de “concepción de mundo” y “mundo de la vida” voy a utilizarlos con sentidos precisos. Ambos tienen un papel fundamental para la construcción de una teoría del conocimiento que no pretendo desarrollar en este trabajo. El primero remite a elaboraciones conceptuales, ideas, abstracciones o construcciones teóricas sobre la realidad, que han surgido o que pueden llegar a surgir en la historia de la humanidad. El segundo pretende superar una definición exclusivamente material o fisicalista del mundo para, de ese modo, impulsar un sentido general que sea parte de una epistemología no científicista. En un nivel muy elemental me referiré a algunos conceptos que podrían conformar los rudimentos de una metafísica y una ontología no reductivistas, sobre las que se posó un método de interpretación de la filosofía política. En este primer apartado me concentraré apenas en la aclaración de su sentido, dejando para otro lugar la posibilidad de desarrollarlas adecuadamente.

### **1.1 Mundo de la vida y concepción del mundo: realidad, teoría y praxis**

#### **1.1.1 El mundo de la vida (Die Lebenswelt) o mundo humano**

Utilizaré este concepto para nombrar una parte de la realidad que será objeto de mis afirmaciones e interpretaciones. Aunque ella es una sola, sólo puede ser conocida fragmentadamente. Además, cada una de sus partes, puede ser conocida de distintas formas. Por tanto, el conocimiento de la realidad depende del método mediante el cual se pretenda acceder al conocimiento de la realidad. Retomo parte de la propuesta que Wilhelm Dilthey expone tanto en su *Introducción a las ciencias del espíritu* como *Teoría de las concepciones del mundo* (Dilthey, 1960). Él y otros pensadores desarrollaron una discusión para la delimitación de una parte de la realidad, así como la defensa de la existencia de métodos particulares para el conocimiento de la parte vital. Ante el asedio del positivismo y los métodos de las ciencias naturales se buscaron restringir el conocimiento de una parte de la realidad; reducirlo a un ámbito sólo accesible a esas otras ciencias que no limitaban las posibilidades del

conocimiento, a los aspectos materiales o a fenómenos mecánicos de la realidad. Tenemos entonces una división epistémica y, por lo tanto, ontológica de la realidad que pretende distinguir, al menos dos formas en que es posible acercarse a ella: el mundo de la vida o mundo humano, y el mundo de la naturaleza.

No existen dos realidades, el concepto de mundo de la vida indica una comprensión distinta de las partes de la realidad más relacionadas con todo lo que involucra la vida humana. Se trata de un proceder epistémico que, al igual que proceder científico, reclama para su actividad sus propios medios para la realización de dicha finalidad. En ese sentido, Dilthey considera que a las ciencias del espíritu les corresponde una perspectiva distinta a la que sustentan las ciencias de la naturaleza. En tanto que, el mundo al que se refieren es distinto, merece una forma distinta de ser nombrado, dejando claro los modos de conocimiento que le son propios. Mi preferencia por utilizar la expresión diltheyana de *Mundo de la vida* (Lebenswelt) radica en que ella se refiere con mayor precisión al mundo vivido o experimentado humanamente, no al mundo físico en el que la ciencia natural ya reina. Es ese mundo que rodea a los seres humanos, que José Ortega y Gasset nombra en su expresión “Yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo” (Ortega y Gasset, 2004: 757); indica el mundo que está en torno al hombre: todo lo que le rodea, le atañe o le preocupa, aunque no esté, como diría Martin Heidegger, a la mano; el mundo que es físico, pero que es sobre todo histórico, social, vívido y espiritual; el escenario en el que pasan las cosas, en el que se da el actuar y el vivir de los sujetos; es la realidad circundante que supera la naturaleza o el estado natural de las cosas; esa inmersión existencial e intelectual ineludible que el autor de *Ser y tiempo* llama *ser-en-el-mundo* (in-der-Welt-sein).

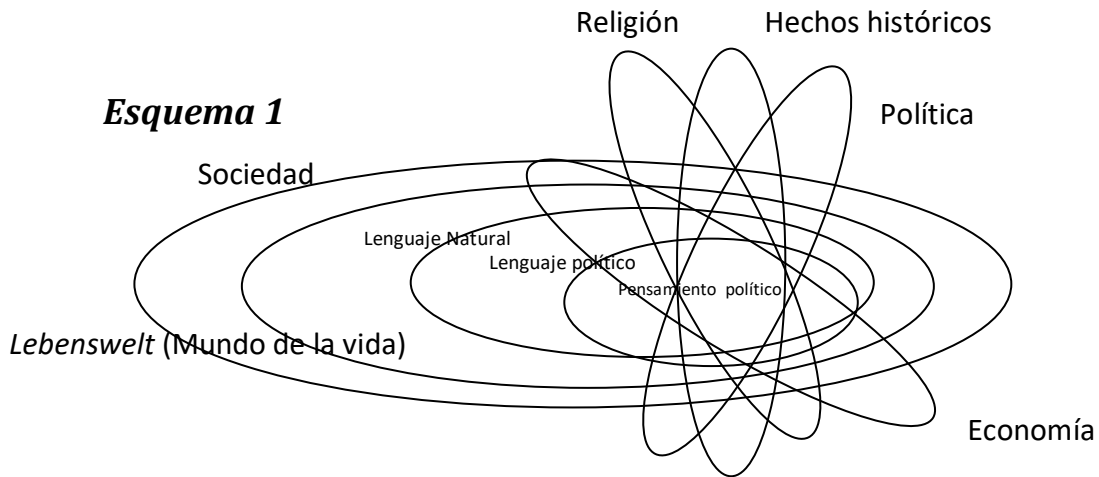
El propósito de utilizar este concepto es evitar un reduccionismo racional-empirista de la comprensión y conocimiento de la realidad, por considerarle insuficiente para la comprensión más amplia y distinta de los problemas centrales de esta investigación. Es común, desde hace tiempo, echar mano de las propuestas metodológicas populares en el ambiente de las ciencias naturales. A diferencia de tales propuestas, yo pretendo partir de una comprensión no reduccionista de los problemas del mundo humano. Utilizaré las expresiones *Lebenswelt*, *mundo de la vida* y *mundo humano* como equivalentes. Las tres tienen el sentido principal de hablar acerca de una comprensión del mundo que

supera visiones como las desarrolladas por varios politólogos, sociólogos, antropólogos, teólogos, historiadores y filósofos. Me separo de esas interpretaciones que llegan a conclusiones no disonantes respecto de las relaciones y las características propias de esta parte de la realidad. En mi opinión, algunas propuestas que siguiendo un afán de originalidad, pretenden hacer valer una percepción subjetiva por encima de una percepción intersubjetiva del mundo, capaz de proporcionar verdad y objetividad a las percepciones de los sujetos y, por lo tanto, a la experiencia humana.

El mundo de la vida, distinto al mundo de la naturaleza, incluye una multiplicidad de esferas en las que se agrupan distintos elementos relacionados con el desarrollo de la vida humana: social, espiritual e histórica de los humanos, los pueblos, las naciones, religiones, formas de pensamiento, acciones, hechos históricos, etcétera. Esto no significa que todas las esferas estén aisladas o que no tengan contacto con otras esferas. En la medida en que a cada uno le corresponden elementos y aspectos particulares de la vida humana, en cada una de ellas se desarrolla una parte pequeña de una *Weltanschauung* o concepción del mundo. Se trata de un conjunto de conjuntos en los que, a su vez, están llenos de conjuntos que los componen. La posibilidad de vínculos y comunicación entre ellas radica en las posibles relaciones y elementos en común entre dos o más esferas. La posibilidad de relaciones entre ellas es resultado de los diversos procesos humanos, algunos de ellos más particulares y otros más generales. Es por ello que existe una multiplicidad de formas de pensamiento que se han encargado de reflexionar sobre los componentes del *Lebenswelt*. Conjuntamente, estos elementos constituyen un macro conjunto que las reúne y que ellas mismas conforman. Cada uno contribuye, en uno u otro sentido, en un mayor o menor grado a la vigencia y a la transformación de esa totalidad general del pensamiento humano.

Los fenómenos y objetos de este mundo no se reducen a los aspectos material, mecánico, eléctrico, químico ni atómico, aunque todos ellos pueden estar relacionados con aquello que conforma cada una de las esferas. Cada vez que me refiera a una parte de la realidad utilizando la expresión “mundo de la vida” enfatizaré la referencia entre todo aquello que ha producido la humanidad en general; lo que ha creado un pueblo o una nación en particular; una forma peculiar de pensamiento;

todo eso que ha podido producir el hombre<sup>1</sup> a través de sus actos, sus formas de pensamiento y sus dichos; y el mundo de la naturaleza, en donde lo determinante son las cualidades físicas de los objetos. Este esquema es un esbozo del entrecruzamiento de algunos de los elementos del mundo de la vida. En él, están representadas las esferas que son más relevantes en mi proyecto de investigación.



La pretensión epistémica de esta expresión es mostrar que en los distintos problemas que abordará mi investigación hay una confluencia de distintos ámbitos del mundo de la vida. A diferencia de otras propuestas teóricas que pretenden aislar las distintas esferas de ese mundo de la vida, entre ellas las relacionadas con la filosofía política, mi propuesta supone la existencia de distintos vínculos entre las distintas esferas de esta parte de la realidad. En más de una ocasión, la comprensión de una esfera requerirá la comprensión de una parte de otra u otras esferas. El grado, la fuerza y la profundidad de la labor reflexiva dependerán de las pretensiones de conocimiento que se hayan puesto en marcha. De este modo, el conocimiento de esta parte de la realidad ha de darse como una comprensión del entramado de componentes del mundo de la vida. La comprensión de la realidad debe darse, a la manera wittgensteiniana, esto es, como un desanudamiento de los nudos que surgen en el pensamiento, en vez concebir esta tarea como la labor de un científico que busca conocer la realidad

<sup>1</sup> Utilizaré este sustantivo como sinónimo de ser humano, persona, sujeto, individuo, etcétera.

usando un microscopio, es decir, mirándola detenida, aislada y analíticamente, sin tener en cuenta la totalidad en la que, aquello que estudia, está inmerso. Busco desarrollar una comprensión paisajística de realidad que ponen énfasis en la existencia de vínculos, conexiones y entrelazamientos en las esferas del mundo de la vida. Es una perspectiva panóptica que busca comprender el sentido de las conexiones existentes entre las partes mayormente relacionadas con esos nudos del pensamiento, en cuyo núcleo es posible encontrar los problemas propios de la filosofía política. Para tan difícil tarea, será necesario conocer más detenidamente las características de cada uno de esos vínculos y de cada una de esas esferas, tomando siempre en cuenta esa totalidad reguladora y creadora de sentido llamada *Weltanschauung*. En el caso específico de esta investigación será vinculada a expresiones como el mundo de la vida de la Inglaterra del siglo XVII, el mundo de la vida de John Locke, el mundo de la vida inglés, el mundo de la vida moderno, el mundo de la vida medieval, etcétera.

### 1.1.2 La concepción del mundo (Die Weltanschauung)

Ahora quiero hablar de aquello que, desde mi perspectiva, se muestra como sustrato y origen del sentido de esa unidad llamada mundo de la vida. Parto de la definición que da Dilthey en su obra *Teoría de las concepciones del mundo*<sup>2</sup>, afirma:

“Las ideas del mundo no son productos del pensamiento. No surgen de la mera voluntad del conocer. La comprensión de la realidad es un momento importante en su formación, pero sólo uno de ellos. Brotan de la conducta vital, de la experiencia de la vida, de la estructura de nuestra totalidad psíquica. La elevación de la vida a la conciencia en el conocimiento de la realidad, la estimación de la vida y la actividad volitiva es el lento y difícil trabajo que ha realizado la humanidad en la evolución de las concepciones de la vida” (Dilthey, 1974: 49).

Aunque parecería ser similar al concepto de mundo de la vida, en realidad esta expresión remite a una comprensión, a una expresión del pensamiento que tiene un carácter más particular, de la conformación y estructuración de las distintas esferas que lo integran y, más precisamente de aquel sustrato que le da sentido y que cohesiona dicha totalidad de mundo. Esta comprensión está ligada a la vida humana en su forma social:

---

<sup>2</sup> El texto original forma parte del Tomo 8 de los *Gesammelte Schriften* de Dilthey entre las páginas 75-120.



“Las concepciones del mundo se desarrollan en condiciones diferentes. El clima, las razas, las naciones determinadas por la historia y la formación estatal, las limitaciones de épocas y períodos, condicionadas temporalmente y en las cuales las naciones cooperan entre sí, concurren para constituir las condiciones especiales que operan en el origen de la diversidad de las concepciones del mundo” (Dilthey, 1954: 117).

En cada pueblo, cada nación, cada época surge una forma de concebir cómo es el mundo, la vida, la realidad, la sociedad, la religión, etcétera. La forma que pueden adquirir está relacionada con los individuos, el medio ambiente, las experiencias de vida, las condiciones en que se desarrolla la existencia, la amplitud del espacio en que se desarrolla la vida. Voluntaria e involuntariamente, “[...] en el mundo humano se desarrollan las formas de concepción del mundo y luchan entre sí para dominar sobre las almas” (Dilthey, 1954: 117). Son unidades o totalidades de pensamiento que organizan y dan sentido al mundo que en cada época, nación y grupo social. Cada *Weltanschauung* es una forma general de interpretación del mundo una forma de dar cuenta de la vida en general. Ella no sólo es susceptible de interpretación, sino que es inevitablemente interpretado y reinterpretado por otras generaciones y mentes de otras latitudes. Lo que se interpreta de diferente manera, en cada uno de esos casos, es tanto las esferas de la vida en cuestión como las conexiones entre estas.

Una concepción del mundo o *Weltanschauung* es resultado de la experiencia de la vida, de aprehender y percibir la realidad que hay en cada uno de los individuos de un pueblo, un país, etnia, grupo, etcétera. Es un saber y un dar cuenta de la vida; la situación que cada uno puede ver por sí mismo. Esta experiencia

“[...] es sueño, juego, esparcimiento, contemplación y ligera actividad: como un fondo de la vida. En ella aprehendo a los demás hombres y las cosas no sólo como realidades que estén conmigo y entre sí en una conexión causal; parten de mí relaciones vitales hacia todos lados; me refiero a hombres y cosas, tomo posición frente a ellos, cumplo sus exigencias respecto a mí y espero algo de ellos” (Dilthey, 1990: 40).

La vida humana está compuesta por una amplia gama de experiencias que en conjunto llegan a crear un mundo humano. Cada una de las formas particulares de experimentar la vida se manifiesta en forma de objetos, actos pensamientos, instituciones, etcétera. La experiencia de la realidad deviene real nuevamente en aquello que es producto de la acción, el pensamiento y la praxis humana. Una

*Weltanschauung* es resultado de la experiencia de la vida en tanto que dicha experiencia mueve al hombre a reflexionar sobre la vida. Esa reflexión recibe el nombre de *Weltanschauung*.

Para dejarlo más claro, la propuesta diltheyiana de las concepciones del mundo tiene cinco aportes esenciales para mi investigación:

- a) La relación entre la forma en cómo se experimenta la realidad o la vida y las producciones teóricas acerca de dichas experiencias. En ella se pretende responder la pregunta acerca del origen de los pensamientos, las creencias y, en última instancia, acerca de la verdad o que hace que algo sea considerado como verdadero. Si en una concepción del mundo se reúnen los rasgos de la experiencia vital, entonces esto servirá como un criterio común para la determinación de aquello que puede ser considerado como verdadero o falso, como concebible o inconcebible, racional o irracional, etcétera. Su verdad y su validez son distintas a aquellas que la ciencia moderna, en tanto *Weltanschauung*, afirma como universales y perennes. La razón de dicha diferencia es la forma en que se buscan los orígenes del saber o conocimiento de la vida.
- b) Su idea de la existencia de una armazón o estructura de la experiencia vital que no son sino el tipo de relaciones con las que el hombre está ligado a otras personas, a las cosas que le rodean, sus instituciones, sus costumbres, las relaciones y vínculos que hay entre ellas, etcétera.

“Entre estas experiencias vitales, que fundan la realidad del mundo exterior y mis relaciones con él, las más importantes son las que limitan mi existencia, ejercen sobre ella una presión que no puedo eliminar, que frenan mis intenciones de un modo inesperado y que no puede alterarse. La totalidad de mis inducciones, la suma de mi saber se basan en estos supuestos, fundados en la conciencia empírica” (Dilthey 1990: 42).

Las experiencias vitales, por tanto, crean y limitan las concepciones del mundo.

- c) El valor que le da al aspecto temporal de las concepciones del mundo, es decir la historicidad o el carácter histórico inherente a cada una de ellas. Son perdurables pero no inmutables. A lo largo del tiempo adquieren duración, solidez y potencia. Son resultado de la historia y, por eso, sólo ella nos permite conocer sus tipos, sus variaciones,

evoluciones y entrecruzamientos. Su origen está en el desarrollo de la vida a lo largo del tiempo y en la medida en que no son resultado de una demostración, ninguna demostración puede disolverlas o destruirlas. De cierto modo, lo que se puede llegar a refutar es la forma en que se desarrollan y sus formas particulares

- d) Aunque es posible encontrar rasgos comunes, en distintas *Weltanschauung*, que permiten hablar de una naturaleza humana, también es posible hablar de una multiplicidad de concebir el mundo. Esto se debe a la existencia de diferencias entre las forma en que se da una *valoración o apreciación de la vida* (*Lebenswürdigung*) y, por tanto, en el desarrollo de una *comprensión del mundo* (*Weltverständnis*). Cada *imagen del mundo* (*Weltbild*) parte de una valoración particular de la vida y de la orientación de la voluntad.

“Todas las ideas del mundo, si intentan dar una solución completa al misterio de la vida, implican por lo regular la misma estructura. Esta estructura es siempre un compleción o conexión unitaria, en la cual, sobre la base de una imagen del mundo, se deciden las cuestiones acerca de la significación y el sentido del mundo, y se deduce de esto el ideal, el sumo bien, los principios supremos de la conducta en la vida” (Dilthey, 1990: 45).

La imagen del mundo es el fundamento para la apreciación de la vida y la concepción del mundo; es comprensión y método hermenéutico. La multiplicidad se produce por las condiciones de desarrollo de la vida, es decir, el clima, las razas, las naciones, la formación de los Estados, las épocas, etcétera. Todas ellas son variaciones de las condiciones en que los hombres aprehenden la vida, en otras palabras, sus medios y “modos de vida” (*Lebenserfahrung*) (Dilthey, 1960: 84).

- e) El vínculo entre el aspecto teórico y el aspecto práctico de la vida humana en diversos grados y momentos, así como una fundamentación distinta de aquello que sostiene las creencias y los pensamientos, y que nos mueve a actuar de determinada manera.

“De la intención, el anhelo, la tendencia, hacen los fines permanentes que se orientan a la realización de una idea, relación entre medios y fines, la selección de los medios y, por último la agrupación de las finalidades en una ordenación suprema de nuestra conducta práctica: en un

plan total de vida [...] normas supremas de actuación, un ideal formativo de la vida personal y de la sociedad” (Dilthey, 1990: 45).

Toda concepción del mundo contiene elementos con un carácter teleológico- práctico.

- f) Hay una lucha entre distintas concepciones del mundo. Se desarrollan a lo largo del tiempo sólo aquellas que se considera son mejores que las demás o que cualquier otra, para la comprensión de la vida y que conducen de mejor manera a fines vitales útiles. Aquellas que van avanzando hacia un grado superior desplazan a las que se quedan en los estratos inferiores. Las más grandes están junto a otras: la poética, la metafísica, la religiosa, la naturalista, la idealista, etcétera. Cada una de las esferas de la vida hay una *Weltanschauung* que busca dominar a las demás para posicionarse y dominar en las almas de los hombres y en cada una de ellas existe una *Weltanschauung* que busca dominar por sobre las demás concepciones del mundo, para convertirse en la dominante, que regule la división del trabajo para cada individuo y, con ello, determine la función de su actividad en un lugar histórico determinado. En cada una de las esferas del mundo de la vida hay una determinación dominante de la voluntad diferente. En la medida en una comprensión de la vida se contrata con la realidad en la forma más absoluta y libre posible, dicha concepción devendrá más potente.
- g) La concepción religiosa del mundo está en una pelea contra muchas otras concepciones del mundo. Nace de una relación vital propia del hombre: su relación con lo invisible. Su ubicación está más allá de lo práctico, natural e inmediato, pero produce efectos en todos ellos. Desde sus orígenes primitivos se consolida como institución y tradición a través de ritos, objetos, actos mágicos, personajes divinos, etcétera, hasta que el proceso religioso llega a un punto en el que el ánimo y la voluntad se someten, por una *disciplina interior* (innerliche Disziplin), a la voluntad divina. Sus fundamentos radican en la relaciones vitales respecto a las experiencias del nacimiento, la muerte, la enfermedad, el sueño, la locura, lo demoniaco, a lo largo de la vida. Estos elementos alimentan la imaginación humana y producen nuevas experiencias religiosas del mundo a través de la categoría de “la eficacia de lo invisible”. Con ella se crea un vínculo entre lo religioso y el mundo, entre

lo visible y lo invisible a través de personas, imágenes y símbolos. En su esencia de las concepciones religiosas del mundo es que *la interpretación de la realidad* (die Deutung der Wirklichkeit), *la valoración de la vida* (die Lebenswürdigung) y el ideal práctico, surgen de la relación con lo invisible. Está en la base de los órdenes de la vida y el curso de la naturaleza. Crea la unidad espiritual del todo. La voluntad divina crea y produce al hombre a su imagen, se opone al reino del mal y echa mano de los hombres justos para combatirlo. Es una perspectiva unilateral que se contrapone a las *concepciones mundanas del mundo* (weltliche Lebensauffassung). Es la forma preparatoria de la concepción metafísica del mundo, pero cada una tiene sus propias leyes y su propia estructura.

Inevitablemente, el hombre teoriza sobre la realidad en la medida y forma en que se desarrolla la vida. Mientras se desarrollan sus actos y prácticas cotidianas surgen ideas, conceptos, pensamientos, que buscan asir y dar sentido a una multiplicidad de esferas de la realidad. Desde los orígenes de la historia humana, grandes civilizaciones han dado muestra de grandes esfuerzos por desarrollar las más variadas comprensiones del mundo. Si bien sus reflexiones sobre el universo, la naturaleza, la moral y la política aparecen distantes e incluso incomprensibles, no es posible negar los enormes esfuerzos económicos, sociales, culturales, etcétera, que materializan las distintas concepciones del mundo. Los rastros arquitectónicos, gráficos, líricos, lingüísticos, artísticos, etcétera, de grandes y pequeñas civilizaciones nos han hecho llegar la forma en que otros seres humanos han experimentado, actuado, teorizado y modificado el mundo, en la época y la ubicación que les han sido propias. Es innegable el carácter histórico de la experimentación, la interpretación y la teorización sobre el mundo, y esto mismo vale para los hechos históricos, los textos, los actos políticos, los rituales religiosos, las creencias, las formas de pensamiento, etcétera. El mundo humano o mundo de la vida tiene, por tanto, un carácter histórico. Una comprensión histórica de la relación entre la teoría y la praxis, y del origen de las concepciones del mundo, amplía las posibilidades de interpretación, respecto de sus relaciones y sus orígenes.

Es por esta apertura de posibilidades que he decidido partir desde la propuesta diltheyiana: Si una concepción del mundo —en tanto que forma parte del mundo de la vida— tiene un carácter

histórico, es decir, que es resultado de la suma de circunstancias económicas, políticas, sociales, culturales, etcétera, entonces para mi comprensión de ella es necesario conocer las condiciones históricas que contribuyeron a su surgimiento. Con esto pretendo multiplicar la cantidad de posibles responsables del surgimiento de las distintas concepciones del mundo. Nuevamente, la pretensión es superar diversas concepciones que suelen constreñir las posibilidades de las condiciones de surgimiento de las teorizaciones y las interpretaciones de las relaciones de las esferas del mundo de la vida. Las concepciones del mundo pretenden dominar por sobre de otras concepciones y permear la bastedad del mundo de la vida, como afirma Dilthey:

“Todas las ideas del mundo, si intentan dar una solución completa al misterio de la vida, implican por lo regular la misma estructura. Esta estructura es siempre una conexión o conexión unitaria, en la cual, sobre la base de una imagen del mundo, y se deducen de esto en el ideal, el sumo bien, los principios supremos de la conducta en la vida” (Dilthey, 1990: 45).

Son teorizaciones acerca del mundo de la vida que devienen prácticas en las vidas de aquellos que están adheridos a ellas. Crean un complejo entramado de relaciones teóricas y prácticas que algunas tradiciones filosóficas consideran irrelevantes para el conocimiento e interpretación.

En mi perspectiva, muchos problemas filosóficos, en particular los de la filosofía política, se localizan en el centro de los nudos que forman el entrecruzamiento de varias esferas del mundo de la vida. Los problemas propios de la filosofía política son algunos de los problemas filosóficos mayormente vinculados con la parte práctica de la realidad: el mundo de la vida. Este mundo —en el que se localizan los problemas filosóficos— rebasa el ámbito del papel, de un libro, una conferencia, la pantalla de una computadora o la mente de un pensador. Similarmente a lo que pasa con los problemas propios del mundo de la naturaleza, que están relacionados con la forma y la estructura material del universo, los problemas propios de la filosofía política están relacionados con la estructura y la forma humana de la realidad, con el mundo de la vida, con la praxis en el sentido planteado por Aristóteles. El primero no es superior al segundo ni viceversa, sino que, como también pensaba Dilthey, el señorío de la ciencia natural ha llegado a tales puntos que, para algunos, la validez de una argumentación y la reflexión filosófica deben estar vinculadas al proceder desarrollado por la ciencia natural u otras disciplinas;

como si se tratase de un requisito indispensable para otorgar validez a la reflexión filosófica. Por ende, aquellas formas de pensamiento e interpretación de la realidad, que se alejan de su influencia metodológica y epistémica, son calificadas como poco rigurosa en el mejor de los casos o irracionales y charlatanería en el peor de los casos. En la mayoría de ellos, ni siquiera tiene sentido plantearse la posibilidad de plantearse su viabilidad dentro de la categoría de conocimiento.

Así, entonces, una vez abiertas las posibilidades y definidos los ámbitos en los que se localiza aquellos que será sujeto de mis reflexiones, me gustaría comenzar una delimitación de los objetivos de mi investigación y comenzar a desarrollar mi propio desarraigamiento respecto de ciertas tradiciones al interior de la filosofía, así como una recuperación de algunos otros elementos de las tradiciones filosóficas fundamentales para la transgresión de las interpretaciones y los lugares comunes, inevitables, pero al mismo tiempo pertinentes en la profundización del conocimiento de la realidad. En mi Esquema 1 (página 14), cada uno de las elipses representa a una de las posibles esferas que componen el Mundo de la vida. Nuevamente, su propósito principal es tanto señalar la existencia de una multiplicidad de esferas o subsistemas, e indicar la existencia de distintos vínculos entre las distintas esferas. Este carácter relacional de las distintas esferas del mundo es el fundamento de varios de nuestros nuevos horizontes de interpretación pues, en la medida en que todos esos ámbitos están vinculados con otro u otros elementos, la comprensión de algún ámbito del mundo de la vida, inevitablemente lleva consigo la comprensión de una parte de otro u otros ámbitos de la vida. En este caso, si se conoce la parte, entonces se está conociendo, por lo menos, una parte del todo.

Esta concepción de la realidad a partir de esferas de la vida tiene como propósito avanzar en el conocimiento de las conexiones e interrelaciones entre ellas bajo la totalidad que más arriba se estableció como *Lebenswelt*. A mi consideración, una pretensión atomista y aislante, de las distintas esferas de la realidad tiene muchas desventajas y debilidades epistémicas respecto del tipo de reflexión que yo pretendo desarrollar: la comprensión de algunos problemas filosóficos que se localizan en el interior de ámbitos conectados o en las conexiones de dos o más esferas del mundo de la vida. En otras palabras, una comprensión de los problemas de la filosofía política como parte de las relaciones e interacciones de las diversas esferas del mundo de la vida; como parte del entrecruzamiento de algunas

partes de la realidad; como parte de un entramado complejo que sólo se pueden entender si se intenta comprender parte de aquella complejidad que les ha dado forma. En este sentido, coincido con aquella intuición de Wittgenstein acerca de la tarea filosófica como el quehacer de desanudar los nudos que se producen en el pensamiento al momento en el que el lenguaje se utiliza para comprender la realidad. La sospecha de Wittgenstein es que podemos ser capaces de reconstruir en camino inverso, es decir, ir desde el uso del lenguaje para encontrar los problemas filosóficos que hay detrás. Sin embargo, esto no es sencillo, por el contrario. En la medida en que es un asunto humano, lo situamos en un espacio y en un tiempo, y con ello agregamos una multiplicidad de factores, dentro los que se encuentran principalmente el sociológico y el histórico. La reconstrucción de ese entramado, el desanudamiento de ese uso del lenguaje implica una deconstrucción y un análisis de esa convergencia de esferas creada por el uso del lenguaje.

En la medida en que esta complejidad surge del esfuerzo humano de abstracción, construcción del sentido y explicación del mundo —que más arriba he llamado *Weltanschauung*; inherentes a la historia de la humanidad—, su aclaramiento requiere de un aclaramiento pertinente de la forma en que estas reflexiones acerca del mundo, fueron construidas. Yo pretendo desarrollar una interpretación desde una perspectiva relacional de los problemas filosófico-políticos con otras esferas del mundo de la vida. En particular, pretendo mostrar que, la reflexión y la comprensión de lo político están ligadas a la reflexión y la comprensión del peso, y el papel que tienen o pueden tener otras esferas en el surgimiento de un problema filosófico-político. El propósito general de esta perspectiva es echar mano de esos elementos de las esferas para desanudar ese entramado del que hablé más arriba. Echar mano de las esferas del mundo de la vida para generar una reflexión filosófica sobre algunos conceptos, concepciones y propuestas filosóficas sobre la política. El propósito particular es desarrollar una comprensión de la filosofía política con ayuda de otros elementos de las distintas esferas de la realidad: una comprensión de la filosofía política de John Locke como una teología política racionalista apoyándome en los elementos sociales, económicos, legales, religiosos, teológicos e históricos, principalmente.



Esto se desarrollará en los siguientes capítulos como una reconstrucción de un mundo de la vida, junto a las concepciones de la vida en distintas esferas y en distintos sentidos. Ellos son: la historia de Inglaterra, que pretenderá reconstruir algunos elementos sociales, económicos, culturales jurídicos, políticos, etcétera, para reconstruir una parte importante del mundo y la concepción de la política, en la Inglaterra del siglo XVII, principalmente. Esto para establecer concepción del mundo predominante en Inglaterra en la época en la que vivió Locke, así como una multiplicidad de concepciones particulares del mundo, relacionadas estrechamente con la política. Me interesan específicamente las visiones o concepciones religiosas de las guerras civiles de la primera mitad del siglo XVII en Inglaterra, así como las visiones de *Whigs* y *Tories*, respecto de las pugnas políticas en la segunda mitad de este siglo, pues son las confrontaciones de concepciones del mundo que le son más cercanas al padre del liberalismo político.

### **1.2 Horizontes para la comprensión de la filosofía política y la teología política. Desarraigamiento y conservación de tradiciones**

Desde las primeras páginas, y hasta este punto, he intentado desarrollar una concepción general en la que se debe enmarcar la reflexión filosófica. Ahora, sin embargo, quiero concentrarme en los fundamentos tanto de mi investigación como de mi concepción de la filosofía política. Esta comprensión particular pretende responder las preguntas que conforman y definen las respuestas para las siguientes preguntas: ¿Qué es la política? ¿Qué es lo político? ¿Cuál es la mejor forma de gobierno? ¿Qué es la autoridad política?, etcétera. El eje central de mi investigación y el núcleo de mi concepción de la filosofía política es una concepción dialéctica entre teoría y praxis. Retomo esta idea de la propuesta que hace Jürgen Habermas (2000) en su obra *Theorie und Praxis*.

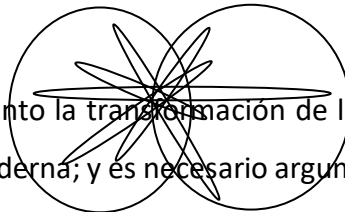
En este trabajo propongo considerar que la “transformación” o “resignificación” de la filosofía política en la Modernidad, es resultado de una transformación de la concepción de la relación entre teoría y praxis, surgida en la Antigüedad y conservada en la Edad Media. Se trata de una multiplicidad de procesos dialécticos al interior del mundo de la vida, al interior mismo de la Modernidad, al interior de las corrientes filosóficas, etcétera. Dichos procesos dialécticos son teóricos y prácticos. Para el filósofo alemán Jürgen Habermas (2000), en la Modernidad cambia la teoría, la concepción de la

política; se responde de manera diferente a estas preguntas porque se concibe de manera diferente manera la relación entre la teoría política y la praxis política. En ese trabajo, Habermas intenta responder las siguientes preguntas: ¿cómo cambió la relación entre teoría y praxis en la Modernidad? ¿Por qué cambio? ¿Para qué cambio? ¿De qué se valió para poder hacer dicho cambio? ¿Qué cambió inmediatamente y qué tardó más en cambiar? ¿Hubo algo que no cambió? ¿Qué apareció con tal cambio? Yo también intentaré responder algunas de estas preguntas, pero lo haré con herramientas distintas a las que utiliza Habermas. Muy particularmente, me interesa mostrar los distintos factores que ayudaron a la transformaron el pensamiento filosófico-político y la praxis política, y que propiciaron la “resignificación” de lo que es la autoridad política en el pensamiento de John Locke.

Desde mi perspectiva, esto sólo es posible si se entiende que la formación de la filosofía política moderna no depende exclusivamente de esferas del mundo de la vida moderno, sino del entramado dialéctico de este mundo de la vida con el moderno, y esto desde luego incluye el entramado y la dialéctica de una *Weltanschauung* medieval y una moderna, como se expresa en este esquema.

**Esquema 2** *Mundo de la vida Medieval*

*Mundo de la vida moderno*



Se trata de comprender tanto la transformación de la praxis política como la “resignificación” de la *Weltanschauung* política moderna; y es necesario argumentar respecto de cómo y en qué medida se transformó el pensamiento político en un movimiento de “desarraigamiento dialéctico” entre ambas *Weltanschauung* y ambos *Lebenswelt*; conocer cómo y cuáles acciones políticas medievales fueron transformadas en la Modernidad y qué elementos del pensamiento político medieval permanecieron vigentes en el pensamiento político moderno, en especial qué teología política pudo permanecer vigente en el pensamiento político liberal de John Locke. Dejo de lado la posibilidad de la tarea general para concentrarme en la tarea particular que acabo de constreñir al pensamiento político del lado del liberalismo clásico. Por el momento quiero mencionar únicamente los elementos clave para la comprensión de la resignificación y la transformación de la teoría y la praxis políticas de la Modernidad, a través las esferas fundamentales del Mundo de la vida moderno que es posible ver en mi *Esquema 1*.

En cada uno de ellos es posible hallar una relación con los siguientes elementos básicos de mi interpretación:

- a) La transformación de algunos elementos de la cultura europea a inicios de la Modernidad. Estoy pensando, por ejemplo, en algunos gobiernos y gobernantes, instituciones políticas y religiosas, actividades económicas, formas de organización social, las religiones protestantes y las expresiones lingüísticas del pensamiento político de la “Modernidad Temprana” (1492-1789).<sup>3</sup>
- b) Algunos de los hechos históricos de finales del siglo XV, el XVI y el XVII. El descubrimiento de América, la Reforma protestante, las guerras religiosas, entre otros.
- c) Algunos cambios lingüísticos plasmados en la aparición de palabras y conceptos políticos nuevos, al interior de nuevas teorías políticas.
- d) Algunas de las transformaciones, acaecidas en la Inglaterra de la Modernidad Temprana, están vinculadas al pensamiento y prácticas de las religiones protestantes.
- e) El aumento de la propiedad privada, el mercantilismo y el capitalismo agrícola.
- f) Las nuevas filosofías modernas de Nicolás Maquiavelo, René Descartes, Thomas Hobbes, etcétera.
- g) Las teologías políticas modernas: la Escuela de Salamanca y el protestantismo — particularmente el calvinismo—.
- h) La tradición del derecho divino de los reyes que pretende fundamentar teológicamente el orden temporal por encima del orden eclesiástico.
- i) El iusnaturalismo como la superación racionalista de las teologías políticas católicas y protestantes.

Estos son algunos elementos que, asumo, permitirán comprender por qué cambió el vínculo entre teoría y praxis, en la filosofía política moderna; por qué y cómo algunas transformaciones del *mundo de la vida política moderna* produjeron nuevas formas de vida modernas, como señala Bolívar

---

<sup>3</sup> Tomo esta división histórica de la obra *Política de la liberación. Historia mundial y crítica* de Enrique Dussel.

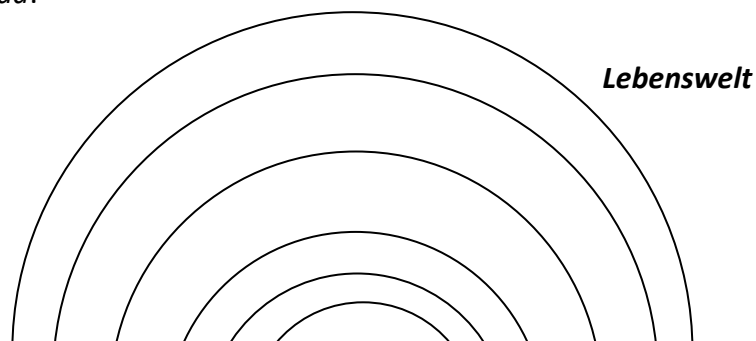
Echeverría (1998), y viceversa; por qué y cómo surgieron nuevas concepciones de la política *v. gr.* : la teología política de la Escuela de Salamanca, especialmente la de Francisco Suárez; las teologías políticas de las distintas sectas protestantes desde la Reforma Protestante hasta la Revolución de 1689; los liberalismos de la Inglaterra de John Locke; etcétera.

A continuación quiero presentar los aspectos de los dos grandes horizontes de comprensión, interpretación y reflexión filosófica. El primero es el horizonte de lo lingüístico que se ha mostrado fundamental en la reflexión filosófica a partir del *lingüistic turn*, en la primera mitad del siglo XX y sin el cual se nulificaría mi interpretación de la resignificación de lo filosofía política en la Modernidad. El segundo es el horizonte histórico que es propuesto como fundamental en el carácter histórico, presente la obra de Dilthey y en el *Dasein* de Martin Heidegger en *Sein und Zeit*, y que es propuesto como esencial en la comprensión del pensamiento político por parte de los miembros de la Escuela de Cambridge. Desarrollaré un primer subapartado en el que analizo algunas partes de la teoría de “juegos de lenguaje” de Wittgenstein, para aclarar su pertinencia en mi interpretación, y estableceré el sentido en que retomaré algunos de sus conceptos; en un segundo subapartado pretendo desarrollar una apropiación de la propuesta wittgensteiniana a partir de la interpretación de Hannah Pitkin; en un tercer subapartado desarrollaré una exposición de la perspectiva de la Escuela de Cambridge y de los elementos que retomaré para mi investigación.

### 1.2.1 Los juegos de lenguaje y las formas de vida como sustratos de la *Weltanschauung* y el *Lebenswelt*

La práctica de un lenguaje implica llevar a cabo cierto tipo de acciones que están integradas a una totalidad práctica dadora de sentido, una *forma de vida*, pero ésta, a su vez, está inmersa en una totalidad de pensamiento llamada *Weltanschauung* y ésta, a su vez, es parte de la parte de la realidad llamada *Mundo de la vida*.

Esquema 3



Cultura

*Weltanschauung*

*Lebensform*

*Juegos de lenguaje (reglas)*

*Enunciado*

Si se trata de una totalidad, entonces un cambio acaecido en su interior, implica o conlleva necesariamente una transformación o una resignificación de las partes, por lo menos en una porción pequeña. Si cambia la parte, inevitablemente cambia el todo y viceversa, pero no todos los cambios son del mismo tipo ni del mismo grado. Surge la pregunta, ¿qué tan grandes deben ser los cambios en el estrato de los juegos del lenguaje para producir cambios o efectos en las formas de vida, las *Weltanschauung* y en el *Lebenswelt*? Alguien podría simplemente responder: “Eso depende de qué tan pequeño o grande sea el número de los participantes del juego, esto es, de la cantidad de real de reproducción de acciones inherentes a tal o cual forma de vida”. Sin embargo, esta perspectiva sólo se refiere al aspecto cuantitativo de la acción y deja de lado el aspecto cualitativo. Desde luego, me parece imposible hablar de una transformación de una concepción del mundo, sin que ella esté ligada a las acciones. Ello implica una cierta cantidad de miembros de una comunidad o unidad social encaminada a la reproducción de la misma forma de vida. Sin embargo, me parece válido parcialmente, pues para originar tanto una transformación del mundo de la vida como una resignificación de una parte o la totalidad de una *Weltanschauung*, no puede tener el mismo peso todas las esferas.

La transformación de un cierto *Lebenswelt* está ligada a cambios cualitativos de esa totalidad, en la *Weltanschauung* que no es sino una concepción totalizante, significativa y ordenadora de las *formas de vida*. Si los cambios en las formas de vida son los suficientemente importantes, entonces

pueden dar origen a una resignificación de esa totalidad de pensamiento definida por Dilthey como *concepción del mundo*. Aún más complicada y extrañas son las transformaciones del *mundo de la vida*. Son excepcionales y necesitan mucho tiempo para cristalizarse a través de una “resignificación tenue pero radical” de sus supuestos y de una transformación de las formas de vida que le mantienen de pie. Las ideas y conceptos importantes y determinantes para la transformación, deben reproducirse en forma de pensamiento y las acciones que le corresponden deben haberse generalizado. Para que una práctica socio-lingüística alcance el nivel de una *Lebensform*, no sólo debe ser compartido por los participantes ese grupo social o comunidad. Dicho juego de lenguaje debe ser común o cotidiano en el devenir llano de los participantes de esa forma de vida. Una espontaneidad en la vida cotidiana. Donde lo nuevo alcanza el nivel de lo evidente, de lo obvio.

Surge una pregunta simple, ¿Es imposible, entonces, plantear la posibilidad de que toda una comunidad, un pueblo, una nación, o la humanidad entera pudieran compartir una misma forma de vida? Una respuesta afirmativa plantearía la posibilidad de que, tal magnitud de participantes, serían capaces de jugar un mismo *juego de lenguaje*. Es decir, sería posible que todos siguieran la(s) misma(s) regla(s); que llevaran a cabo las mismas acciones. Planteada de esta forma, la pregunta se merece una respuesta negativa, de inicio. Fácticamente no es posible que la totalidad de una comunidad practique de la misma manera una *forma de vida*. Compartir un lenguaje no implica practicar exactamente la misma forma de vida, pero sí la capacidad de comprender las reglas de un juego de lenguaje en el que se participa y, por tanto, la capacidad de participar en un nuevo juego de lenguaje, es decir, desarrollar prácticamente otra forma de vida. ~~Si se me permite la comparación es la diferencia entre *potentia* y *entelequia* en sentido definido por Aristóteles. Esta idea está en la base de perspectiva interpretativa de mi investigación.~~

Pretendo apoyarme en la visión wittgensteiniana —particularmente respecto de los vínculos entre el significado como uso, el seguimiento de reglas y la forma de vida—, para fundamentar una comprensión de la “resignificación” de la filosofía política moderna —en donde está inscrito el pensamiento político de John Locke—, en el marco de la “transformación” de la cultura moderna, es decir, como parte de la “transformación” de las *formas de vida medievales en formas de vida modernas*

y, una transformación del *Lebenswelt medieval* en *Lebenswelt moderno*. En otras palabras, pretendo mostrar que las reflexiones filosófico-políticas del Locke, junto a otras concepciones de la política del siglo XVII, forman parte de un proceso de “resignificación” de la política medieval en política moderna, de la “resignificación” y la “transformación” de la esfera política y de la “transformación” del Mundo de la vida. A fin de cuentas, la “resignificación” del pensamiento moderno está ligada a la transformación del mundo de la vida. La teoría está condicionada por la praxis.

La segunda tarea de mi investigación es mostrar la otra parte del movimiento dialectico entre teoría y praxis: hacer patente que la praxis política de la Modernidad también está, en alguna medida, condicionada por la teoría. La última tarea es mostrar que esa “resignificación” y esa “transformación” de los estratos del Mundo de la vida es resultado de un movimiento dialéctico, esto es, de desarraigamiento y conservación de la tradición, de la concepción general entre teoría y praxis, propia de la *Weltanschauung moderna*.

Si la Modernidad trajo consigo una transformación del mundo de la vida del Medioevo, entonces este cambio debió darse, en la mayoría de las esferas, como un “proceso de transformación” paulatino y complejo. Surgen preguntas básicas: ¿qué tan rápido cambiaron las esferas básicas el mundo de la vida medieval? ¿Todos cambiaron al mismo tiempo? ¿Todos cambiaron a la misma velocidad? ¿Cambiaron al mismo ritmo y de la misma forma en los distintos pueblos y regiones de Occidente? Intuiciones: comenzó en forma minúscula, breve y parcial, pero después tomó niveles mayúsculos y amplios. Primero lenta y después rápidamente, gradual y constantemente en algunos casos. Algunos casos eran más visibles y en otros casos más subterráneos. No se manifestó en todos lados con la misma velocidad, las mismas características, los mismos eventos, la misma fuerza, etcétera<sup>4</sup>. La transformación del mundo occidental de medieval a moderno requirió de muchos cambios porque habían de cambiarse diversas esferas del mundo de la vida medieval. Se necesitó mucho tiempo y de muchos medios para pasar de un mundo de la vida a otro. Son muchos “procesos parciales y graduales de transformación” que, en su conjunto, produjeron un “proceso transformación de carácter mayúsculo”. La

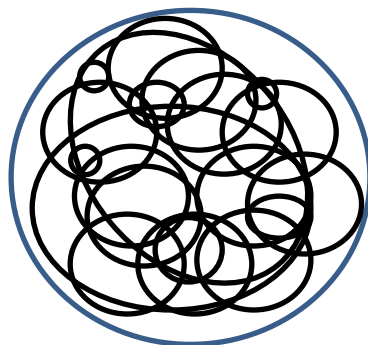
---

<sup>4</sup> El cambio homogéneo, general y simple limita la reflexión respecto del carácter complejo de la realidad. Un universalismo reduccionista impide el acercamiento a los elementos particulares que corresponden a una comprensión más profunda de la realidad. Las afirmaciones generales poseen un enorme valor para aquel que se introduce en la comprensión del problema en cuestión, pero no para aquel que se adentra en el análisis exhaustivo, la crítica y la hermenéutica filosófica.

“resignificación” de la filosofía política moderna es parte de la “transformación parcial y gradual de la esfera política” en un entrecruzamiento con otras esferas del Mundo de la vida medieval.

El inicio del “proceso de resignificación” de la política en la Modernidad se dio a través de cinco “transformaciones” básicas<sup>5</sup>: 1) la “resignificación” del lenguaje político, 2) la transformación de la forma de vida política y 3) la transformación de la vida económica, 4) la transformación de la vida religiosa y 5) la transformación de la vida social. En su conjunto forman un proceso que transformó el mundo medieval en moderno. Para que se lograra dicha transformación fue necesario modificar las principales partes del *Lebenswelt* medieval. Es un lugar común pensar que si el *Todo* ha cambiado y también la parte debe haber cambiado, pero esta fórmula no es comúnmente aceptada cuando se establece una fórmula del sentido inverso. Hace falta aún apuntalar este otro sentido de esa expresión. Así, el grado, la forma y la influencia en que las partes llegan a modificar el *Todo*, será puesto en claro. Por tanto, es necesario ocuparse, por lo menos brevemente, de la influencia de algunas esferas en la transformación del Mundo de la vida. También será necesario justificar la pertinencia de algunas herramientas para el desarrollo de esta tarea. Por ejemplo, para la transformación de las acciones políticas debía cambiar el lenguaje una parte del lenguaje propio de la política, así como una parte del lenguaje natural de dicha época. No es otra cosa, sino el intento de comprender el complejo entramado de esferas y entrecruzamientos cambiantes del Mundo de la vida que se muestra en este esquema:

**Esquema 4**



En este esquema pretendo mostrar que las distintas esferas tienen proporciones y conexiones diferentes entre ellas. Incluso es posible afirmar que algunas están prácticamente aisladas de las demás,

---

<sup>5</sup> En ocasiones algunas se desarrollaron más que las otras; alguna o algunas se estancaron durante cierto tiempo para después continuar con su desarrollo.



o bien, que hay algunas que tienen contacto con casi todas las otras esferas del mundo de la vida. Estos contactos en algunos casos no son accidentales, en muchos de ellos hay una continuidad en el tiempo y en los puntos de conexión. Se trata de un esquema que debe ser entendido en el flujo y el movimiento propio de la vida cotidiana, como una instantánea que apenas logra captar un momento de la realidad. Obviamente, hay muchos casos la interpretación puede hacer un énfasis en el entrecruzamiento de algunas esferas en particular y en algunos elementos comunes, y esta no es la excepción. Mi perspectiva se centra en el proceso de “resignificación” de la filosofía política moderna, de ahí que la primera gran esfera sea lo socio-lingüístico del mundo de la vida. Mientras más partes de la vida estén relacionadas con esta transformación, mayor será la cantidad de aspectos del mundo de la vida que sufran cambios o transformaciones. Pretendo mostrar que si cambia alguna de esas esferas, entonces las esferas con las que dicha esfera tenga relación o un mayor vínculo sufrirán más cambios que aquellas que no tienen un vínculo tan cercano con ella. Así, la transformación de una totalidad está condicionada por un proceso de complicados vaivenes de influencia mutua entre ellas. Si bien puede ser intermitente o escasa, o fuerte y constante, contribuye a una transformación mayúscula. La importancia o relevancia de una esfera del mundo de la vida radica en que ella es o puede ser el medio fáctico y efectivo para la transformación de otras esferas del *Lebenswelt* o de la totalidad. Desde mi perspectiva, la idea de transformación del mundo medieval en moderno, merece una comprensión de este evento histórico como una suma de procesos de transformación y, en algunos casos, de la resignificación de los entrecruzamientos, los puntos de conexión y el tipo de relaciones entre las distintas esferas contenidas en el mundo de la vida.

Mi interpretación de esas modificaciones o cambios recae en la esfera lingüística. La razón de dicho énfasis descansa en la siguiente premisa: En tanto que el lenguaje natural es una esfera lingüística que se relaciona en una multiplicidad de maneras y puntos de conexión con otras esferas, esto le hace ser, la esfera con mayor cantidad de relaciones y puntos de conexión. En cualquier época o comunidad humana, esta esfera está conectada con otras una gran cantidad de esferas. Una consecuencia pertinente, de esa premisa, para mi investigación es que esta esfera está conectada con el lenguaje propio de la política y, por tanto, con el pensamiento político, siguiendo la propuesta de Donald Davidson (1995) acerca de la conexión entre pensamientos, actos y lenguaje. Ergo, la transformación

de una esfera del lenguaje puede ayudar a comprender la transformación de las esferas del lenguaje político, la “resignificación” del pensamiento político, la “resignificación” de la filosofía política y el surgimiento del pensamiento liberal como parte de la “resignificación” de la filosofía política medieval en moderna. Para esta tarea he considerado pertinente la propuesta de Pitkin, sobre los aportes de Wittgenstein para conectar su propuesta, con el segundo horizonte de mi interpretación para la comprensión de la resignificación de la filosofía política.

### 1.2.3 El entrecruzamiento de lo lingüístico, lo social y lo político. La propuesta de Hanna Pitkin

Para Pitkin la visión wittgensteiniana del lenguaje pone a la vista un problema que le incumbe a la filosofía política: “la relación entre mente y realidad, entre el lenguaje y el mundo” (Pitkin, 1972: 99).<sup>6</sup> Sin embargo, esta relación no se reduce a un simple vínculo entre las palabras y el mundo, como si las palabras fueran simples etiquetas que el hablante pone sobre los objetos. Por el contrario, el significado está ligado al hablante y a la situación de éste en el mundo. Utiliza un ejemplo para reflexionar sobre la trivialidad existente en dos palabras aparentemente idénticas. El sentido de tal ejercicio es mostrar que en la obviedad se está jugando el nombrar, es decir, cuando se utiliza una palabra para hablar de una cosa y no otra. Esto que parece obvio y trivial resulta ser más complejo: ¿Por qué se usa una palabra específica para hablar de algo o alguien y no se utilizan otras que parecen significar lo mismo? Es por el contexto que a veces decimos una cosa, mientras que en otros utilizamos otra. Aun y cuando las palabras fueran meras etiquetas restaría todavía un criterio para elegir qué etiqueta corresponde a que objeto y por qué ésta o esa etiqueta no pueden ir en ese o aquel objeto, sino solamente en este o aquel. El uso de una palabra sirve para cierto propósito, en unos casos sí, en otros casos no. Sin embargo, esta perspectiva se vuelve problemática cuando se pregunta por la forma correcta de ver la realidad, esto es, ¿hay una forma correcta para ver y, por lo tanto, nombrar la realidad? No. De ser así habría expresiones y significados unívocos. La realidad muestra la pluralidad de expresiones y significados que son posibles de encontrar al interior de un lenguaje. Es como si el mundo dependiera de la forma en que cada persona, a través de su lenguaje, puede llegar a hablar de él. De la misma forma en que la diversidad culturas poseen un vocabulario para enlazar las palabras con el mundo, cada persona —en

---

<sup>6</sup> La traducción es mía. Sólo dejaré en la lengua original los textos que he considerado más importantes.

la forma en que usa su lengua— está creando un mundo. Se nombra, simboliza y conceptualiza un mundo distinto en cada forma en que se habla del mundo. Mientras en algunas culturas esquimales existen muchas palabras para nombrar los distintos tipos de nieve, en lenguajes anglosajones y romances no hay tal cosa. Por eso hay palabras intraducibles de un lenguaje a otro. En el ámbito filosófico se ha optado, por ejemplo, por dejar ciertas palabras en su lenguaje original, tales como *apeiron*, *arché*, *civitas*, *lo stato*, *res cogitans*, *Aufhebung* y *Dasein*. Cada lenguaje es entonces una forma de construir, hablar y pensar el mundo. En cada uno de ellos hay una particular forma de vincular la teoría y la praxis, el pensamiento y el mundo.

“Indeed, the linguists and anthropologists who discuss such examples, and some philosophers commenting on them, conclude that our language shapes or even determines our world. Sapir says that “the ‘real world’ is to large extent unconsciously built up on the language habits of the group”. Frantz Fanon agrees: “To speak a language is to take on a world, a culture”, it means “to support the weight of a civilization...A man who has a language consequently possesses the world expresses and implied by that language”. So, too, Peter Winch: “Our idea of what belongs to the realm of reality is given for us the form of the experience we have of the world”” (Pitkin, 1972: 106).

Los contenidos de un lenguaje determinan la forma en que se puede comprender el mundo, pero falta agregar aún el elemento de la temporalidad. De una época a otra, y no sólo de una cultura a otra, varía la comprensión del mundo. Incluso en el ámbito de las ciencias naturales es posible afirmar que algo que era cotidiano y obvio para Albert Einstein habría sido incomprendible para Isaac Newton o Galileo Galilei. Parece sorprendente que la constitución del mundo pueda depender profundamente de la cultura y el lenguaje; que con ambos se comprende al mundo al mismo tiempo; que lo elaboran y lo distorsionan juntos: “we learn language and world together, learn both about love and about the word “love”, both about beauty and about the word “beauty”” (Pitkin, 1972: 108). Incluso, afirma Pitkin, es posible afirmar que el concepto de Dios que tenían los miembros de las sectas paleocristianas es distinto al que tienen las distintas vertientes contemporáneas del cristianismo. Existe una relación entre el aprendizaje de un lenguaje y la forma en que se experimenta al mundo. Esto se muestra cuando se considera que la palabra dolor adquiere significado sólo para la persona que ha experimentado algún tipo de dolor alguna vez, así como en la comprensión particular de lo que es el amor o un dolor de muelas. Hay algo de subjetivo y algo de objetivo en la construcción del significado. “Our conceptual system depends both on what we have learned to say and on what we have experienced; and both

these dimensions expand as we learn and grow, though differently for different words, and not in any strict one-to-one correlation” (Pitkin, 1972: 111).

Sin duda otra palabra fundamental es la de mundo. Su significado fue distinto para griegos y mesopotámicos en la Antigüedad; para alemanes y bolivianos hoy; para mí y para mi esposa. Sí, su significado es distinto, como si cada uno viviera en un mundo distinto. Para cada cual, el mundo es su mundo. Sin embargo, hay un mundo en el que se desenvuelven esos otros mundos particulares. Para esto, deben recurrir a la coherencia interna que hay en ese mundo. Se trata de la coherencia, o como dijera Wittgenstein, la gramática del mundo; las reglas que lo sustentan y le dan forma. Es un mundo convencional al que se recurre cuando se trata de aclarar un significado proveniente de un mundo más estrecho. Es el medio para poder pasar del mundo subjetivo al mundo objetivo, desdibujando con ello, los límites entre ambos mundos. A este medio que Pitkin llama “conceptual system” yo le nombro *Weltanschauung*. Es “[...] which governs what we can say about reality, certainly also affects what we perceive. Our concepts affect what we are like to notice or remember. As Wittgenstein says, they “lead us to make investigations”; they are not merely “the expression of our interest”, but also “direct our interest” (Pitkin, 1972: 114). No se trata de un determinismo, sino de un “dialectical balance” de influencias entre lenguaje y mundo. Afirma: “[...] we do sometimes change our concepts because of something new and unexpected we have discovered about reality” (Pitkin, 1972: 114). La percepción de la realidad tiene como límites los contornos del *esquema conceptual*. En ella están, por supuesto, incluidas las cosas sociales, culturales, políticas, etcétera. Hay múltiples vínculos entre mente y realidad.

Para Pitkin, lo problemático de esta relación va más allá de ser un mero problema lingüístico. Al parecer, la naturaleza misma de los conceptos “[...] depends on our lives as animate creatures in the world” (Pitkin, 1972: 116). Las reglas del lenguaje, la gramática nos sólo regulan los juegos que se dan en su interior, que podría ser considerado abstracto. También regula las formas de vida inherentes a ellos, y en este caso se trataría de conceptos vinculados a la política moderna. La consistencia y la regularidad son algo que se espera tanto en el lenguaje como en las acciones. Surge la pregunta ¿Cómo adquirimos ese dominio o conocimiento de la consistencia y la regularidad en el proceso de dominio de un lenguaje? ¿Cómo llegamos a tener el conocimiento de los conceptos relevantes y cuáles son

irrelevantes en este o aquel caso? Para el dominio de un lenguaje no sólo es necesario conocer los conceptos relevantes y los posibles referentes materiales de las palabras, también es necesario conocer los diferentes contextos ligados a ellos. Para Pitkin el concepto wittgensteiniano de gramática es aquel que puede responder estas preguntas, pues “[...] grammar tells us what kind of object anything is” (Pitkin, 1972: 119). Afirma Pitkin: “Grammar is learned, we have said, from cases, from the experiencing of words in certain verbal and wordly contexts. In that sense, it is dependent on experienced reality is a prior to language, prior to grammar” (Pitkin, 1972: 120). De ahí la afirmación “Los límites de mi mundo son los límites de mi lenguaje” (*Tractatus*, 5.6, 5.61). Esta perspectiva, sin embargo, se ofrecería congruente con los lenguajes artificiales como los de la matemática y la lógica, pero incongruente con los lenguajes naturales en los que, en vez de encontrar una cantidad determinada de posibilidades, hay un sistema abierto que multiplica la contingencia del significado a través de los juegos de lenguaje. El lenguaje natural no es un sistema cerrado, sino abierto. Todo está sometido a reglas, aún aquello que de pronto aparece como nuevo e inesperado.

Un concepto, entonces, no es determinado por el objeto que etiqueta sino por el juego de lenguaje en el que está siendo empleado. Hay un uso convencional de él y el hablante sabe cómo usarlo. La forma en que se desarrollan esos juegos, no es accidental o arbitraria: “It is the result of what he world in which we live is like, and what we are like, what we naturally feel and do” (Pitkin, 1972: 122). No es algo que pueda ser cambiado y que, por de pronto, pudiera ser de otra forma. Un sistema de medidas o de colores, por ejemplo, permanecen porque hay una continuidad en los resultados que hay cuando se les vincula con el mundo a través de la medición de objetos o la calificación de la pigmentación de los mismos. Sin embargo, esto sólo vale para los juegos de lenguaje cotidiano, pues en el conocimiento de cromática especializado deja a la mayoría en el campo del error absoluto, pues se trata de un juego de lenguaje demasiado especializado. Es el acuerdo de una mayoría lo que genera la corrección o la incorrección al interior de los juegos de lenguaje. Los *criterios* (criteria) forman parte de la gramática y son quienes nos permiten cuando es apropiado decir algo; cuando estamos justificados en decir o preguntar algo o incluso responder un cuestionamiento directo a las razones que nos han llevado a afirmar, negar o cuestionar algo. Suponen un carácter analítico así como aquello de lo cual son criterio. Aparecen en el momento en el que se debe revisar un caso; cuando se debe revisar

si se realiza una caracterización adecuada de lo que se dice. Estos criterios, se aprenden al mismo tiempo en que se aprende un lenguaje. La gramática, para Pitkin, es resultado de nuestra vida, de nuestra naturaleza y de nuestro mundo.

A esas regularidades gramaticales se unen distintos fenómenos, a esto le llama *convenciones* (conventions) y posteriormente *formas de vida* (Lebensform): “human life as we live and observe it is not just a random, continuous flow, but displays current patterns, regularities, characteristic ways of doing and being, of feeling and acting, of speaking and interacting. Because they are patterns, regularities, configurations, Wittgenstein calls them *forms*; and because they are patterns in the fabric of human existence and activity on earth, he calls them *forms of life*” (Pitkin, 1972: 132). Para ella, este concepto está ligado al concepto de juego de lenguaje y más generalmente a la perspectiva wittgensteniana del lenguaje como acción orientada. Para Wittgenstein hablar un lenguaje es parte de una actividad o de una forma de vida (Wittgenstein, 2003: § 520). El habla es tan sólo un elemento incrustado en todo lo que hacemos. Mandar, preguntar, contar y platicar son parte de nuestra historia natural como lo son caminar, comer, beber y jugar (Wittgenstein, 2003: § 25). Son todas las acciones que conforman nuestras formas de vida; las formas de ser y hacer y que a veces nos somos capaces de expresar en palabras lo que sabemos de ellas.

El carácter convencional del lenguaje tiene distintos sentidos. Puede ser el de una imposición jurídica; el circunda inconsciente o inconsciente el lenguaje; o aquello que se acuerda expresa y directamente. Sin embargo, Pitkin suma a su argumentación la propuesta de Stanley Clavell acerca de las convenciones no como acciones sino como “those exigencies of conduct which all men share” (Pitkin 1972: 134). Sus formas y características están inextricablemente unidas a aquello que puede cambiar en el mundo humano. Esto se debe a que la convencionalidad del lenguaje no tiene un carácter contractual. Si bien hay un límite de posibilidades, dicha limitación no es arbitraria porque corresponde a nuestras actuar respecto de un cierto juego de lenguaje. Para Pitkin, nuestros conceptos y nuestro lenguaje son transformados por la naturaleza y condición humana. No es algo que se pueda justificar sin un hecho dado, “Esto es simplemente lo que hago” (Wittgenstein, 2003: 217). Se trata de una producción cultural y sociolingüística: los juegos de lenguaje forman la gramática de los conceptos y las

condiciones que producen dichos juegos. Para ella hay una relación doble entre palabras y mundo: a) las limitaciones gramáticas sobre el descubrimiento empírico y b) los fundamentos de la gramática en la realidad de nuestra actividad lingüística.

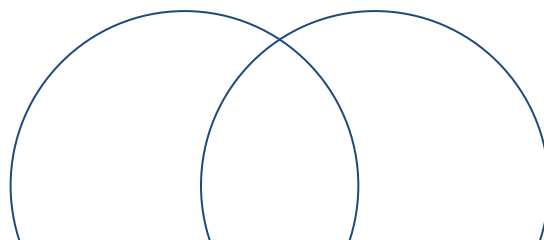
Ahora bien, la multiplicidad de juegos de lenguaje y de formas de vida indica la existencia de subdivisiones del lenguaje y de la vida humana. A cada una de estas subdivisiones tienen mayor relación con algunos conceptos y actividades que otras que, aun siendo parte de ellas, tienen mayor relación con alguna otra parte del lenguaje y de la vida humana. Las distintas conexiones de conceptos producen, entonces diferentes formas de vida. Esto está relacionado con la concepción paisajística del lenguaje de Wittgenstein. En sus Investigaciones filosóficas habla del lenguaje como una ciudad vieja llena de calles y conjuntos de casas; de casas nuevas y viejas; que está rodeada de suburbios con calles regulares y casas uniformes. Algunas partes de esta ciudad están bien separadas de las otras y se perciben claramente distintas. Son partes especializadas o técnicas del lenguaje como podrían ser la simbología de la química y las matemáticas. Estos serían una especie de suburbios del lenguaje en donde la variabilidad es mínima y cuyos elementos son difícilmente separables de dicha unidad. Sin embargo, dicha ciudad vieja tienen también algunas regiones más difíciles de distinguir o delinear con precisión. Han sido Friedrich Waismann, Gilbert Ryle y Michael Oakeshott quienes continuaron esta propuesta wittgensteiniana. El primero les llama “estratos del lenguaje”, el segundo categorías y el tercero “voces en la conversación de la humanidad” (Pitkin, 1972: 141). Los tres están de acuerdo en que estas subdivisiones del lenguaje no se diferencian únicamente por el vocabulario y el asunto en cuestión, sino por las formas en que es usado el lenguaje. Esto es, la gramática, la lógica, la estructura, etcétera. Es lo que cuenta como declaración, justificación, validez o verdad. Es lo que constituye el acuerdo y lo que da significado al desacuerdo. Por esa razón un concepto funciona de diferente manera en diferentes regiones del lenguaje, es decir, en el lenguaje cotidiano en la vida cotidiana, el científico en la ciencia o el poético en la poesía. Mientras, por ejemplo, en la vida cotidiana usamos la palabra “agua” en el ámbito científico se utiliza “H<sub>2</sub>O”. Cuando, para hablar de este líquido, dejamos de usar la primera y empezamos a usar la segunda estamos entrando en el ámbito de la ciencia y el lenguaje científico. El “agua” y la vida cotidiana han quedado atrás. Estas palabras son más que etiquetas. “They are signals used in radically different language games, performing very different functions” (Pitkin, 1972: 142). El discurso

de la vida cotidiana, el científico y el poético son distintos porque cada uno emplea los conceptos de forma distinta. Por así decirlo, cada uno tiene su gramática, su lógica de construcción, su verificabilidad, su significado especial. Así, una noción como la de “verdad” será distinta en cada uno. En cada estrato del lenguaje hay coherencia interna.

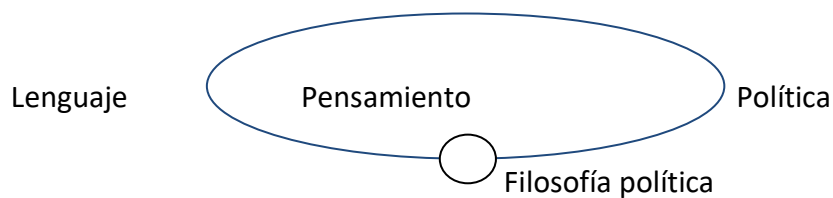
A cada discurso le corresponde un contexto que determina sus características particulares. El discurso moral por ejemplo está condicionado por las reglas y principios provenientes de sistemas de moralidad religiosos, filosóficos, etcétera. Así como por las funciones en la vida cotidiana. Los conceptos de moralidad y acción son aprendidos. Su aprendizaje depende del uso ordinario que se le dé a cada uno de ellos. El concepto es iluminado y dotado de significado por la acción. La acción tiene consecuencias morales dentro de una “tradición moral”. El discurso moral realmente no altera o innova los conceptos morales sino envuelve su aplicación en nuestras conductas cotidianas. “It embodies a system of morality, involved in a language and a culture over generations” (Pitkin, 1972: 150). Es un modo de la vida social que involucre los conceptos y las acciones de personas del pasado que llagan al presente y se proyectan hacia el futuro. Las acciones son los grandes distintivos del ser humano y cada tipo de acción le corresponde una característica humana distinta. Son algo más que eventos o movimientos. No sólo es el acto mismo, sino el actor que es quien realiza la acción. Es lo que un “alguien” está haciendo. La acción nos habla del actor, y esto aplica también a la política.

El lenguaje como muestra Pitkin, no sólo sirve para hablar de la acción, sino que como ha mostrado Austin, también sirve para actuar: transmitir la acción, enseñarlas, planearlas y producirlas, evaluarlas y/o corregirlas. En particular, el vocabulario de la acción humana, más que cualquier otra región del lenguaje, es usado en una multiplicidad de juegos de lenguaje. Acción y lenguaje están vinculados por los juegos del lenguaje: solo quien puede hablar y entender un lenguaje puede jugar esos juegos, y sólo quien puede entender un lenguaje puede actuar. Esto implicaría que sólo aquel que entiende el lenguaje de la política en un modo moderno, podría actuar siguiendo las reglas del juego de la política.

### ***Esquema 5***







Es en el entrecruzamiento del lenguaje y la política donde surge el discurso político, se cruzan tanto una región del lenguaje, una región del pensamiento y una región de la política. Desde este punto se comienza a perfilar una concepción de la política y lo político, esto es, una respuesta a las preguntas ¿qué es la política? y ¿qué es lo político? Desde la perspectiva de Pitkin es imprescindible distinguir el discurso político del discurso moral, para empezar. Ambos tienen como tópico nuclear la acción, pero se distinguen en la forma de abordarla. El discurso político está más vinculado a la acción de grupos de personas, instituciones o las acciones públicas de los individuos, hacia lo que debe hacerse conjuntamente y la forma en cómo debe hacerse esto. No pregunta, ~~como el discurso moral~~, ¿qué fue hecho?, sino ¿qué debemos hacer? Por otro lado, la racionalidad y la validez de la acción y del discurso no tiene un sentido unívoco, surgen de la veracidad que pueda surgir desde cada una de ellas. El discurso político, en opinión de Pitkin, está vinculado a la legitimidad de una pluralidad de perspectivas. Esto se debe a la ineludible confrontación entre ellas. La confrontación se manifiesta bajo las formas de la retórica, la propaganda y la manipulación al interior del discurso, respecto de otros discursos políticos. La racionalidad política no puede descansar en el acuerdo, porque la confrontación surge en cada intento de determinar la dirección de la acción colectiva. Afirma la autora:

“In political discourse there is, characteristically, disagreement before, during, and after deliberation on what is to be done. What one hopes for is not the absence or the eradication of dissent, but its containment within the political association, the avoidance of dissent so severe that it leads to dissociation. What one hopes for is that, at the end of political deliberation, the polis will be affirmed by its membership, despite continuing dissent” (Pitkin, 1972: 208).

El disenso surge de la multiplicidad de concepciones de la política y lo político. Si bien todas ellas están orientadas a la acción o como afirmaba Aristóteles, al bien común, lo distinto entre ellas es la

forma en que cada una de ellas considera correcto, apropiado, oportuno, necesario, imprescindible, etcétera, para que se desarrolle la acción política. En cada una hay una forma de caracterizar lo político, una forma de pensar políticamente; una forma de actuar políticamente; una forma de concebir al sujeto de la política; una forma de concebir la autoridad política; la participación política. En cada uno de esos aspectos se juega el significado de lo que se define como “político”. Se responde de manera diferente a distintos intereses. Cada uno llena de manera diferente manera el significado y el contenido del interés público. Cada una concibe al hombre de una manera particular; el fin y la orientación de sus acciones colectivas o públicas. Esto en términos abstractos se podría entender como una gama de sustratos metafísicos, porque remite a las categorías y los conceptos políticos; sustratos ontológicos, porque define el ser de lo político; sustratos epistemológicos, porque define la forma en que es posible conocer lo político; sustratos pragmáticos, porque define el proceder práctico de la política; etcétera. Es en ese punto del entrecruzamiento de estas esferas donde se localizan los objetos de estudio de distintas disciplinas y tradiciones, inclusive la propia filosofía política misma. Ahora que han salido a la luz los puntos de conexión entre lenguaje y política, y que es precisamente en este entrecruzamiento donde surgen también los problemas propios de la filosofía política es necesario hablar del papel de la filosofía en el ámbito de la política, es decir, de sus objetivos y de sus posibles alcances.

Para comprender e interpretar la acción, los tipos de discurso, los juegos de lenguaje y los conceptos propios de la política es necesario recurrir a la filosofía. La filosofía, dice Pitkin, tiene la capacidad de hacernos conscientes de nuestro método de representación, esto es, nuestro sistema conceptual. La filosofía debe poner en claro cuáles son esas convenciones que ya tenemos y dejarnos ver los supuestos más básicos de nuestro propio sistema conceptual o el de alguien más. Debe preocuparse por precisar aquellos conceptos que reflejan las formas de vida más cercanas. Esta tarea es inagotable. Si cambian las formas de vida —a las que corresponden ciertos juegos de lenguaje—, entonces también cambian los conceptos y con ello una parte del mundo de la vida.

La filosofía tiene, por tanto, una fuente de trabajo inagotable. En la medida en que el mundo está estructurado por el lenguaje, la política también está estructurada por él. El resultado de esta estructuración lingüística de lo político es el discurso político. La labor filosófico-política está

relacionada también con esta estructuración del mundo. Para reflexionar acerca de él debe comprender los contextos, los tiempos, las culturas, los estratos del lenguaje, los tipos de discurso, etcétera, para clarificar y hacer conciencia del significado, las repercusiones y los fundamentos de una pluralidad de los conceptos políticos y, las concepciones de lo político que surgen en la espontaneidad del mundo de la vida que, a su vez, forman parte de una multiplicidad de concepciones del mundo. De la misma manera que, no hay una sola concepción del mundo, tampoco existe un solo discurso político, eso significaría concebir la política en términos monolíticos y homogeneizantes, cuando en realidad lo que se tiene es una multiplicidad de discursos que corresponden a una multiplicidad de juegos del lenguaje político, a concepciones de la política, a una épocas, a contextos, a grupos, etcétera. Cada filósofo, incluido Locke, estructura el mundo, las formas de vida y los juegos del lenguaje que le son propios, y no podría hacer esto si no dominara cada uno de ellos.

### **1.2.4 El papel fundamental del lenguaje en la reflexión filosófico-política.**

Desde mi perspectiva, Pitkin define correctamente los elementos centrales del *linguistic turn* y muestra que la reflexión filosófica se ha visto enriquecida por una nueva herramienta para su desarrollo. En el entrecruzamiento de lenguaje y política, este último ha llegado a ser considerado como

“[...] un dispositivo que permite construir y modificar las relaciones de los interlocutores, sean estos individuos o grupos sociales...Este reconocimiento de la centralidad del discurso en la vida social ha contribuido a que el campo del análisis del discurso sea un área de conocimiento fundamental para toda persona interesada en los problemas políticos y sociales” (Gasca García, 2007: 91).

Esta nueva herramienta ha abierto nuevas líneas de investigación del análisis y comprensión de la política. Las distintas teorías del discurso reúnen una variedad de métodos, algunos más sofisticados que otros, para el análisis del lenguaje político: la semiótica, la lingüística, la filosofía del lenguaje, la lingüística del texto y la retórica, principalmente. A lo largo de su desarrollo se ha dejado ver un mayor interés por el análisis ideológico y político del discurso, sin excluir otras posibilidades. La Escuela Francesa del Análisis del Discurso y la Escuela de Cambridge, por ejemplo, tienen sobresalientes contribuciones debido a que ésta considera que los discursos son producidos, transmitidos y recibidos en contextos específicos y que para su interpretación es necesario un análisis integral de los mismos. Un discurso es recibido al interior de una institución social que determina el contenido y el mensaje, así

como la forma en que es recibido. Esto es importante porque indicaría que tanto amigos como enemigos de John Locke son útiles para comprender su filosofía política.

Las fuentes de las que han abrevado las distintas teorías del discurso son variadas, desde Noam Chomsky E. Benveniste y J. A. Austin, hasta otros más heterogéneos como miembros de la Escuela Rusa y del materialismo histórico. Cada una de ellas, ha dicho algo que se ha considerado importante para la difícil labor que implica la reconstrucción de sentido, del uso y del significado lingüístico de una palabra o un concepto importante. Para Gasca García (2007), el primer gran aportador fue el lingüista suizo Ferdinand de Saussure. Es el primero que logra distinguir entre lenguaje y habla. La lengua es la parte social del lenguaje, es decir, externa al individuo. Es el producto social que permite a los individuos el uso del lenguaje. No puede ser creada ni modificada por un solo individuo. El habla es lo contrario. Se trata de la parte subjetiva que verifica individualmente su facultad de utilizar el lenguaje. “Es un acto individual de voluntad e inteligencia que permite cierto margen de variación o libertad. Es expresión porque cada individuo tiene su manera propia de utilizar las palabras o frases. Pero esta libertad se halla estrechamente regulada por la lengua en la medida en que sólo puede combinar signos, sin crearlos o modificarlos, sobre la base de la lengua como código común” (Gasca García, 2007: 91). El lenguaje es un sistema de unidades de sentido en los que el hablante está inmerso. Noam Chomsky, por su parte, le agrega un carácter dinámico e infinito al lenguaje, tanto en generación como en transformación. Comprende la lengua como una capacidad lingüística y a su ejecución como el uso del lenguaje.

Sin embargo, A. J. Austin tiene aportes mayores a través de su teoría de los actos de habla, en la que afirma que el lenguaje no sólo sirve para informar o comunicar, sino también para persuadir, convencer, luchar, etcétera. Su filosofía del lenguaje ordinario reconoció una dimensión pragmática, social e interpersonal del comportamiento lingüístico. Para él, la producción de un enunciado es el establecimiento de un tipo de “interacción social”. Hablar, por tanto, es un cierto tipo de acción, una forma de actuar y no solamente una forma de informar o describir aquello que se está llevando a cabo. El fenómeno lingüístico debe ser comprendido desde una perspectiva pragmática, y desde los productos emitidos por el hablante en una determinada situación. Decir algo es un hacer algo. El

lenguaje produce acciones, además de declarar y constatar lo que pasa en el mundo. Para Austin un enunciado puede desempeñar tres funciones diferentes o subactividades:

- a) como acto *locucionario*. Es la producción de un enunciado significativo, es decir, con sentido y referencia.
- b) como acto *ilocucionario*. Es un acto realizado al momento de decir algo v. gr. prometer algo, ordenar algo, etcétera. Está directamente vinculado a la intención del enunciado. Marca la diferencia entre “llevar a cabo un acto al decir algo” y “el acto de decir algo”.
- c) como un acto *perlocucionario*. Si mediante su enunciación se busca producir determinados efectos: persuadir a alguien para hacer algo, provocar la ira en alguien, etcétera. “A menudo, e incluso normalmente, decir algo producirá ciertas consecuencias o efectos sobre los sentimientos, pensamientos o acciones del auditorio, o de quien emite la expresión, o de otras personas” (Gasca García, 2007: 98).

Fue a partir de esta propuesta de Austin que se comenzó a discutir la “dimensión pragmática del lenguaje, esto es, “de la inserción del acto lingüístico en el contexto social dentro del cual se desarrolla la comunicación. Se reconoce el carácter social del lenguaje y el carácter activo de su uso. Lo más interesante de la propuesta de Austin, por lo menos para los propósitos de mi investigación es que, como afirma Gasca García,

“Austin puntualizó que para la realización de ciertos “actos de habla” es esencial que la persona que lo emite tenga el poder (institucional, social o familiar) para ejecutarlos, esto es, cada acto de habla es inseparable de una institución, de aquella que el acto presupone. Dicha concepción permitió superar el modelo puramente comunicacional y avanzar hacia una concepción más sociológica del discurso. Estas observaciones han servido de base para los estudios que intentan poner en relieve lo que está en juego si se considera el lenguaje como un fenómeno social, es decir, como un fenómeno inmerso en relaciones de poder, en situaciones de conflicto y en procesos de cambio social” (Gasca García, 2007: 100).

No quiero abundar en las distintas corrientes de la teoría del discurso, pero quiero detenerme brevemente en apenas un esbozo de la propuesta de Quentin Skinner. Me interesa en particular su concepción del texto como expresión política. En la línea de Austin, considera que un texto no expresa,

por así decirlo, únicamente el pensamiento del autor, también puede ser considerado como un acto político, como expresión política, como manifestación práctica de la concepción política del autor. Si esto es así, la comprensión del texto, sea filosófico o no, requiere de la ayuda de la historia, la lingüística, la sociología, la antropológica, la economía, o las disciplinas pertinentes o indispensables, que permitan al lector acercarse al conocimiento y la comprensión de la intención original del autor.

### 1.2.5 La derivación de Quentin Skinner: la historicidad del texto y del autor

Después de los grandes giros epistémicos del siglo XX surgieron nuevas propuestas interpretativas en distintas disciplinas. En el caso de la historia de las ideas y del pensamiento político, historiadores como J. A. Pocock, Quentin Skinner y John Dunn, de la llamada *Escuela de Cambridge*, han desarrollado propuestas con distintos elementos para combinar el análisis histórico y el análisis filosófico, para conocer la naturaleza y el desarrollo de las distintas teorías políticas —en particular las teorías políticas modernas—. Estos autores rechazan la existencia de problemas fundamentales a través de la historia política. De acuerdo a Ambrosio Velazco Gómez (1995):

“Los “nuevos historiadores” consideran que la interpretación de la historia del pensamiento político como una sucesión de respuestas a un mismo conjunto de supuestos problemas universales lleva a una sustitución de los textos realmente existentes en el pasado por reconstrucciones filosóficas que imponen conceptos anacrónicos y deforman el significado original de los textos” (Velasco Gómez, 1995: 70).

En consecuencia, estos autores proponen una revisión de los métodos para interpretación de textos provenientes del pasado. Partiendo de la visión de la historia de Collinwood (1965), conciben a la teoría política como actos de habla y acciones sociales. Consideran que una interpretación histórica de un texto implica que se considere a estos como “un tipo especial de acciones sociales realizadas por actores específicos en contextos de debates políticos históricamente definidos” (Velasco Gómez, 1995: 70). Al igual que algunos lingüistas de los que hablamos más arriba, enfatizan los vínculos existentes entre un texto y sus contextos lingüísticos e ideológicos. Particularmente buscan reconstruir las convenciones lingüísticas<sup>7</sup> así como la identificación de las “intenciones primarias” que tuvo el autor al

---

<sup>7</sup> Aquello que vimos que Wittgenstein considera sustancial para el desenvolvimiento de los distintos juegos de lenguaje y que yo llamo *Weltanschauung*.

escribir el texto en cuestión. Quien hace mayor énfasis en este punto es Skinner, por ello me avocaré a reconstruir los propósitos y su propuesta metodológica para una historia de las teorías políticas.

De acuerdo con Velasco Gómez “La obra de Quentin Skinner tiene dos preocupaciones fundamentales; cuestionar y refutar las interpretaciones filosóficas tradicionales de la teoría política, y sistematizar diferentes ideas filosóficas en una teoría y metodología apropiadas para la interpretación. Tal método se propone recuperar el significado histórico de los textos políticos del pasado” (Velasco Gómez, 1995: 70). Recurre a algunos aportes de la filosofía del lenguaje para construir un método de interpretación, intentando dejar la historia de las ideas políticas como una disciplina independiente. Desea mantenerse al margen de concepciones de la historia del pensamiento político como las de Leo Strauss. Son obstáculos para la comprensión histórica de textos provenientes del pasado.

Ahora bien, la premisa básica para considerar a los textos como parte de la investigación histórica es concebirlos “[...] como acciones sociales con carácter objetivo, independientemente de su relación con cualquier conjunto de supuestos problemas universales” (Velasco Gómez, 1995: 74). Para Skinner un texto es un acto de habla ejecutado por un personaje particular, con intenciones particulares, al interior de un contexto histórico que es posible identificar. De este modo, lo sustancial del texto no son las ideas transmitidas en el texto, “[...] sino el acto mismo de enunciar estas ideas, en las formas específicas en cómo las palabras se utilizan para significar algo que puede ser entendido públicamente” (Velasco Gómez, 1995: 74). Algunas interpretaciones filosóficas de los textos políticos se basan en la idea de la existencia de problemas fundamentales a temporales y universales. Esto ha producido que la historia de las ideas políticas haya caído en problemas severos de comprensión e interpretación. Estos son cuatro formas de mitologías:

- a) mitología de doctrinas. Es el establecimiento de criterios y conceptos a partir de los cuales cualquier texto puede ser evaluado, respecto de sus aportes en forma y desarrollo de supuestos “temas universales” o su distancia respecto de los supuestos “criterios universales”.

- b) Mitología de coherencia. Es la concepción del texto a partir de una visión coherentista del significado. Para que un texto pueda ser significativo debe asumirse que la totalidad del texto es coherente.
- c) Mitología de prolepsis. Consiste en considerar al autor como predecesor de ciertas doctrinas y en una confusión de la relevancia histórica del texto con su significado. Se deja a un lado el significado original del texto y del autor para concentrarse en el significado que tuvo el texto para las teorías o ideas ulteriores.
- d) Mitología de parroquianismo. En ella, “el intérprete abstrae un supuesto sentido general del texto surayando aquellos textos que le son más familiares y desatendiendo aquellas ideas que le parecen extrañas” (Velasco Gómez, 1995: 76). Limita el potencial crítico de la historia de las ideas y limita la interpretación de los elementos más familiares que, posiblemente, sean los más aceptados en el presente, pero no lo hayan sido en el pasado.

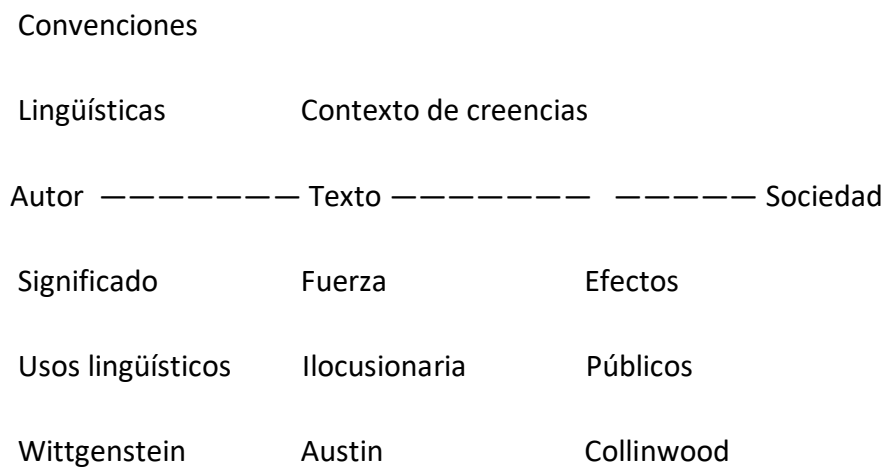
Todas estas mitologías, afirma Velasco Gómez, tienen en común:

- 1) Hacer a un lado el contexto social y lingüístico en el que el autor escribió el texto. Dejan de lado el problema de la revisión de conceptos adecuado —y no *had oc*— para la interpretación de un texto.
- 2) “Confusión entre significación histórica y significado del texto”.
- 3) “Rechazo de la autoridad del autor sobre el texto, al considerar este como una entidad teóricamente autónoma”.
- 4) “Suplantación del pensamiento original del autor y de sus propios enunciados, por un sistema de ideas y de posiciones construidas por el intérprete” (Velasco Gómez, 1995: 78).

Para Skinner, la historia tradicional del pensamiento político se ha relacionado más con construcciones filosóficas de ideas y teorías políticas que provienen del presente, pero que difícilmente existieron en el pasado. Esto parecería indicar que la postura de Skinner es radicalmente contextualista,



cuando en realidad critica estas posturas, en especial las marxistas —como la de C. B. MacPherson—. Esas perspectivas exageran la influencia del contexto social y subestiman el peso de las ideas políticas en la construcción de la vida política del pasado. Para contrarrestar el determinismo social de los textos recurre a la visión de Robin George Collinwood sobre la historia, como si buscara una opción entre las perspectivas intelectual y textualista de algunos filósofos como Strauss, y la visión contextualista más usada por sociólogos e historiadores marxistas. Skinner apuesta por un énfasis en las interrelaciones recíprocas entre autor y contexto, mediante el texto, no entre texto y contexto. Si bien tiene un carácter sustancial, los diferentes tipos de contexto son una pieza más como lo muestra Velasco Gómez en el siguiente esquema (Velasco Gómez, 1995: 81):



Skinner resalta los aspectos locutionarios e ilocutionarios del autor que han quedado plasmados en el texto. Por esta razón, la comprensión del texto está ligada a un acercamiento profundo a la forma o formas en que el autor emplea ciertas palabras clave; la forma en que va construyendo significados por los diferentes usos de las palabras y las relaciones que tiene respecto de otras. Es una concepción holística del significado.

Ahora quiero revisar más detenidamente el argumento de Skinner que concibe al texto como acto ilocutionario. La razón principal para que el historiador inglés haga esto es la equiparación de la intención del autor con el acto ilocutionario de Austin. Si concedemos esto, resulta que una

comprensión del texto equivale a una comprensión de las intenciones del autor. De hecho este parece ser el objetivo de la propuesta skinneriana: recobrar las intenciones principales que tuvo el autor cuando escribió el texto en cuestión. Para él, la fuerza ilocucionaria está directamente ligada con el significado del texto; las intenciones están contenidas implícitamente en la forma en que el autor ejecutó los actos de habla, pero un análisis exclusivamente textualista no es lo único que se necesita para conocer las intenciones principales; “el análisis del contexto es también indispensable para comprender las intenciones del autor” (Velasco Gómez, 1995: 89). En este punto también será necesario distinguir la dirección de la fuerza del acto ilocucionario: hacia el exterior (heterónomos) o hacia el interior (autónomos). Por su naturaleza, los textos con fuerza dirigida hacia el exterior dependen más del contexto social que aquellos dirigidos hacia el interior. Ambos análisis son necesarios pues todo texto tiene ambos aspectos. Por último, el carácter ideológico de un texto se determina a través de los aspectos afirmativos, neutrales y negativos acerca de los valores y las presuposiciones propias de la vida política de la época. Aun los textos más innovadores de una época tienen que recurrir a las creencias y principios dominantes de la comunidad en la que dicho texto está inmerso. Los textos menores son los que retratar con mayor fuerza los valores dominantes de una época. Al parecer hay relaciones de tensión, y determinación recíproca entre texto y contexto, y significado e intención; ningún aspecto se reduce al otro. Se trata de un entramado de relaciones que voluntaria e involuntariamente han determinado la forma, la estructura, el contenido y los propósitos del texto. Esta es, en su conjunto, la labor de la interpretación del significado original de los textos políticos de pasado. Pero, ¿cómo se puede realizar esta tarea?

Skinner apuesta, de acuerdo a Velasco Gómez, por “una interpretación verdaderamente histórica de los textos políticos del pasado” (Velasco Gómez, 1995: 89). El primer paso para hacer esto es: identificar las creencias que sustentó un autor, independientemente de la validez de sus argumentos o del valor de verdad de sus afirmaciones. En la medida de lo posible se debe intentar “pensar como los autores pensaron y de ver las cosas en la manera que ellos las vieron” (Velasco Gómez, 1995: 100). Esto se debe lograr, no a partir de un proceso empático, sino mediante la reconstrucción de las ideas del autor a partir de sus textos y contextos. Desde luego, esto es posible si se parte del presupuesto de que “[...] los textos pueden ser tratados como expresiones fidedignas de sus creencias” (Velasco Gómez,

1995: 100). Dicha recuperación de las verdaderas creencias del autor equivale a reconstruir el significado histórico del texto, principalmente en los conceptos que cumplen funciones tanto evaluativas como descriptivas.

“El análisis de la manera en que el autor usa tales conceptos en un texto particular, es la guía para la interpretación histórica del texto. El análisis de los conceptos claves debe comprender tanto la interpretación del significado como la comprensión de la fuerza ilocutionaria y correlacionar estas dos dimensiones. Ambos componentes del significado, sentido y referencia, deben ser elucidados junto con sus respectivos criterios de aplicación dentro del lenguaje particular del autor. Así, nuestra comprensión del sentido y la referencia de las palabras claves debe mantenerse dentro del rango de los posibles significados que estaban disponibles dentro de los contextos lingüísticos y comunicativos del autor” (Velasco Gómez, 1995: 101).

Para una comprensión de la fuerza ilocutionaria es indispensable ubicar al texto dentro del contexto ideológico del autor y, a partir de ellos, “identificar la clase de acciones que el autor estaba ejecutando al usar las palabras claves con ciertas intenciones primarias (criticar, cambiar, cuestionar, reforzar, defender, etc.)” (Velasco Gómez, 1995: 101). La fuerza ilocutionaria y el texto deben ser interpretados en relación con los contextos lingüísticos e ideológicos particulares. Debido a la complejidad de esta tarea, este proceso de aproximación debe ser contrastado empíricamente a modo de corroborar la vigencia de la hipótesis interpretativa que se está utilizando. Han de contrastarse las intenciones y los significados que se le adjudican al autor, con el conocimiento del contexto lingüístico e ideológico de su época, con el fin de evitar despropósitos como los que, de acuerdo con Skinner, comete C. B. MacPherson, respecto de los propósitos de John Locke en sus dos *Tratados*, o los que se han llegado a cometer respecto de las propuestas de Nicolás Maquiavelo. En opinión de Velasco Gómez, Skinner deja ver claramente su metodología interpretativa:

“1. Ubicar los textos dentro de sus contextos ideológico-políticos originales. 2. Concebir textos políticos como debates ideológicos que afectan convenciones y tradiciones específicas. 3. Centrar el análisis del texto en los conceptos clave que cumplen tanto una función descriptiva como evaluativa (conceptos clave). 4. Circunscribir la interpretación del significado de los términos clave al uso que efectivamente el autor hizo de ellos. La aplicación de esta regla requiere analizar por separado las diferentes obras de un mismo autor. 5. Identificar los movimientos persuasivos del autor en la manipulación del significado descriptivo y /o evaluativo, el criterio de aplicación de los términos y su potencial ilocutionario. 6. Determinar si esta manipulación apunta hacia un cuestionamiento, crítica o cambio de algunas creencias, actitudes y valores dominantes de la época del autor, o, si por el contrario tiende a justificarlas, defenderlas y reforzarlas” (Velasco Gómez, 1995: 104).

Para el principal representante de la Escuela de Cambridge es claro que, la comprensión de las ideas políticas implica un ir más allá del simple análisis de los argumentos o de una reconstrucción de la coherencia entre conceptos. La tradición ha dado muestras de alcanzar celebres interpretaciones e incluso la reformulación novedosa de ideas, pero también tiene sus propios límites. La intención de rebasar sus alcances implica, desde luego, asir algo que no se ha podido alcanzar con las herramientas tradicionales. Surge entonces una pregunta obvia: ¿qué herramienta nos podría permitir ir aún más lejos de lo que las herramientas y los métodos tradicionales nos han permitido alcanzar? Si hacemos caso a la sospecha wittgensteiniana que nos confronta diciendo “Dime cómo buscas y te diré lo que quieres encontrar”, entonces con tan sólo mencionar el objetivo a alcanzar se estaría también eligiendo ya la herramienta que se va a ocupar. Recuperar la fuerza ilocutionaria del texto, la intención política del texto, su sentido, los valores de la *Weltanschauung* que defiende, el contexto en el que está inmerso, etcétera, requiere en gran parte de los horizontes tradicionales de comprensión, pero también necesita de otros nuevos. Hasta este punto he tratado de mostrar la validez y la pertinencia del horizonte lingüístico, principalmente, así como del horizonte social y el histórico, para la comprensión de algunos problemas de la filosofía política. Sin embargo, me gustaría desarrollar un último sentido que está mucho más vinculado con la teología política. Este no excluye, en ningún sentido, al horizonte lingüístico que se relaciona con otros horizontes de comprensión. Su validez radica en la pertinencia, en su correspondencia a las características propias de la forma de pensamiento en cuestión. En este caso la concepción de la filosofía política bajo la forma de la teología política, que requiere de la tradición y de los nuevos horizontes de los que he venido delimitando. Paso entonces a definir el sentido de una comprensión de la teología política como filosofía política.

### ***1.3 Argumento para una comprensión lingüístico-imaginaria de la teología y la filosofía política.***

***Prolegómenos para otra comprensión de la filosofía política moderna y de la filosofía política lockeana.***

A lo largo de todo este capítulo he intentado apuntalar un horizonte básico de comprensión, así como sus entrecruzamientos con otros horizontes de comprensión del pensamiento político. Este esfuerzo pretende desarrollar una comprensión neohistoricista de la filosofía política y de los problemas filosófico-políticos. No pretendo renunciar totalmente a los aportes teóricos de la tradición. Sería tanto ingenuo como absurdo renunciar a los avances de la comprensión de los problemas filosófico políticos. A lo largo de la historia de la filosofía se han construido sólidas estructuras para las reflexiones filosófico-políticas que, ciertamente, han llegado a producir complejas y elaboradas propuestas de comprensión de la realidad, baste mencionar los esfuerzos de Kant, Hegel y Marx. Sin embargo, la mayoría son guiadas por una “racionalidad” comprendida en términos modernos que, a su vez, impulsa una visión secularizante de dicha realidad. Si bien esta racionalidad ha producido una multiplicidad de comprensiones de lo político, también ha negado y excluido la posibilidad de desarrollar comprensiones del pensamiento político desde “otros horizontes”, “otros tipos de racionalidad” y “otros criterios de interpretación”. De ahí que considere necesario un proceso de desarraigamiento o separación de la tradición en algunos puntos a través del horizonte lingüístico en entrecruzamiento con otros horizontes de comprensión del Mundo de la vida: el económico, el político, el religioso, el teológico, el social, el antropológico, etcétera. Este horizonte amplio valida la existencia una multiplicidad de tipos de racionalidad. La racionalidad está ligada a las reglas del juego del lenguaje que se esté llevando a cabo. Sin embargo, es seguimiento de reglas va más allá de la imitación o el desarrollo de una actividad o acción, como vimos en el subapartado 1.2.1, implica toda una serie de presupuestos lingüísticos vinculados con una concepción del mundo. El tipo de racionalidad está ligado a una *Weltanschauung*. No hay una sola concepción del mundo, sino una multiplicidad de racionalidades que comprenden e interpretan el *Lebenswelt* de distintas maneras y desde diversos supuestos epistémicos, y mediante diversos métodos de interpretación. Esta es la perspectiva general de la que parte mi investigación. Si bien la labor filosófica puede estar ligada a diversas variantes de una racionalidad, ésta no es el único tipo de racionalidad válida para la comprensión del mundo de la vida. La validez de la “racionalidad” depende de la pertinencia de sus principios, la “coherencia” de su método y su aptitud para posibilitar la aprehensión y la interpretación de la realidad. A mi consideración esto también vale para la reflexión de los problemas propios de la filosofía política en general. Paso

ahora mostrar mi argumento a favor de una comprensión alternativa de la filosofía política moderna, para fundamentar una interpretación del origen del pensamiento liberal de John Locke, como uno de los múltiples sentidos de la racionalidad moderna, necesarios para un asentamiento firme y acelerado.

Comprendo el surgimiento de la filosofía política moderna como parte del proceso de transformación del mundo medieval en mundo moderno. Desde su inicio la época moderna requirió de una transformación del mundo de la vida medieval, es decir, una transformación de distintas partes de las esferas de ese mundo —económica, política, religiosa, social, cultural, etcétera—. Paulatinamente, todas las esferas de ese mundo se vieron afectadas, transformadas o resignificadas por las formas de vida, los juegos de lenguaje, los conceptos, las instituciones, etcétera de un nuevo mundo de la vida que todavía no aparecía por completo, pero que luchaba por dominar e incluso eliminar al mundo del que había surgido. Este es un proceso lento que tomará siglos: desde el siglo XIII hasta la Primera Revolución Industrial (Siglo XVIII). En este periodo están desdibujados los límites de esos mundos de la vida —como es posible ver en el Esquema 2—. Esa transformación del *Lebenswelt* también implicó un cambio en las formas de vida política y las teorías políticas. Mientras en el Medioevo había una estrecha relación entre el poder político y la jerarquía eclesiástica, la Modernidad pretende ser una época secular, es decir, una época en la que la moral cristiana, (o de cualquier otro tipo), no podía interferir con las decisiones políticas, las determinaciones institucionales o en las disposiciones gubernamentales encaminadas al ordenamiento social. Lo que produjo este cambio fue producido por la “resignificación” del lenguaje político y por la “transformación” de la praxis política<sup>8</sup>. Cambia los vínculos entre la teoría y la praxis política, la manera en que la teoría justifica o determina la praxis.

Una forma de comprender el problema del vínculo entre teoría y praxis políticas en la Modernidad, es mostrando que la “resignificación” del pensamiento político moderno ha dejado huellas claras en el mundo de la vida. Parto de una dialéctica de desarraigamiento y conservación en las prácticas y la teorías políticas. La resignificación de la filosofía política está ligada con la transformación de otras esferas del mundo de la vida porque están vinculadas a través de lo social. En mi opinión, no podemos comprender esa resignificación, como lo hace Jürgen Habermas en su obra de

---

<sup>8</sup> Utilizaré la palabra “resignificación” para hablar de un cambio no práctico, sino conceptual, teórico o abstracto.

1978 *Theorie und praxis*, argumentando a favor de una comprensión de una parte de la historia de las ideas como una transformación, ni rastreándola exclusivamente en los textos filosóficos. Ambas están en una relación de mutua influencia: si hay un vínculo entre pensamiento y acción, es decir, un vínculo entre pensamiento y realidad, entonces los cambios que se den en un ámbito han de reflejarse necesariamente en el otro, casi como si no hubiera una división entre ellos, como si fueran un mismo ámbito<sup>9</sup>. En otras palabras, de lo que se habla en el pensamiento político tiene un referente en la alguna esfera del Mundo de la vida, al interior del su aspecto práctico. Estos vínculos entre teoría y praxis, son los supuestos metafísicos y ontológicos de mi comprensión de la filosofía política moderna como una resignificación de la filosofía política medieval.

La resignificación de la filosofía política es parte de una transformación de la cultura y la civilización occidental. Me resisto a comprender el paso del mundo de la vida medieval a moderno, de una “forma de vida medieval” a una “forma de vida moderna”, como un corte de navaja que modificó la totalidad del *Lebenswelt*, súbita y repentinamente. Un ejemplo de la complejidad de la transformación de un mundo de la vida en otro es el proceso de conquista del continente americano después de la llegada de Cristóbal Colón. En el caso de México son realmente visibles las dificultades para “la erradicación expedita” de las culturas precolombinas, junto con sus *Weltanschauungen* y sus *Lebenswelt*. Ni siquiera sepultando los rastros de otra cultura, prohibiendo creencias, ritos y costumbres, fue posible obtener una transformación rápida. No parece fácil minar, los fundamentos de una cultura: sus *Weltanschauungen* y sus *Lebenswelt*. Si en el caso mexicano se necesitaron casi dos siglos para terminar con la resistencia de conquista por parte de algunos pueblos originarios del sur y del norte de México —para casi erradicar por completo las culturas originarias—, entonces la transformación de la cultura europea también habría necesitado un tiempo considerable para consolidarse. Se necesita mucho tiempo para cambiar los cimientos de una cultura, que son los que guían las prácticas económicas, políticas, religiosas, sociales, sexuales, etcétera, de los miembros de

---

<sup>9</sup> W.O. V. Quine en su famoso artículo *Dos dogmas del empirismo* ha argumentado a favor del desdibujamiento de la línea divisoria entre lo analítico y lo sintético, entre pensamiento y mundo, entre teoría y realidad.

una cultura, es decir, la totalidad práctica que se manifiesta en el *Lebenswelt*. El actuar humano puede “resignificar” el pensamiento que lo guía y el pensamiento puede “transformar” el actuar humano.

Ahora bien, ¿cómo surgió la Modernidad? ¿Cuándo nació? ¿Para qué nació? Como ha sido señalado por muchos autores, la Modernidad nace a los inicios de la Edad Media, pero su desarrollo consolidación comienza a hacerse patente hasta el último tercio de esta época. Es posible hablar de dos grandes eventos que comienzan a solidificar el nuevo Mundo de la vida: la llegada al continente americano —ligado a un afán mercantilista en apogeo desde el siglo XV— y la Reforma protestante —ligada a los conflictos de poder entre el vicario de roma y los reyes de los territorios europeos—. Este último evento rechazó la jerarquía eclesiástica, normas morales y principios teológicos fundamentales. Produjo cambios que no sólo afectaron la vida espiritual de los habitantes europeos del siglo XVI. Se afectó la vida económica y política, la sociedad, la moral, etcétera. Este, a mi parecer, no fue un evento parecido a lo ocurrido en el continente americano en la misma época. Algunos de los pueblos americanos, por imposición y no por voluntad, transformaron su organización social, sus instituciones políticas, su forma de gobierno, su alimentación, su geografía, su economía, su religión, etcétera. ¿Por qué hicieron esto? Porque cambiaron de cultura<sup>10</sup>. Pero, ¿Qué razones llevan a una sociedad a cambiar o transformar su cultura? ¿Es siempre algo involuntario o en algunos casos es voluntario? ¿Qué implica que gran parte de una sociedad o un país cambie de religión? ¿Qué otras cosas del mundo cambian? ¿Qué produjo la Reforma protestante en Europa? ¿Cómo afecto este cambio a otras partes de la sociedad? ¿Cómo es que la Reforma protestante produjo tantos cambios en las sociedades europeas? ¿Hasta dónde llegó su influencia? ¿En qué pudo haber afectado a la filosofía y, más en particular, a la filosofía política? ¿Qué significó la Reforma protestante en la historia de Europa y en la Historia de Occidente? ¿Cómo se le puede dar un nuevo sentido o resignificar una religión o una cultura completa? En esta etapa de consolidación de la transformación práctica del mundo de la vida requirió una resignificación de su *Weltanschauung*, y en ella está incluida la filosofía política.

---

<sup>10</sup> No demerito la importancia de la imposición de una cultura, más para esta investigación dicho aspecto no es relevante y remitimos a voces mayormente autorizadas sobre este tema.



Este proceso de resignificación de la filosofía política fue guiado por los afanes: racionalista, tecnificador y secularizante, propios de la época moderna. Implicó la resignificación de las reglas de *juego de lenguaje político* y de los conceptos políticos. Esto, a su vez, implicó la transformación de sus correspondientes *formas de vida*. A su vez, esto produce la transformación de una parte del *Lebenswelt*. Mi investigación desarrollará, parcialmente, este entramado visible en mi Esquema 1. En este entramado es posible encontrar una multiplicidad de actores y elementos que contribuyeron a resignificar “los juegos de lenguaje de la filosofía política”; para que surgiera un nuevo juego de lenguaje político, una nueva forma de vida, una nueva *Weltanschauung* liberal. Como juego de lenguaje el liberalismo implicó la resignificación de algunas reglas del lenguaje político y algunos conceptos políticos como gobernante, poder político, ley, derecho, persona, etcétera. Nuevamente, esta modificación de la parte del mundo de la vida no está desligado de la transformación de otras esferas. Cambiaron los participantes del juego y cambió el sentido de la praxis política.

Entre una multiplicidad de factores que pudieron contribuir a la resignificación de la filosofía política me interesan principalmente los sociales, los políticos, los religiosos, los económicos, los teológicos, etcétera. En otras palabras, los factores pertinentes respecto del punto en cuestión<sup>11</sup> y en el pensamiento político que sea el caso. En esta investigación me concentraré la gestación de los aportes de John Locke para la cristalización de “un juego de lenguaje político liberal”. También me enfocaré en el concepto de autoridad y en lo que considero la teología política de John Locke, esto es, un juego de lenguaje teológico-político guiado por reglas, principios y contenidos de un “imaginario político religioso”, que paulatina y gradualmente se convertiría en un lenguaje y un pensamiento racional-político, surgido de otro imaginario que moldearía la cultura moderna occidental. Desde luego, no estoy descartando la existencia de otros imaginarios que han permeado las distintas esferas del *Lebenswelt*. Sin embargo, siguiendo a Bolívar Echeverría, considero que fue el imaginario capitalista el que ha triunfado por encima de los otros Imaginarios o Concepciones del mundo de la vida. El pensamiento de Locke es uno de los bloques más añejos y fuertes de los cimientos que posteriormente solidificaron la Cultura Moderna Capitalista. Una comprensión general de esta cultura parte de la

---

<sup>11</sup> Considero que unos factores son más preponderantes que otros dependiendo de la interpretación y del propio asunto en cuestión, como bien señalan las corrientes hermenéuticas medievales.

comprensión de una de sus fuentes principales: el pensamiento político de John Locke. Intento desarrollar una comprensión distinta que responda de otra manera a las preguntas ¿Qué trajo de nuevo la Modernidad? ¿Cuáles fueron sus orígenes? ¿Qué tan fuerte es cada uno de sus elementos para ayudarnos a la comprensión de la Modernidad? ¿Qué más nos puede aportar esta otra comprensión a lo que ya se ha hecho exitosamente con los métodos ampliamente conocidos? ¿Qué parte de la realidad ha sido olvidada por la tradición? ¿De qué forma podemos conocer eso que —siguiendo a Heidegger— “ha caído en el olvido”?

La Modernidad, como señalaron Max Weber y Ernst Troeltsch, se desarrolló lentamente a lo largo de la Edad Media<sup>12</sup> y fue hasta el Siglo XIII cuando dicho proceso comenzó a acelerarse gradualmente hasta nuestros días. Es resultado de una enorme y amplia serie de cambios en el mundo de la vida medieval. Con vaivenes, avances y retrocesos, en las distintas esferas del *Lebenswelt* medieval, se gesta una cultura moderna —con su respectivo mundo de la vida y sus propias *Weltanschauungen*— desde las mismas entrañas del mundo y la cultura que irá destruyendo posteriormente. Para la transformación de la cultura medieval, la Modernidad capitalista debió crear nuevas *formas de vida* y pensamiento. El espíritu de la Modernidad transformó y resignificó tanto la parte teórica como la parte práctica del mundo, en algunos casos consciente y en algunos otros inconscientemente, a través de un movimiento dialéctico de desarraigamiento y conservación de la tradición. Los cambios cuantitativos y cualitativos, a lo largo de siglos, lograron consolidar el dominio del Mundo de la vida moderno-capitalista por sobre otros *Lebenswelt*. Su éxito se manifestó en la cotidianización de una multiplicidad de *formas de vida* en las distintas esferas del Mundo de la vida. Sus principales medios para lograrlo fueron el establecimiento de derecho, formas de gobierno, los cimientos de la forma económica de vida capitalista y la consecuente sociedad de clases, el ordenamiento social, la propiedad privada, la secularización de mundo público, etcétera. Este es el gran marco en el que, pienso, están inmersos: 1) la resignificación de la filosofía política, 2) el pensamiento clásico liberal y 3) el pensamiento de John Locke

---

<sup>12</sup> No sólo ellos, pero son estos dos autores a los que mencionaré en el siguiente capítulo. Particularmente Weber reconoce la autoridad de Troeltsch al momento de hablar acerca de los orígenes del capitalismo en la historia de Occidente.

Para desarrollar mi argumentación, como ya he mencionado más arriba, echaré mano de diversas fuentes. Su papel y pertinencia, en ningún momento, están mezclados con un intento de armonización de los mismos. Utilizaré tres criterios generales para la desarrollar mi interpretación:

- a) El vínculo entre teoría y praxis. En el capítulo 2 analizaré tres perspectivas respecto del vínculo entre la teoría y la praxis en la Modernidad. Max Weber da muestra del entrecruzamiento de la esfera religiosa con otras esferas del Mundo de la vida y de las determinaciones prácticas de los principios ético-religiosos en las conductas políticas, económicas, sociales, etcétera. Ernst Troeltsch precisa rigurosamente el peso de la influencia de algunas sectas protestantes en la conformación del mundo moderno, en distintos sentidos, limitando sus alcances y definiendo la forma en que el imaginario religioso protestante dejó su huella histórica en forma de instituciones, eventos históricos y formas de pensamiento. Por último, Hans Blumenberg desarrolla un cuidadoso análisis de la secularización de la Época Moderna, en una búsqueda de la comprensión de la transformación del mundo medieval en moderno; en un afán de rescatar las continuidades entre una y otra época, y en una renuncia a la posibilidad de establecer una frontera clara entre esas épocas.
- b) El contexto histórico. En el tercer capítulo desarrollaré, brevemente, una perspectiva que, sin pretender ser *ad hoc*, ayude a comprender el marco histórico en el que se desarrolla John Locke. Muy particularmente me concentraré en el siglo XVII, desde el fin de la época Tudor hasta la Revolución de 1689. En este periodo se gesta el pensamiento político y el imaginario religioso que permeará la Inglaterra en la que vivió Locke y de la cual tuvo que exiliarse por razones políticas.
- c) La teología política del siglo XVI. En el capítulo cuarto desarrollaré la influencia del iusnaturalismo y la teoría de la soberanía popular presentes en las propuestas de Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Luis de Molina y Francisco Suárez, en la filosofía política del siglo XVII.

- d) La teología política del siglo XVII. En el capítulo cuarto desarrollaré la influencia de Robert Filmer en pensamiento teológico-político que permeaba Inglaterra de la Restauración. Aquí plantearé la posibilidad de plantear la existencia de una teología política racionalista que es una negación del irracionalismo del extremismo protestante, pero que al mismo tiempo se fundamenta y sostiene en una serie de apuestas y logros del pensamiento protestante desde la teología política de la tradición católica. De esta manera, será posible comprender el trasfondo del lenguaje político y las formas de vida política que conforman el contexto y la vida de John Locke.

En el último capítulo, mostraré mi interpretación del pensamiento político de Locke en el marco de la transformación del Mundo de la vida moderno. Intentaré 1) mostrar los vínculos entre el pensamiento teológico y religioso protestante y el pensamiento liberal; 2) ver en qué puntos están más relacionados; 3) el peso específico y la importancia de la teología protestante en el pensamiento político liberal de John Locke. Considero que una parte del pensamiento filosófico político de Locke llegó a tener tintes mayormente teológico-políticos, pero al finar de su vida pasó a tener tintes mayormente racionalistas que, no dejaron de mantener vínculos con la religión. Algo había pasado en el pensamiento de este autor que cambió la forma en que concebía la política. Su pensamiento se enmarca en un proceso de transformación de distintos elementos de las esferas del mundo de la vida. Muchos elementos religiosos, políticos, filosóficos, sociales, económicos, etcétera, fueron transformados. He ahí la pertinencia de la historia para reconstruir el Mundo de la vida del autor y no sólo su ambiente intelectual. Su mundo es resultado de las dos revoluciones civiles, la Restauración, la Revolución de 1688-89, la lucha de los políticos *Whig* y los *Tory*, su cercanía con el conde de Shaftesbury, El complot para asesinar al Rey de Inglaterra, su exilio en Holanda, etcétera. Todos ellos fueron eventos históricos ejemplares y decisivos en la vida del filósofo y, en esa medida, en el proceso de resignificación de la filosofía política: la sustitución de la teología política medieval por la teoría política racionalista moderna.

Mientras en el pensamiento del joven Locke había algunos rasgos racionalistas, al final de su vida su pensamiento es extremadamente racionalista —basta darle un vistazo a su *Ensayo sobre el*

*entendimiento humano* para percatarse de esto—. La transformación de su pensamiento y la resignificación de la filosofía política moderna, se dieron como un proceso y no como un salto mortal de una forma de pensamiento a otra. Se necesitaron años y muchos eventos para la modificación del pensamiento filosófico político de Locke y se necesitaron siglos para que se transformara la filosofía política. En la Modernidad, el racionalismo y no la teología sería quien dominaría la mayor parte de la filosofía política y la filosofía en general. El racionalismo ha sido el principal responsable de la consolidación de las *Weltanschauungen* y el mundo de la vida moderno capitalista. Si el triunfo y consolidación de la modernidad capitalista está directamente relacionado con el avance de las concepciones del mundo racionalistas, la racionalización de las esferas del mundo de la vida y de las formas de vida inherentes a cada una de ellas (Esquema 1), incluyendo la política y la filosofía política, entonces aquellos elementos que contribuyeron a la aceleración y la cristalización de este proceso, pueden ser considerados como fuentes u orígenes de la Época moderna, la cultura moderna y el pensamiento moderno.

En general, adopto una perspectiva no reductivista. Siguiendo las propuestas de Ernesto Laclau, Chantal Mouffe (2004) y Griselda Gutiérrez (1999), adopto una perspectiva abierta a más de un horizonte para la comprensión de la realidad. Estoy en contra del señorío de una perspectiva dogmática de la filosofía, por su carácter reductivista y excluyente de otras formas de racionalidad. Sus pretensiones universalistas, a mi consideración, constriñen la reflexión filosófica a términos científicista, pragmáticos, analíticos, etcétera. En un sentido amplio, esta perspectiva es una negación de otras posibilidades de dar cuenta, conocer y explicar la realidad. Impone las formas y las lógicas posibles para “dar razones” acerca de lo que existe, lo que se puede conocer, de lo que se debe esperar, de cómo debe ordenarse al mundo humano, qué razones pueden darse para adherirse a un orden político. Si, como señala Claude Lefort, es posible dar distintas razones para adherirse a un orden político, también pueden darse otro tipo de razones en los demás casos. Más radicalmente aún, considero que el triunfo del racionalismo moderno y la filosofía política racionalistas fueron impulsadas por otras formas de racionalidad, esta última particularmente fue impulsada tanto por la teología política católica —como es posible ver en la obra política de Francisco Suárez— como por la teología política protestante. La perspectiva racionalista se resiste a reconocer sus deudas con la tradición de la

que surgió su desarraigamiento no es dialectico. Su separación se da a la forma de un Descartes que no cita ninguna fuente o como Hume, que de una *tabula rasa* intenta hacer surgir todo el conocimiento alcanzado por la humanidad. Se deberá, pues, enseñarle esta tradición su ascendencia no para eliminarla, negarla ni desplazarla, sino para rescatarla de su solipsismo epistémico y su universalismo intransigente. Para mostrar la existencia de otras formas, métodos de conocimiento de la realidad. Para ampliar su horizonte racional.

### Bibliografía

Davidson, Donald (1995): *Ensayos sobre acciones y sucesos*, IIF, México.

Dilthey, Wilhelm (1954): *Teoría de la concepción del mundo*, Fondo de Cultura Económica, México.

\_\_\_\_\_ (1960): "Die typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in der Metaphysischen Systemen": en *Gesammelte Schriften. VIII Band. Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*, B G. Teubner Verlagsgesellschaft, Stuttgart.

\_\_\_\_\_ (1974): *Teoría de las concepciones del mundo*, Revista de Occidente, Madrid.

\_\_\_\_\_ (1990): *Teoría de las concepciones del mundo*, Editorial Patria, México.

Echeverría, Bolívar (1998): *La modernidad de lo barroco*, ERA/UNAM, México.

Habermas, Jürgen (2000): *teoría y praxis*, Tecnos, Madrid.

Gasca García, Martín y María Eugenia Gómez Vargas (Comp.) (2007): *Análisis del discurso: perspectivas diversas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Gutiérrez Castañeda, Griselda (1999): *La Constitución del sujeto de la política: discurso político y producción simbólica*, Fontamara, México.

Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe (2004): *Hegemonía y estrategia socialista*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

Ortega y Gasset, José (2004): *Obras completas. Vol. I*, Ed. Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, Madrid.

## Capítulo 1. Recursos para la comprensión de la filosofía política y la teología política

---

Pitkin, Hanna F. (1972): *Wittgenstein and Justice: On the Significance of Ludwig Wittgenstein for Social and Political Thought*, University of California Press, Los Angeles.

Velasco Gómez, Ambrosio (1995): *Teoría política: Filosofía e Historia ¿Anacrónicos o anticuarios?*, UNAM, México.

Wittgenstein, Ludwig (1999): *Tractatus logicus-philosophicus*, Alianza, Madrid.

\_\_\_\_\_ (2003): *Investigaciones filosóficas*, UNAM, México.

## Capítulo 2. Protestantismo y Modernidad. Las tensiones y la dialéctica entre religión y mundo de la vida

The authority of the Holy Scripture...depend not on the testimony of any man or Church; but wholly upon God (who is truth itself) the author thereof...Our full Persuasion and Assurance of the infalible truth and divine authority thereof is from the inward work of the Holy Spirit, bearing witness, by and with the Word in our hearts”  
*The Westminster confession of Faith, 1643.*

En este capítulo pretendo desarrollar los argumentos vinculados a la reconstrucción de los aportes generales del protestantismo al mundo de la vida moderno. Lo que quiero reconstruir es el sentido general de lo social en las comunidades protestantes, desde sus pretensiones teológicas y religiosas, y profundizar en los elementos centrales de la religiosidad y espiritualidad protestantes. Con ello pretendo mostrar los elementos propios de la *Weltanschauung* protestante y como este elemento está impregnado plenamente de esa cultura moderna, que ya he caracterizado más arriba. Desde mi perspectiva el punto clave de ello es mostrar la forma en que se realiza el movimiento dialéctico entre distintas esferas, concepciones del mundo, formas de vida y mundos de la vida. Todo en la misma época.

### **2.1 Los elementos de la dialéctica de mundo de la vida**

El mundo de la vida medieval se confronta con el mundo de la vida moderno desde sí mismo. Como propongo en el capítulo anterior, el devenir histórico planteado por Hegel se da como un proceso dialéctico entre distintas épocas históricas. El mundo de la vida, de manera analógica a lo que define Ludwig Wittgenstein sobre el carácter pictórico del lenguaje, tiene una variedad de elementos nuevos y viejos porque tiene un sustrato social. El carácter social de lo religioso, lo político, lo teológico, lo filosófico, etcétera, es un elemento pertinente para la comprensión, análisis y reconstrucción del mundo de la vida, porque tiene una función transversal y primaria en la estructuración de acciones, instituciones, normas sociales, normas morales, significados simbólicos, imaginarios colectivos, prácticas lingüísticas, etcétera. Lo social es lo que posibilita la comunicación e interacción entre distintas esferas de ese mundo, sin que ello implique una transformación significativa de otros elementos de dichas esferas. Además, permite repetir o emular los elementos de las distintas esferas. Podría decirse que, en esa interacción social se genera una dialéctica de las formas de vida, que el carácter pictórico del lenguaje es un proceso dialéctico en el que se renuevan las formas de vida; que algunas están



anulando, en vez, algunos de sus elementos, pero conservando otros. Se estaría ante el elemento que posibilita la multiplicación de los procesos dialécticos en la confrontación de mundos de la vida y de concepciones del mundo. Donde la parte dominante o vencedora, inevitablemente conserva elementos de su contrario. De ese modo, los cambios de época y cultura se comprenderían como una serie de distintos procesos dialécticos en los que no se pueden evitar algunos elementos de conservación y algunos elementos de renovación de formas de vida, concepciones del mundo, teorías, conceptos, creencias, ideologías, etcétera. En cada traslape de las esferas del mundo de la vida se producen nuevos y distintos procesos, y en cada uno de ellos existe un proceso dialéctico que transforma las esferas que se confrontan.

En esta definición no se sostiene la existencia de una especie de concepción monadológica del mundo de la vida, una que no considera la existencia de otros mundos de la vida, esto es, un mundo con una *Weltanschauung* distinta a la que éste tiene, como si todo cambio fuera solamente una serie de modificaciones o agregados al eterno en incesante fluir de un único e inamovible mundo de la vida. Desde una concepción estática y univocista de la realidad, no se puede plantear la tesis de una multiplicidad de mundos de la vida. Mi interpretación es opuesta. Existe una multiplicidad de mundos de la vida, y propongo la existencia de mundos con un carácter histórico, para comprender las diferencias en distintas y similitudes de épocas históricas, considerando que la historia se desarrolla mediante un proceso dialéctico como propone Hegel. Esta tesis permite extender el concepto del carácter pictórico del lenguaje a la historia. Esto es, la historia de un pueblo o nación<sup>13</sup>, también tiene ese carácter por estar constituido por elementos viejos y nuevos de su devenir histórico. Partiendo de esta premisa, la pretendida reconstrucción del contexto del autor como propone la Escuela de Cambridge se puede concebir como la reconstrucción de un paisaje en un momento o época específicos. En este caso intentaré integrar los elementos sociológicos y religiosos del protestantismo, dentro de lo que Enrique Dussel llama la Segunda Modernidad Temprana (1630-1789). Con ello pretendo mostrar la existencia de elementos de la religiosidad y las formas de vida protestantes, en distintas esferas; que esto puede ser interpretado como parte de un proceso dialéctico entre dichos

---

<sup>13</sup> Esto se podría extender incluso hasta el ámbito biográfico como propone Dilthey, pues en este caso lo biográfico no es si lo la historicidad del individuo.

mundos y que es parte de la dialéctica de una teología política Moderna que se mueve en las esferas de ambos mundos.

### ***2.2 Las conexiones y tensiones entre las esferas del mundo de la vida y las religiones de salvación***

La pretensión de mostrar la influencia de los elementos sociales del protestantismo en el moldeamiento de la modernidad, supone la existencia y la posibilidad del establecimiento de conexiones entre distintas esferas de la vida. Desde luego, es necesario tener en cuenta que los puntos, los elementos comunes y los tipos de relación entre ellas, si bien puede llegar a ser constantes, no pueden ser consideradas como fijas o estáticas, sino en una constante fluctuación. Se trata de entramados y traslapes en continua tensión y distensión, fortalecimiento y debilitamiento. Por ello quiero comenzar mostrando algunas de las posibles conexiones entre las esferas del mundo de la vida, para después señalar con más detenimiento las características de las conexiones de la religiosidad y el pensamiento protestante con otras esferas.

No recurriré Max Weber de manera directa, sino de manera indirecta. Su propuesta, desarrollada en algunos de sus *Ensayos sobre Sociología de la Religión*, es más tardía y está alejada del contexto histórico de esa primera Modernidad y de la Restauración inglesa, que es el contexto histórico más cercano del liberalismo clásico de Locke. De Weber retomaré una tesis importante: la existencia de una permanente tensión entre la esfera religiosa y otras esferas del mundo de la vida, dando a entender con ello una especie de búsqueda de superposición de la primera sobre las segundas. El sociólogo alemán encuentra distintos elementos sociales que permiten defender dicha tesis y esto es lo que me interesa retomar dentro del hilo argumental de la dialéctica de los mundos de la vida y la teología dialéctica que mencioné anteriormente. Esto se debe a que su comprensión de las tensiones del mundo de la vida corresponde mucho más al siglo XIX que al siglo XVI o XVII. Parece una nimiedad pero no es poca cosa. El mundo de la vida inglés en el que vive John Locke se parece más al siglo XVI que al siglo XVIII donde comienza la Revolución industrial y donde ya es posible distinguir claramente algunos elementos de las esferas del mundo de la vida moderno. No debemos de olvidar que es a finales del siglo XVIII donde Immanuel Kant y el idealismo alemán definen los elementos centrales de la cultura Moderna.

### 2.1.1 La tensión con la esfera económica

En todas las épocas hay tensiones entre las distintas esfera del mundo de la vida, pero en la Modernidad, la intensidad de estas relaciones aumenta a medida que se desarrolla y consolida. Las señales de esas tensiones y soluciones son las huellas de una dialéctica de la historia que se plasma en distintas esferas. Para Max Weber, la esfera del mundo de la vida en la que mayormente se manifiesta una tensión con la religión fraternal es la *esfera económica* (ökonomischen Sphäre), sobre todo en aquellas en la que se dan algunas formas *mágicas o mistagógicas* (magische oder mystagogische) que prometen una incidencia en *los espíritus y las deidades* (der Geister und Götter) para cumplir con los *intereses particulares* (Einzelinteressen) de sus creyentes, riquezas, salud, honor, el más allá, etcétera. En el caso del mundo moderno de la vida las tensiones son todavía más fuertes, pues “*las religiones de salvación sublimada* (die sublimierte Erlösungsreligion)<sup>14</sup>, dentro de ellas las variantes de cristianismo, han relacionado de manera cada vez más tensa con *las economías racionalizadas* (die rationalisierte Wirtschaft)” (Weber, 1991: 68).

“La economía racional es una organización funcional dirigida a la fijación de precios monetarios surgidos de las luchas de intereses entre los hombres verificadas en el mercado (Rationale Wirtschaft ist a sachlicher Betrieb. Orientiert ist sie an Geld preisen, die im Interessenkampf der Menschen untereinander auf dem Markt)” (Weber, 1991:68).

Su racionalidad radica en el *cálculo* (Schätzung) que es posible a través de la *valuación de los precios monetarios* (Schätzung in Geldpreisen) y la lucha de mercado, en otras palabras, es posible a través del dinero y aquello que permite adquirirlo, de su verdad y su método. “*El dinero es lo más abstracto e “impersonal” que existe en la vida humana* (Geld ist das Abstraktese und “Unpersönlichste”, was es im Menschenleben gibt)” (Weber, 1991:68). El dinero transforma la vida humana porque dicha transformación afecta otras esferas del mundo de la vida; transforma las relaciones humanas. Esto es rastreable históricamente desde el Renacimiento, pero a medida en que madura la Modernidad esto se vuelve todavía más visible. En este caso, Weber lo percibe en las sociedades industriales de la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX. Aquí el elemento clave no es tanto el nivel de esa tensión

---

<sup>14</sup> Al parecer estas religiones se presentan con mayor frecuencia en gran parte de la historia de occidente.

sino los elementos de la tensión, pues para la época histórica que me interesa comprender, todavía no está presente la tensión descrita por Weber.

En el mundo de la moderna economía capitalista racional (Der Kosmos der modernen rationalen kapitalistischen Wirtschaft), por ejemplo, un mayor ordenamiento económico conforme a *sus propias leyes internas* (seinen immanenten Eigengesetzlichkeiten), que no son sino las del afán de ganancia, “más dificulta toda posible relación con una *ética religiosa de la fraternidad* (religiösen Brüderlichkeitsethik). Ello ocurre tanto cuanto más *racional* (rationaler), y por ende más *impersonal* (umpersönlicher), deviene el capitalismo” (Weber, 1991:68). En el mundo moderno de la vida, la economía capitalista se sostiene en un aumento progresivo de la despersonalización de las relaciones humanas en general y no sólo de las económicas; de un paulatino desligamiento afectivo de la comunidad. La economía capitalista necesita de la ausencia de la fraternidad para mantenerse en pie. Sería imposible sostener su estructura cumpliendo al mismo tiempo con las obligaciones éticas que tienen como fin último algo distinto al dinero y la ganancia. De este modo, en el mundo de la vida moderna es indispensable un mayor alejamiento entre la esfera religiosa y la esfera económica. De lo contrario no se cumplirían con los fines propios de la economía capitalista, como pasaba en épocas anteriores.

Antes de la llegada del capitalismo a la historia de occidente,

“...era posible una regulación ética de las relaciones entre amo y esclavo, justamente porque eran relaciones personales. Pero no pueden regularse —o por lo menos no en igual sentido y con igual éxito— las relaciones entre los titulares de hipotecas, siempre variables, y los deudores de Bancos emisores, igualmente variables; en esta situación no existe, efectivamente ninguna clase de vínculo *personal* (persönlich)” (Weber, 1991:68).

La racionalidad económica capitalista se da como desvinculación personal o separación afectiva de cualquier sujeto posible. Las relaciones económicas podrán tener muchos calificativos pero de ningún modo deberán ser fraternales, personales o afectivas. La eliminación de estas características anula la restricción del establecimiento de relaciones económicas exclusivamente con miembros de la misma comunidad religiosa. Así, cualquier “Otro” es, a lo mucho, tan solo otro cliente más. Sin embargo, esta descripción proporcionada por Weber es de una sociedad industrial y no de la sociedad como la inglesa

del siglo XVII. Aquí podrán agregarse algunas de las sospechas de Karl Marx en los primeros textos de su obra más importante: la industrialización lleva consigo una relativización y un decaimiento de la moral de la sociedad.

A esto se debe que, el *Deo placere non potest* católico, representa la “actitud ideal” de las religiones de salvación (Erlösungsreligionen) respecto de una economía de las ganancias (ökonomischen Güterbesitzes), como lo es la economía capitalista: “En todas las técnicas racionales de salvación (aller rationalen Erlösungsreligionen), las recomendaciones contra la afición al dinero y las posesiones (Haften an Geld und Gut) terminaron por prohibirlos” (Weber, 1991:69). Para Weber, “ninguna genuina religión de salvación (echte Erlösungsethik) ha logrado suprimir la tensión existente entre su religiosidad y una economía racional” (Weber, 1991:69). Entre ellas podemos encontrar tanto el catolicismo como distintas formas de protestantismo.

La existencia de una *tensa relación* (Spannungsverhältnis) se debe a la forma de la *ética de los virtuosos religiosos* (Die religiöse Virtuosityethik) que, entre otras cosas, niega la posesión de bienes económicos a los monjes. El monje ascético, como ningún otro practicante de la vida religiosa occidental, evade el mundo “rechazando para sí la propiedad individual” (Weber, 1991:69); hace del propio trabajo su único medio de subsistencia y sus necesidades se reducen “a lo estrictamente indispensable (auf das absolut Unenbehrliche)” (Weber, 1991:70). Sin embargo, este rechazo produjo un efecto no previsto: el *ascetismo racional* (rationalen Askese) que en la Modernidad ayudó en la consolidación de la economía racional<sup>15</sup>.

Sin embargo, existen dos caminos no contradictorios que evitan “fundada e internamente” la tensión entre la esfera religiosa y la esfera económica:

“el primero: la paradoja de la ética puritana de la “vocación” (die Peradoxie der puritanischen Berufsethik). Como religión de virtuoso, el puritanismo abandonó el universalismo del amor, y “rutinizó” racionalmente “todo trabajo mundano como realización de la voluntad divina” (alles Wirken in der Welt als Dienst in Gottes) y prueba del propio estado de gracia (Gnadenstandes)[...]En este sentido el puritanismo consintió la rutinización del mundo económico, al que desdeñaba

---

<sup>15</sup> Cabría por tanto preguntar qué peso pudo llegar a tener el retiro contemplativo (die Beflüchtigte Kontemplation) en occidente para la aparición del mercantilismo, como primera etapa de la economía racional capitalista. Quentin Skinner, por ejemplo plantea que fue el catolicismo el que tuvo un peso decisivo en el surgimiento del capitalismo en la Baja Edad Media, como el mismo Weber lo planteaba, pero eso sólo parece tener sentido en el caso del papel del ascetismo racional y no en el del retiro contemplativo. Sólo en este sentido parece tener sentido pensar que el catolicismo fue el caldo de cultivo en el que germinó incipientemente el capitalismo en sus formas más primigenias.

(*verderbt entwerteten ökonomischen Kosmos*), tanto como al mundo en su conjunto, como algo animal y corrompido. Consideraba que esta situación fáctica era resultado de la *voluntad divina* (*gottgewollt*) y algo material propuesto a cada uno para el cumplimiento de su deber” (Weber, 1991:70).

Para Max Weber, el significado primordial de *la voluntad divina* (*gottgewollt*) era más que oscuro y el trabajo mundano era percibido como una luz para descifrar ese enigma, y aun más que eso se restringe la salvación como meta a únicamente aquellos que se dejen guiar por dicha luz. Ahora la gracia debía tener un fundamento más claro y distinto.

El segundo camino que evita la tensión entre la esfera económica y la religiosa es *el misticismo* (Mistik). En él, *la bondad* (*die Güte*) profesada por el místico es la forma pura de esta solución, pues se desinteresa de la persona en tanto persona. Da más de lo que se le solicita y lo da a quien sea. La devoción sin objeto (el mero amor por la devoción) constituye la *evasión del mundo* (*Weltfluht*) profesada por el místico. Dentro la Modernidad esta evasión del mundo es tan extraña en el catolicismo como en el protestantismo, la solución de la tensión entre las esferas de dos mundos de la vida se resuelven integrando elementos mundanos a la esferas religiosa, pretendiendo no perder parte de su esencia, pero aceptando su resolución son en la negación de sí mismo. Esto es lo realmente relevante para esta investigación, el elemento que resuelve la tensión, por lo menos en alguna parte y sentido, porque es resultado de un movimiento dialéctico, que no reconoce Weber, pero que es posible interpretar por su desenvolvimiento.

### 2.2.2 La tensión política

*Los ordenamientos políticos del mundo* (*politischen Ordnungen der Welt*) también aparecen como opuestos a *la ética fraternal de las religiones de salvación* (*Brüderlichkeitsethik der Erlösungsreligionen*). Dicha tensión no existió, según Weber, “*ni para la religión mágica ni para la religión de deidades funcionales* (*Funktionsgötter*)” (Weber, 1991:70)<sup>16</sup>. El politeísmo dejaba claras las funciones de cada deidad, asignándole así su correspondiente parte de la cotidianidad. Los dioses pertenecían a pequeñas comunidades políticas, y al llegar la guerra también los dioses participaban en la lucha. ¿Cuándo surge la *tensión* (*Spannung*) entonces?

---

<sup>16</sup> “Für die magische und Funktionsgötter Religiosität bestand das Problem nicht” Weber, 1934: 546.

“El problema sólo se planteó cuando *las religiones universalistas* (universalistische Religionen), con un Dios único para todos, borraron estos límites entre poblaciones, tribus y comunidades políticas. Y sólo se planteó acabadamente *cuando ese Dios fue un Dios de “amor”*. Fue *la exigencia básica de fraternidad* (dem Boden der Brüderlichkeitsforderung) *la que enfrentó a las religiones de salvación con el problema de las tensiones con el ordenamiento político*; y, lo mismo que en *el terreno económico* (der ökonomischen Sphäre), estas tensiones se agudizaron al desarrollarse *la racionalidad del ordenamiento político* (rationaler die politische Ordnung)” (Weber, 1991:72).

Ahora bien, ¿qué es lo que ocasiona específicamente esta tensión? Para Weber, *el aparato estatal burocrático* (der bureaukratische Staasapararat) y *el homo politicus racional* (rationale homo politicus), que pretenden formar el aparato gubernamental a partir de la despersonalización de las relaciones políticas, cuestionan directamente el principio de fraternidad en las relaciones políticas. A partir de su despersonalización<sup>17</sup>, “el Estado burocrático es más impermeable a la moralización sustantiva que los antiguos ordenes patriarcales, por mucho que las apariencias indiquen lo contrario” (Weber, 1991:72). *Los órdenes patriarcales del pasado* (die patriarchalen Ordnungen der Vergagenheit), se sostenían sobre la base de los “*deberes personales de piedad* (persönlichen Peitätspflichten) y los gobernantes patriarcales se atenían al *mérito del caso concreto* (persönlicher Würdinung), manifestando justamente una “*consideración por la persona*” (unter Ansehung der Person)” (Weber, 1991:72). Esto no es lo que busca ni promueve el Estado burocrático.

A pesar de toda “política social” (Sozialpolitik), todo desarrollo de las funciones políticas, de justicia y administración, al interior del Estado burocrático—en el que está incluido el Estado-Nación— tiene como fin último “*el pragmatismo objetivo de las “razones de Estado”* (der sachlichen Pagmatik der Staatsräson)” (Weber, 1991:72). El objetivo absoluto es mantener el reparto interior y exterior del poder, y por ello, carece de sentido para cualquier *religión universalista de salvación* (universalistische Erlösungsreligion). En *la política exterior* (die Außenpolitik) esto fue y sigue siendo más claro. La apelación a la *violencia* (Gewaltsamkeit) es lo único que, para Weber, “constituye a una *comunidad política* (politischen Verband)”: “*El estado es una asociación que reclama para sí el monopolio del uso legítimo de la violencia, y no existe otro modo de definirlo* (der “Staat” ist der jenige Verband, der das

---

<sup>17</sup> El político se comporta de forma similar al *hombre económico* (homo oeonomicus), “*de una manera positiva “sin consideraciones por la persona”, sine ira et studio, sin odio y, por tanto, sin amor* (Sachlich, “ohne Ansehen der Person”, “sine ira et studio”, ohne Haß und daher ohne Liebe)” (Weber, 1991:72).

Monopol *legitimer Gewaltsamkeit* in Anspruch nimmt, —anders ist er nicht zu definieren)” (Weber, 1991:73).

En un sentido kantiano, el monopolio del uso legítimo de la violencia es la condición de posibilidad de existencia del Estado. Si ella no se realiza, entonces “el “Estado” no existe; surge entonces el “anarquismo” pacifista” (Weber, 1991:73). El pragmatismo de toda acción política estatal, implicado en las “razones de Estado” (*Staaträson*), no es sino la guía operante en sus leyes internas y externas: “el mismo éxito de la fuerza o de la amenaza de fuerza, se funda en relaciones de poder y no en la “justicia” ética (etischen “Recht”), aunque juzgáramos que es posible encontrar criterios objetivos en los cuales sustentar dicha “justicia”” (Weber, 1991:73). Los sistemas estatales racionales se preparan para la *lucha violenta* (*Gewaltkampf*), y están convencidos de “tener la razón” (“*Rechthabens*”) y de hacerla valer. Para cualquier religión, pero especialmente para las religiones de salvación, lo más que se llega a ver en este tipo de Estado es un control y un sometimiento de la acción humana, pero nunca una ética como tal, o como dijera Bolívar Echeverría (1998), un *ethos*.

Para el religioso, la mezcla entre los elementos de estos “ámbitos distintos”, equivaldría a la corrupción de la ética religiosa, por romper de inicio el mandamiento de amar al otro como a sí mismo. De este modo, queda como única alternativa “la total exclusión de la ética del terreno del raciocinio político (die gänzliche Ausschaltung alles Ethischen aus dem politischen Rasonnement)” (Weber, 1991:73). Weber considera que, ninguna política puede sostener los valores propios de una *ética de la fraternidad* (*brüderlichkeitsfremder*). Esta se aleja de la esfera política en la medida en que se muestra más “positiva y calculadora” (“*sachlicher*” und *berechnender*), “cuanto más despojada esté de las pasiones, de la cólera y el amor” (je freier von leidenschaftlichen Gefül, Zorn und Liebe, sie ist) (Weber, 1991:73).

El dominio entre elementos de las esferas política y religiosa, cuando están totalmente racionalizadas, es mayor —a diferencia de lo que pasa en relación a la económica—. “La política puede llegar a rivalizar directamente con la ética religiosa en aspectos básicos” (Weber, 1991:74). Esto se ve, por ejemplo, en el papel de la guerra respecto del surgimiento del sentimiento de comunidad, sacrificio o compasión, comparables únicamente con algunas comunidades heroicas con una *ética de fraternidad*



(Brüderlichkeitsethik). En ellas, por ejemplo la muerte en batalla toma el valor de muerte superior y deja de ser el inevitable destino común de todos los hombres: "...únicamente en la guerra "el individuo puede creer saber que está muriendo "por" algo" (Weber, 1991:74). La comunidad política sustenta su dignidad en la fuerza, en el enfrentamiento a la posibilidad de la muerte. A este respecto, la concepción de la muerte es bien distinta en *una religión de fraternidad* (einer Brüderlichkeitsreligiosität). Cuando aparece la muerte en la religión de fraternidad, aparece como efecto de la sofisticación técnica de la guerra, y la entrega a la muerte por razones mundanas, es vista "*como una glorificación del fratricidio* (als Verklärung des Brudermordes)" (Weber, 1991:75). En la comunidad guerrera el *carisma sagrado* (heiligen Charisma) y el *sentimiento de la comunión con Dios* (Erlebnis der Gottesgemeinschaft) surgen "*en la excepcional fraternidad de la guerra, y de la muerte en la guerra* (die Außeralltäglichkeit der Kriegsbrüderlichkeit und des Kriegstodes)" (Weber, 1991:75). Es esta excepcionalidad la que aumenta, en un grado bastante alto, la competencia entre la fraternidad de la religión y la comunidad de guerra. Al igual que en el ámbito económico, en el político dicha confrontación tiene dos soluciones fuertes: a) el puritanismo y b) el misticismo.

La gracia particular y el ascetismo vocacional del puritanismo se sostienen en la creencia en la rigidez de los mandamientos y en que dichos mandamientos fueron revelados por un Dios que sólo se da a conocer los designios de su voluntad a través de dichas revelaciones:

"[...] la voluntad de Dios es interpretada desde al punto de vista de que esos mandamientos deberían ser impuestos a la criatura apelando a los recursos de este mundo, a saber, la *violencia* (Gewaltsamkeit), ya que el mundo está bajo el imperio de la violencia y de la *barbarie ética* (ethischen Barbarei). Y esto implica barreras que obstaculizan la *obligación de fraternidad* (Brüderlichkeitspflicht), en favor de la "*causa*" divina (Gottes "Sache")" (Weber, 1991:75).

Por el otro lado está el misticismo, al cual Weber se refiere como "la solución de la extrema actitud antipolítica del místico". Ella apuesta por la salvación a través de la *benevolencia* (Güte) y la *fraternidad* (Brüderlichkeit) acósmicas. Para Weber, el misticismo, a partir de los principios de "no resistirás el mal" y "pon la otra mejilla", "aparece como necesariamente ordinario y carente de dignidad para toda *ética mundana del heroísmo* (weltlichen Heldenethik) fundada en la autoconfianza. Se aparta de la máxima de violencia "Hinhalten des anderen Beckens" inseparable de toda acción política" (Weber, 1991:76).

Cualquier otra solución para la tensión entre política y religión implican compromisos y supuestos que son vistos como deshonestos o inaceptables para una *genuina ética de fraternidad* (echten Brüderlichkeitsethik). Sin embargo, para Weber, estas soluciones son interesantes en tanto *tipos* (Typen). Esto es: Cada *organismo de salvación* (Organisation der Erlösung) se siente responsable ante Dios, —si no por la totalidad de las almas humanas, al menos sí por las almas de aquellos que en él confían— a través de una “*institución de gracia obligatoria y universalista* (universalistischen Gauden anstalt)”: “esta institución se arrogará el derecho, y el deber, de contrarrestar con poder despiadado todo peligro producido por una alteración de la fe. Se siente en el deber de difundir sus medios de gracia salvadores” (Weber, 1991:76). En el momento en que surge una de estas *aristocracias de salvación* (Heilsaristokratismus) toma en sus manos “la misión de purificar el mundo del *pecado* (Sünde) para Su gloria, surge también el “*cruzado*” (Glaubenskämpfers)” (Weber, 1991:76)<sup>18</sup> y las guerras “*santas*” (“heiligen”) o “*justas*” (“gerechten”). Estas últimas tienen un rango menor a las guerras mundanas: “La guerra justa se hace para realizar el *mandamiento divino* (Gottes Gebot), o a favor de la fe, lo cual en cierto modo siempre implica una *guerra de religión* (Religionskrieg). Por lo tanto, las aristocracias de salvación se niegan a colaborar en *las guerras de las autoridades políticas* (Kriegen der politischen Gewalten) que no estén nítidamente determinadas como guerras santas, de acuerdo con la *voluntad divina* (Gottes Willen)” (Weber, 1991:76). En la Guerra civil inglesa, por ejemplo, el *Ejército de los santos* de Oliver Cromwell rechazó el servicio militar obligatorio basándose en la idea de que los hombres no podían interferir en los designios de la voluntad divina, sobre todo en el caso de la fe. Ella fue el elemento fundamental para que los fieles tomen la decisión firme de adherirse a *la revolución religiosa activa* (der aktiven Glaubensrevolution). Lo que guiaba esta decisión y acciones de los creyentes era obedecer la voluntad divina, no la de los hombres. Sólo la fe pudo convertirlos en *ironsides*, el costado más fuerte de los ejércitos del parlamento en contra del Rey de Inglaterra. La resolución social-religiosa a esta tensión no es pasiva sino activa, con todo lo que ello implica, sobre todo la inexistencia de lo secular y la despolitización de lo religioso. En este caso, el movimiento dialéctico se resuelve como una reafirmación extrema mediante una negación parcial o momentánea del mismo.

---

<sup>18</sup> Así pasó, salvando las diferencias, en el calvinismo y el islamismo.

Por otro lado, también podemos encontrar una posición distinta a la anterior. El luteranismo, por ejemplo, se opuso directamente a la intervención de la religión en el mundo de la vida: “Ha rechazado la cruzada y el derecho a la resistencia activa contra toda acción secular en materia de fe, ha juzgado que esta coacción es un voluntarismo arbitrario que supone la salvación en el realismo de la violencia” (Weber, 1991:76). El luteranismo a diferencia del calvinismo sólo admite una *resistencia pasiva* (passive Resistenz). Se somete a la autoridad secular y le reconoce a esta la responsabilidad de la guerra, no al individuo. Lo hace mediante “un reconocimiento de *la autonomía ética de la autoridad secular* (die ethische Selbständigkeit der Ordnung der weltlichen Gewalt), al contrario de lo que ocurre en el caso de la institución universalista de gracia (Católica)” (Weber, 1991:77). Esta pasividad es una característica natural y generalizada del *anhelo de salvación* (Heilssuche), genuinamente mística, neumática y carismática de los virtuosos religiosos; tienen una esencia “*apolítica o antipolítica*” (apolitisch oder antipolitisch). El anhelo de salvación admite rápidamente la autonomía del orden temporal u orden político secular “para inferir su de modo consistente su peculiaridad puramente demoniaca, o por lo menos para tomar una actitud de total indiferencia, la cual se ha articulado en la frase: “Dad al César lo que es del César” “*pues, ¿qué importa esto para la salvación?* (denn: was kommt auf diese Dinge für das Heil an?)” (Weber, 1991:77). Aquí también hay una negación del sí mismo, pero se resuelve en el concepto de salvación, esto es se resuelve mediante una pragmática política de la evasión parcial del mundo.

Sin embargo, detrás de este distanciamiento también hay una serie de tensiones con mundo de la vida: a) *intereses de poder y luchas por el poder* (Machtinteressen und Machtkämpfe); b) el siempre inevitable colapso de las más altas tensiones existentes ante el mundo en compromiso y con el que está relacionado ; c) la idoneidad y el empleo de las organizaciones religiosas *para el sometimiento político de las masas* (zur politischen domestikation der Massen) ; y d) sobre todo *la necesidad de la bendición religiosa de la legitimidad de los poderes existentes* (das Bedürfnis insbesondere nach religiöser Legitimitätsweihe der bestehenden Gewalten) . En particular, esta última crea una complejidad para el mundo moderno debido a multiplicidad de declaraciones prácticas que hacen las religiones respecto de las acciones, instituciones y autoridades políticas. Por ello y para dar cuenta de la complejidad entre la religión y el mundo de la vida, y su influencia en su moldeamiento:

“La historia muestra que casi todas las plataformas de las instituciones religiosas han presentado una religiosidad relativa en lo que atañe a los valores sagrados, la racionalidad ética y autonomía legal. El tipo más significativo que se ha dado en la práctica de estas formas relativas ha sido *la ética social “orgánica”* (die “organische” Sozialethik)” (Weber, 1991:76).

De este modo, la confrontación entre la ética social orgánica de la autoridad política y la ética de la fraternidad puede ser rastreable y reconocible históricamente. La forma en que aparecerían estas confrontaciones sería al modo de una oposición entre *un mandato cósmico y racional de fraternidad* (eine kosmische, rationale, Brüderlichkeitsforderung) que hay en las figuras religiosas y las cualidades de la autoridad temporal. La esfera política se posiciona en contra de la desigualdad que implica el carisma religioso y la consecuente inaccesibilidad a lo sagrado para las personas ajenas al seguimiento de dicho mandato divino. Por ello la autoridad política pretende eliminar esa *desigualdad de la cualidades carismáticas* (Ungleichheit der charismatischen Qualifikationen), a través de igualación de los “atributos carismáticos en un ordenamiento de servicios dispuestos por Dios de manera especializada” (Weber, 1991:77). Afortunadamente, estos intentos de igualación de los atributos carismáticos también pueden ser encontrados con ayuda de la historia.

Ahora bien, para las élites religiosas las cualidades o atributos carismáticos se muestran en las tareas que, algunos grupos o individuos, tienen asignadas según su carisma personal, y su posición social y económica, y están determinadas por el destino de cada uno de estos grupos o individuos. Cada una de esas tareas es llevada a cabo por la aristocracia eclesiástica como un compromiso con la divinidad y en la medida en que las realizan cumplen con su voluntad. De este modo, la “cualidad carismática” se desarrolla para el sostén del mandato divino bajo interpretaciones utilitario-sociales y providencialistas, porque son puestas en práctica con un carácter de compromiso religioso total. En este sentido, la voluntad divina determina las condiciones de posibilidad —morales, económicas, culturales, sociales, etcétera— para la victoria sobre *la corrupción pecaminosa del mundo* (der Sündenverderbtheit der Welt) o por lo menos *un dominio relativo sobre el pecado y el sufrimiento* (eine relative Bändigung der Sünde un des Leidens), así como la conservación y salvación de la mayor cantidad de almas posible para *el reino de Dios* (das Gottesreich).

Aún más extrema es *la radical ética mística de fraternidad religiosa* (der radikalen, mistischen, religiösen Brüderlichkeitsethik). Para ella, la ética social orgánica producida por la autoridad temporal,

es vista como una ética ajustada a “los intereses de los estratos privilegiados de este mundo” (Weber, 1991:78). Desde la perspectiva del *ascetismo intramundano* (innerweltlichen Askese):

“... la ética orgánica está privada del impulso íntimo hacia una completa racionalización de la ética de la vida individual. En consecuencia, no premia la elaboración racional y metódica, a favor de la salvación individual (der innere Antrieb zu einer ethischen Durchrationalisierung des individuellen Lebens abgeht. Denn es fehlt ihr dann eine Prämie für die rationale methodische Gestaltung des Lebens des einzelnen durch diesen selbst im Interesse des eigenen Heils)” (Weber, 1991:78), (Weber, 1934: 552).

De este modo, es posible caracterizar dos formas generales de oposición desde la esfera religiosa: a) el *pragmatismo orgánico de salvación* (Der organischen Heilspragmatik), encarnado en *la aristocracia redentora del ascetismo intramundano* (der Heilsaristokratismus der innerweltlichen Askese) que, a través de su *despersonalización racional de la vida* (rationalen Versachlichung der Lebensordnungen), no es sino la forma más dura *del desamor y falta de fraternidad* (der Lieblosigkeit und unbrüderlichkeit); y b) el pragmatismo redentor del misticismo que es “una indulgencia sublimada”, que en la práctica carece de un aspecto fraternal en el carisma personal del místico (Weber, 1991:79). Tanto el ascetismo intramundano como el misticismo, rechazan la absoluta pérdida de sentido religioso en las esferas del mundo de la vida porque implica la pérdida de designios de Dios en el mundo de la vida. Ninguna tolera una carencia de espíritu religioso porque intentan comprender el mundo “como un cosmos relativamente racional que en él hay al menos ciertas huellas del plan divino de salvación” (Weber, 1991:79). Por el contrario, en cualquier *acción racional al interior del mundo* (rationale Handeln innerhalb der Welt) ordenado por una autoridad temporal la fraternidad carece de sentido. El valor ético o el sentido de la acción no debe estar ligado a una ética de la fraternidad. Si lo estuviera debería darse cuenta de hasta qué punto la acción y las consecuencias de esta, logran la santificación del mundo de la vida o en el sostén de los órdenes social, político, económico, cultural, etcétera, cuya forma es determinada por la autoridad divina.

El apego por la preservación del orden de las éticas de la fraternidad indica una cercanía con un visión reaccionaria del ordenamiento del mundo de la vida. Afirma: “*La ética social orgánica es sobre todo un poder eminentemente conservador y enemigo de la revolución* (Die organische Sozialethik ist überall eine eminent konservative, revolutionsfeindliche Macht)” (Weber, 1934: 553). Sin embargo, una

religiosidad realmente virtuosa sí puede tener consecuencias revolucionarias. Pero ello se debe a que “esto sólo ocurre en la medida en que no se reconoce como atributo constante de lo creado el pragmatismo de la fuerza, que genera más fuerza y sólo logra cambios de personal, o cambios en los métodos de gobernar por la fuerza” (Weber, 1991:80). Ahora bien, para Weber, el sentido revolucionario de *la religiosidad virtuosa* (Virtuosen religiosität) puede seguir dos formas:

- a) *El ascetismo intramundano* (der innerweltlichen Askese). En la medida en que “este ascetismo se muestre capaz de oponer una “ley natural” absoluta y divina a los rangos animales y perversos y fácticos del mundo (diese den kreatürlich verderbten empirischen Ordnung der Welt ein absolutes göttliches “Naturrecht” entgegenzusetzen” (Weber, 1991:80). Puesta así, la realización de dicha ley es realizada por las *religiones racionales* (rationalen Religionen), principalmente a las que siguen la máxima de que hay obedecer primero a Dios antes que a los hombres, por ejemplo, en *las genuinas revoluciones puritanas* (die genuin puritanischen Revolutionen), donde es posible ver una actitud práctica para la efectivización de la *guerra religiosa* (Glaubenskrieg).
- b) *El ascetismo extramundano*. La posibilidad de cambio desde la posesión de Dios hacia la posesión por Dios está presente en el caso del místico. Esta diferencia se vuelve trascendente cuando se deja de pensar que hay una tensión constante entre el mundo y el reino metafísico de salvación. Aquí el místico se convierte en redentor y profeta” (Weber, 1991:80). Sin embargo, las órdenes que este da no poseen un carácter racional, pues al ser resultado de su carisma son revelaciones concretas. El rechazo del mundo se vuelve “un anomismo radical”, por ello: “Las ordenes mundanas no perturban al hombre seguro en su unión con Dios [...] El modo de acción resulta secundario respecto de la salvación para el que “posee a Dios” y se salva por esto” (Weber, 1991:80).

Para Max Weber la ética religiosa de fraternidad “está en tensión dinámica con todo comportamiento racional orientado, sujeto a sus propias leyes” (Weber, 1991:81). La tensión se da con una potencia proporcional a la oposición entre la ética religiosa y los poderes vitales del mundo. Para la ética de la fraternidad los poderes vitales del mundo son esencialmente no racionales o básicamente antiracionales. Es por ello que sus relaciones de tensión llegan a ser todavía más intensas en sus relaciones con la esfera estética y la esfera erótica.

A pesar de que han existido vínculos entre la religiosidad mágica y la esfera estética, *la ética religiosa de fraternidad* (die religiöse Brüderlichkeitsethik) ha negado la posibilidad de que el arte pueda ser un receptáculo de efectos mágicos. El aumento de la tensión ha sido provocada por la sublimación de la ética religiosa y el anhelo de salvación, como por la lógica inherente al arte. Las religiones de salvación se han concentrado únicamente en el contenido de las conductas pertinentes para la salvación y han subestimado la forma “como algo contingente, como algo mundano y que aparta del contenido” (Weber, 1991:82). Al igual que en sus tensiones con la esfera política, la ética religiosa puede desarrollar diversos grados de tensión según se dé el *desarrollo* (Entfaltung) de un intelectualismo y racionalización de la vida. En la medida en que surgen “valores autónomos conscientes” que se instauran por derecho propio, el arte sustituye la función salvadora del mundo que promete cumplir la ética de fraternidad. El arte ofrece “una salvación de las ruinas de la vida cotidiana y, particularmente, de las progresivas presiones del racionalismo teórico y práctico” (Weber, 1991:82). La *ética religiosa racional* (rationale religiöse Ethik) se opone a salvación mundana de carácter irracional, pues cuando los juicios de contenido moral toman la forma de juicios de gusto, cada individuo es capaz de rechazar tanto la norma ética de la ética de la fraternidad como su “*validez universal* (Allgemeingültigkeit)”. Consecuentemente, un mayor alejamiento de la religión respecto de la esfera estética, da lugar a una salvación moral que no se da en lejanía de la ultramundinidad, sino en la intramundinidad del arte mundano.

Aún más extremas son las relaciones de tensión de *la ética fraternal de la religión de salvación* (die religiöse Brüderlichkeitsethik der Erlösungsreligionen) con “el mayor poder irracional de la vida: el amor sexual. La tensión entre sexo y religión se vuelve más punzante cuanto más sublimada esta la sexualidad y cuanto más inflexible es *la ética fraternal de salvación* (die Erlösungsethik der

Brüderlichkeit)" (Weber, 1991:82). La regulación de la sexualidad, desde la prostitución hasta el matrimonio, por parte de las religiones y, los ordenamientos mágicos y espirituales de la vida, ha provocado un alejamiento de este aspecto de la vida. De hecho buscan extirpar la sexualidad del desenvolvimiento de la cotidianidad de las comunidades religiosas. Muestra de ello es el erotismo. Se trata de una racionalización que se manifiesta como *alejamiento incesante respecto del naturalismo ingenuo sexual* (Hinwegentwicklung von unbefangenen Naturalismus des Geschlechtlichen).

De este modo, es posible afirmar que los fundamentos y significaciones del erotismo son prueba de *"una racionalización e intelectualización de la cultura* (die universellen Zusammenhänge der Rationalisierung und Intellektualisierung der Kultur) creados por una presión moral ejercida desde la esfera religiosa. El sexo ha sido expulsado del ciclo orgánico de la vida humana que ha pasado a conformarse por complejos contenidos culturales, es decir, sofisticaciones de los elementos más naturales e irracionales del mundo de la vida. Ya sea como rituales, teorías o literatura, las expresiones eróticas muestran que "el hombre había llegado a liberarse por entero del ciclo de la primitiva y sencilla existencia orgánica del campesino" (Weber, 1991:89). La vida sexual puede ser considerada como el último y único vínculo con la animalidad humana. Simboliza el carácter más irracional del ser humano:

"El amante se da cuenta que está anclado en el centro mismo de la auténtica vida, eternamente intocado por toda empresa racional. Sabe que está liberado de las frías manos esqueléticas del ordenamiento racional, tan enteramente como lo está respecto de la trivialidad de la diaria rutina. Este saber del amante se funda en su propia experiencia. No hay modo de comunicar la experiencia que, en este sentido, se asemeja a la "posesión" del místico" (Weber, 1991:90).

El carácter apasionado del erotismo representa "una deshonrosa pérdida de control y la pérdida de dirección hacia la racionalidad y sabiduría de las reglas queridas por Dios, o bien hacia la "posesión" mística de la divinidad" (Weber, 1991:93). Su fuerza es tal que en Occidente ha llegado a ser reconocido como "sacramento" en la Iglesia católica, y en el ascetismo racional o de vocación sólo ha validado "el matrimonio regulado racionalmente" (Weber, 1991:93), esto es, viviendo de acuerdo a los objetivos racionales fijados por Dios; de acuerdo al ordenamiento divino. Para la ética fraternal de salvación es la racionalización de la sexualidad humana y no el desenfreno del erotismo el único modo en que el matrimonio puede llegar a significar algo único y elevado. Se trata del amor consciente de su responsabilidad: el que va desde el proceso vital orgánico de la reproducción, "hasta el pianissimo de la vejez" (Weber, 1991: 95)



### 2.2.3 El delineamiento racional del mundo de la vida

Existe también otro tipo de tensión, que es todavía más importante para esta investigación: el conocimiento intelectual del mundo. Sin duda, para Max Weber, el *conocimiento empírico-racional* (rational empirisches Erkennen) ha colaborado en “el desencantamiento del mundo y su transformación mecanismo causal” (Weber, 1991:95).

“La ciencia, entonces, contradice el postulado ético de que el mundo es un cosmos ordenado por Dios y que, por tanto, está *significativa* y éticamente dirigido en alguna dirección. En principio, una concepción empirista del mundo, como también una concepción matematizada del mismo, desarrolla una refutación de todo punto de vista intelectual que de una u otra manera exija un “sentido” de los hechos intramundanos. Todo avance del racionalismo dentro de la ciencia empírica aleja a la religión de la esfera racional, impulsándola hacia lo irracional; pero sólo ahora la religión ha devenido el poder sobre humano irracional o antirracional” (Weber, 1991:95)

Es claro que tanto las religiones de salvación como las religiones sacerdotales han tenido una relación estrecha con el *intelectualismo racional* (rationale Intellektualismus). Ejemplo de ello son las apologías racionales que aumentan en la medida en que sus misticismos son menos mágicos y contemplativos, y mayores son sus “doctrinas (Lehren)”. En la medida en que surge una religión de libros y doctrina, se incrementa su carácter literario y su misión de promover “un pensamiento laico racional” que sea independiente de un control sacerdotal. Esta perspectiva ha producido históricamente tanto profetas y místicos hostiles a los sacerdotes como escépticos y filósofos enemigos de la fe; para el caso del cristianismo es posible hablar de la innumerable cantidad de figuras del paleocristianismo. La respuesta a esta forma de racionalización de la fe religiosa fue la creación de “una racionalización de la apología sacerdotal (eine Rationalisierung der priesterlichen Apologetik)”, implementada en la concreción del poder sacerdotal a través de la educación de los jóvenes. La fuerza de la esfera intelectual para el moldeamiento del mundo de la vida es tal que, a pesar de los altos grados de tensión en algunos puntos, ninguna religión ha permitido que desaparezca la relación de tensión entre esas dos *formas esenciales de delineamiento del mundo* (Formungen des Weltbildes). Esto, sin embargo, no ha evitado que desaparezcan importantes puntos de tensión y traslape entre la esfera religiosa y la esfera intelectual.

Prácticamente ninguna religión ha dejado de exigir el “sacrificio del intelecto (Opfer des Intellekts)”, el “*credo non quod, sed quia absurdum*”. Particularmente “la religión de salvación se defiende del ataque de del entendimiento autosuficiente” (Weber, 1991:98) alegando que el

conocimiento religioso se ubica en un lugar, nivel y significado diferentes, y que por ello es completamente distinto a las realizaciones del entendimiento: “La religión sólo intenta proveer de una actitud definitiva frente el mundo a partir de una inmediata comprensión de su *“sentido (Sinn)”*, y no un conocimiento intelectual acerca de lo que es o debería ser. No aspira a comprender el sentido del mundo mediante el entendimiento, sino mediante un carisma de iluminación” (Weber, 1991:98). En términos generales ni las impresiones de los sentidos ni las abstracciones del entendimiento son requisitos pertinentes ni relevantes para la salvación. El hombre religioso debe dejarlos a un lado para asir en sí mismo “la suprema percepción del sentido del mundo y de su propia existencia” (Weber, 1991:98). “La religión de salvación considera que todos los intentos filosóficos de demostración del sentido último, así como la actitud práctica derivada de la percepción, no expresan sino el designio del entendimiento de seguir su propia y legítima autonomía” (Weber, 1991:98).

Otros de los postulados religiosos por los que se entra en antagonismo con el *“mundo (Welt)”* son “la dirección y el modo en que ha de buscarse la salvación” (Weber, 1991:99). Weber considera que: “Siempre y en todas partes, la necesidad de salvación —conscientemente promovida como elemento esencial de la religiosidad— se ha originado en el esfuerzo por racionalizar sistemática y prácticamente las realidades vitales” (Weber, 1991:99). Así, las religiones reclaman “que el curso del mundo fuera significativo en algún sentido, por lo menos en la medida en que se incide sobre los intereses humanos” (Weber, 1991:99). Para ellas el mundo aparece como insignificante y carente de un principio de justificación propio. De este modo la religión niega la posibilidad de una conformación ética autónoma del mundo de la vida; no debe tener una fundamentación moral ajena a los valores de una ética religiosa. En la medida en que el cultivo de los valores religiosos supone la existencia de valores opuestos a los valores que exige la fraternidad. La ética religiosa pretende ser parte de “[...] toda cultura, de todo comportamiento en un mundo civilizado y, finalmente, de toda vida organizada en general. Y, de este modo, los valores esenciales que este mundo proporciona se han visto gravados con la más alta culpa” (Weber, 1991:101).

Sin embargo, no se puede negar la resistencia de la cultura mundana a ser construida desde los valores de una ética de la fraternidad. A pesar de los llamados de *la religiosidad ética* (die ethische Religiosität), el *conocimiento racional* (das Rationale Erkennen) ha seguido sus principios autónomos e

intramundanos; se ha opuesto al mandato de *la ética racional religiosa* (der rationalen religiösen Ethik) de “descubrir un “sentido” general del mundo” (Weber, 1991:102). Principalmente, *la ciencia* (Die Wissenschaft) moderna ha configurado un cosmos de causalidad natural y ha reclamado para sí “ser la única posible concepción racional del mundo” (Weber, 1991:103). Inclusive muchos intelectuales han configurado una cultura racional desligada de cualquier atributo ético del individuo y carente de fraternidad.

Esta postura se muestra arrogante, ante la vista de las religiones de salvación, es decir, como una blasfemia ante “los modos de vida y destinos dispuestos por Dios” (Weber, 1991:104). Esto se debe, según Weber a que: “En este sentido, toda “cultura” se manifiesta como la liberación del hombre respecto del ciclo natural orgánicamente determinado. Por esta razón, todo avance de la cultura parece condenar al mundo de la vida a “un sinsentido cada vez más destructivo” (Weber, 1991:104).

“La cultura cada vez se manifiesta más absurda en tanto foco de imperfección, de injusticia, de dolor, de pecado, de banalidad. De este modo, la cultura se carga de culpa y su evolución y diversificación se hace inevitablemente cada vez más absurda. En un sentido exclusivamente ético, el mundo aparece como desquiciado y devaluado desde el punto de vista de la premisa religiosa de un “sentido” divino de la existencia. Esta devaluación procede del antagonismo existente entre la postulación racional y la realidad, entre la ética racional y los valores, parcialmente racionales y parcialmente irracionales. La exigencia de “salvación” resulta de esta devaluación, volviéndose cada vez más intramundana, extrañándose cada vez más de todas las formas de vida institucionalizadas y, a la vez, ciñéndose a la esencia religiosa específica. Esta relación se fortalece a medida que se sistematiza la concepción del “sentido” del universo y se racionaliza la estructura externa del mundo y se sublima la experiencia lúcida de los elementos racionales del mundo. Y esta consecuencia no sólo fue producida por el pensamiento teórico y su desencantamiento del mundo, sino también por la propia tentativa de la ética religiosa de *racionalizar práctica y éticamente* (praktisch ethisch zu rationalisieren) el mundo” (Weber, 1991:105)

El resultado general de esta tensión es, por un lado, el triunfo de la no fraternidad y, por el otro, una religiosidad de salvación aristocrática que reserva el reino de los cielos para unos cuantos. Del otro lado, se crea una cultura racionalmente instituida excluye la posibilidad del desarrollo de una fraternidad, a menos que se pertenezca a alguno de los pequeños grupos libres de preocupaciones económicas. Aquí las vidas como las de Cristo, Buda o San Francisco de Asís, bajo las circunstancias técnicas y sociales de la *cultura racional* (rationaler Kultur), están condenadas al fracaso.

#### 2.2.4 La fuerza de las éticas de fraternales de salvación para el moldeamiento de las esferas del mundo de la vida

Una vez que ha sido posible mostrar una multiplicidad de relaciones entre la esfera religiosa y las tensiones entre esta y otras esferas del mundo de la vida, particularmente en el caso de las éticas de salvación, quiero adentrarme en una metafísica de las costumbres de las religiones de salvación. Se trata de un punto de conexión entre la filosofía de la religión y la filosofía política: los supuestos filosóficos religiosos que pretenden fundamentar teórica y prácticamente el ordenamiento del mundo de la vida, incluyendo con ella el moldeamiento de una multiplicidad de esferas del mundo de la vida. En el fondo hay un intento de comprensión filosófica de los intereses, las instituciones, el pensamiento y los valores religiosos; un punto indispensable para esta investigación.

Para hablar de las “religiones mundiales” como “religiones o sistemas religiosamente determinados de ordenamiento de la vida” (Weber, 1991: 5) Max Weber utiliza el concepto de “ética económica”. No remite a teorías éticas, que para el sociólogo alemán no pasan a ser más que instrumentos de conocimiento, sino “a las tendencias prácticas a la acción que se basan en el nivel psicológico y pragmático de las religiones” (Weber, 1991: 5)<sup>19</sup>. No se refiere a un modo de organización económica o modo de producción, en lenguaje marxista, sino a un “estilo de vida” o ética práctica de las religiones; “el condicionamiento religioso del estilo de vida.”<sup>20</sup> Para el sociólogo alemán: “La religión nunca determina de un modo exclusivo una ética económica” (Weber, 1991: 5), esto es, no está dirigido a una parte exclusiva del mundo de la vida, sino a ciertos estratos, elementos y áreas esenciales. El cristianismo, por ejemplo fue, a lo largo de su historia, una religión urbana y cívica. “Así ocurrió en la antigüedad, la Edad Media y en el puritanismo. La ciudad occidental, singular entre las ciudades del mundo —y la ciudadanía, en un sentido peculiar que sólo se ha dado en Occidente— ha sido el marco característico del cristianismo. Esto se aplica tanto al espíritu piadoso de la antigua comunidad religiosa, como las órdenes mendicantes de la Alta Edad Media y a las sectas protestantes de la Reforma y al pietismo y al metodismo” (Weber, 1991: 8). Es necesario aclarar en este punto, considera Weber, que

---

<sup>19</sup> Intentaremos ver si estas características también le son comunes al comportamiento político o es bien distinta de ella.

<sup>20</sup> Se trata más de la forma en cómo se practica la ética religiosa y al vínculo de esta con los valores religiosos.

no considera que la religión sea “una mera función de la estructura social del estrato que se manifiesta como su portador característico, ni que la religión represente la “ideología” del estrato, ni de que “refleje” los intereses materiales o ideales del estrato. Al contrario, sería un error fundamental caer exclusivamente en este tipo unilateral de consideraciones” (Weber, 1991: 9).

Ciertamente otras esferas de la vida logran influir en la esfera religiosa y particularmente en la ética religiosa, pero en este punto lo más importante es la peculiaridad de la ética religiosa por sus fuentes religiosas, principalmente en relación al “sentido de su anunciación y de su promesa” (Weber, 1991: 9). Aquí la influencia de otros ámbitos tiene un carácter secundario y accesorio más que esencial. En el siguiente apartado, será posible ver la forma en que la transformación de ciertos estratos, “socialmente relevantes”, pueden llegar a tener una influencia significativa para una religión, como lo fue el que muchos *yeomen* se convirtieran en *ironsides* durante las Guerras Civiles inglesas. Se trata de un viraje inverso. No es como los estratos sociales y los aspectos políticos, económicos, sociales y culturales afectan a la ética fraternal de salvación<sup>21</sup>, sino ver la fuerza que desarrolla una religión instaurada sobre distintos estratos sociales, esferas del mundo de la vida, filosofías, instituciones políticas, etcétera. Es evidente que los destinatarios de la salvación son las masas y los estratos sociales menos favorecidos en distintos modos de producción económica, pero lo que aquí es más relevante es analizar y comprender el carácter práctico de “la anunciación” y “la promesa” para el moldeamiento de un estilo de vida religioso y, por ende, el moldeamiento de distintos sectores y elementos de las esferas del mundo de la vida. De este modo, el elemento central para conocer las características y funciones de la ética económica de la ética fraternal de salvación es la figura del “salvador” como condensador y creador de sentido, en principio religioso, pero extendible e incluso indispensable al interior de otras esferas del mundo de la vida.

La figura del salvador representa, para Weber, el paso hacia ética y un abandono del ritual como forma práctica para alcanzar la salvación, dirigida primeramente a la estructura interna de los estratos sociales con menos valor social y después ligada a clases comerciales e intelectuales. Las doctrinas religiosas de salvación, la resurrección y la redención, son ya resultado de un racionalismo más práctico

---

<sup>21</sup> Para ver este sentido véase los últimos apartados de los capítulos 1 y 3.

que supone que la acción humana es guiada por intereses tanto materiales como ideales. Al contrario de las sociedades campesinas, que desarrollan una vida económica ligada a la naturaleza, al rito y la magia, la religiosidad de las éticas de salvación desarrolla una orientación de la vida a partir de los “estratos cívicos” propios de la ciudad occidental, a través de “un racionalismo práctico de la conducta” (Weber, 1991: 31), que no es sino la determinación de un “estilo de vida”.

Las éticas de salvación persiguen un control ético y racional de la vida. Este control ha sido eficaz a través de dos formas de la profecía: la profecía ejemplar y la profecía emisaria. La primera señala el camino de la salvación a través de la “vida ejemplar” que generalmente es contemplativa y “apático-extática” (apatisch-ekstatisches). La segunda, sin embargo, “dirige sus exigencias al mundo en nombre de un dios” (Weber, 1991: 31); exigencias éticas de carácter ascético activo para ser un instrumento que ayude a cumplir lo que ha dictado la voluntad divina a través de su emisario o profeta. Esta última es el origen de la hierocracia que busca el “monopolio administrativo” de los valores religiosos, indispensables para alcanzar la salvación anunciada en la profecía. Cada una apela a una concepción distinta de la divinidad. La profecía emisaria tiene “la imagen de un Rey de la Creación ultraterreno, personal, colérico, piadoso, benévolo, severo, justiciero” (Weber, 1991: 32). La profecía ejemplar tiene “un ser impersonal porque, como ser estático, sólo es alcanzable mediante la contemplación” (Weber, 1991: 32). Si bien hay formas occidentales del segundo tipo, la concepción de un dios activo ha sido dominante en las religiones de Medio Oriente y Occidente. Es precisamente por estas concepciones de la divinidad y de la profecía que surge un “pragmatismo racional de salvación” y, consecuentemente, un estilo de vida cuya fuerza llega a ser tal que adquiere autonomía respecto de la doctrina religiosa. Ejemplos de ello son “la fe calvinista en la predestinación, la justificación luterana por medio de la fe, y la doctrina católica del sacramento. Ahora bien, hay un fenómeno ligado a este pragmatismo: la influencia de los intereses y el estilo de vida de las clases dirigentes para el delineamiento del contenido y la práctica de los valores sagrados. Esto, en opinión de Weber, abre la puerta a una estratificación social justificada en la fuerza racional y metódica con la que, distintos grupos sociales, son capaces guiar su estilo de vida. Si los valores de esta religiosidad, a practicar metódicamente, han sido influenciados por los intereses y el estilo de vida de las clases dirigentes, la cercanía a esa religiosidad y la vigilancia metódico-práctica de dichos valores aparecerán como característicos de dichas clases y prácticamente inaccesibles para otros grupos o clases sociales. De este modo la religiosidad como pragmatismo

racional de salvación llega a estar ligada y condicionada a la pertenencia a una clase social. Esta es una forma de religiosidad “heroica” o “virtuosa” que se opone a una religiosidad de masas que carece de congruencia, y a la cual le está prácticamente negada la posibilidad de la gracia. Esto no significa que teóricamente haya restricciones, por el contrario, todos tienen la posibilidad de alcanzarla, siempre y cuando se practiquen los valores de dicha religiosidad y se someta al *dictum* de la autoridad institucionalizada. Sólo la religiosidad que logró, “racionalizar ética y universalmente la vida diaria” (Weber, 1991: 37), pudo sobrepasar el carácter mágico y ultramundano de la gracia. Sólo unas pocas religiones han podido superar los elementos mágicos, ultramundanos, aristócratas y apáticos, para crear una religiosidad de la que considera al “trabajo en este mundo, ascético y activo” (Weber, 1991: 39) como camino para alcanzar “la religiosidad de la vida diaria” (der Alltagsreligiosität).

“Dejando a un lado las pequeñas sectas racionalistas, mundialmente distribuidas, sólo las grandes organizaciones eclesíásticas y sectarias del protestantismo ascetista occidental han alcanzado dichos objetivos. Ello estuvo favorecido por el destino de las religiones occidentales, enteramente específico e históricamente determinado. En parte, cierto influjo provino del ambiente social, fundamentalmente el medio del estrato que determinó decisivamente la evolución de tal religión. Pero también la naturaleza específica del cristianismo ejerció una influencia parcial e igualmente poderosa: el Dios extramundano y la peculiaridad de los instrumentos y caminos de salvación tal como están históricamente determinados por la profecía israelita y la doctrina de tora” (Weber, 1991: 39).

El ascetismo intramundano es la única forma de religiosidad que resuelve su confrontación con el carácter salvaje y pecaminoso del mundo mediante una racionalización ética del mismo. Esta orientación religiosa afirme se afirma en el mundo diariamente. El practicante de esta religiosidad muestra su gracia y estado excepcional en la conducta diaria, en la vocación, es decir, “en las actividades rutinarias disciplinadas y racionalizadas dentro de la vida diaria puesta al servicio del Señor” (Weber, 1991: 40). Aquí racionalización no significa un dominio teórico progresivo de la realidad mediante conceptos abstractos y precisos, sino “el logro metódico de un fin práctico y rigurosamente determinado por medio de un cálculo cada vez más refinado de los medios apropiados” (Weber, 1991: 43). Dicha racionalización se diversifica según las pretensiones prácticas de la ética económica religiosa y de la religiosidad históricamente determinada. Esto se debe a que varía históricamente la importancia de los aspectos que una ética económica. Las formas de racionalización de la vida de forma diversa

porque en una época un aspecto puede llegar a ser más importante para una religiosidad, para una clase dirigente o para una cultura. En Occidente, por ejemplo, es posible hablar de la gran importancia del racionalismo económico, el racionalismo político, etcétera, a lo largo pero sobre todo al inicio de la Modernidad. Si el ascetismo intramundano quería devenir en un estilo de vida o *ethos* y así modelar racionalmente el mundo de la vida, debía crear distintas formas de racionalización. Una de las formas de racionalismo más importantes para lograrlo ha sido el “racionalismo económico”. Este aspecto de la ética económica del ascetismo intramundano ha sido el responsable del desarrollo de la racionalización de la vida cívica moderna. El ascetismo intramundano de la éticas de fraternidad devienen en un ordenamiento racional del mundo de la vida, no desde la propia mundanidad o naturaleza del mundo sino desde una religiosidad propia de las religiones de salvación que se sostienen en una profecía emisaria, como lo han sido muchas religiones protestantes modernas.

Ahora bien, el desarrollo práctico de los distintos racionalismo del ascetismo activo tienen un carácter histórico, es decir, podemos ubicarlo en el tiempo como procesos históricos, económicos, políticos, religiosos de racionalización de distintos aspectos y esferas del mundo de la vida, pero también se puede rastrear sociológicamente a través del desarrollo de las agrupaciones y las comunidades religiosas, y más particularmente en el desarrollo de agrupaciones hierocráticas que fundan su poder de dirigir en “su monopolio del otorgamiento o denegación de valores sagrados” (Weber, 1991: 40). Las hierocracias, como otras expresiones del poder dominante, tienen sus propias bases, pero estas están condicionadas históricamente. En la Modernidad, por ejemplo, las agrupaciones políticas tienen la forma de una autoridad “legal”. La legitimidad de aquel en donde el poder está depositado, la legitimidad para impartir o establecer direcciones, “se funda en preceptos racionalmente establecidos por promulgación, convención o imposición. Y la legitimación para establecer preceptos se funda en una “*constitución*” (Verfassung) racionalmente dictada o interpretada. Las órdenes se emiten en nombre de la norma impersonal más que en nombre de una autoridad personal; e incluso la formulación caprichosa de una orden se presenta como sometimiento a una norma, y no como arbitrio, favor o privilegio personal” (Weber, 1991: 46).

En las agrupaciones políticas modernas, el “funcionario” no es un lugar en el que el poder puede ser depositado ni ejerce tal poder por derecho propio, sólo es “un administrador de la “institución” impersonal. Esta institución está constituida por los modelos de vida específicos de la pluralidad,



determinada o indeterminada de personas, pero especificada según normas. Aquí el modelo de vida particular está regida normativamente por regulaciones estatutarias” (Weber, 1991: 46). Esta normatividad sólo es aplicable en un área específica que es conocida como “área de jurisdicción”. Aquí es donde se cumplen las órdenes que imparte el funcionario, donde está delimitada la funcionalidad del “funcionario, es decir, “la esfera del poder político del funcionario” (Weber, 1991: 46). El conjunto de funcionarios conforman una “jerarquía” dentro de la que es posible hacer apelaciones presentar quejas, en otras palabras, una burocracia política muy similar a la que existe en la iglesia. Incluso, para Weber hay una gran similitud entre la separación del ámbito público y el ámbito privado.

Si bien todos estos fenómenos son “específicamente modernos” es posible encontrar muchos atisbos de esos fenómenos en el pasado de la humanidad. Esto significa que algunos de los fenómenos específicos de la Modernidad no son sino reminiscencias del pasado en el mundo moderno, esto es, fenómenos que sirvieron como base para agrupaciones y formas de autoridad del pasado. Ellos son:

El carisma, que es “una cualidad *extraordinaria* de una persona, prescindiendo de que ésta sea real, presunta o supuesta” (Weber, 1991: 47). De este modo la “autoridad carismática alude a un poder sobre los hombres (interno o externo). Ellos se subordinan “en virtud de su fe en la cualidad excepcional de la *persona* específica” (Weber, 1991: 47). Ejemplos de esta cualidad del pasado y la Modernidad son, por ejemplo, “el brujo el hechicero, el profeta, el jefe de incursiones de caza y de saqueo, el caudillo guerrero, el denominado gobernante “cesarista” y, en determinadas circunstancias, el jefe personal de un partido, todos ellos son dirigentes de ese tipo respecto de sus discípulos, secuaces, tropas alistadas, partidos, etc.” (Weber, 1991: 47). Para Weber, todos estos representantes del poder político fundan la legitimidad de su poder “en la fe y la devoción por lo extraordinario” (Weber, 1991: 47). Su cualidad de mando es valorada en la medida en que “sobrepasa las cualidades humanas normales” (Weber, 1991: 47) y se le considera como sobrenatural. Es por esto que es posible afirmar que la legitimidad del poder carismático

“[...] se funda, en consecuencia, en la fe en facultades mágicas, revelaciones y culto al héroe. El alimento de esta fe es la “demostración” de la cualidad carismática por medio de milagros, triunfos y otras hazañas, es decir, mediante el bienestar de los gobernados. Por consiguiente, esta fe, y la presunta autoridad que se funda en ella, desaparecen, o amenazan desaparecer, en cuanto la

persona carismáticamente calificada parece haber quedado despojada de su poder mágico o abandonada por su dios” (Weber, 1991:47)

Es posible afirmar que el poder carismático no se configura según los preceptos generales racionales o tradicionales, sino en “revelaciones e inspiraciones concretas...[por definición] la autoridad carismática es irracional” (Weber, 1991: 48).

2) El tradicionalismo, por su parte, “alude al conjunto de actitudes psíquicas ajustadas a la vida cotidiana habitual y a la fe en la rutina diaria como patrón de conducta inviolable” (Weber, 1991:48). Aquí la dominación se sostiene no sobre una veneración directa hacia una figura, sino una veneración por “lo que real o supuestamente ha existido siempre” (Weber, 1991: 48). Esta es la autoridad tradicionalista, en la que el patriarcalismo es el ejemplo más notorio de la legitimidad basada en la tradición. Esta forma de autoridad hace referencia de “la autoridad del padre, el esposo, el más anciano de la casa, el más viejo de la estirpe; el domino del amo y el patrón sobre los domésticos y servidores; del señor sobre los funcionarios de su territorio; del monarca sobre los funcionarios estatales y cortesanos, nobles de oficio, vasallos, clientes; del señor patrimonial y monarca soberano sobre los “súbditos”” (Weber, 1991: 48). Tanto en la autoridad patriarcal como la patrimonial el conjunto de pautas llegan a ser consideradas como sagradas que logran crear “un reino de libre arbitrariedad y a favor del señor, el cual, en principio, sólo decide en términos de relaciones “personales” y no “funcionales”. El poder tradicionalista, en este sentido, es irracional” (Weber, 1991: 49).

A lo largo de la historia diversas formas de autoridad carismática y de dominación tradicionalista, han sido las formas de relación de autoridad más importantes. Sin embargo, el dominio a través de la revelación y la espada, no fueron capaces de superar a la rutinización de lo sagrado. De a poco a poco la autoridad carismática y la cualidad carismática derivaron en una sacramentalización del carisma que, a su vez derivó en la realeza y las hierocracias hereditarias. Con la rutinización (der Veralltäglichung) empiezan a predominar las *normas* (Regeln) en una multiplicidad de formas. Con ello, tanto el hierócrata como el monarca “ya no gobiernan según cualidades puramente personales, sino según atributos adquiridos o heredados, o porque han sido legitimados por medio de un acto de

selección carismática. Así comienza el proceso de rutinización y, en consecuencia, de tradicionalización” (Weber, 1991: 49). Esto también vale para la estructura del poder del gobernante carismático. A diferencia de lo que pasaba en los regímenes carismáticos, en los regímenes tradicionalistas los funcionarios, sacerdotes, secuaces, apóstoles, etcétera, se convierten en un estrato de “asistentes del gobernante” que dependen de impuestos, prebendas, rentas, etcétera para su subsistencia. El poder legítimo que ejercía para el cobro y la administración de los ingresos a partir de la legitimidad del poder patriarcal, pero con su existencia contribuyen a una disolución de la autoridad rigurosa del jefe patriarcal. Es más, el cargo administrativo llegó a ser considerado como una propiedad. De este modo el administrador podía ser considerado como propietario de los medios de administración del poder tradicional. Pero fue precisamente esta enajenación de una parte de la legitimidad de la autoridad tradicional lo que desató una cantidad innumerable de luchas entre el monarca político o hierocrático para expropiar la jerarquía a los grupos de status administrativo. Sin embargo, esta lucha llegó a resolverse a través de la adhesión de la totalidad o parte del cuerpo de funcionarios a los intereses del monarca. De ese modo se mantuvo una jerarquía privilegiada que había expropiado la legitimidad tradicional perdida. En Occidente han sido los juristas y algunos miembros de las agrupaciones eclesiásticas y políticas lo que han conformado el estrato de los funcionarios. Estos han tenido un papel fundamental en donde y cuando se ha dado un mayor predominio del poder principesco. La expropiación de las prerrogativas particulares ha posibilitado la introducción práctica de una “administración racional”. Los juristas han racionalizado la forma de la administración y la magistratura a través de una racionalización de las leyes generales válidas para todo aquél que forme parte de un Estado o Iglesia. Por ejemplo, “la instauración del “Estado” occidental moderno, y también de las iglesias occidentales ha sido obra de juristas” (Weber, 1991: 52). Así fue como surgió la tercera forma de autoridad política.

“El racionalismo jurídico *“formalista”* (der *formalistischen* juristischen Rationalismus) fue determinante para que apareciera “la dominación de tipo legal” (der legale Typus der Herrschaft) que no eliminó las otras formas de autoridad sino que “se vino a añadir a las diversas clases de dominación transmitida” (Weber, 1991: 52). De este modo, si el monarca o el hierócrata no podían gobernar ya por sus cualidades carismáticas o el carácter sagrado de la tradición, podían justificar la legitimidad de su

autoridad política en una dominación de tipo legal que, si bien ha llegado a tomar diversas formas, se ha manifestado con mayor pureza en el “gobierno burocrático”. Su estructura de dominación es fácilmente reconocible en las figuras de los funcionarios estatales y municipales, el sacerdote moderno y el capellán, y en los funcionarios y empleados de los bancos modernos y de las empresas capitalistas. Todas estas figuras están sometidas a una autoridad legal que

“[...] no se apoya en la fe y devoción por personas dotadas de carisma, como los héroes o los profetas, ni en la tradición sagrada, ni en el respeto hacia un soberano y cabecilla personal definido por una tradición ordenada, ni el respeto hacia los probables usufructuarios de cargos feudales y prebendarios, cuyo derecho legitiman privilegios y concesiones. El sometimiento a una autoridad legal se apoya, preferentemente, en un lazo *impersonal* con “la obligación de cargo” funcional y delimitada con generalidad. La obligación oficial —tanto como el paralelo del derecho a ejercer la autoridad: la “competencia jurisdiccional”— está prescripta por normas implantadas racionalmente, mediante estatutos, decretos y ordenamientos, de manera que la legitimidad de la autoridad se convierte en legalidad de la regla universal, regla que se prepara, promulga y publicita con una intencionada pureza formal” (Weber, 1991: 52).

Desde la perspectiva de Max Weber estas formas de autoridad están relacionadas con las estructuras sociales y ciertas formas económicas. No es que una forma de autoridad esté ligada a una forma particular de ordenamiento de la sociedad o modo de producción, la realidad histórica muestra una variedad casi innumerable de combinaciones posibles. Sin embargo, es posible afirmar que algunas características de una forma de autoridad corresponden parcialmente a cierta estructuración de la sociedad y a ciertas características de un modo de producción, incluso que el surgimiento de una forma de autoridad requiere que se desarrollen algunas de sus características sustantivas como el ascetismo intramundano, por lo menos para algunos elementos de la política y la construcción social de la autoridad política.

Ese es el caso de la autoridad tradicional feudal que posibilitó el desarrollo de los estímulos indispensables para el surgimiento de un racionalismo político. A su vez, esto significa que el o los estratos sociales ligados a la forma de autoridad buscaran la vigencia de su estatus social y económico, y las formas de vida ligadas a este, por encima de otros grupos sociales y otros *estilos de vida* (*die Art der Lebensführung*). De este modo, por ejemplo se puede distinguir más fácilmente entre los estratos que participaban en el gobierno y los estratos comerciantes de la Inglaterra Tudor que entre estos

mismos estratos durante la época Estuardo, e incluso en el desarrollo posterior de la vida inglesa. En algunos casos el estatus social puede tener más vínculos con los grupos políticos y estratos administrativo-gubernamentales que con los estratos económicos, en otros casos se oponen y en otros casos pueden llegar a ser prácticamente equivalentes entre sí. Sólo con ayuda de la historia se puede llegar a sostener con mayor fuerza los vínculos o las distinciones entre estratos sociales, estratos económicos, grupos políticos, formas de autoridad, éticas económicas y formas de religiosidad, a lo largo de la vida de las naciones. A lo largo de este capítulo he pretendido mostrar como una variedad de elementos sociales de las distintas esferas del mundo de la vida están vinculados entre sí y cómo se resuelven en la Modernidad como solución a las tensiones respecto del mundo de la vida medieval. Sin embargo, este es el marco general y amplio del movimiento dialéctico de la historia, ahora lo que resta es adentrarse en la conciencia individual para encontrar respuestas no solo ya al nivel social y cultural, sino a nivel de la religiosidad y conciencia humanas.

### ***2.3 El movimiento dialéctico de la religiosidad protestante para el moldeamiento del Mundo***

#### ***Moderno. La cultura eclesiástica y la religión individual en el pensamiento de Ernst Troeltsch***

##### **2.3.1 El movimiento dialéctico de la cultura protestante**

Ahora quiero concentrarme en la influencia que ejerció el protestantismo para el desarrollo de la cultura moderna a través de su *ethos* o praxis religiosa. Podría parecer que el modo de abordar el tema del protestantismo desde una perspectiva cercana a la de Max Weber sería absurdo, si no se toma en cuenta las constantes remisiones que el sociólogo alemán hace hacia la obra y el pensamiento de este teólogo protestante alemán. Tienen una multiplicidad de puntos en común, pero Troeltsch tiene una visión mucho más teológica-filosófica, sin perder los aspectos sociológicos e históricos. Desde mi perspectiva, profundiza más que Weber en algunos aspectos de la relación entre la religiosidad protestante y la cultura moderna. Con esta perspectiva quiero insistir en mi comprensión de la Modernidad como el desarrollo o despliegue de un *Lebenswelt*, con una *Weltanschauung* y un *Lebensführung* o *Lebensform* propios, más esto no significa que sean independientes de sus equivalentes medievales. Comprendo que no hay uno sino una multiplicidad de factores que dieron

origen a la modernidad en sus distintas acepciones y quiero insistir aquí en los elementos que aportó el protestantismo para su consolidación, mediante la negación de al menos una parte del mundo de la vida medieval. Lo que me interesa es mostrar los aportes de Troeltsch para una comprensión dialéctica del paso de un mundo de la vida a otro.

El primer punto que hay que reafirmar es que el origen o el nacimiento de la cultura moderna no está en ella misma, sino de la época y la cultura anterior: la época medieval y la cultura eclesiástica (Troeltsch, 1951: 14). Pero, ¿Cómo era esa cultura anterior?

“[...] reposaba en la organización de esta revelación en el instituto de salvación y de educación que era la Iglesia. Nada se puede comparar con el poder de una creencia semejante cuando la fe resulta, efectivamente, algo vital y obvio. Por todas partes se hallan presente la voluntad de Dios, voluntad directa, que se conoce exactamente y que está representada por un instituto infalible. Todo ímpetu para cualquier realización superior y todo afianzamiento del fin último de la vida brotan de esta revelación y de su organización en la Iglesia” (Troeltsch, 1951: 14).

Es necesario recordar que la Antigüedad terminó, por el poder del cristianismo, expresada en el portentoso edificio de la “cultura medieval”. Consistió en una penetración directa de lo divino en la totalidad del mundo de la vida, en sus leyes, sus fuerzas y sus fines. Engendra una nueva cultura a partir de la determinación de lo divino sobre la totalidad de las cosas. Surge como ideal cultural que, al menos teóricamente, “significa una dirección de la humanidad “una” a través de la Iglesia y de su autoridad, y ordena por todas partes la trabazón de los fines sobrenaturales con los fines naturales, seculares y humanos” (Troeltsch, 1951: 14). Sin embargo, la *Lex Dei* —compuesta por la *Lex Mosis* o Los Diez mandamientos, la *Lex Christi* o la ley del evangelio y la *Lex Ecclesiae* o la ley de la Iglesia construida por Pablo de Tarso— incorporó “el legado ético-jurídico y científico de la cultura antigua y las exigencias naturales de la vida en calidad de *Lex naturae*” (Troeltsch, 1951: 14). Esta última es la gran teoría de legislación considerada como una unión de las leyes bíblico-eclesiásticas y estoico-naturales, que ha sido posible por la dirección de la Iglesia. Es por ello que Troeltsch la considera una “cultura autoritaria” que, mediante su fuerza, despertaba “las aspiraciones más altas por la salvación eterna y las más vivas profundidades de la vida subjetiva del alma, y que traba lo divino inmutable y lo humano mudable en cosmos de ordenadas funciones culturales” (Troeltsch, 1951: 14).

La autoridad religiosa, es un instituto eclesiástico que busca salvar al mundo corrompido por el pecado original, guiándolo hasta la ultramundaneidad. Esta pretensión, tiene como consecuencia “el

menosprecio del mundo terrenal sensible y el carácter fundamentalmente ascético de toda la concepción y modelado de la vida” (Troeltsch, 1951: 15). Al igual que Weber, Troeltsch distingue entre dos formas de ascetismo, uno quietista de carácter místico como “disolución de todo lo sensible finito en lo eterno supraterráneo” (Troeltsch, 1951: 15), o bien uno “disciplinario” o de “acción metódica” que promueve “un encausamiento metódico de todo obrar hacia los fines ultra terrenales de la vida” (Troeltsch, 1951: 15). El catolicismo ha desarrollado ambas formas de ascetismo —en el clero, las órdenes monásticas y en su masa de laicos—, intentando armonizar sus elementos contradictorios existentes entre las funciones espirituales y culturales creadas por él mismo. De la misma manera en que la autoridad de la Iglesia supo integrar la razón natural a la ley divina como ley natural, también supo integrar la vida natural a la vida religiosa a través del ascetismo.

“Una flexible unificación de lo autoritario-ascético y de una vida natural intramundana más libre caracteriza, por lo tanto, al catolicismo, y semejante unificación se ha convertido en la idea cultural organizadora de toda la baja Antigüedad y, sobre todo, de la Edad Media latino-germánica. Toda su visión del mundo y todo su dogma, su ciencia, su ética, su doctrina del estado y de la sociedad, su teoría del derecho y de la economía, y toda su práctica se han construido a partir de ahí” (Troeltsch, 1951: 15).

El ideal cultural organizador del mundo de la vida buscaba directamente una armonía, para el fin religioso de la vida y por la dirección del poder sacerdotal, que integrase tanto “las verdades reveladas y las naturales firmemente establecidas, entre el mundo de la Iglesia y las relaciones político sociales que se dan de modo invariable con naturaleza. Se trata, por lo tanto de un compromiso, pero dominado por los poderes religiosos autoritarios, ascéticos, pesimistas del instituto de salvación” (Troeltsch, 1951: 16). Esto no significa que los elementos anteriores han sido los únicos elementos que determinaron la forma y las características de la Edad Media, algunos que accidentalmente ayudaron al triunfo de la cultura eclesiástica. Estos fueron:

“[...] la situación política y social de la Antigüedad tardía, las circunstancias jurídicas y económicas de la germanidad, la disposición favorable de la economía natural de la Edad Media Temprana para una dirección eclesiástica, la vida, corporativamente vinculada, de la economía monetaria e industrial que se inicia en las ciudades, la debilidad de todos los poderes centrales que hará posible el señorío de la Iglesia. Pero el hecho de que todas estas circunstancias desembocaran en el efecto de la cultura eclesiásticamente dirigida se debe, sobre todo, a su contenido e índole espirituales, y por eso todo período es, esencialmente, un período de cultura eclesiástica” (Troeltsch, 1951: 16).

Para el teólogo alemán el conocimiento de la cultura medieval permite conocer, a la manera de Leibniz, las características de la cultura moderna. Esta última:

“Significa, en general, la lucha en contra de la cultura eclesiástica y su sustitución por ideas culturales autónomamente engendradas, cuya validez es consecuencia de su fuerza persuasiva, de sus inmanente y directa capacidad de impresionar. Fúndese como se funde, todo lo domina la autonomía frente a la autoridad eclesiástica, frente a las normas divinas directas y puramente exteriores. Cuando se establecen, por principio, nuevas autoridades o se las obedece de hecho, su legitimidad se funda siempre en una convicción puramente autónoma y racional; y en los casos en que persisten todavía las viejas concepciones religiosas, su verdad y su fuerza vinculatoria se fundan el primer lugar, por lo menos entre los protestantes, en la última convicción personal y no en la autoridad dominante como tal. Sólo el catolicismo riguroso se mantiene apegado a la vieja idea de autoridad y queda agitándose en el mundo moderno como un cuerpo extraño; pero también ha tenido que renunciar de diversos modos a las consecuencias prácticas de ese principio” (Troeltsch, 1951, 16).

La consecuencia de este rechazo hacia la cultura eclesiástica fue una autonomía que derivó en individualismo, en las convicciones, opiniones, teorías y fines prácticos de las personas, las sociedades y las instituciones. En el aspecto religioso la vinculación individual con la divinidad trajo como consecuencia la proliferación de las opiniones humanas, que en los hechos no decide ya con “autoridad divina, sino con

“[...] autoridad humana. Cuando esta última intenta fundamentarse racionalmente y llama a los hombres para los fines comunes a través del uso de la razón se está posicionando en contra de las manifestaciones y las concepciones propias de la autoridad divina. A diferencia de aquella, no plantea la “infalibilidad divina” ni “la intolerancia eclesiástica”, en la cultura moderna se dan “la relatividad y la tolerancia humanas” (Troeltsch, 1951: 17).

Las sociedades modernas, en cambio, optaron por las “normas objetivas” y las “posiciones seguras” en vez de la arbitrariedad objetiva, por eso también fueron elegidas para la comprensión científico-natural del mundo de la vida. Estos fueron los cimientos de “una orientación metódica sólida y del dominio técnico de la naturaleza” (Troeltsch, 1951: 18). En la Modernidad no gobernaría la revelación, sino “la creación espiritual” por nuevos métodos. La cultura moderna tendría un carácter científico-racionalista y la ciencia moderna sería la heredera, antagonista y la réplica de la teología, bajo la forma de un “sistema natural-racional de las ciencias y de las ordenaciones de la vida llamado racionalismo” (Troeltsch, 1951: 18).

Este individualismo no se mantuvo en los estrechos márgenes de la ciencia, la teología y la filosofía, y se llegó a deformar hasta el relativismo en diversas esferas del mundo de la vida. De este



modo, para Troeltsch, por definición el individualismo autónomo se aleja, conforme va avanzando la modernización del mundo de la vida, de lo eclesiástico y de lo restaurador. Aunque en algún momento llegaron a confundirse, bajo el principio de la creación autónoma y consciente del orden humano, como sociedad libre que se va adaptando a los cambios y las circunstancias “[...] No han sido la religión ni el más allá los que dieron origen a las potencias colectivistas hoy dominantes. Pero con todo esto tenemos una nueva característica de la cultura moderna, la intramundanía de la orientación de la vida” (Troeltsch, 1951: 19).

Además de la aparición del individualismo, la caída de “la autoridad absoluta —que había creado y mantenido un abismo entre lo divino y lo humano— junto al reconocimiento de la existencia de un principio autónomo generador de verdad y moral en el hombre, trajeron consigo también, la caída de “[...] todas las concepciones del mundo encaminadas más que nada a mantener abierto aquel abismo” (Troeltsch, 1951: 19). Se desmorona tanto la doctrina del pecado original que condena, que había condenado a la humanidad entera, como la doctrina de la salvación celestial, única salida para la corrupción original.

“Todas las potencias del aqueude cobran un mayor valor y una mayor e impresionante efectividad, y el fin de la vida se coloca de modo consciente en el aqueude y en su plasmación ideal. Ya sea que esta tendencia desemboque en la pura aqueude y secularización, ya sea que afirma una conexión orgánica, ahora íntima, entre las obras de la vida y una perduración de la misma, el caso es que, de ese modo, se han derrumbado los supuestos del ascetismo eclesiástico” (Troeltsch, 1951: 19)

La tercera y última característica del surgimiento espíritu o cultura moderna es, en palabras del teólogo alemán, “su *optimismo* lleno de confianza y de fe en el progreso” (Troeltsch, 1951: 20). El cúmulo de descubrimientos y creaciones nuevas desdibujaron las viejas concepciones del mundo sustentadas en “el pecado original, la redención y el juicio final” (Troeltsch, 1951: 20). Este optimismo del progreso desmoronó tanto el pesimismo del pecado como el sentimiento de asedio que recaía como yugo sobre los hombros de creyentes bajo la forma del castigo y el purgatorio; invalidó el supuesto de la “redención” y con ello la validez del instituto de salvación por excelencia: la Iglesia apostólica, católica y romana. El mundo moderno no se vacía por completo de las fuerzas judeo-cristianas que sostuvieron la vida religiosa medieval. Sin embargo, estas fuerzas ya no eran lo suficientemente potentes para

sostener un instituto salvador como la Iglesia autoritaria que “educaba y disciplinaba para el más allá...Ya no pueden engendrar ni sostener ninguna cultura eclesiástica” (Troeltsch, 1951: 20).

A la Modernidad también le son propias ciertas circunstancias y fenómenos históricos que en un primer momento contribuyeron a la transformación del espíritu moderno, pero en un tiempo posterior y a modo de revés, esta transformación también contribuyó a la determinación del espíritu moderno: a) la formación de los grandes Estados militares, “que destruyen el sueño de un imperio eclesiástico universal” ; b) el “desarrollo de la economía capitalista moderna que lo lleva todo a sus carriles”; c) el “despliegue de la técnica que en dos siglos fue capaz de lograr lo que no se había conseguido en dos milenios, el aumento enorme de la cifras de la población”; d) “la presencia de un horizonte universal y el contacto con una infinidad de mundos no cristianos”; e) “las luchas políticas mundiales entre las naciones en el exterior”; y f) “las nuevas capas o clases engendradas en el interior por este desarrollo” (Troeltsch, 1951: 20).

Para el teólogo alemán, las transformaciones espirituales estuvieron entrelazadas con estas transformaciones históricas. La Modernidad representó una serie de tareas nuevas y de distinto tipo, completamente nuevos a comparación de los viejos problemas que formaban parte de su Iglesia, su cultura eclesiástica, su ética y su *Weltanschauung*. En general, las características y las formas anteriores a la Modernidad, le aparecen a esta última como inválidas y sin un sustento firme, aún y cuando tanto “el anhelo religioso” y “la necesidad de anclamiento” se aferren a los muy influyentes rastros del “viejo mundo eclesiástico” (Troeltsch, 1951: 21). Sin embargo, el nacimiento de la Modernidad no tiene el mismo carácter de una disolución sólida y profunda, como sucedió en el paso de la cultura antigua a la cultura eclesiástica, donde esta última apareció como un rejuvenecimiento y una recreación de la cultura a través de sus ideas nuevas y su racionalismo autónomo individualista. “En el mundo moderno tropezamos no ya con la disolución, sino con una plenitud impetuosa de nuevas formaciones” (Troeltsch, 1951: 21) que no se caracterizan por una impotencia, en la que gobiernan la fantasía y el escepticismo, sino por “un enorme dominio efectivo y siempre creciente de las cosas” (Troeltsch, 1951: 22).

En el mundo moderno ya maduro no priman las monarquías universales, sino los poderosos y extensos Estados nacionales; tiene una estructura política por la cual “los ciudadanos participan en el gobierno, pero no directamente mediante asambleas, sino por representación” (Troeltsch, 1951: 23); “una organización jurídica, técnico-administrativa y militar” (Troeltsch, 1951: 23) que posibilita una consistencia propia y que incorpora a los fines del Estado los fines culturales; así como el horizonte oceánico en vez del horizonte mediterráneo antiguo y medieval, que representó grandes problemas respecto de la expansión y la colonización occidental. “He aquí nuevas tareas que no han sido ni con mucho consumadas todavía” (Troeltsch, 1951: 23).

Otra de las características de la Modernidad plena es la apertura de posibilidades de la vida económica. Al sustituir la economía doméstica y la esclavitud, por una economía nacional cerrada, el intercambio internacional a través de crédito y el dinero, se crea una técnica que se desarrolla y produce resultados inimaginables en siglos pasados, teniendo como forma general el capitalismo. De esa manera la población formal y jurídicamente libre, podría ser educada de un modo tal que fuera posible utilizar de modo casi ilimitado todas sus fuerzas y sus capacidades económicas. Esto también trajo una estratificación distinta de las sociedades modernas, que además de crear las clases de funcionarios y militares, creó a la burguesía capitalista y culta; e hizo posible “que la población trabajadora libre se afane no sólo por una igualdad jurídico-formal sino también real” (Troeltsch, 1951: 24). Estos fueron los pasos previos a las grandes transformaciones sociales profundas y de fondo. La sociedad moderna tendrá como núcleo de la vida social la vida de familia, en la que el principio de la monogamia es su fundamento ético. Este proporcionó las fuerzas para el rejuvenecimiento de las fuerzas morales para la procreación restringida.

El cuarto aspecto de la Modernidad es el desarrollo de una ciencia que es inevitablemente herencia de la Antigüedad y el Medioevo, sobre todo del energético Renacimiento, pero se trata de una experiencia del conocimiento, conceptos y conexiones con la realidad totalmente nuevas que le colocan tareas inagotables para el futuro próximo y lejano. Gracias a la imprenta y a la sistematización de la educación, han permitido que esta ciencia se convierta en “una potencia efectiva, en un medio para la lucha por la existencia accesible a todo el mundo” (Troeltsch, 1951: 24). Bajo la forma de ciencia natural ha racionalizado la naturaleza con una amplitud y fuerza tales que parece descansar en un

conocimiento “válido” que puede continuar desarrollándose sin límites; y bajo la forma de ciencia histórica ha estudiado la génesis de la cultura occidental de manera enérgica y fundamental, y ha mostrado que toda forma de pensamiento tiene un carácter histórico y le ha proporcionado vitalidad: “La concepción de nosotros mismos como herederos y enriquecedores, por su desarrollo de un gran todo histórico acrecienta las energías, enseña a utilizar las experiencias pasadas y considerar el futuro como generación del presente, de la que respondemos ante los que nos siguen” (Troeltsch, 1951: 25).

*“Finalmente, caracteriza por encima de todo al mundo moderno un arraigamiento mucho más profundo y fuerte del individualismo en su íntima índole metafísica”* (Troeltsch, 1951: 25). Este individualismo es más que la continuación y ampliación del racionalismo o el escepticismo antiguos que, al unirse al cristianismo, se diseminaron por todo el mundo de la vida que produjo la cultura eclesiástica medieval. Sin embargo, fue la renovación que hizo de éste el Renacimiento, lo que produjo su separación del cristianismo y lo que ha hecho posible el peso de su influencia en el mundo de la vida moderno. Por ello, afirma el teólogo alemán, “la base del individualismo moderno se halla, en primer lugar, en el Renacimiento” (Troeltsch, 1951: 25). En el fondo, el individualismo moderno es:

“[...] la idea cristiana de la determinación del hombre, en el sentido de la personalidad plena, por su elevación hasta Dios como fuente de toda vida personal y del mundo, elevación que por lo mismo, resulta un “ser captado y formado” por el espíritu divino. Se trata de la metafísica del personalismo absoluto que penetra directa o indirectamente en todo nuestro mundo y que presta un crecimiento metafísico a las ideas de libertad, de personalidad, de yo autónomo, y que sigue operando aun en esos casos en que es discutida y negada. Esta compleción anímica ha sido establecida por el cristianismo y por el profetismo israelita” (Troeltsch, 1951: 26).

En su moldeamiento y modelamiento, el paleocristianismo incorporó y fundió el platonismo y el estoicismo a su contenido y estructura. En su consolidación, el cristianismo concentró y renovó “la Antigüedad moribunda al engendrar en ella el estado divino, la Iglesia, el reino universal de las personas que se fundan y unen a Dios” (Troeltsch, 1951: 26). Cuando esta disposición se ensancha por el catolicismo, en el dominio de los pueblos “bárbaros”, se creó la cultura medieval sostenida en sus instituciones sociales y políticas. Incluso es posible afirmar, según Troeltsch, que el movimiento franciscano es el primer intento de individualización de la cultura que después se vería en el movimiento renacentista. Igualmente, el protestantismo conscientemente propuso un individualismo religioso como un principio religioso desvinculado de un instituto jerárquico universal y “lo ha

movilizado para su fusión libre con todos los intereses y potencias de la vida” (Troeltsch, 1951: 26). En otras palabras, el protestantismo vinculó el individualismo religioso a prácticamente todas las esferas del mundo de la vida.

Es por una confrontación contra la Antigüedad tardía y la Edad Media, que es posible ver con mayor precisión y claridad las características de la cultura moderna. Se muestran “los efectos y las aportaciones de las diferentes potencias históricas concretas en la formación del mundo de hoy” (Troeltsch, 1951: 26). Se puede ver en la complejidad de la cultura moderna las herencias y secuelas de la Antigüedad y al catolicismo; las particularidades y diferencias sociales y políticas de los pueblos latino germánicos; el nacimiento de la economía monetaria y del capitalismo desde la Antigüedad y el Medioevo; la diferencias entre los pueblos en la Edad Media; la expansión colonial y marítima por parte de los pueblos europeos; el Renacimiento; las ciencias modernas; las manifestaciones artísticas y la estética modernas; y la huella del protestantismo. Todas estas fuentes son las que llenan el caudal de los “contenidos en los que trabajan el individualismo y el nacionalismo modernos” (Troeltsch, 1951: 27). Con esto Troeltsch critica la comprensión del surgimiento de mundo de la vida y la cultura modernas, únicamente desde la mera crítica y la emancipación. Por el contrario, una comprensión histórica de la Modernidad “reconoce su raíz más profunda en una metafísica y en una ética inculcada por el cristianismo —por la Antigüedad tardía en su fusión con el cristianismo— en el alma de toda nuestra cultura” (Troeltsch, 1951: 27).

Con lo anterior no pretendo negar la hostilidad hacia las herencias históricas, religiosas, espirituales, eclesiásticas, etcétera, presentes en algunas concepciones de la Modernidad, sino que, reconociendo su fuerza y su popularidad presentes, me parece indispensable reconocer la fuerza y la vigencia de algunos elementos del pasado, de los que dependen algunos elementos de la cultura moderna:

“Sin personalismo religioso inyectado en nosotros por el profetismo y el cristianismo, hubiesen sido imposibles del todo la autonomía, la fe en el progreso, la comunidad espiritual que todo lo abarca, la indestructibilidad y vigor de nuestra seguridad en la vida y nuestro afán de trabajo. Nuestro mundo, en su mayor parte, afirma conscientemente estas ideas como cristianas de algún modo, y allí donde las niega o ignora lleva, sin embargo, su impronta” (Troeltsch, 1951: 27).

Aquí es donde toma sentido y dimensión la pregunta por la forma en que el protestantismo participó o contribuyó en la elaboración de ese “individualismo religioso”, así como la conexión de este individualismo con elementos de otras esferas del mundo de la vida. Para Troeltsch el protestantismo ha colaborado “considerablemente en la creación del mundo moderno” (Troeltsch, 1951: 27). Sin embargo, es necesario dimensionar con precisión su papel y sus aportes, para no cometer los mismos excesos de aquello que pretendieron derivar por completo al mundo moderno del Renacimiento. Su argumento es el siguiente:

“Una gran masa de los fundamentos del mundo moderno en lo que respecta al estado, la sociedad, la economía, la ciencia y el arte se ha originado con completa independencia del protestantismo, siendo, en parte, una simple continuación de los desarrollos de la baja Edad Media, en parte, efecto del Renacimiento y, especialmente, del Renacimiento asimilado por el protestantismo, y, finalmente, ha sido logrado en las naciones católicas, como España, Austria, Italia y especialmente Francia, después que hubo surgido el protestantismo y junto a él. Pero, de todos modos, no es posible negar abiertamente su gran significación en el origen del mundo moderno” (Troeltsch, 1951: 28).

La cuestión decisiva para el teólogo es dimensionar de la mejor manera posible el papel del protestantismo con precisión, para evitar lugares comunes, despropósitos y malentendidos, que suelen aparecer en distintas áreas y desde distintos enfoques. Evitando la apologética y la polémica también se evitan las ideas simples de la simple disolución, la simple renovación y la idea de “la cimentación del verdadero orden de la vida”. Por el contrario, su complejidad se deja ver en que, como hace Max Weber al final de *La ética protestante*, el teólogo alemán afirma que lo que podemos encontrar en su trabajo son apenas “presunciones y sugerencias”, y que: “sólo mediante la cooperación de investigadores de muy diversos campos podremos encontrar soluciones totales” (Troeltsch, 1951: 29)

### 2.3.2 Las raíces del protestantismo y los tipos de protestantismo

Ahora bien, la utilización de la expresión “protestantismo” tiene pretensiones generalizantes, pero en una investigación minuciosa el añadir adjetivos que constriñan el sentido y el alcance de lo que se afirma. En este caso, hay una variedad de manifestaciones de la religiosidad protestante que se diferencian tanto por elementos dogmáticos, por manifestaciones prácticas de la fe, el lugar y la época en que surgieron. Es por ello que, se debe dar un matiz empírico y uno histórico, para que apoyándose

en la realidad sea posible encontrar una “tendencia fundamental” (Troeltsch, 1951: 30) o como dijera Weber, un tipo ideal.

A pesar de que algunas formas del protestantismo continuaron con algunas tradiciones ortodoxas del dogma cristiano, es posible decir que se trata de un cristianismo “efectiva y completamente diferente”. Sin embargo, el protestantismo se manifiesta, afirma Troeltsch, como “cultura eclesiástica de la Edad media” porque intentan “ordenar el estado y la sociedad, la educación y la ciencia, la economía y el derecho, según los criterios sobrenaturales de la revelación y, lo mismo que la edad Media, incorpora la *Lex naturae* como idéntica, originalmente, con la ley de Dios” (Troeltsch, 1951: 30).

Al igual que pasó con el catolicismo en diversos momentos del Medioevo, el protestantismo penetró en terrenos del Estado desde finales del siglo XVII. La vida protestante no se da ya como organización ni comunidad religiosa, al modo del catolicismo, sino principalmente como “espontaneidad y convicción personal” (Troeltsch, 1951: 31). Con ello ha logrado integrar una variedad de convicciones y comunidades religiosas que conviven entre sí. Para ello fue indispensable que las diversas formas de protestantismo reconocieran una “vida secular” junto a la vida religiosa a la que ya no pretende dominar directa o indirectamente mediante un dominio del Estado. Sin embargo, para cuando el protestantismo logró conquistar sus metas había olvidado ya la identidad de la *Lex Dei* y la *Lex Naturae*, “que hacía posible y hasta reclamaba ese dominio” (Troeltsch, 1951: 31).

Los cambios y conmociones al interior del protestantismo no sólo han sido en el dogma, estos han llegado hasta los conceptos de Iglesia y Estado, y la disminución de “la vieja autoridad absoluta” o de la validez exclusivamente sobrenatural de la Biblia, transformando con ello la creencia en la revelación y la redención, que eran el toque de piedra de todo el sistema. Es indispensable distinguir entre un protestantismo viejo y uno nuevo. El protestantismo viejo como el catolicismo, promueve una “cultura eclesiástica y sobrenatural, que descansa en una autoridad directa rigurosamente delimitable, diferenciable de la secular” (Troeltsch, 1951: 31). El sacerdocio universal y la interioridad del sentir no estaban desligados de sus pretensiones de desarrollar, acorde con una inercia vigente en los siglos XVI y XVII, la cultura medieval “de un modo más riguroso, íntimo y personal que podía hacerlo el instituto

jerárquico de la Edad Media” (Troeltsch, 1951: 32). Sin embargo, no pretendía sostener esta forma de cultura en base a una jerarquía ni justificar este atributo como una prolongación de la encarnación de cristo, sino en “la fuerza milagrosa de la Biblia, que todo lo produce: la prolongación protestante de la encarnación de Dios” (Troeltsch, 1951: 32). Desde esta perspectiva, la tarea del Estado era cuidar que dicha “revelación divina” no fuera contradicha y que su contenido, mensaje y sentido llegasen a todas las personas, pues de ese modo, en cada una de ellas, dicha revelación podría “desplegar su fuerza redentora personal e íntima” (Troeltsch, 1951: 32). Era la Biblia y no una institución o una persona, el lugar de residencia de la autoridad y la fuerza salvadora. Si lo pensamos en un sentido kantiano, la religiosidad protestante se dirigió a la determinación autónoma de la voluntad y rechazó la dirección heterónoma, implantada y defendida por obispos y papas, por distintos medios. Aquí, me atrevo a afirmar, podemos ver uno de los principales referentes de la despersonalización y objetivación de la autoridad religiosa y, por tanto, ética y política. Esto pasó porque en el cristianismo también hay un espíritu de intersubjetivación de los principios de la ética y la política, y con ello se comenzó también un proceso similar, al principio con tintes eclesiásticos, pero en la medida en que se caracterizó por un mayor secularismo. Esto no significa, sin embargo, que el secularismo sea el único autor de estos procesos de despersonalización de la autoridad.

El viejo protestantismo, ciertamente está ligado a ciertas “formaciones históricas” como la teología humanista, el bautismo sectante y el espiritualismo individualista, pero se distinguía de ellas en su negación, a pesar de su cristianismo de principios, de la idea de una cultura eclesiástica, esto es, “la existencia absoluta del fundamento de una cultura semejante en la revelación, y también la pretensión, extraída de ahí por la Iglesia, de cristianizar la vida toda en forma más o menos violenta” (Troeltsch, 1951: 32). Lutero, Zwinglio, Calvino y muchos de sus seguidores reformadores se retiraban de los practicantes y de las formas de vida de la cultura eclesiástica, para refugiarse en pequeñas células o grupos en los que se podía practicar la piedad. El alejamiento de la política significaba, en el siglo XVI, un alejamiento del catolicismo, la cultura eclesiástica y la coacción gubernamental y religiosa que sometía todo lo humano a lo que, por medio de “la verdadera revelación”, se mostraba divino. Sin embargo, para el siglo XVII ya se comenzaba a gestar en nuevo protestantismo a través de la pérdida de la idea de una cultura eclesiástica total o universal.



El nuevo protestantismo ya opta por la crítica histórico-filológica, la formación de comunidades religiosas separadas del aparato gubernamental y una doctrina de la revelación sostenida en “la convicción e iluminación personal e íntima. El viejo protestantismo se posiciona en contra de todo esto porque paradójicamente, a pesar de su rechazo de la cultura eclesiástica, permanecían dentro de él, partes de la cultura contra la que se posicionaba y había llegado a atacar de diversas formas.

“La iglesia libre, la teología crítico-filológica, la posposición de la revelación objetiva por el contenido vital, práctico, ético religioso, el carácter directo, no mediado de la conciencia religiosa, que transforma todo lo histórico en puro medio incitador, el subjetivismo, que aprecia en poco el culto, las ceremonias y la Iglesia, todo esto ha penetrado desde entonces como una invasión incontenible en las iglesias protestantes, quebrantando su vieja consistencia” (Troeltsch, 1951: 34). Para Ernst Troeltsch desde finales del siglo XVII: “Ya no se puede hablar de una cultura unitaria eclesiástico-confesional que abarca a toda la sociedad, y sus antiguos fundamentos dogmáticos se hallan en proceso de plena disolución hasta dentro de las Iglesias y de los círculos conservadores” (Troeltsch, 1951: 34). Las guerras civiles inglesas son las grandes muestras de ese siglo por realizar formas de permear a toda la sociedad.

La otra gran distinción, más filosófica que histórica, pero no por eso más importante, es la distinción entre luteranismo y calvinismo. Sus diferencias se restringen a las características culturales en las que cada una crece, no en su común base dogmática, sino en “ciertos matices del pensamiento religioso y ético que provienen del carácter y la índole de las personalidades dirigentes y que se han adensado extraordinariamente en virtud de la diversidad de su situación” (Troeltsch, 1951: 34). Estos elementos secundarios, a decir de Troeltsch, llegaron a producir desarrollos tan distintos que apenas es posible unirlos en un mismo concepto (Troeltsch, 1951: 34). Se debe hablar de dos protestantismos cuando se refiera al protestantismo más viejo, siendo el calvinismo aquel que tuvo más influencia y repercusión en la cultura moderna. Por ello, le parece indispensable al teólogo alemán un análisis minucioso del vínculo psicológico del calvinismo con el surgimiento de la cultura moderna. Esto no significa que el luteranismo no haya tenido relevancia, sino que cada forma de protestantismo tomó diferentes direcciones y dimensiones. El luteranismo se desarrolló de modo conservador, mientras el calvinismo se desarrolló hasta el punto de convertirse en una potencia universal en cuestiones éticas, organizaciones políticas y sociales. Por eso se puede afirmar que “su significación e influencia han sido mucho mayores” (Troeltsch, 1951: 35).

Así pues, el concepto común de protestantismo engloba y reduce injustamente las características y los aportes de una variedad de formas religiosas que están relacionadas entre sí pero que llegan a diferenciarse de forma extrema. Luteranismo, calvinismo, cristianismo humanista, el sectarismo baptista y el espiritualismo baptista, ofrecen “una personalización de la religión y la estimación de la fe por el rasero de la Biblia” (Troeltsch, 1951: 35). El protestantismo no es entonces un todo unificado, sino una “manifestación total conexas” (Troeltsch, 1951: 35). De este es imprescindible mantenerse dentro de los límites de cada acepción para no dar lugar a equívocos o despropósitos. Afirma Troeltsch: “Se puede hablar de una acción del protestantismo en la creación de la cultura moderna sólo por lo que se refiere a los diferentes grupos del viejo protestantismo, pues el protestantismo nuevo constituye una parte de esa cultura y se halla profundamente influido por ella” (Troeltsch, 1951: 35).

Es por esta influencia bidireccional entre protestantismo y cultura moderna que se hace necesario reconocer las cualidades culturales que se pueden relacionar con una forma particular de protestantismo. Las peculiaridades de una forma de protestantismo también conducen a efectos diferentes. También por eso es necesario separar al viejo protestantismo de la teología humanista, el bautismo y el misticismo espiritualista; pues si no se hiciera de ese modo, se desdibujarían los aportes de ese viejo protestantismo que no había integrado esas formas de espiritualidad o le atribuiríamos sus logros a esas corrientes que sólo se las puede ver entremezcladas en el nuevo protestantismo.

Entonces: “No hay ningún camino directo que nos lleve de la cultura eclesiástica del protestantismo a la cultura moderna no eclesiástica” (Troeltsch, 1951: 38). La participación del protestantismo en este proceso histórico-social fue indirecta y casi accidental. No se puede afirmar que la cultura moderna surgió por causa del protestantismo, pero sí se puede afirmar que participó junto a otros factores y elementos en su moldeamiento. También se debe reconocer que hubo esferas del mundo de la vida en las que su rastro es más visible y fuerte, y en otras es casi invisible u opaco por la austeridad de su influencia. Sin embargo, hay casos en los que su huella es profunda y fuerte, pero no se logra reconocer o se ha puesto un velo que impide ver sus improntas teóricas y prácticas. Aún más, Troeltsch considera indispensable comprender las características del protestantismo para poder

mostrar “[...] con mayor rigor la oposición entre el protestantismo y la cultura moderna” (Troeltsch, 1951: 38).

La Reforma protestante, encabezada por Martín Lutero, es considerada por Troeltsch como “una prolongación de los planteamientos católicos a los que se les ofrece una nueva respuesta” (Troeltsch, 1951: 38). En la historia eclesiástica y la dogmática, el luteranismo poco se distingue del catolicismo de su tiempo. Sólo a partir de las primeras formas de rompimiento con el luteranismo salieron a la vista las consecuencias que no se conformaban con sólo contestar a las viejas cuestiones católicas. A la certeza en la salvación, supuesta en la existencia de Dios, le contraponen la forma en cómo se puede lograr la salvación de la condenación en el juicio final; la beatitud eterna; y la esperanza sobre la tierra. Esto trastocó el fondo y el sentido de la educación religiosa protestante, que se separó visiblemente de la educación religiosa católica.

### **2.5.3 Las herencias de la cultura eclesiástica y la recepción protestante: Fideísmo, bibliocracia, *Corpus christianum*, y ascetismo intramundano**

La otra gran oposición al catolicismo fue la remisión de los sacramentos a “la voluntad de fe sencilla y radical que, realizada con efectiva seriedad, nos proporciona la certeza del perdón de los pecados en Cristo, gracias a la sobrenatural revelación divina de la Biblia, y saca de esa certeza todas las consecuencias éticas de la reconciliación y de la unión con Dios en el ánimo” (Troeltsch, 1951: 39). La decisión fideísta toma la salvación como, en un sentido hegeliano, una objetivación de la misma en la forma de la Biblia. De ese modo, se excluye toda acción humana de la salvación y se la deja en manos de Dios, lo cual le otorga el grado máximo de seguridad de acceso al reino de Dios. Igualmente, el fideísmo decisionista no es visto como una acción humana sino como una acción o intervención directa de Dios en el Mundo. Para Zwiglio, Lutero y Calvino la doctrina de la predestinación se volvió central para la certeza de la salvación. El calvinismo tomó esta doctrina como la piedra de toque de su sistema. Con la conciencia de la elección logró “fuerza firme” para sus grandes batallas universales, pero perdió la racionalidad y la bondad que otorga el concepto de Dios. Contrastantemente, el luteranismo supo rescatar estos dos aspectos, pero al mismo tiempo eliminó “el temple heroico y acerado” (Troeltsch, 1951: 40) que ha llegado a tener el calvinista y no el luterano: “El predestinado se siente como señor elegido del mundo que, con la fuerza de Dios y para la gloria Suya tiene que intervenir en él y plasmarlo”

(Troeltsch, 1951: 40). Como en el cristianismo primitivo y el catolicismo, en el protestantismo se mantiene un fuerte interés por la certeza en la salvación, aunque con una captación más espiritual y personal sustentado en la revelación y en la apropiación íntima. Con ello, “se conserva la vieja idea fundamental de un instituto salvador autoritario puramente divino” (Troeltsch, 1951: 40). Y en la conservación del milagro de la redención, también se preserva el correlato cultural: la institución de salvación o Iglesia. Por eso la Reforma Protestante buscaba una reforma total de la Iglesia y sólo las circunstancias políticas le llevaron a instaurar iglesias territoriales. Se apoyó en los gobiernos locales y con ello renunció a la idea de una Iglesia universal o internacional, pero nunca renunció a la idea de la iglesia “[...] como un instituto sobrenatural salvador. Únicamente rechaza el *jus divinum* de la jerarquía y la subordinación del poder estatal” (Troeltsch, 1951: 41). Aquí también se está atacando el espíritu autoritario de la cultura eclesiástica.

Lo que recibió Calvino de Lutero fue un sencillo andamio conformado por la institución divina de la prédica y el sacramento, así como la fuerza milagrosa para la conversión propia de la palabra. A esto se agregó una realización orgánica libre vinculada al modelo de la iglesia primitiva. Sin embargo, la doctrina calvinista rechazó la fuerza de sacramentos, por encima de la certeza y la efectividad de la salvación, contenida en la letra de la Biblia y captadas por la fe. “Rechaza la tradición, que cubría con su autoridad a las diversas instituciones eclesiásticas católicas, y se atiene a la Biblia, única revelación salvadora. Pero se mantiene firme en la idea de la Iglesia como instituto sobrenatural de salvación, aunque lo construye, únicamente, a base de la Biblia” (Troeltsch, 1951: 41). La Biblia sustituyó a la jerarquía y al sacramento milagroso, y otorgó a todos los sacramentos un sentido de confirmación de su palabra. Lutero crea esta línea y quién le da otro sentido es Calvino, quién los vincula con la doctrina de la predestinación y la espiritualidad indispensables para la salvación y la realización de la voluntad divina.

La vigencia de un institutito eclesiástico de salvación en el calvinismo, incluyó necesariamente la continuación de la idea y el proyecto cultural del *corpus christianum*. En esta expresión se condensa un problema teórico y práctico del mundo moderno: la relación entre la Iglesia y el Estado. El calvinismo, al igual que el catolicismo ve en ellos no dos organismos separados, sino un mismo cuerpo social indivisible en el que sus partes tienen funciones distintas. Es dicha unidad la que otorga validez general,

por no decir universal, a los criterios religiosos para la totalidad del *corpus*. Sin embargo, esto también incluye, como en el catolicismo, la descalificación jurídica de los no creyentes y de los llamados “herejes”, la intolerancia religiosa y política, y la infalibilidad de los dichos y las acciones producidas por el instituto de salvación. Esto no pasó en el luteranismo, pues el propio Lutero no admitía una superioridad de la jerarquía eclesiástica sobre la autoridad secular, como tampoco reconoció una “uniformidad constitucional” de la multiplicidad de las iglesias territoriales germanas. Para el padre de la Reforma Protestante, la única autoridad a la que estaban sometidos el poder secular y el eclesiástico era la Biblia.

Por el contrario, en la concepción calvinista la autoridad secular sirve a la Iglesia. El aparato gubernamental secular tiene un sentido utilitario, pues se encarga de ordenar y vigilar las relaciones de este instituto para la realización de la gloria de Dios, pero sus acciones se justifican a la manera protestante, en y por la palabra de Dios: la Biblia. Es precisamente por su autoridad que “el estamento eclesiástico” tiene no sólo la posibilidad, sino también la obligación de instruir a la autoridad secular para que se ordene el mundo de la vida y las relaciones políticas y sociales de modo tal que se cumplan las exigencias de la Palabra divina. “El ideal es una operación armoniosa y libre de ambas funciones en el *corpus christianum* y entre los titulares de estas funciones” (Troeltsch, 1951: 42). El papel específico de la autoridad secular, determinado por la voluntad divina, es “la administración de la *Lex naturae*, del orden secular y estatal, y también con esto cumple con un deber religioso, ya que esta *Lex naturae* no es más que una parte de la *Lex Naturae* completa compendiada en el decálogo y reiterada por Cristo” (Troeltsch, 1951: 42).

La operación de la autoridad secular con lo dispuesto por el orden eclesiástico, hace que el alcance de éste “...se extienda a todo el ámbito de la vida” (Troeltsch, 1951: 43). De este modo las cosas otrora completamente seculares, son alcanzadas por el brazo y el cetro eclesiástico. No es que dejen de ser ordenadas por la autoridad secular, sino que la acción, esto es, el deber de autoridad secular “...se basa en el espíritu y estatuto de la palabra divina, bajo la asistencia de los teólogos” (Troeltsch, 1951: 43). Esta autoridad debe preservar la uniformidad de las cosas esenciales mostradas a través de la revelación, pues la diversidad sólo está permitida ahí donde la voluntad divina no ha interpuesto su mandato directo, en la *adiáfora*. Al igual que en el catolicismo, persiste la idea de una cultura

eclesiásticamente dirigida, e incluso es posible afirmar que este direccionamiento se da con mayor fuerza “...porque no hay ninguna diferencia entre una moral cristiana superior y otra inferior” (Troeltsch, 1951: 43). No es una teocracia, sino una bibliocracia que se ejerce teocráticamente. No hay una jerarquía que ordene a la autoridad secular directamente. La orden directa viene de la Biblia y la fuerza de su palabra es administrada tanto por la autoridad secular como por la autoridad eclesiástica.

El luteranismo apostó por una intervención puramente interna y espiritual de la palabra divina, y con ello renunció a una constitución eclesiástica y a todas las garantías ya establecidas para que la autoridad secular atendiera la palabra. Se conforma solamente con mostrar la palabra divina mediante la magistratura eclesiástica, sólo por la prédica y la administración de los sacramentos. Le deja el resto del mundo de las cosas y la vida al Espíritu de Dios que actúa automáticamente sobre el mundo por la irradiación que se hace de la palabra divina; “...soporta, con su misión divina, el curso maligno de Satán, que tan fácilmente incita a los funcionarios y políticos de este mundo a la codicia y a la soberbia o a la indiferencia” (Troeltsch, 1951: 43).

El idealismo y el conservadurismo, del propio Lutero, alcanzaron al luteranismo extendido por los territorios germanos. Inversa y proporcionalmente a éste, el calvinismo desarrolló un espíritu más activo y agresivo, “pero también mucho más metódico y sagaz. Se ha organizado en una república recién nacida, que funda su existencia en el calvinismo, y se halla impregnado del carácter metódico y racional de ese discípulo de juristas y humanistas que era Calvino, que nunca fue fraile como Lutero” (Troeltsch, 1951: 43). Como el luteranismo acomodó a la Iglesia en el *Corpus christianum* y sostuvo la sumisión civil del clero a la autoridad secular, sin embargo, esto debía darse sobre la base de una “constitución eclesiástica bíblica” exigida por la revelación de la palabra divina. Con ello le independizó a la autoridad secular del amor cristiano y, en cambio le confirió la vigilancia de la disciplina de las costumbres. De ese modo ambos debían participar en el ordenamiento del mundo de la vida desde las normas éticas cristianas, aún y cuando esto llegase a implicar una imposición violenta ocasionalmente.

Ahora bien, si cualquiera de las dos autoridades fallara, los miembros de la comunidad “tenían el deber de forzar a la autoridad descarriada el mantenimiento de las normas cristianas” (Troeltsch, 1951: 44). Su astucia consistió en compendiar todas las reglas de la Biblia que sostuvieran no un dogma

espiritualista e idealista como el del luteranismo, sino una lucha como comunidad de fieles. Estos recursos los encontró en el Antiguo Testamento, en el que el Dios de los judíos era llamado “Jehová de los ejércitos”. Al igual que la Iglesia católica, la Iglesia calvinista mantiene la idea de “la cultura guiada sobrenaturalmente”.

La última y más importante herencia de la cultura medieval es el ascetismo. Parecería que el núcleo del protestantismo está dirigido al realce de la vida mundana. Por el contrario, el protestantismo se concentra sus fines y sus acciones al cielo y al infierno. En la medida en que se focaliza en ellos elimina al purgatorio y posiciona a la certeza en la salvación en el centro de la religiosidad protestante. El protestantismo reforzó el dogma agustiniano del pecado original absoluto, así como la corrupción total de las fuerzas naturales. Los contenidos y formas de la religión medieval que hereda hicieron que el protestantismo, como mencionaba más arriba, no distinguen entre dos niveles o grados en la moral cristiana, y con ello elimina la vigencia de los reclamos que la Edad Media heredaba de la Antigüedad, asignándole un lugar a la vida mundana o pagana en el mundo medieval. La moral del mundo y la moral indiferente al mundo, paradójicamente se vuelven una sola. Con esto también se suprimieron la figura del monje y su estrato al interior del clero. El intento de esta forma de religiosidad apareció como peligrosa, pues el apartamiento del mundo “obedecía a la propia elección y significaba una facilitación de tipo externo” (Troeltsch, 1951: 46). Para el protestantismo calvinista el mundo de la vida y sus esferas aparecen como dados por la creación divina y “como supuesto natural de la acción cristiana” (Troeltsch, 1951: 46).

El mundo aparece distinto en la concepción protestante. Para Troeltsch, el punto de mayor contraste respecto de la concepción católica del mundo es la idea de “estado original” que no es ya el momento del envenenamiento del mundo a través del pecado original que produce impotencia y sufrimiento. No es un panteísmo. “El mundo es aceptado, siempre, como el escenario de nuestra acción prescrito por Dios, como se aceptan la lluvia y el viento” (Troeltsch, 1951: 47). El creyente debe someterse sumisamente al mundo. No debe intentar salir de él ni apegar su corazón a él, porque en sí mismo no es divino. El mundo es “[...] una disposición de la voluntad divina en la que no penetra el ser divino. Es por la voluntad de su creador y por la obediencia que se le debe a éste que se debe contar con él, por no decir que simplemente debe ser aceptado” (Troeltsch, 1951: 47)..

El mundo sigue siendo dibujado, como en el catolicismo, con una variedad de sentidos negativos: la cruz de cristo, el dolor, la muerte la enfermedad, la desgracia, la impotencia, etcétera. Todas remiten a la condenación de la humanidad por el pecado original. Sin embargo, el protestantismo obliga al creyente a superar los sentidos negativos del mundo por el sacrificio de Jesús en la cruz. El protestante adquirió una actitud ferviente ante el mundo, considerándolo como castigo de sus pecados y como mandato divino. El antagonismo ente el “allende” y el “aquende” hace que este último sea considerado como el “valle de lágrimas”.

El ascetismo protestante no tiene la misma forma que el monacato. Es una negación no excluyente porque “niega el mundo íntimamente y desde dentro, sin abandonarlo por fuera” (Troeltsch, 1951: 48): el ascetismo intramundano, de cuño weberiano. Es la forma de ascetismo que se sigue del sistema de salvación que promete “la salvación sobrenatural con respecto a la naturaleza, corrompida y abandonada a su suerte” (Troeltsch, 1951: 48). Tanto en el protestantismo como en el catolicismo el ascetismo está dirigido a la salvación del alma, pero el ascetismo protestante su configuración es distinta, incluso en el luteranismo y el calvinismo. El ascetismo luterano carece de reglas, coacción, plan, ley y está “abandonado a la conciencia de cada uno. No es racionalizado ni disciplinante, sino que sigue siendo una fuerza libre del sentir y, por eso, reconoce individualmente tanta *adiafora*” (Troeltsch, 1951: 48). El luteranismo rechazaba instintivamente la intervención activa en el mundo. Su confianza ciega en la acción automática del espíritu, se traducía en un mero sufrir y tolerar el mundo, aun y cuando esa tarea implicase también una alegría reconocida y obediente. La esencia de la postura luterana “... esencialmente es un acomodarse y entregarse, un colocar toda esperanza en el más allá beatífico y una alegría de mártir en el mundo” (Troeltsch, 1951: 49). El ascetismo moderno, de cuño luterano, estaba ligado al reconocimiento de “los buenos dones de Dios”. Es el antecesor del calvinismo, pero este último llevaría hasta las últimas consecuencias sus principios.

“El ascetismo calvinista es muy diferente. Como el calvinismo en general, es activo y agresivo, quiere plasmar el mundo para gloria de Dios y doblegar a los condenados bajo el reconocimiento de Su ley, quiere crear y mantener con todo rigor una comunidad cristiana. A este fin racionaliza y disciplina todo el obrar en una teoría ética y en un ordenamiento disciplinar eclesiástico” (Troeltsch, 1951: 49).

Al contrario del luteranismo buscaba reducir la esfera de las *adiáforas* y perseguía todo intento de estimación o valoración de los objetos mundanos como un fin propio, porque lo consideraba como



“un endiosamiento de la criatura”. En lo que se vuelve extremo es en “el aprovechamiento sistemático de todas las posibilidades de acción que pueden contribuir al progreso y la prosperidad de la comunidad cristiana” (Troeltsch, 1951: 49). Es precisamente por este viraje que la inactividad es concebida como pereza y falta de seriedad. Para el calvinista, la totalidad del mundo de la vida está lleno del sentimiento de trabajo para Dios y para aumentar la honra de la comunidad. El teólogo alemán considera que los elementos que componen el espíritu de la ética calvinista son a) la actividad y el rigor extremos; b) la perfección metódica y c) “una finalidad cristiano-social” (Troeltsch, 1951: 49). Es el espíritu metódico del hombre natural para alcanzar la otra vida, esa es la ética del protestante que coincide con el ascetismo jesuita.<sup>22</sup>

El calvinismo no le teme ni se sojuzga ante el mundo, al contrario. Lo domina para la Gloria de Dios mediante un trabajo intenso y continuo, la autodisciplina que inculca el trabajo y la prosperidad de la comunidad que va unida al trabajo. Las diferencias entre el ascetismo luterano y el calvinista son más de fondo que de dogma. Ambos tienen una rigurosa fe en la salvación, se entregan en la finalidad divina e intramundana del mundo. El primero padece el mundo, el segundo actúa en él.

Tenemos, por tanto, que el protestantismo no se puede equiparar al nacimiento del mundo moderno (Troeltsch, 1951: 50). Se trató más bien, de una renovación y un fortalecimiento de la cultura cristiana, como una reacción del pensamiento medieval a los gérmenes ya logrados en una cultura libre y secular, creada por el Renacimiento. El protestantismo significó, paradójicamente, la restauración de las ideas del catolicismo, en un ambiente en el que también se encontraban las ideas y formas de vida del Renacimiento. El protestantismo significó dos siglos más de espíritu medieval: siglos XVI y XVII. Esto no se percibe desde las teorías del Estado y la economía, porque en estos casos sus orígenes salieron de la Baja Edad Media y se lograron desarrollar hasta que hicieron paso por el protestantismo, haciendo estragos por doquier. Pero, si se adopta la perspectiva de la historia de la religión, la ética y la ciencia,

---

<sup>22</sup> Aquí vale la pena mencionar que Juan Calvino estudió algunos escritos de Ignacio de Loyola, fundador de la orden jesuita, quien fuera mentor y guía de Pedro Lainez, el relator principal del Concilio de Trento. Habría que indagar mucho más la influencia de Loyola en el pensamiento de Calvino. Sobre todo porque serían dos formas de un proceder práctico, gestado en el catolicismo pero con consecuencias históricas muy diferentes. En su libro *La Modernidad de lo barroco*, Bolívar Echeverría intenta mostrar que la diferencia histórica fue la producción de una época histórica distinta a la de occidente y una independencia cultural e intelectual desde y por la cultura barroca.

“[...] no podrá sustraerse que sólo la lucha liberadora de fines del siglo XVII y del siglo XVIII acabó fundamentalmente con la Edad Media” (Troeltsch, 1951: 50).

#### **2.5.4 La disolución del régimen eclesiástico y sus efectos de la modelación moderna del espíritu religioso**

A pesar de que el protestantismo extendió la cultura cristiana al interior de la Modernidad, no pudo evitar el quebrantamiento de su fuerza al romper el dominio universal de la Iglesia católica. La existencia de las iglesias luterana y calvinista, al lado de la católica mermó la autoridad que había forjado por siglos. Desde la perspectiva de Troeltsch, no la Edad Media ni la Modernidad, sino los siglos XVI y XVII “son la época confesional de la historia europea” (Troeltsch, 1951: 52). Es la época en la que las relaciones de intensidad en distintos aspectos, dieron forma al mundo moderno que conoce lo “suprasensible” pero ya no “lo sobre natural medieval”. Su contribución a la disolución del régimen eclesiástico de la Iglesia católica fue en la mayoría de los casos involuntario e inconsciente, mas no por eso irreal o débil. Por el contrario, su fuerza se ha mostrado clara y definitiva, junto a la existencia de una pluralidad de Iglesias ha producido más efectos que la multiplicación de la indiferencia y el libertinaje religioso. Esto se debe, en parte, a la debilidad de la estructura eclesiástica de las iglesias protestantes.

A diferencia de la resistente estructura de la Iglesia católica, el protestantismo no pudo resistir ante la fuerza de las ideas del mundo moderno. Acaso, sólo el calvinismo, mediante la divinización del instituto eclesiástico de salvación, ha podido construir una *Aufhebung* religiosa; resistiendo a la humanización de las doctrinas y las verdades religiosas, ha sabido conservar algunos restos de *ius divinum* al interior de su constitución eclesiástica, y resistir a la fuerza de la ciencia moderna. Ejemplo de ello son algunas iglesias de Estados Unidos e Inglaterra y no las iglesias luteranas. Algunos de los fines centrales del protestantismo se encaminaban a formar parte del mundo moderno. Ante la posibilidad de sucumbir ante la fuerza del mundo de la vida moderno optó por “amalgamarse” con él, con una mayor fuerza con lo que la iglesia católica pudo hacerlo. Ahora quiero mostrar la forma en que Troeltsch considera que se realizó este amalgamamiento en algunas esferas del mundo de la vida y la

cultura modernas. El propósito es mostrar “en qué medida la nueva moderación del pensamiento religioso que tiene lugar en esos campos significa la creación de una religiosidad afín al mundo en marcha” (Troeltsch, 1951: 53). Paso al primer punto.

### a) La familia

El protestantismo suprimió las consideraciones monacales y clericales de la vida sexual y con ello logró el aumento de la población, que ha sido uno de los elementos más importantes para la conformación del estado nación y la economía industrial capitalista del siglo XIX. También le dio un lugar en la estructura eclesiástica en el estamento de los pastores que llevan a cabo un nuevo modelo de vida familiar. Aunado a esto, relegó al matrimonio al ámbito de la moral personal, abriendo con ello el paso a la voluntad personal para el divorcio o el siguiente matrimonio. Por supuesto, el tema de la virginidad también ha sido relegado de la religión y la ética. Para el protestantismo son la familia y el matrimonio los paradigmas del amor al prójimo, la esfera más básica de la vida profesional y, en general, de todas las relaciones sociales. En su unidad integran “la protoforma de la Iglesia, el orden más general, fundado por Dios en el paraíso, y a cuyo ingreso está obligado cada uno. Con el orden estatal y la propiedad compone la forma, fundada por la ley natural, en que tiene que actuar el amor cristiano” (Troeltsch, 1951: 54). Sin embargo, no ha podido sustraer todos los elementos de la cultura cristiana del ideal familiar. Se ha mantenido en el imaginario protestante el patriarcalismo familiar que no es sino el dominio del hombre sobre la mujer y los hijos. Tampoco ha podido eliminar su doctrina del pecado original que dibuja a la vida sexual como concupiscencia y la multiplicación del pecado original a través de la procreación. En uno de los mejores sentidos, el matrimonio es un aliciente para “la pecaminosa degeneración de la voluptuosidad, y un oficio y estado ordenados por Dios y que el cristiano adopta sumisamente” (Troeltsch, 1951: 54). En el caso del calvinismo, su espiritual racional ha hecho que se le considere al matrimonio como el fin de la vida amorosa, que en la práctica se muestra como el proyecto de procreación y crianza de los hijos. En el viejo protestantismo sigue en deuda con las grandes problemáticas de la Modernidad Madura: el individualismo, el desarrollo de la ética sexual y humana, la libertad de la educación, el lugar de las mujeres solteras, la independencia espiritual, la liberación de la vida erótica de la idea de pecado original, etcétera.

### b) la vida jurídica de la sociedad

En lo que respecta al derecho penal se ha mantenido en la línea que le heredó la cultura eclesiástica, esto es, una idea primitiva de la justicia y la sanción, sustentada en la idea de pecado original y la autoridad de un Dios de justicia. De este modo prevalece una idea de justicia como venganza y su aplicación se sigue simbolizando con la espada. Esencialmente se le comprende bajo la forma de derecho natural, “como formación de los pobres de la tierra por el curso natural de las cosas bajo la dirección de la Providencia divina, y aceptando el derecho personal en su forma particular como el deber de represión frente al pecado original, podía ser considerado como una derivación del derecho natural e ilustrarlo, a la vez, con los ejemplos del derecho natural de que ofrece testimonio el Antiguo testamento” (Troeltsch, 1951: 56). Al igual que pasó en el catolicismo, esta concepción del derecho permitió la subsistencia de los juicios contra la brujería.

En el derecho civil ha sido el calvinismo el que se ha entretelado aún más con otras esferas del mundo moderno. El luteranismo se conformó con aceptar la idea de la adhesión del estado de pecado al derecho civil y a una concepción primitiva del derecho como justicia popular y equitativa. Por el contrario, la formación como jurista de Juan Calvino dejó impronta en el calvinismo. Desde su perspectiva el derecho debe ser considerado como “[...] un medio capital para un buen orden de la sociedad, que sirva también a los fines cristianos de la vida...también contribuyó a la recepción del derecho romano” (Troeltsch, 1951: 57). Esto, sin embargo, es una deuda que tiene el protestantismo con los protestantes humanistas que “construyeron la *Lex naturae* como fundamento de toda la vida natural, como el orden que procede de la razón y de la marcha de las cosas bajo la dirección de Dios, orden que identifican, a su vez, con el decálogo” (Troeltsch, 1951: 57). La recepción humanista protestante de la Antigüedad, siguiendo los *dictums* de los juristas romanos, “consideraron el derecho romano como el derecho de la razón y *ratio scripta*, se les convirtió en una derivación del derecho natural y, con ello, en una forma de actuar del decálogo” (Troeltsch, 1951: 57). Esto, sin embargo, sólo valió para los países mayoritariamente calvinistas y algunos donde fue recibido el derecho romano de la tradición teológico-humanista. Lo anterior no significa que el protestantismo haya contribuido a una transformación de la conciencia jurídica ni produjo nuevas concepciones del derecho. “En lo esencial, no hacía sino prolongar las circunstancias medievales y, cuando recibía las influencias procedentes de

las nuevas circunstancias, se trataba de una acomodación académica y no de una acción de su espíritu” (Troeltsch, 1951: 57). El mundo medieval y el moderno produjeron sistemas de derecho confesionales todavía muy visibles en los siglos XVI y XVII, “[...] y el movimiento iusnaturalista con el que comienza la moderna formación del derecho no es, ni en el dominio civil ni en el penal, hijo de su espíritu” (Troeltsch, 1951: 58). Esto, sin embargo sólo vale para las doctrinas teológicas de Lutero y Calvino, pero no aplica, desde mi perspectiva, a las propuestas de John Knox o a toda la teología surgida en la llamada Revolución puritana y posteriores.

En lo que respecta al derecho eclesiástico, sí ha sido más innovador. Desde la Reforma de Lutero se ha mantenido un rechazo a la existencia de un “instituto jurídico eclesiástico divino” que sostenga un dominio universal del mundo de la vida. No obstante, esta separación es complicada. A pesar de esta separación, el calvinismo ha buscado mantener una organización propia, fortaleciéndose en la bibliocracia, pero su fuerza dependió de la unidad confesional del Estado y la unión de sus intereses. Esto se dio, afirma Troeltsch, después de la Ilustración, cuando se derrumbaron los Estados confesionales. El protestantismo se ha mostrado como una iglesia libre y ha renunciado al *ius divinum*. En la medida en que no pudo resolver el problema de la organización del protestantismo, esto es, la unión de la interioridad libre de la conciencia de la convicción religiosa individual con las exigencias de una comunidad cultural y administrativa, tuvo que volver a la ortodoxia y al autoritarismo de la cultura eclesiástica. Esto, desde luego, es característico de las grandes iglesias pero no de las sectas protestantes como la baptista en la que se han radicalizado los principios calvinistas que ha dado un vuelta de timón hacia la Iglesia libre, o el espiritualismo, que es el mayor representante de la libertad y el puro espíritu. En el protestantismo viejo como en el nuevo sigue pendiente la tarea de la organización de la vida religiosa sin los restos del derecho eclesiástico católico. El problema es que si el protestantismo fuese de modo contundente y claro, un nuevo principio y una cultura, debería haberlo hecho desde hace tiempo. En lo que toca a la cultura, su mayor problema es la distinción y el posicionamiento de la comunidad religiosa con la secular y la libertad individual de la fe.

Los derechos estatal y público han sido fundamentales para el desarrollo del Estado moderno, y por ello es necesario precisar que

“...el protestantismo no ha creado el estado secular ni la moderna idea del estado, no ha creado una ética propia de la política. Pero sí es cierto que ha liberado al estado de toda subordinación jurídica a la jerarquía; ha enseñado que los oficios estatales representan un servicio directo de Dios, y que no sirven por el rodeo del servicio a la Iglesia de Dios. Esto no significa la autonomía definitiva, formal y en principio, del Estado. Pero no significa, todavía, la idea moderna del estado” (Troeltsch, 1951: 60).

Desde la perspectiva protestante el derecho público en el mundo moderno sigue siendo una institución religiosa, que tiene como fin el cuidado de la comunidad religiosa cristiana y de su ley moral. Sin embargo, el fin auténtico de la vida en general y no sólo la pública es la salvación del alma y en la moralidad religiosa. Aquí el Estado sólo tiene el papel de “procurador de la *externa disciplina* y de la *iustitia civilis* junto con el cuidado utilitario de la existencia material de los súbditos, en lo cual no hace sino ejercer las funciones de la *Lex naturae* subordinada al decálogo” (Troeltsch, 1951: 60).

A esta circunstancia se le puede llamar las condiciones de la vida cristiana o mundo cristiano de la vida, en donde el Estado dirige sus acciones como “servicio de amor por amor a la Iglesia” (Troeltsch, 1951: 60). La autoridad secular está obligada, iusnaturalistamente, a proteger el decálogo, que no es sino el origen del derecho natural cristiano. Debe hacerlo porque al interior de la comunidad cristiana es el que tiene mejor condición para la vigilancia y el cumplimiento de la ley divina. Ahora bien, si vemos esto con la lupa de la teoría política tanto en el protestantismo como en el catolicismo se mantiene vigente el derecho natural cristiano que, a lo largo de la Edad Media, fue combinado con el estoicismo, algunos elementos de la obra de Aristóteles y de la Biblia. El protestantismo retomó esta tradición para elaborar “su concepto bíblico-racional del estado” (Troeltsch, 1951: 60). En la Modernidad protestante la autoridad secular debe cumplir con su deber por la idea propia de la exigencia bíblico-racional. En el funcionario gubernamental se manifestaba como la idea del cumplimiento de su función como un mandamiento de Dios. Esto, sin embargo, debía hacerse organizadamente y con la operación de los conocedores de la Biblia, es decir, el clero.

El protestantismo colaboró al encaminamiento del Estado hacia la soberanía y a su conformación como cuerpo burocrático mediante la idea del “oficio prescrito por Dios”, como si la labor administrativa del estado fuese la realización de la voluntad divina. Esto le asignó “una fuerza moral a la administración centralista moderna. La centralización también incluyó el cumplimiento de las obligaciones espirituales y culturales propias de la comunidad cristiana. El protestantismo amplió los

fines del Estado. El Estado debe incluir el cumplimiento de los fines culturales como el de la educación, las costumbres, la alimentación y, sobre todo, el “desarrollo ético espiritual” de los ciudadanos. Aquí el Estado cumplía con las obligaciones de un co-responsable del poder espiritual que, como institución, debía responder al deber cristiano. Sólo la separación de Estado e Iglesia harían posible la aparición del “estado de cultura”. Esta concepción protestante del Estado daría frutos en el futuro en el despotismo ilustrado y providente en Prusia. Cabe aclarar que el luteranismo ha sido la forma de protestantismo que ha promovido más la idea de encomendar al Estado lo que antes se consideraban funciones eclesiásticas y, que el calvinismo se ha caracterizado más profundamente por la gestión eclesiástica espiritual a través de la gestión estatal. Al contrario del luteranismo ha participado directa y enormemente en la realización de los fines del Estado, sobre todo en la elevación ético espiritual y los fines culturales. Cuando el Estado renunció a sus deberes eclesiásticos, el calvinismo los rescató para la Iglesia y le dejó al Estado sólo las tareas de la seguridad y la disciplina, y con ello se adelantó a las ideas del liberalismo clásico del siglo XVIII.

“En todo esto el protestantismo no hace sino vigorizar las fuerzas existentes. Más intensa es su influencia en la forma y constitución del estado, si nos fijamos especialmente en el calvinismo, pues en tal cuestión se diferencian fundamentalmente ambas confesiones. Todo radica en este punto en la elaboración eventual del derecho natural eclesiásticamente aceptado, lo que ha constituido también el factor esencial en el sistema católico” (Troeltsch, 1951: 62).

El derecho natural luterano fue desde un principio conservador. Por entregar su confianza en la Providencia divina, consideró que los poderes seculares habían surgido de un proceso natural porque habían sido establecidos por Dios y tenían como propósito natural “proteger la *iustitia civilis*” (Troeltsch, 1951: 62). Lo que hay de tras de los procesos naturales de la política tienen como causa remota la voluntad de Dios. De este modo, el desarrollo natural del mundo estaba sosteniendo directa o indirectamente por Dios. El poder secular implicaba una obediencia porque era un poder dado por Dios. La obediencia al poder secular en el fondo es obediencia a Dios. Con esta concepción del poder gubernamental se “ayuda en la transformación del estado estamental hacia un absolutismo territorial, y al poner en sus manos por completo el poder eclesiástico aumenta, en grado máximo, los recursos de poder de este absolutismo” (Troeltsch, 1951: 62). El luteranismo eliminó los derechos estamentales hacia arriba, pero conservó los que se dirigían hacia abajo.

El espíritu político del calvinismo es distinto aunque sigue siendo conservador, en el sentido de la conservación del derecho natural que gobierna al Estado, y solamente en las oportunidades de la libre elección y constitución de nuevas autoridades, inclina sus preferencias hacia una aristocracia moderada, como sucedió en el caso histórico de la República ginebrina de Calvino, y como se muestra en la idea aristocrática de la predestinación en el dogma calvinista. No obstante, fue en las luchas históricas contra las autoridades católicas en Francia, Holanda, Escocia e Inglaterra, donde “el calvinismo ha desarrollado su derecho natural en forma mucho más radical” (Troeltsch, 1951: 63). Llevó a la efectivización, real y extrema, el derecho a la resistencia, fundado en la palabra de Dios, ante las autoridades que llegaban a ser consideradas como ateas e inferiores; permitía el tiranicidio basándose en los “hechos” del Antiguo Testamento. Esta fue la nueva manifestación reformista sobre el poder secular y significó un rasgo progresivo del derecho natural. Su origen “lo constituía la constitución eclesiástica sinodal y presbiteriana, con su sistema representativo. Este sistema tiñó también la teoría del nuevo estado a establecer: tenía que ser representativo y regido legalmente mediante la reunión de los mejores, destacados por la elección. Bajo la influencia de estas ideas el derecho natural calvinista, como ha subrayado Gierke, acogió la noción de pacto político” (Troeltsch, 1951: 64). En el calvinismo se considera que un sentido común o “lógica de las cosas” vincula a la *Lex naturae* con la constitución pactada y a la elección de las autoridades. Y es precisamente por esa conexión que esa constitución y esas autoridades llegan a ser consideradas como “encomenderos de Dios”, pues Él es la causa remota y en tanto que le deben obediencia, también le deben obediencia a esos encargados de aplicar dicha ley. Esto, desde luego, está condicionado a que ellos no transgredan aquella ley que imparten.

El calvinismo corrobora su doctrina del derecho natural en el Antiguo Testamento. Un ejemplo de ello es el pacto de los pueblos de Israel (origen de sus reyes e instituciones). Es una concepción religiosa y aristocrática distinta de la concepción exclusivamente racionalista de la Ilustración. Aquí hay que mencionar que los antecedentes estamentales europeos limitaron la eficacia práctica de esta teoría, dejándola, en los mejores casos, como “una aristocracia montada sobre un derecho de elección limitado” (Troeltsch, 1951: 64). El único lugar donde pudo surgir una “democracia genuina” fue en Nueva Inglaterra, pues al no existir los antecedentes estamentales europeos ni instituciones políticas, surgieron instituciones eclesiásticas, que se convirtieron en teocracias rigurosas que condicionaban la



elegibilidad con la pertenencia a la Iglesia, que significaba el bautismo como la dignidad moral. En muchas colonias inglesas los gobernantes elegidos creían poseer una autoridad patriarcal para “imponer una profunda educación ético-religiosa. Por tal razón no es correcta esa reducción unilateral y directa de la democratización del modo político moderno del calvinismo. El racionalismo iusnaturalista, emancipado de consideraciones religiosas, cobra en este aspecto una significación mucho mayor, pero, de todos modos, corresponde al calvinismo una participación destacada en la procuración de esa disposición para el espíritu democrático” (Troeltsch, 1951: 65).

### c) la vida política

Este aspecto está ligado al anterior porque afirma que “la vida, la libertad y la propiedad individual son, en principio, invulnerables dentro de las vías del derecho ordinario y que es obligatorio el respeto de la profesión de la fe religiosa individual y de la manifestación individual de las convicciones” (Troeltsch, 1951: 65). Son considerados derechos previos o anteriores a toda forma de derecho positivo. El primer caso de su inclusión fue el de la Constitución francesa, pero a partir de ahí se fueron asentando en el largo proceso de modernización de las naciones occidentales. Sin duda, su importancia radica en el vínculo de éstos con “las ideas democráticas y representativas” (Troeltsch, 1951: 65). Los derechos del hombre y la democracia, para Troeltsch, no coinciden ni teórica ni históricamente. Ejemplo de ello es la revolución Gloriosa de 1688 en Inglaterra. Esta nación conoció incluso desde las guerras civiles los derechos del hombre y una primitiva libertad de conciencia, sin que existiera una forma de gobierno democrática en ese entonces. Las colonias calvinistas y el Estado mayoritario de Rousseau no conocieron la plena libertad de conciencia. El único punto de coincidencia es cuando se considera a “...la confrontación democrática de la voluntad estatal como un derecho humano inalienable” (Troeltsch, 1951: 66).

En este punto Troeltsch nos remite a la opinión de Georg Jellinek para precisar los orígenes de la idea de los derechos del hombre.<sup>23</sup> Para este autor esa idea surgió en las constituciones de las colonias inglesas y, particularmente, de principios religiosos puritanos que rebasaron las prácticas inglesas de la

---

<sup>23</sup> Se refiere Troeltsch a varias partes de la obra de Jellinek pero en especial al texto: Jellinek, Georg (2000): *La declaración del hombre y de los derechos del ciudadano*, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM. Véase específicamente la sección VII donde se desarrolla este argumento.

libertad. Consideraron indispensable garantizar la libertad de la persona, sobre todo su convicción religiosa, “como un derecho otorgado en principio por Dios y por la naturaleza y que ningún poder estatal podrá vulnerar su esencia. Sólo con esta fundamentación religiosa esas exigencias se hacen absolutas, aptas para una formulación jurídica de principio y necesitadas de ella. Así adquirieron en el derecho público la condición de la doctrina fundamental y pasaron de las constituciones norteamericanas a la francesa, y de ésta a casi todas las constituciones modernas” (Troeltsch, 1951: 66). Para ambos, el derecho inglés, la tolerancia utilitarista-escéptica, ni las explicaciones abstractas de diversas doctrinas pudieron o quisieron alcanzar, lo que “se logró gracias a las convicciones religiosas” (Troeltsch, 1951: 66). Las características de la época llevaron a que las convicciones religiosas devinieran políticamente en exigencias religiosas de libertades bajo la forma de formulaciones jurídicas que posteriormente darían forma a las “garantías democrático constitucionales”. Éstas se habían desarrollado en el mundo de la vida británico para asegurar las exigencias fundamentales de los estamentos medievales que en la Modernidad pasan a ser considerados como derechos del hombre que incluyen “una serie de exigencias político-democráticas fundamentales” (Troeltsch, 1951: 66). Desde luego, en los casos más elaborados hay influencias de los pensadores de la Ilustración europea. Puesto así el protestantismo tendría una importancia mayor de lo pensado en la vida estatal y la vigencia de leyes e ideales fundamentales para la *Weltanschauung* moderna. Sin embargo, esta tesis de Jellinek es correcta parcialmente, desde la perspectiva de Troeltsch, porque echa mano de un concepto demasiado vago y amplio de “puritanismo”.

“Este “puritanismo” no es calvinista sino un entretreído de ideas baptistas, independientes y espiritualistas subjetivistas fundido con la vieja idea calvinista de la invulnerabilidad de los derechos mayestáticos divinos, combinación que desde un principio de halla muy cerca del tránsito una fundación racionalista. Los estados puritanos calvinistas norteamericanos han sido democráticos, pero no sólo ignoraban por completo la libertad de conciencia, sino que la rechazaron en calidad de escepticismo ateo. Libertad de conciencia la hubo sólo en Rhode-Island, pero este estado era baptista y odiado, por esta su condición, por los estados vecinos como sede de la anarquía; su gran organizador, Roger Williams, se pasó primero al bautismo y luego se convirtió en un espiritualista sin confesión. E, igualmente el segundo hogar de la libertad de conciencia en Norteamérica, el estado cuáquero de Pensilvania, es de origen baptista y espiritualista. Y en otros lugares en que encontremos la exigencia de tolerancia y libertad de conciencia veremos que se halla motivado política y utilitariamente, y los mismos comerciantes de la teocracia de Massachusetts acabaron por sucumbir a este indiferentismo. Por lo tanto, el padre de los derechos del hombre no es el genuino protestantismo eclesiástico, sino las sectas y el espiritualismo odiados por él y empujados hacia el Nuevo Mundo, cosa que no puede extrañar a nadie que haya comprendido la estructura

interna del pensamiento eclesiástico protestante y la del pensamiento baptista y espiritualista” (Troeltsch, 1951: 67).

Las raíces de baptistas y cuáqueros norteamericanos están en el movimiento religioso de las guerras civiles inglesas de mediados del siglo XVII: el independentismo. Sin embargo ya había sido influenciado por el bautismo, que había impregnado a Inglaterra por la influencia de los inmigrantes holandeses y en Norteamérica por los refugiados baptistas llegados a esas tierras. El espiritualismo místico tuvo una influencia igual que la del bautismo, por su fuerza capaz de disolver iglesias y su defensa de la libertad de conciencia. Las sectas protestantes fueron frutos no planeados o efectos no considerados por el plan original de la Reforma protestante y “vivieron su gran hora histórico-universal” (Troeltsch, 1951: 68). La Iglesia libre baptista, siendo más que una Iglesia protestante-eclesiástica, contenía ideas democráticas y comunistas; era independentista y espiritualistas; era un “calvinismo radicalizado pietistamente” (Troeltsch, 1951: 68); seguía conteniendo las viejas ideas calvinistas del derecho a la revolución, a la soberanía popular y la idea del Estado cristiano; “todo esto se unió a las consecuencias de las catástrofes políticas y a las exigencias del viejo derecho inglés” (Troeltsch, 1951: 66) y surgió la exigencia de un Estado cristiano que, sostenido por el Ejército de los Santos de Oliver Cromwell, entregue a las comunidades independientes la forma correcta de adorar cristianamente a Dios, que intenta hacer real “la moralidad cristiana con controles rigurosos y emplea el poder político al servicio de la causa cristiana” (Troeltsch, 1951: 68). La *Commonwealth* de Cromwell, afirma Troeltsch, pretendía ser un estado cristiano y “realizó esta idea por breve tiempo y, aunque esta formación grandiosa duró poco, sus efectos histórico universales han sido extraordinarios” (Troeltsch, 1951: 68). Las razones del teólogo alemán son estas: “Porque de este episodio poderoso nos quedan las grandes ideas de la separación de la Iglesia y el Estado, de la tolerancia de diversas comunidades eclesiásticas en convivencia, el principio de libertad en la formación del cuerpo eclesiástico y la libertad (al principio nada más que relativa) de convicciones y opiniones en todas las cuestiones que atañen a la concepción del mundo y la religión” (Troeltsch, 1951: 69).

Estos son las verdaderas raíces históricas de la teoría liberal de la intangibilidad de la vida íntima y personal para el Estado, que se extendería a elementos externos de la vida personal y representa el

fin de la idea de la cultura medieval. En vez de una cultura eclesiástico-estatal compulsiva, una sociedad occidental comienza a tener “la moderna cultura medieval de Iglesia libre” (Troeltsch, 1951: 69). Fue un pensamiento y una lucha religiosa que fue secularizada para explotarla bajo la forma de “la tolerancia nacionalista, escéptica y utilitaria” (Troeltsch, 1951: 69). La furia religiosa de las guerras civiles inglesas allanó, involuntariamente, el camino de la libertad moderna. Fue obra del bautismo y el espiritualismo, y no del protestantismo. Estas formas de religiosidad fueron reanimadas y fundidas con el calvinismo radicalizado que buscaba la tolerancia religiosa que no había tenido en el siglo XVI, de parte de muchas otras confesiones. No sería posible atribuirle al protestantismo la caída del imperio católico-romano-germano ni la transformación de la cristiandad medieval en un sistema de potencias en busca de estabilidad, estos procesos ya se habían iniciado antes de que estas formas de religiosidad tomaran una forma particular. El protestantismo sólo ayudó a consolidar y centralizar los poderes máximos del poder político, pero las sectas que éste engendró, involuntariamente, jugaron un papel antagónico ante sus fines y efectos buscados. Las sectas protestantes significaron “el despertar democrático de las masas y la idea romántica del “espíritu del pueblo”” (Troeltsch, 1951: 70).

g) el ideal económico

En términos generales coincide la perspectiva de Troeltsch con la propuesta de Max Weber. El conservadurismo luterano hace imposible considerarlo como aportador a la formación del ideal económico capitalista. En cambio, el calvinismo sí tuvo, como en el caso de la vida política moderna, un peso en el cambio de la mentalidad ligada al crédito y a la industria. Por ello, los países calvinistas muestran un mayor desarrollo industrial y práctica capitalistas. Al igual que Weber considera que un sistema como el capitalista no habría podido triunfar si no tuviese un trasfondo espiritual, que no tiene ya el capitalismo maduro. Es, por tanto, necesario distinguir el espíritu que impulsó al capitalismo en la Modernidad Temprana del capitalismo en tanto tal. El espíritu del capitalismo maduro tiene una potencia que domina los ánimos de los habitantes de la Modernidad Madura; ha creado una voracidad que contrapone el goce y el descanso; ha convertido a la adquisición de medios de subsistencia y al trabajo en fines propios e independientes; y a los hombres en esclavos del trabajo. El sistema capitalista: “Somete toda la vida y la acción a un cálculo sistemático racionalista absoluto, combina todos los medios, aprovecha todos los minutos, emplea todas las fuerzas, presta a la vida, en alianza

con la técnica científica y con el cálculo que todo lo traba, una previsibilidad transparente y una exactitud abstracta” (Troeltsch, 1951: 72). Este espíritu no fue forjado, sin embargo, en una fábrica, los inventos ni en las ganancias de compra-venta ni en la economía monetaria de la Edad Media, el capitalismo del Renacimiento ni en la colonización española de América. Por el contrario, el espíritu capitalista tuvo como máximo enemigo a “la conciencia educada católicamente” (Troeltsch, 1951: 73).

El calvinismo nutrió tanto al capitalismo como a su espíritu, es decir al capitalismo burgués industrial de la clase media, a su mentalidad y su cultura o espíritu, que se caracteriza por su enajenación por el trabajo y la ganancia. Esta mentalidad, “es hija de ascetismo intramundano del trabajo y del oficio, consciente y religiosamente fundado” (Troeltsch, 1951: 73). Fue un sentir profesional que consideraba al trabajo y al oficio como un deber que no se aparta del mundo, que se realiza en él pero cae en “la divinización de la criatura”, esto es, sin ningún amor al mundo”. Este sentir “produce un espíritu de trabajo incansable, sistemáticamente disciplinado, en el que se busca el trabajo por el trabajo, por la mortificación de la carne, y en el cual la ganancia que aporta el trabajo no sirve al goce y al consumo sino a una ampliación constante del trabajo, a una inversión siempre nueva del capital” (Troeltsch, 1951: 73). La ética que produce la doctrina de la predestinación es tan agresivamente activa que fuerza a los escogidos “al pleno desarrollo de las fuerzas otorgadas por Dios y les da la certidumbre de su elección en estos signos de reconocimiento, el trabajo se hace racional y sistemático” (Troeltsch, 1951: 74). Esto se debe a que el ascetismo logra romper con el impulso humano hacia el reposo y el goce, y con ello surge “el señorío del trabajo sobre los hombres” (Troeltsch, 1951: 74). En la medida en que la ganancia no implica un fin propio y beneficia al bienestar común, la adquisición encaminada a un ámbito amplio, crea la idea de la infinitud y la carencia de límites para el trabajo.

Este sentir económico surgió en el capitalismo temprano de los hugonotes en Francia, en Holanda, en Inglaterra y en Norteamérica. La exclusión de la religiosidad calvinista de la vida pública, la llevó a dedicarse a la actividad económica y a condenar el goce, y a considerar a la producción por la producción, como un mandato religioso. En buena medida es necesario reconocer que la conexión entre el calvinismo y el capitalismo está condicionada por la situación económica de Occidente. Particularmente estuvo condicionada por el desplazamiento de los disidentes de la Monarquía y de la

cultura estatal, como pasó con los *Pilgrims* en las colonias de Nueva Inglaterra y como se vio en el decaimiento de la economía alemana moderna por permanecer en la actitud tradicional reforzada por el luteranismo.

### h) la vida social y la estratificación social

El aumento de la población, la economía moderna, la democratización y la creación de enormes estados burocrático-militares, son los elementos que condicionaron las características del mundo moderno. En este punto, según Troeltsch, el protestantismo sólo ha contribuido indirectamente al eliminar los viejos obstáculos y favorecer el desarrollo de estas características. Esto se debe a que el protestantismo no fue un movimiento social sino religioso que, no pudo o no quiso, evitar que en su consolidación y desarrollo se mezclaran lucha y convicciones sociales y políticas de la época. Sin embargo, “no ha producido de modo consciente y deliberado ningún efecto social” (Troeltsch, 1951: 77). Únicamente los pequeños grupos bautistas pretendieron lograr reformas sociales serias, pero esa pretensión provocó que fueran eliminadas violentamente por los miembros de otras iglesias. La Iglesia libre era considerada como una ruptura con la unidad social indispensable. El protestantismo de las grandes confesiones fue conservadora en el aspecto social. Después de su rompimiento con los dogmas de la Iglesia medieval dejó que las cosas siguieran su curso y reconoció las condiciones del nuevo mundo social. Los efectos de esta religiosidad sobre el Estado, el derecho, la familia, la economía la burocracia del oficio y el régimen militar se dieron indirectamente. Acaso, el único cambio en el que participó directamente fue en la eliminación del sistema monástico y de las órdenes religiosas, así como en las funciones y efectos sociales y económicos que estas asumieron en la cultura eclesiástica medieval. Su influencia fue mayor en la inspiración de las ideas democráticas, la elevación de las clases medias y bajas, la formación de asociaciones libres, la movilización de la sociedad, el ascenso de las masas y en el sentir económico moderno. Esto vale para las sectas protestantes, sobre todo al bautismo primigenio y a sus formas posteriores: cuáqueros, metodistas, pietistas y las sectas y comunidades protestantes de inicios del siglo XX.” Su radicalismo primitivo es afín a la ampliación de las comunidades, el reconocimiento y tolerancia estatales, y no se puede poner en duda su fuerte participación en la creación de las clases medias burguesas de Inglaterra y Estado Unidos. También en el Continente las sectas han venido ejerciendo una gran influencia en este sentido. Pero no es posible todavía fijar el

grado y la índole de esta influencia” (Troeltsch, 1951: 79). De este modo sólo es posible afirmar que la influencia del protestantismo en la estratificación social y en la formación de las clases sociales del mundo de la vida moderno tiene un carácter directo, inconsciente e involuntario

d) La concepción ética y metafísica de la sociedad

Aquí el protestantismo tiene un papel considerable acerca de las relaciones entre la comunidad y el individuo, y entre la organización y la libertad. Es el terreno social propio de este movimiento religioso y es donde podemos encontrar sus influencias más visibles aunque no las más importantes, pues estas se encuentran en el terreno religioso. De este modo, la paternidad del individualismo moderno es real pero no es sencillo adjudicársela al protestantismo. Paradójicamente, su individualismo religioso prolongó la mística y la religión laica de la baja Edad Media. Tuvo un papel fundamental en el nacimiento del individualismo moderno, y en la “destrucción de la autoridad del instituto eclesiástico romano que abarcaba organizadoramente el mundo entero” (Troeltsch, 1951: 80). Además, sus avances en la organización de una autoridad eclesiástica “han quebrantado el prototipo de una concepción autoritaria de la vida” (Troeltsch, 1951: 80). Su visión de las relaciones entre el individuo y la comunidad

“[...] es todo lo contrario que puramente individualista y sin autoridad. Por el contrario, en casi todas las ramas principales resulta ser profundamente conservador. No conoce, si descontamos los grupos baptistas radicales, la idea de igualdad, y jamás propugna la formación libre de la sociedad por los individuos. Si alguna vez existió la igualdad, sería en el estado de inconsciencia del Paraíso, pero no se puede hablar de él en este mundo de pecado. Claro que ante Dios todos somos iguales, pero sólo como pecadores y elegidos, y este sentimiento de igualdad se extiende únicamente al sentimiento religioso fundamental. Por lo demás, las desigualdades en el proceso social natural han sido queridas por Dios y constituyen, con las exigencias de los servicios recíprocos de fidelidad y de beneficencia, los resortes de la vida cristiana. También las formaciones autoritarias y de poder originadas naturalmente han sido queridas por Dios y constituyen medios esenciales para la lucha contra el egoísmo y la obstinación individual pecaminosos” (Troeltsch, 1951: 80).

En realidad, el protestantismo condena el espíritu revolucionario y sólo permite la resistencia ante la mentira, la maldad o cuando esté en juego la Gloria de Dios. Sin embargo, fue este derecho a la resistencia el que abrió el camino hacia el derecho revolucionario y la soberanía popular, y, por último, “hacia el principio fundamental de una formación estatal y social, racionales” (Troeltsch, 1951: 81). Para Troeltsch esto significa una declaración de guerra entre los poderes ateos e inmorales y un atesoramiento de las garantías de santidad para todo orden nuevo que emerge de la caída de los

poderes corrompidos. Por otro lado, el respeto de la ley y la afirmación de orden, junto a la subordinación a la organización “son condiciones de la libertad” (Troeltsch, 1951: 81). Por esto las democracias que surgieron en su suelo fueron conservadoras. Esto también se vio en el luteranismo que limita el individualismo a la esfera religiosa y replegó las convicciones personales frente a la autoridad secular. Para Troeltsch, “Sólo en los círculos bautistas surgió, junto con la idea de igualdad, un impulso revolucionario para la reconstrucción de la sociedad partiendo de los intereses de los individuos, pero en una forma tan utópica y fervorosa que no se la pudo atribuir una significación decisiva; en los partidos radicales de la revolución inglesa desembocó en formas seculares” (Troeltsch, 1951: 81). En lo que toca al misticismo espiritualista, se ha creado un subjetivismo ilimitado que utiliza a la historia y a la comunidad “como meros medios incitantes de los conocimientos propios, pero este subjetivismo quedó en la esfera religiosa y sólo en raras ocasiones desembocó en un racionalismo individualista al equiparar el espíritu con la ley natural de la razón y también está en la Revolución inglesa sobre todo” (Troeltsch, 1951: 81). El racionalismo individualista que genera la sociedad a partir de los intereses de los individuos, “no es una creación del protestantismo, aunque él, mejor dicho, el calvinismo y el espiritualismo, parten de varios hilos en su dirección” (Troeltsch, 1951: 81). El racionalismo individualista apareció plenamente en la Ilustración y del espíritu racional que parte de la “igualdad en la capacidad racional y de la posibilidad de construcción adecuada de la sociedad mediante la ciencia; en la visión científica pueden también aunarse todos” (Troeltsch, 1951: 82).

e) la relación con la ciencia

Algunos sociólogos, historiadores del pensamiento filosófico y de las ideas modernas han querido vincular al protestantismo con la libertad de la ciencia, del pensamiento y de prensa, cuando su verdadero aporte fue haber derrocado a la ciencia eclesiástica y secularizar jurídicamente los centros de enseñanza, a los cuales encomendó la tarea de la censura, mientras que a los teólogos les ha dejado la representación de los intereses de la Iglesia. De este modo el Estado ha adherido a la ciencia para procurar sus intereses, pero también le ha dado independencia. Adoptó explícitamente al humanismo desde su teología bíblica, en vez de seguir a la escolástica o al nominalismo, y con ello apareció la crítica y la honradez filológica en la religión moderna. Haciendo esto el protestantismo intelectualizó la religión a pesar de su énfasis en la voluntad y la confianza, y continuó fomentando el conocimiento y el



aprendizaje académico. Su principio de claridad intelectual y reflexión consciente contagió a otras esferas del mundo de la vida. No obstante, este es el límite de su influencia directa, pues la intensidad del carácter sobre naturalista de su doctrina autoritaria y, la forma rigurosa, tradicionalista y formalista de sus elementos humanistas marcaban puntos de ruptura y continuidad con la cultura cristiana.

El mejor ejemplo de esto es el desarraigamiento de la Biblia de toda tradición y toda analogía con las producciones literarias. Creó un canon riguroso inconfundible con la literatura y al mismo tiempo limitó al humanismo dentro de los márgenes de la elegancia, el estilo y la poética. De forma similar a lo que pasaba en la Antigüedad, las ciencias humanas tienen un vínculo servil con la autoridad de la Biblia. “La ciencia del protestantismo no pasará de ser un escolasticismo humanísticamente rejuvenecido” (Troeltsch, 1951: 82). La crítica histórica que desarrollaba era más bien una polémica entre “la verdad absoluta” y “el engaño diabólico”. Condensó una variedad amplia de elementos provenientes de la Antigüedad, pero “su teoría del derecho y del Estado no era más que una reconstrucción de la vieja doctrina católica de la *Lex naturae* y sus relaciones con la *Lex Mosis* que, para él se identificaban a su vez con la *Lex Christi*” (Troeltsch, 1951: 84). Ha sido el calvinismo el que ha tenido una posición más amplia y generosa, pero este espíritu es una herencia de la cultura occidental y resultado de una influencia importante de los renacimientos francés e italiano. En términos generales, su ciencia no es distinta a la del catolicismo de la misma época, salvo que éste último tenía una tradición renacentista más fuerte y desarrollaba un trabajo científico más pulcro y fructífero. El científico y, el proceder la física y la matemática, proceden del Renacimiento que, al contener un fuerte platonismo, llevó a varios pensadores a conflictos reales con las autoridades eclesiásticas y a crear varias líneas de una filosofía moderna antiaristotélica. Ejemplo de ello son Kepler, Descartes, Maquiavelo, Bodín y Hobbes.

El acontecimiento más importante en la relación de protestantismo y ciencia fue su adecuación a la ciencia moderna en sus centros de enseñanza y en los territorios mayoritariamente protestantes. En los Países Bajos y en la Inglaterra del siglo XVII, la religiosidad protestante se mezcla con “un mundo de ideas más íntimo” que dio a los pueblos protestantes “un predominio científico verdadero” y que impulsó fuertemente el carácter crítico del espíritu francés. Esto, sin embargo, se debió a la aparición de nuevos elementos en el protestantismo y “al embotamiento del espíritu religioso y el hastío que siguió a la época confesional” (Troeltsch, 1951: 85).

En un largo proceso histórico, el individualismo religioso protestante, de la convicción personal, se fusionó con la consciencia científica, pero esta unión cambió al propio protestantismo. La ciencia moderna autónoma, por lo tanto “No ha nacido del protestantismo sino que se ha fundido con él y, desde el primer momento de esa fusión, lo ha complicado en fuertes pugnas que tampoco hoy están resueltas del todo” (Troeltsch, 1951: 85); “por eso en la filosofía surgida de esta mezcla se manifiestan muchos elementos religiosos protestantes” (Troeltsch, 1951: 86). Desde luego y cabe decir, que la mixtura fue distinta en el ámbito germano que en el ámbito anglosajón. En este último se desarrolló un empirismo que fue resultado de la economía capitalista, la política y el calvinismo, y no sólo de la mentalidad científica.

“El calvinismo, al suprimir la bondad y racionalidad absolutas de Dios, al disgregar la acción divina en puros actos individuales de la voluntad, que no están trabados por ninguna necesidad interna ni por ninguna unidad sustancial metafísica, representa el principio de la acentuación de lo singular y lo fáctico, la renuncia a conceptos absolutos de causalidad y unidad y el enjuiciamiento práctico espontáneamente libre y utilitarista de todas las cosas” (Troeltsch, 1951: 86).

Las disposiciones prácticas del espíritu calvinista son algunas de las causas de “las propensiones empiristas y positivistas del espíritu anglosajón, que se compagina una vigorosa religiosidad, con una disciplina ética y con un intelectualismo agudo, como en otros tiempos en el calvinismo” (Troeltsch, 1951: 86). En el ámbito alemán se desarrollaron como una metafísica que se orientó a especulaciones sobre la unidad y la conexión de las cosas; a la racionalidad interna y precisa del concepto de Dios; los principios universales; las orientaciones ideales del sentir; y la presencia efectiva de lo divino. Esto puede verse en las reflexiones de Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel y Fechner.

f) la relación con el arte moderno

El arte moderno es el gran antagonista del protestantismo. La iconoclastia y el destierro del arte muestran un rechazo al recreo y el entretenimiento, ampliamente buscados por el clasicismo y el romanticismo. A diferencia del catolicismo, el valor del arte en la enseñanza y en el culto protestantes son apenas apreciables. Esto se debe a que el ascetismo católico dejó un lugar a lo sensible junto a lo suprasensible, y el ascetismo protestante se limitó a la predica y la doctrina. La muestra de que el

catolicismo se las ha arreglado de mejor manera, piensa Troeltsch, con la sensualidad está en la profundidad y la energía del arte renacentista italiano.

El protestantismo eliminó la leyenda, el milagro y los esquemas de la gracia y el culto católicos, y se dedicó a buscar lo individual, lo personalmente confidencial, lo grandioso o lo lleno de carácter. “Por eso participa en la gran transformación del arte nórdico, en el sentido de la expresión realista de la vida, de lo característico y de lo íntimo” (Troeltsch, 1951: 88). La manifestación artística luterana desarrolló una magnífica expresión de la religión personal y, la convicción y el sentir en la lírica religiosa y en la música, pero no se dio como arte visual o escultórico.

“[...] no ha elevado la sensibilidad artística a la categoría de un motivo de la concepción del mundo, de la metafísica y de la ética. No podía hacerlo, porque se lo impedía su ascetismo y su absoluto dualismo metafísico; no podía tolerar la declaración, necesariamente vinculada a este principio de que el arte es un fin propio, que es un camino autónomo para el conocimiento de Dios y del mundo, ni tampoco podía llevar a cabo, por estar también estrechamente relacionada con este principio, la transfiguración de lo sensible ni sentir el mundo como armonía. Por eso ha rechazado el Renacimiento” (Troeltsch, 1951: 89)

### g) El papel del protestantismo en la configuración del espíritu moderno

Desde mi perspectiva Ernst Troeltsch muestra que la tesis de la influencia del protestantismo en el nacimiento del mundo moderno es inválida:

“Sólo le ha proporcionado una mayor libertad en su desarrollo, y esto en forma muy diversa según los diferentes campos y también con fuerza distinta y en sentidos muy diversos según las confesiones y los grupos. En general, lo ha fomentado, consolidado, teñido, lo ha condicionado en curso de su marcha, pero siempre y cuando no ha hecho valer contra él, reavivándolos, los motivos del viejo estilo medieval” (Troeltsch, 1951: 91).

Elementos como el Estado, las distintas formas de libertad, los regímenes constitucionales, las burocracias civiles y militares, la economía capitalista y el mismo arte moderno, ya están en marcha en diversos grados, antes de la llegada del protestantismo e incluso algunos no son significativamente influenciados por él, sino que lo han influenciado. Todos los procesos de estos fenómenos modernos de “arraigan en el desarrollo de la baja Edad Media, especialmente del régimen urbano y de los estados

territoriales, y en las nuevas modificaciones peculiares de las ideas y de las fuerzas al correr de los fecundos siglos XV, XVI y XVII” (Troeltsch, 1951: 91). Esto explica que la gran potencia cultural de la época confesional fuera el Estado francés absolutista y “[...] donde confluyen el Renacimiento, el catolicismo y la política moderna” (Troeltsch, 1951: 91).

En todo caso, la virtud del protestantismo consistió en eliminar de distintas esferas del mundo de la vida, los obstáculos contruidos por el catolicismo, y a pesar de sus aportes, no se proponía el nacimiento del nuevo mundo moderno, sino una Edad Media protestante. Involuntariamente proporcionó una buena consciencia y una fuerza constante “para la plenitud de ideas seculares y libres de la modernidad” (Troeltsch, 1951: 92). Algunas revoluciones modernas, entre ellas la Revolución Gloriosa de 1688-89, no necesitaron del quebrantamiento de la continuidad ni del destronamiento de la religión, “porque la cultura protestante había realizado ya la revolución de principios, desde dentro, con su transformación religiosa; esto es lo más importante y esencial” (Troeltsch, 1951: 92). Estas transformaciones religiosas tuvieron efectos significativos en la política y la economía, sobre todo por influencia del calvinismo,

“[...] no son en definitiva, más que efectos contra la propia voluntad. La tolerancia religiosa y la libertad de consciencia son, sobre todo, obra del espiritualismo y la iglesia libre, y la independización de la comunidad religiosa respecto del estado es obra del bautismo y del calvinismo que se va aproximando a él. Pero la comprensión histórico filológica del cristianismo y de sus documentos se debe a la teología humanista” (Troeltsch, 1951: 92).

¿Dónde, entonces, se pueden encontrar los orígenes de los efectos directos, genuinos, centrales e independientes del protestantismo, para la formación del espíritu moderno? “[...] si existen tales efectos, tendrán que radicar en el campo central propio del protestantismo, en el *pensamiento* y el sentimiento religiosos, pues ya hemos visto que no se halla en los campos culturales más periféricos” (Troeltsch, 1951: 92). Esto se debe, primeramente, a que el protestantismo fue una fuerza religiosa y, después, porque fue una potencia cultural. Sus efectos verdaderamente transformadores están en la esfera religiosa. Para comprender esto, es necesario considerar que las fuerzas religiosas surgen exclusivamente de motivos religiosos, y que estos surgen exclusivamente en la esfera religiosa, aunque después puedan expandirse a otras esferas del mundo de la vida: “la religión procede realmente de la

religión y sus efectos son, en primer lugar, efectos religiosos” (Troeltsch, 1951: 93). Esto sólo puede ser negado por una apologética que no enfrenta genuinamente el pensamiento religioso y que prueba su invalidez mediante las repercusiones culturales. También es posible que se niegue desde una filosofía de la historia arreligiosa que “no cree en la espontaneidad y originalidad de tales ideas y pretende haberlas comprendido cuando piensa haber encontrado las fuerzas profanas que actúan con esa máscara y, sobre todo, cuando logra desenmascarar las fuerzas políticas y económicas ocultas” (Troeltsch, 1951: 93).

Pero, ¿de dónde salió la potencia cultural de la religiosidad protestante?

“La religión se convierte en una potencia vital cuando arrastra a la vida cultural y la determina peculiarmente. Pero permanece siempre distinta de ésta. Siempre es más una fuerza plasmadora que creadora. Sus aportaciones culturales pueden ser alógicas, dispersas, eclécticas y conciliadoras. Pero ella, en sí misma, es unitaria y determinada, y por eso posee la capacidad de plasmar aquellas fuerzas sin identificarse con ellas, de acomodarse a sus cambios sin perderse ella misma. La relación de un sistema religioso con la cultura es siempre muy complicada. También la cultura medieval se halla determinada en su peculiaridad de modo muy fuerte por circunstancias profanas y si, gracias a la influencia espiritual de la Iglesia, se convirtió en una cultura específicamente eclesiástica, ello se debió al singular desarrollo cerrado de verdades salvadoras absolutas hasta formar un poder jerárquico omnicompreensivo. Al renunciar el protestantismo a esto último,, su relación con la cultura tenía que ser mucho más laxa y su centro de gravedad tenía que radicar en una religiosidad que, ni desde el punto de vista de la organización ni del pensamiento, guardaba una relación directa con la cultura” (Troeltsch, 1951: 93).

El problema central es la relación entre la fuerza del protestantismo y su idea fundamental religiosa, con la esencia religiosa del espíritu moderno, y si este espíritu —que tiene independencia de otros desarrollos culturales— permanece arraigado en el centro del espíritu religioso moderno o si está determinado por la fuerza del protestantismo. “La cuestión de su significación en el nacimiento del mundo moderno no coincide con la de su significación en la cultura moderna. Porque ésta no es idéntica con el mundo de la vida religiosa que se debate en ella” (Troeltsch, 1951: 94). Al final, se debe mostrar la relación de la religiosidad protestante con la religión moderna, es decir, “con la religión conexas al mundo cultural moderno pero que no se agota en él” (Troeltsch, 1951: 94). Sin embargo, la respuesta puede tener dos sentidos: a) el de si la vida religiosa del mundo moderno tiene efectivamente rasgos protestantes y b) el de si la concentración hacia un cristianismo protestante es en realidad una afán por la consolidación religiosa. El primer sentido es histórico y el segundo es más bien ético y filosófico-religioso. Troeltsch sólo da una respuesta en el primer sentido. Para él, la primera dificultad

para este sentido está en la negación de la existencia de un espíritu religioso propio de la Modernidad. Para evitar este prejuicio es necesario saber qué características políticas, sociales, económicas y técnicas del mundo moderno coinciden fácilmente con las formas de vida calvinistas y la ortodoxia protestante; y que al mismo tiempo se oponen a la ortodoxia y las formas de vida católica y luterana. Ahora se debería responder ¿por qué logró integrarse con una mayor facilidad la religiosidad protestante en distintas esferas del mundo de la vida moderna?, sobre todo si se considera que la cultura moderna se caracteriza por una visión del mundo utilitarista e individualista, y que a pesar de la sustitución de una multiplicidad de elementos religiosos por elementos seculares, resuena un eco de fe religiosa en el sentir del mundo moderno, sobre todo en las filosofías de la historia y las teorías evolutivas.

Por otra parte, el ritmo de la vida moderna parece asumirse como un destino que consume toda la fuerza de trabajo que impide a la persona reflexionar sobre sus fines, y cuando esto último se llega a dar, se concentra en términos de las ideas de libertad y personalidad autónoma con trasfondos teístas y panteístas. A esto hay que agregarle las posiciones pesimistas y revolucionarias que, junto con las anteriores, dibujan un conjunto confuso y heterogéneo. Esto, para Ernst Troeltsch, indica que es imposible hablar de un espíritu cultural unitario en prácticamente todos los sentidos, sobre todo en el religioso, pues se carece de una metafísica y una ética que produzcan un mundo de la vida totalizante. La religión del mundo moderno está determinada por el protestantismo porque no se trata de un protestantismo unitario que haya cambiado profunda e íntimamente, sino por un protestantismo que ha tomado una multiplicidad de formas. El calvinismo se relacionó bien con la democracia y el capitalismo; y el luteranismo continuó trabajando por la transformación mediante la especulación moderna y en los equilibrios y mediaciones entre protestantismo y Modernidad. En el mundo de la vida moderna no hay una unidad de la religión protestante. Por el contrario, el protestantismo se caracteriza por la multiplicidad de formas de religiosidad. Fue esta religiosidad múltiple del protestantismo la que ayudó a transformar las viejas formas de vida y a formar una nueva vida en común. Sólo una historia del desarrollo del protestantismo, y de los fundamentos políticos y económicos de la vida moderna, así como las repercusiones de las teorías ético sociales en las formas de vida modernas, puede mostrar los

efectos prácticos provocados por los elementos religiosos del calvinismo, el bautismo, el metodismo, etcétera, que fueron transformados y adaptados a las formas de vida modernas.

Ha sido el idealismo alemán el que ha permitido hallar “el acervo principal de la auténtica religiosidad moderna” (Troeltsch, 1951: 100). Al igual que en Lutero persiste en este movimiento una preocupación por la salvación, por sustituir la impronta del pecado original por el sello de la gracia revelada en Cristo y producida por él. La novedad de la propuesta luterana no estuvo en sus fines sino en sus medios. Lutero buscaba medios libres de la fuerza de autoridades impuestas; de la influencia del sacramento; o del carácter material de la gracia. Unos que estuvieran al interior de la persona y que le llevaran a un contacto más íntimo con la acción espiritual divina. “Necesitaba para la vida personal algo también puramente personal. Por eso, el medio era la fe, *sola fides*, la afirmación de una idea de Dios mediante la entrega completa del alma a esta idea, que se nos ha hecho completamente comprensible y clara en Cristo” (Troeltsch, 1951: 101). La religión dejó la esfera sacramental y material de la gracia y de la autoridad eclesiástica, para ser una idea de la gracia divina y de los efectos religiosos psicológicamente transparentes, desde la idea de Dios. El milagro sacramental fue sustituido por el milagro de la idea, es decir, “el hecho de que el hombre puede captar y afirmar lleno de confianza una idea semejante a pesar de su pecaminosidad y de su debilidad” (Troeltsch, 1951: 101). Con esto cayeron el sacerdocio y la jerarquía eclesiástica, el sacramento que infunde fuerzas ético-religiosas y el ascetismo extramundano junto con sus méritos especiales. “La finalidad era la antigua, más el camino radicalmente nuevo” (Troeltsch, 1951: 102). Aún más, el nuevo camino se volvió más importante que la misma meta y se convirtió en un nuevo contenido. Se pasó del dogma de la salvación y justificación, “hacia la vivencia afectiva y temperamental del miedo al pecado y de la paz del alma” (Troeltsch, 1951: 102). Esto permitió una concepción subjetiva e íntima de la idea de fe, así como una plasmación individual diversa, “no vinculada a ningún dogma oficial” (Troeltsch, 1951: 102).

La Biblia, ley de su fe, se volvió sustancia, fuerza espiritual y testimonio de hechos históricos que emanaban fuerza religiosa a través de su fuerza psicológica. Este es el punto de fusión del protestantismo con el espiritualismo centrado en el individualismo y el subjetivismo, separado de todo dogma autoritario y de la religión del sentimiento y de la convicción. Estas características han hecho que el protestantismo sea visto “como la religión de la consciencia y de la humana persuasión sin

ninguna coacción dogmática, con una Iglesia libre independiente del estado y con una certidumbre afectiva interior independiente de todas las demostraciones racionales” (Troeltsch, 1951: 103). El nuevo principio descubierto por Lutero se volvió más importante que la dogmática luterana.

“Este camino implicaría para sí su meta propia, la certidumbre de lo divino, el camino de lo finito a lo infinito y a lo sobrehumano; tener el camino sería tanto como tener la meta, con cuya posesión todo lo demás se da por añadidura. Todo el peso recaería sobre la certeza efectiva de la fe, sobre el anhelo interior sobre la íntima generación necesaria de la idea de Dios en general, el logro de una convicción puramente personal de sus existencia verdadera, y todo lo demás podría quedar abandonado a Él y a sus escondida sabiduría una vez que se hubiese logrado ese punto decisivo. Así, el protestantismo se convertiría en la religión de la búsqueda de Dios en el sentir, vivir, pensar y querer propios, que se convertiría en un aseguramiento del conocimiento más general y capital, que concentraría todas las convicciones personalísimas, y en un confiado dejar abiertos todos los demás oscuros problemas acerca de los cuales tanto pretendía saber el viejo protestantismo” (Troeltsch, 1951: 103).

La religiosidad moderna se caracteriza por su convicción de ser una fe capaz de sostener la vida. La fe por la que se puede alcanzar a Dios está por encima de la *fides quae creditur* porque permite conocer lo incognoscible y que a cambio constriñe el ímpetu de la vida y del conocimiento; el concepto de fe triunfa sobre el contenido de la fe” (Troeltsch, 1951: 104), sin que esto signifique debilidad ni sentimentalismo. Es el lugar “donde resuena todavía la idea protestante de la fe” (Troeltsch, 1951: 104).

El último punto de fusión importante fue el de la unión de “la religión individual de la convicción” con “la veracidad y la crítica” que constituyó al protestantismo, piensa Troeltsch, “como una religión educadora aliada con la ciencia y la filosofía” (Troeltsch, 1951: 105). Cuando en el protestantismo el camino de la convicción personal fue más importante que la salvación, la convicción religiosa dejó de ser neutral frente a la ciencia y aceptó su carácter escrutador. Había acogido a sus hijos violentamente rechazados: el espiritismo, el bautismo, el misticismo, así como a su enemiga inicial y persistente, la teología humanista y filológico-filosófica. Esta mezcla de elementos religiosos y científicos, fue parte esencial de la configuración de la religiosidad moderna.

“Haciendo el saldo total, podemos decir que la religión personalista de la convicción y de la conciencia, que se apoya en la historia pero no se anquilosa dogmáticamente, representa la religiosidad, que corresponde a la cultura individualista moderna, aunque en los detalles no posea ninguna conexión demasiado estrecha con cada una de sus creaciones, Cierto que en la medida misma en que reconoce y desarrolla este carácter parejo con la cultura moderna, ella misma se transforma y se ve comprometida en las tareas más difíciles, cuya solución ni siquiera se vislumbra” (Troeltsch, 1951: 106).



Troeltsch, igual que yo, no buscaba establecer una conexión causal entre protestantismo y el mundo de la vida moderno, o juicios de valor sobre la cultura moderna y el protestantismo, sino la relevancia real del protestantismo “en el nacimiento de la cultura moderna, incluidos también sus elementos religiosos” (Troeltsch, 1951: 107). El teólogo alemán sabe destacar aquello que caracteriza al espíritu del mundo de la vida moderno. Concluye:

“La cultura moderna se caracteriza por una amplitud e intensidad enormes de la idea de libertad y personalidad, y ello constituye su almendra más rica. Esta idea se ha desarrollado espontáneamente en todos los dominios de la vida bajo la constelación de circunstancias y, con ella, el suelo fecundo que ha supuesto para la idea de libertad se afirmarán duraderamente. Difícil resulta asegurarlo. Nuestro desarrollo económico parece más bien orientarse a una nueva servidumbre y nuestros grandes estados militares y administrativos no son demasiado favorables al espíritu de la libertad, a pesar de todo el parlamentarismo. También podemos dudar que nuestra ciencia, víctima del especialista, nuestra filosofía, agotada por un febril examen de todos los puntos de vista, y nuestro arte, cultivador de la hipersensibilidad, sean más favorables a este respecto” (Troeltsch, 1951: 107).

La metafísica religiosa de la libertad y la convicción personal de la fe han entronado a la libertad tan alto que ha dejado de mirar al pedestal en la que la sostiene históricamente: “la fe en Dios como la fuerza de donde nos viene la libertad y la personalidad” (Troeltsch, 1951: 108). De este modo, el principio metafísico religioso de la libertad ha sido el gran aporte del protestantismo a la conformación del mundo de la vida moderno, a su cultura, a su *Weltanschauung*, a sus esferas y a sus formas de vida. La libertad de la conciencia religiosa sobre el sustrato de la religión individual es el movimiento categorial que resuelve la confrontación de la cultura religiosa eclesiástica medieval y el espíritu antieclesiástico inherente al protestantismo. Se trata de una teología dialéctica de la libertad cristiana, que busca superar las contradicciones de la teología, la cultura y las prácticas eclesiásticas medievales, para de ese modo poder entrar y enraizar en otro mundo de la vida. En este sentido, esa libertad de conciencia sería uno de los prolegómenos más importantes de la autonomía y libertad modernas, y con ello uno de los cimientos del espíritu del liberalismo.

### **Bibliografía**

Echeverría, Bolívar (1998): *La modernidad de lo barroco*, ERA/UNAM, México.

Troeltsch, Ernst (1951): *El protestantismo y el mundo moderno*, Fondo de cultura Económica, México.

## Capítulo 2. Protestantismo y Modernidad.

---

Weber, Max (1934): *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, J.C.B. Mohr, Tübingen.

\_\_\_\_\_ (1991): *Sociología de la religión*, Colofón, México.

\_\_\_\_\_ (2006): *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Fondo de Cultura Económica, México.

### Capítulo 3. Cinco ejes del imaginario político de la Restauración inglesa. Su conformación desde el prefeudalismo inglés hasta la Revolución Gloriosa

“¿Qué otra cosa nos enseña la historia que los relatos de los súbditos y sus rebeliones, la vana perfidia de los *lords* y el fatal incumplimiento de la palabra de los príncipes? ¿Qué sino aquello que hace a todos los súbditos descontentos contra el gobierno de los príncipes y que todos los príncipes se ofendan grandemente frente a la desobediencia de los súbditos, cosas que ninguno de los dos puede tolerar, pero con amplias razones de ambos bandos? S. Butler, *Miscellaneous Thoughts*, 1670.

En este capítulo recurriré a la historia de Inglaterra para mostrar la forma en cómo se construyeron y consolidaron, los que considero, los cinco elementos fundamentales del imaginario político o concepción política del mundo en la época de la Restauración Inglesa. Este es el periodo en el que John Locke escribe y publica anónimamente varios de sus trabajos. Ciertamente es que muchos elementos de las prácticas e ideas políticas de la Restauración se conformaron en respuesta a las guerras civiles y a los regímenes de gobiernos posteriores a la ejecución de Carlos I. Sin embargo, como aclaré en el primer y segundo capítulos, considero que muchos procesos de transformación del mundo de la vida, particularmente los de la esfera política, son procesos dialécticos de largo aliento. Es la ciencia histórica la que nos muestra la transformación de Inglaterra como el fluir de las conexiones, entrecruzamientos y distanciamientos de las distintas esferas del mundo de la vida inglesa y, a la vez, los cambios en una dialéctica del mundo de la vida, conectados con una multiplicidad de elementos de otros mundos de la vida.

Mi interpretación parte del supuesto del cuestionamiento de la existencia de fronteras claras entre el Medioevo y la Modernidad. Apuesta por un desdibujamiento de las fronteras entre estos dos mundos de la vida; por la fluctuación y transformación de un mundo en otro, desde la etapa Pre-medieval hasta finales del siglo XVII, es decir, desde la llegada de Guillermo I “El conquistador —el primer rey normando—, hasta la Revolución Gloriosa en la que Guillermo de Orange .

Estoy pensando en tres momentos de la transformación de mundo de la vida medieval en

moderno: germinación, maduración y consolidación. El primero de ellos es el periodo más largo de todos porque es posible encontrar formas de vida capitalistas en pueblos y periodos de la Antigüedad occidental y no occidental, y a lo largo de la llamada “Edad Media” en Occidente. El segundo periodo, el de la maduración, es el que se relaciona directamente con esta investigación. Se trata de un periodo en el que comienza a desdibujarse el mundo de la vida medieval porque comienzan a aparecer formas de vida modernas, es decir, capitalistas. No significa que ambos conceptos sean idénticos, sin embargo, están inextricablemente unidos en su desarrollo. El tercer periodo, la consolidación está relacionado con esta investigación en la medida en que varios de sus elementos forman parte del proceso de consolidación de un mundo de la vida más moderno que medieval. Sin embargo, permanece algo lejos de la Primer Revolución Industrial y las sociedades industriales, propias del siglo XIX. El liberalismo, como la primera propuesta filosófica de la burguesía, está a un paso de la consolidación del mundo de la vida capitalista, por ello es necesario considerarlo como parte de un periodo preparatoria de la realización del espíritu moderno. La aparición del espíritu liberal en una sociedad es el paso esencial e ineludible para la consolidación del espíritu capitalista, pero todavía no es su plena realización.

Los cinco ejes centrales que considero fundamentales para la transformación de la esfera política y de otras esferas del mundo de la vida que se conectan con ella, como el social, el económico, el religioso, etcétera, están conectados entre sí, pero la forma y el grado en que cada uno de ellos se fue asentado el parte de la *Weltanschauung* inglesa, en muchas ocasiones, no fue ni constante ni paralelo. En muchos momentos es posible hablar de retrocesos y estancamientos, en vez de avances fuertes, constantes, súbitos o definitivos. Su enumeración no indica su orden de aparición. Tal pretensión no sería, sino un despropósito histórico. Aquí la precisión alcanza, a diferencia de lo que pasa en ciertas concepciones de la matemática, apenas para indicar momentos que nos sitúan en ciertos periodos y que en ningún momento pretenden englobar críticamente la totalidad del mundo de la vida, sino apenas señalar sus características principales, desde una lejanía que pretende asir algunas partes del pasado. Desde mi perspectiva, son resultado de la dialéctica de la historia que resuelve sus contradicciones en la modificación de las formas de vida, los imaginarios sociales, conceptos y categorías políticas, prácticas jurídicas, prácticas gubernamentales, etcétera.

Elas son:

- 1) El antiabsolutismo, que es posible ver desde la llegada de Guillermo I “El conquistador”, la *Magna Charta Libertatum*, los levantamientos periódicos de campesinos y señores feudales, desde el siglo XI hasta el siglo XVII, etcétera, resultado de una concepción provincialista del mundo de la vida, propia de la cultura de la nobleza y las ordenes caballerescas medievales.
- 2) El anticlericalismo, ya presente durante el Medioevo, pero acrecentado e intensificado desde la aparición de la Iglesia anglicana, que se convierte en un antipapismo producido por la Reforma protestante del siglo XVI en Inglaterra; encarnado, primero, en la figura de Enrique VIII y, después, en *tories* y *whigs*, luego que Carlos II estableciera un heredero que abriría la posibilidad del regreso de los católicos y papistas al trono de Inglaterra.
- 3) El parlamentarismo, ligado al anticentralismo medieval que se manifiesta emblemáticamente en las demandas, al interior de la *Magna Charta*, pero que es posible seguir a desde el siglo X hasta la Revolución Gloriosa, momento en el que surge la monarquía constitucional inglesa.
- 4) El legalismo heredado de la tradición administrativa y jurídica del Imperio Romano, y de la construcción de la idea del *Common law* a través de los jueces de paz, la idea medieval de la paz del rey y la moderna cultura de la paz.
- 5) La ciudadanía, ligada al orden y los señores feudales que, en base a su poder económico, generado por la posesión de la tierra y la pertenencia a un linaje antiguo, conformaban la alta y baja nobleza, los únicos estratos sociales que podía llegar a tener participación política y negociar la compra de “derechos” o “libertades”. La caída de estas, a su vez, daría origen a los *squires* o pequeños propietarios que transformarían el mundo de la vida desde el siglo XVII en adelante.

Son estos cinco ejes centrales del imaginario político que podemos ver consolidados hacia el fin de la Restauración, es decir, la época en la que Locke ha escrito textos como *A letter concernig toleration* y los *Dos Tratados sobre del Gobierno civil*. De este modo, la comprensión de algunos textos del oxoniense se acercará a la realidad histórica y permitirá reconstruir las reflexiones teológico-políticas de John Locke. La historia puede llegar a mostrarnos las formas, los modos y los medios en que se desenvuelve la vida de los pueblos —esa fue la gran lección que quiso mostrar Giambattista Vico en su

*Ciencia nueva*—, porque permite el reconocimiento de los orígenes y las transformaciones de un pueblo, y salva a un pueblo del olvido de sus huellas y procesos, y hace surgir la multiplicidad de las formas en que la vida se ha puesto en marcha, en que ha dejado de ser posible y en que ha abierto nuevas posibilidades de existencia. Por estas razones traigo a cuenta esta perspectiva. Para mostrar los cambios de la concepción inglesa del mundo, en un sentido amplio. Esto permitirá comprender que la *Weltanschauung* inglesa es construida y constituida por una suma de *Weltanschauung* más pequeñas de su sociedad: es la suma de una multiplicidad de formas en que se desarrolla la vida en Inglaterra. En otras palabras: un pueblo o una nación tiene, por así decirlo, una forma de vida general, pero en la medida en que se concentra la mirada en una región, un grupo social, una etnia, etcétera, es posible dar cuenta de formas más particulares de concepción de *mundos de la vida*, también más concretos. Será de este modo concéntrico que me acercaré a la concepción de autoridad, en una etapa en la que se entremezclan y confunden la teología política y filosofía política, en el pensamiento de John Locke.

Debo insistir en la importancia del concepto de *concepción del mundo* o *Weltanschauung* en mi argumentación histórica. Esto, porque pretende ser parte de una epistemología intersubjetivista que se fundamenta en el aspecto social del conocimiento de la realidad. No excluye a las formas más subjetivistas del mundo, sino que pretende enfatizar su aspecto social. Estoy apostando por una epistemología cercana a las propuestas largamente desarrolladas por Donald Davidson y Jürgen Habermas. Ambas son cercanas a una teoría de la verdad entendida como una relación y no como una propiedad de los objetos o de las afirmaciones del hablante. Son epistemologías no-subjetivistas y no-reductivistas. Ambas limitan la validez de las teorías subjetivistas de la realidad, como la de René Descartes. Por el contrario, abogan por una teoría del conocimiento de la realidad como resultado de la interacción humana, es decir, como la suma de acciones y pretensiones de una sociedad, y no sólo como la suma de experiencias y concepciones individuales. Además, son propuestas teóricas que proponen la comprensión de la realidad como un entramado de elementos (físicos, humanos, lingüísticos, etcétera) y no como un proceso de fragmentación. El conocimiento de una parte o campo de la realidad incluye, inevitablemente, el conocimiento de otras partes de la misma. Es por ello que considero que la comprensión de la resignificación de la filosofía política medieval forma parte, inevitablemente, de una comprensión de la transformación del *mundo de la vida* medieval en moderno.

Desde mi perspectiva es indispensable dar cuenta de las transformaciones históricas de las concepciones de mundo y del mundo de la vida de una nación. Desde el primer capítulo de este trabajo aclaré que iba a echar mano del carácter histórico y social del mundo de la vida para desarrollar mi comprensión de la transformación del mundo de la vida medieval en moderno; y que esta transformación del *mundo de la vida* permitiría comprender la resignificación de la filosofía política, que incluye la aparición de la filosofía política liberal, particularmente la de John Locke. Para hacer esto, es necesario mostrar, en un sentido general, el modo, la forma y los distintos vínculos entre distintas esferas del mundo de la vida, principalmente las esferas de la religión, la política, la economía y las distintas partes de la sociedad. Todas ellas me permitirán mostrar las grandes determinaciones en la existencia individual y colectiva, esto es, los cambios en el devenir del mundo de la vida.

La herramienta que me ayudará desarrollar el punto de partida de un conocimiento general del mundo de la vida es la historia social. A diferencia de la historia tradicional esta corriente pretende recuperar esferas del mundo de la vida que solían ser relegadas a estudios sociológicos, antropológico o de algunas otras disciplinas. Particularmente me apoyaré en la obra *Historia social de Inglaterra*, donde George Macaulay Trevelyan intenta desarrollar una visión más amplia y compleja del acontecer histórico de la vida inglesa. Si bien su trabajo de historia social pretende hacer una historia que prescindiera de la política, no lo logra porque recurrentemente, algunas partes de lo social, se vuelven inevitablemente políticas a lo largo de su obra. Estas son las pretensiones generales de su obra:

“Su objeto puede ser definido como la vida cotidiana de los habitantes del país en tiempos pretéritos: comprende tanto las relaciones humanas como las economías de las diversas clases entre sí, el carácter de la familia y de la vida hogareña, las condiciones de trabajo y la desocupación, la actitud del hombre frente a la naturaleza, a la cultura de cada una de las épocas tal como nace en las condiciones generales de vida; y tiene en cuenta las formas, sin cesar cambiantes, de la religión, la literatura y la música, la arquitectura, la enseñanza y el pensamiento” (Trevelyan, 1946: 11).

Esta perspectiva, amplía una comprensión histórica de la realidad que ha llegado a ser reducida a la política o a la economía, porque trae a cuenta las esferas del *mundo de la vida* que, en términos de Martin Heidegger, muchos filósofos han dejado caídas en el olvido.

A esta perspectiva se le puede cuestionar inmediatamente su capacidad para poder y dar conocer la vida real, la realidad o el mundo de la vida de las personas en las épocas anteriores. A esto

responde Macaulay que el historiador social debe sustentar sus dichos en “un reducido número de casos particulares que se tienen por típicos, pero que no pueden aspirar a ser el conjunto de la complicada verdad” (Trevelyan, 1946: 12). Este propósito imaginativo, que anhela conocer a sus antepasados “como eran en realidad, entregados a sus quehaceres y placeres cotidianos” (Trevelyan, 1946: 12), tiene como propósito “sentir que el pasado fue tan real como el presente” (Trevelyan, 1946: 13). En otras palabras, dotar de la mayor vivacidad posible a la realidad; darle motricidad, dinamicidad y complejidad a los *Lebenswelt* del pasado. Esto, desde luego, es una tarea difícil y compleja porque implica la reconstrucción del edificio que es cada época, así como mostrar la forma en que algunos aspectos del mundo de la vida afectaban y regulaban la vida de los habitantes del pasado: una visión total o unitaria de las realidades pretéritas, que no se reduzca a lo económico, lo político, lo militar, etcétera, no porque cada una de estas esferas del mundo de la vida no sea importante, sino porque sólo una visión de conjunto nos permitirá conocer la complejidad que subyace a los eventos históricos y las transformaciones de un *mundo de la vida* general, pero que no suele llamar la atención de filósofos e, incluso, historiadores. Macaulay Trevelyan lo define del siguiente modo:

“[...] la mutación social, en su conjunto, fluye como un río subterráneo, obedeciendo a sus propias leyes o a las de la mutación económica, más bien que siguiendo la dirección marcada por los hechos políticos que se desarrollan en la superficie de la vida. La política es más resultado que causa de la mutación social. Un nuevo rey, un nuevo parlamento, un nuevo primer ministro, marcan, con frecuencia, una nueva época en la política, pero muy pocas veces en la vida del pueblo” (Trevelyan, 1946: 14).

La historia social, pues, intenta reconstruir una corriente continua de vida, de existencia común, “en la cual se opera perpetuamente una mutación progresiva” (Trevelyan, 1946: 14); un río de la vida en el que distintos eventos se dan a distintos niveles; y, más particularmente, presentar una serie de escenas sucesivas de la vida inglesa en el periodo en el que la Edad Media comienza a convertirse en Modernidad. Se trata de una visión de continuidad, más que de ruptura porque niega la posibilidad de cambios históricos bruscos y definitivos, y afirma la existencia de cambios y procesos lentos y paulatinos: “En todas las cosas lo viejo convive con lo nuevo: en religión, en ideas, en costumbres familiares. Nunca se produce el borrón y cuenta nueva; no ha habido un solo momento en el que los ingleses hayan adoptado nuevas líneas de vida y pensamientos” (Trevelyan, 1946: 15). Ahora bien, para obtener un retrato lo más fiel posible de cada época, “será preciso tener bien presentes tanto los



elementos viejos como los nuevos. Algunas veces, cuando se trata de formarse una representación mental de un periodo pasado, acostumbra uno retener los aspectos nuevos y olvida lo que queda de los antiguos” (Trevelyan, 1946: 15). Este capítulo sobre la historia de Inglaterra, es el registro de las luchas y confrontaciones, de los personajes y los elementos de dos mundos de la vida que luchan, a vida o muerte, como en la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel. Las luchas de los elementos del *ethos* medieval y antiguo contra el *ethos* moderno.

#### **3.1 El prelude de la Modernidad**

La abolición del régimen feudal se debió a un golpe fulminante al mundo de la vida medieval-premoderno: la peste negra. Produjo una crisis demográfica que se tradujo en crisis sociales, económicas, políticas y religiosas. Trevelyan considera que entre 1340 y 1370 la producción agrícola descendió casi a la mitad. La peste negra inclino aún más a la sociedad a la transformación de las aldeas inglesas compuestas por semi-siervos a una sociedad conformada por súbditos libres. Cuando esta enfermedad acabó con más de la mitad de la población inglesa<sup>24</sup>, vino a desajustar la estabilidad del régimen feudal. De acuerdo a Trevelyan, generó, accidentalmente, la idea del trabajo y la remuneración individual, y comenzó a relegar la posibilidad del trabajo servil obligatorio. Con ello, a su vez, se generaron nuevas posibilidades para el comercio, la agricultura y la ganadería<sup>25</sup>. Esto a su vez, modificó las relaciones sociales y las formas de vida de los ingleses del Medioevo.

En el siglo XIV se comienza a generar una sociedad que será tanto rural y agrícola, como semi-industrial y comercial, en algunos puertos y ciudades. El habitante de las ciudades seguía teniendo amplios conocimientos de la vida del campo y el habitante del campo tenía conocimiento de muchas dinámicas propias de la vida citadina. Es precisamente en las comunidades semirurales donde la vida del burgués logra combinar la ventaja de ambos espacios, pero a diferencia de los labradores y campesinos. No enfocaba su trabajo en el dominio del señor feudal o en los espacios comunes, sino en los espacios que eran de su propiedad. Con ello comienza a surgir la conciencia del propietario en la

---

<sup>24</sup> De acuerdo con Sebastián Amarilla la población de Inglaterra hacia 1300 era de 5.2 millones de habitantes, mientras que para 1400 había descendido a 2.1. De ser así, habrían muerto más de tres millones de habitantes. La población inglesa habría regresado a los mismos niveles hasta mediados del siglo XVII. En esa misma obra es posible ver que en Italia, a mediados de siglo XIV hay una disminución drástica de la población.

<sup>25</sup> El sistema del cultivo servil que había sido homogeneizado por los conquistadores normandos. Esto había creado una sociedad basada en la agricultura, a cría de ganado ovino y la vida de pastoreo.

*Weltanschauung* inglesa.

A su tiempo, los ciudadanos más ricos poseerán fortunas del mismo o mayor tamaño que las de la nobleza. El poder económico les permitirá controlar el ordenamiento social y militar de las ciudades, y la compra de libertades a cambio de préstamos fuertes a la corona. El siglo XIV es la gran época incubadora del capitalismo. El surgimiento de la industria pañera produjo la creación de nuevas clases sociales, exigencias de seguridad en los caminos y los mares; el aumento de la producción agrícola y pecuaria; las leyes; las políticas gubernamentales; y las guerras. “El comercio pañero se mantuvo en su puesto como la industria incomparablemente más importante de Inglaterra hasta el día lejano en que el carbón se emparejó con el hierro” (Trevelyan, 1946: 53). La industria pañera creó toda una nueva serie de oficios, correspondientes a subindustrias que se ponían a su servicio. De esta manera, la vida del comerciante pañero y de los trabajadores de sus industrias tienen una forma de vida más moderna que medieval. Las relaciones sociales entre el comerciante y sus trabajadores, estaba más cercana a la relación obrero-patrón, de la que habla Karl Marx, que a la relación entre el siervo y el señor feudal. Se comenzaba a ahondar el abismo que, unos siglos después, será abierto entre ambos, con una amplitud y una profundidad insultantes. Muestra de ello son las huelgas en búsqueda de mejores salarios y la conformación de gremios para proteger los intereses de sus miembros. Se comenzaban a formar las ideas y las formas de vida relacionadas con el avance de la industria y el comercio, pero no todo cambiaba ni todos estaban dispuestos a cambiar.

“Grandes cambios estaban ocurriendo, pues, en la estructura de la sociedad, en los tiempos de Chaucer. La servidumbre feudal iba desapareciendo y surgían nuevas clases sociales que se ocupaban de la agricultura, la industria y el comercio. Instituciones modernas iban injertándose en lo medieval, tanto en la aldea como en la ciudad. Pero en los otros grandes sectores de la vida humana —el religioso y el eclesiástico, que abarcaban entonces la mitad de la vida humana y sus relaciones— el rígido conservatismo de las autoridades de la iglesia impedía el cambio institucional, aunque también aquí el pensamiento y la opinión avanzasen con rapidez” (Trevelyan, 1946: 56).

Sin embargo, aunque algunas partes y elementos de la sociedad inglesa se modificaban y revolucionaban, la iglesia permanecía corrupta, estancada e inmutable. Además, las prácticas religiosas habían caído en un vanalismo y se habían corrompido en un modo tal que disidentes y adherentes criticaban, cuestionaban y abandonaban sus filas o bien se enrolaban en algunas de las órdenes de franciscanos o jesuitas que, con su ascetismo intramundano, buscaban superar el letargo y la paz de

monasterios y conventos, o su corrupción. Su desprestigio y su atraso provocaron que, paulatinamente, el mundo de la vida se fuera vaciando del clero. Desde los altos cargos del gobierno y el comercio hasta las universidades y la jurisprudencia, el mundo de la vida se va desclericalizando conforme avanza la consolidación del mundo de la vida moderno. Este nuevo mundo de la vida deberá de tener un carácter no-clerical.

El mundo de la vida medieval se mantenía a través de la costumbre y la inmovilidad, pero en su interior se va desarrollando lenta y gradualmente el mundo de la vida moderno. El siglo XV será el último esfuerzo del medioevo por permanecer en pie, pero las reapariciones de la peste negra —que duraron tres siglos— encarecerán la mano de obra a tal punto que mejorarán, considerablemente, la vida del campesino y el pobre. En la medida en que la mayor parte del territorio inglés era rural, es posible decir que había todavía una mayor cantidad de formas de vida medievales, pero en las ciudades los cambios se iban dando a pasos más acelerados.<sup>26</sup> La aristocracia mercantil se mantuvo al margen de las luchas de la guerra de las rosas. En vez de reproducir las formas de vida medievales, se dedicó a fortalecer su poder en la ciudad, el tamaño de sus ventas y la distancia de llegada de sus mercancías. Por ese motivo, sólo los terratenientes que participaron en la industria pañera en el siglo XIV, sobrevivirían para dar origen a la *gentry* del siglo XVII.

#### **3.2 Inglaterra de la Modernidad Temprana: los Tudor, la Reforma anglicana y el ejercicio absoluto del poder**

Algunos autores consideran que el fin del mundo de la vida medieval se da cuando Enrique VII asciende al trono de Inglaterra. Sin embargo, a mi consideración, el predominio del mundo de la vida medieval permanece agonizante hasta la Revolución Gloriosa de 1689. Es el periodo en el que palidecen con mayor rapidez y fuerza la *Weltanschauung* y las formas de vida medievales. Desde luego, toda definición y límite es, a final de cuentas, arbitrario, pero hay que dar razones del establecimiento de dicho límite. En mi caso la razón fundamental se centra en mi comprensión del concepto de las “formas de vida” de Wittgenstein, del mundo de la vida moderno. Desde mi perspectiva, la predominancia de una forma de vida por encima de otras formas de vida es lo que permite establecer una distinción entre uno y otro

---

<sup>26</sup> Londres, por ejemplo, empezó a ser gobernada por comerciantes.

mundo de la vida. Si es posible hablar del predominio de ciertas formas de vida por encima de otras, en una época determinada, entonces podemos establecer límites consistentes y asequibles desde los criterios generales que abordé en el primer capítulo de este trabajo. Mi perspectiva plantea la coexistencia de distintas formas de vida en un mismo mundo de la vida, espacio geográfico y época histórica, sin que ello implique una contradicción epistémica y ontológica. Si bien el ser es uno, como afirmaban los presocráticos, sus formas y manifestaciones son múltiples y variadas. La pluralidad de las formas del ser incluye los traslapes o yuxtaposiciones, que éste tiene con el pasado y el futuro, así como el continuo cambio o devenir; pasó de uno a otro momento del tiempo, sin que en ella vaya incluida la idea de progreso o mejoramiento del mundo de la vida.

Así pues, hay una multiplicidad de formas de vida propias del medioevo que se adentran en el mundo de la vida moderno. En 1485 no termina la Edad Media porque termina la Guerra de las Dos Rosas o porque la sociedad inglesa sufriera transformaciones de grandes dimensiones, sino porque con el gobierno de la casa Tudor emergen plenamente los cinco ejes del imaginario político que maduran en la restauración inglesa. Bajo la dinastía Tudor se desarrollan y entrecruzan con las formas de vida de otras esferas del mundo de la vida moderno, y maduran bajo la dinastía Estuardo. Para cuando estos últimos accedan al poder, ya se habrá consolidado la concentración del poder en la figura del monarca como lo logra Isabel Tudor; la consolidación del inglés como el idioma nacional que permea todas las clases sociales; el Renacimiento del arte y las letras; y la Reforma de la Iglesia, abiertamente antipapista. Es posible afirmar que la Modernidad comienza cuando las formas de vida moderna comienzan a dominar las esferas fundamentales del mundo de la vida.<sup>27</sup> En la medida en que sobreviven partes del mundo de la vida medievales es posible afirmar que al menos algunas partes de él siguieron vivas durante toda la Modernidad Temprana, e incluso hasta el día de hoy.

Las monarquías Tudor se encargaron de efectivizar aquello que desde antes se conocía como “la paz del rey”, es decir, el orden social, político económico y religioso que se sustenta en el poder absoluto y soberano del rey. A diferencia de lo que les había pasado a otros reyes ingleses, Enrique VII y sus sucesores tienen un poder económico que les permite actuar sin necesidad de considerar los intereses

---

<sup>27</sup> Nuevamente, esto no significa que la Edad Media haya muerto o concluido repentinamente, sino que ha pasado a un segundo lugar en la práctica de las formas de vida. Esto sucedería únicamente cuando sus formas de vida desaparecieran por completo.

de muchos de sus súbditos. Una vez que se han concentrado los principales intereses económicos, políticos y sociales en el parlamento, el rey sólo necesita negociar con estos grupos para poder declarar guerras, crear impuestos, impulsar nuevas leyes, etcétera. En este sentido, el parlamento viene a consolidar el poder político y la autoridad como el monarca mismo, en el imaginario político del siglo XVI. Por otro lado, la Reforma anglicana fructificó en la colocación del rey como la cabeza de la Iglesia de Inglaterra y dejó en claro que sus intereses eran idénticos a los de la corona. Por ello, cuando Enrique VIII confisca los bienes de la Iglesia para venderlos y, de ese modo resolver la crisis financiera de su gobierno, ataca la estructura económica y política de la iglesia papista, y fortalece la idea de que era posible una iglesia nacional, esto es una iglesia que identificaba sus intereses religiosos con los intereses del poder político. Además, consigue aumentar la cantidad de propietarios y la acumulación de tierras y capitales financieros.

El reparto de las tierras monacales impulsó enormemente la industria agraria. En la medida en que la población del país aún no se recuperaba de los intermitentes embates de la peste negra, la mano de obra seguía siendo requerida a precios altos, respecto del régimen de trabajo servil del Medioevo. Ya no había siervos sino labradores que no estaban ligados a la tierra sino al trabajo. Eran capaces de desplazarse de uno a otro lado de la campiña donde hubiera trabajo e incluso a la ciudad. Los préstamos y los arrendamientos son cosa de todos los días. La competencia y la inversión riesgosa eran parte de muchas transacciones y negocios en Inglaterra.

El nivel de vida y las costumbres de la *gentry* había adquirido un nivel tal que esta clase social ascendió al nivel de la nobleza. Estas familias acostumbraban a heredar la fortuna de la familia a un solo hijo e incitaban a sus otros hijos a aventurarse a la búsqueda de fortuna en otras ciudades y en los nuevos oficios e industrias. A pesar de vivir en un entorno rural, esto no les impedía poseer ya una *Weltanschauung* más industrial y mercantilista. Mientras la nobleza feudal terrateniente declinaba, esta nueva clase social se posiciona en los estratos más altos de la sociedad llegando incluso a las oficinas gubernamentales. Sin embargo, no eran las únicas clases sociales que emergían en la época Tudor, los *squires*, los abogados, los comerciantes y los *yeoman* iban conformando lo que se podría denominar una clase media. Tenían en común la adherencia protestante, un culto por la religión del hogar y la consagración de la vida a los negocios. Estos cambios, en combinación con la unidad del reino, la

libertad religiosa y la paz, dieron origen al periodo dorado de Inglaterra: la época isabelina. A finales del gobierno isabelino la población de Inglaterra y Gales rondaba los cuatro millones de habitantes. La mayoría de ellos se dedicaba al cultivo de la tierra o a la industria del paño. Este aumento de la población no sólo se debió a una explosión demográfica, y a la escasez de brotes de la peste negra, también se dio un mejoramiento de las condiciones de vida de la población en general y de un aumento en la capacidad productiva. De no haber sido así, no se hubiera podido mantener la calidad de vida de tantas personas ni mantener por tanto tiempo la paz social. La desconcentración de los espacios de cultivo y la creación de nuevos oficios habían posibilitado la existencia de una sociedad de ese tamaño. Por otro lado la ampliación y modernización del *Common law* medieval solidificó el sustento de los derechos y las obligaciones de las distintas clases sociales.

En la Inglaterra isabelina también se asienta y fortalece el protestantismo calvinista. Cada vez y con más insistencia, las versiones más radicales del protestantismo presionaban por una Reforma más radical de la Iglesia Anglicana y una persecución de la Iglesia Católica Romana y sus adherentes. Mientras la reina esperaba que los ingleses se volvieran a reunir en una sola iglesia, en la práctica cotidiana era posible percibir la existencia de muchas formas del protestantismo. Su variedad era tal que Voltaire llegó a hablar de Inglaterra como el país de las cien religiones. Sin embargo, la reina no estaba dispuesta a imponer una religión, sino que trataba de responder a las exigencias básicas de la ocasión para mantener las apariencias. Por eso, a pesar del crecimiento gradual del fanatismo puritano, no se aprobó ninguna ley que lo contuviera, y gracias a ello, el puritanismo moderado también siguió ganando adeptos. Las formas de vida protestante ayudaron a consolidar a la lectura de la Biblia y a la plegaria familiar como parte del mundo de la vida inglés.

La fortaleza del gobierno y la poca demanda de impuestos o requerimientos para las guerras, permitieron que la monarquía tomara parte en el control nacional de los salarios y las condiciones en que debía desarrollarse el comercio. Fortaleció a la economía nacional pañera que atraía a protestantes perseguidos de otros países europeos, que usualmente llevaban a Inglaterra, nuevas habilidades y métodos industriales, pero también impulsó, como ningún otro gobierno anterior la apertura marítima del comercio inglés. Una de las razones principales de esta apertura marítima fue el bloqueo impuesto a Inglaterra para comerciar con otras naciones en los puertos de Calais, Brujas y Amberes. Esto obligó a

los ingleses a desplazarse a Rusia, Prusia, el Báltico, Turquía y Oriente Medio, a través de la Riviera rusa, y a llegar a la India rodeando el África, para exportar la producción de la industria pañera.<sup>28</sup> Fue así como se creó la compañía de las Indias orientales en el año 1600. Los ingleses determinaron que, para que su economía nacional pudiese sobrevivir, debía salir a conocer y conquistar el mundo: “hacia el final del reinado de Isabel, no sólo revivían de esa manera el comercio y la hacienda de Inglaterra sobre una base moderna, sino que sus rivales se encontraban en rápida decadencia” (Trevelyan, 1946: 215). Ya no iban a ser las ciudades italianas ni el Mediterráneo, los lugares donde se llevaría a cabo el comercio ultramarino, sino los puertos orientales localizados al doble de distancia del Cabo de Buena Esperanza.

Esta apertura marítima también provocó que muchos ingleses dejaran de codiciar las tierras europeas y concentraran sus intereses personales en el comercio, la libertad de navegar por todos los mares, practicar su religión libremente y colonizar los territorios recién “descubiertos”. Los comerciantes que se aventuraban en semejantes trayectos, regresaban trayendo consigo experiencias y recuerdos que fueron alimentando un imaginario popular en el que el explorador y el comerciante iban en búsqueda de riquezas y fortuna, lejos de la seguridad de la tierra inglesa. Los ingleses comenzaron a interesarse por cosas nuevas: riquezas nunca antes vistas y grandes extensiones de tierra que esperaban ser roturadas por algún campesino inglés.

La época isabelina, puede ser considerada como el periodo de consolidación del mercantilismo inglés y, con ello, de una parte importante del mundo de la vida moderno. Los principales impulsores de la actividad mercantilista fueron los valores propios del espíritu capitalista y que después se traslapan con las formas de vida y la *Weltanschauung* protestante: el afán de ganancia, la iniciativa privada, la autonomía económica y la autoconfianza. La época Tudor fue la verdadera época de la aceleración del desarrollo de los cinco ejes del imaginario político que madura en la Restauración en la que vive John Locke y, con ello, de la aceleración del desarrollo del mundo de la vida propio de la Modernidad inglesa.

### **3.3 Las transformaciones del mundo de la vida en la primera mitad del siglo XVII: desde el inicio del**

---

<sup>28</sup> De no haberse hecho esto, la industria pañera hubiera caído en una crisis devastadora.

***dominio Estuardo hasta el fin de la Commonwealth***

La Inglaterra de Jacobo I y Calos I fue tranquila y prospera porque fue una extensión de la época isabelina, hasta el estallido de la Primer Guerra Civil. En ese periodo la agricultura, la industria y el comercio se expanden progresivamente. La sociedad Inglesa aparentaba ser estable y firme. Jacobo I descendía de la casa de los Estuardo que había gobernado Escocia desde 1371. Para él y para sus acompañantes la llegada a Inglaterra fue una experiencia desconcertante. Siendo Escocia una nación más rural, más pobre y más medieval, su rey tenía afanes más absolutistas que los de Enrique VIII. El paso del tiempo no logró que sus dos naciones se unieran ni que el rey cayera en cuenta lo distinto que eran esas naciones. Las diferencias entre ellas sólo se resolvieron varias generaciones después, cuando la migración de escoceses llegó a afectar la vida de Inglaterra. Igualmente, los escoceses no estaban interesados en integrarse al imperio inglés, a sus costumbres y menos a su anglicanismo, al Libro de rezos o al puritanismo. La sociedad escocesa mantenía un espíritu feudal que no comprendía las formas de vida inglesas.

Quizás la mayor transformación relacionada con los gobiernos de los primeros reyes estuardo fue “la iniciación de las expansión permanente de la raza inglesa más allá de los mares” (Trevelyan, 1946: 224). En este periodo se fundan las primeras colonias inglesas en el norte y el centro del continente americano y se crean las primeras fábricas en el Indostán. A diferencia de lo que había pasado en la Guerra de los Cien Años, en esta ocasión la mentalidad expansionista logró efectivizarse a través de la industria y las prácticas comerciales. En aquella guerra habían ido con una mentalidad más medieval y caballeresca. Su rey los guiaba en esa empresa para saquear y conquistar la vieja civilización enemiga de los normandos. Regresaron derrotados y aguardaron más de un siglo en su isla acumulando conocimientos, riqueza y poderío naval. En esta otra ocasión la guerra no se haría con las armas “sino con el hacha y el arado para fundar una nueva civilización en la selva virgen” (Trevelyan, 1946: 224). Fueron compañías privadas y no el gobierno inglés quienes financiaron los proyectos de colonización. Pretendían crear mercados permanentes conectados con Inglaterra para comerciar productos del Nuevo Mundo como el té y el tabaco. Las compañías ponían la iniciativa y el dinero, y el gobierno debió proveer seguridad para la navegación. Si bien había intereses religiosos, personales, idealistas, y combinaciones de todos ellos, el factor económico fue el principal motor de las compañías inglesas.



Para lo que sí fue determinante, fue el factor religioso fue para la colonización. Los “padres peregrinos” de 1620, por ejemplo, siguieron un impulso religioso puritano que determinó la conformación de los Estados Unidos, a partir de comunidades constituidas como verdaderas teocracias y de otras en las que prevalecía la pluralidad y la tolerancia.

Como afirmé antes, no todos los nuevos colonos habían llegado ahí por motivos religiosos, pero sí por el afán de convertirse en ciudadanos en una nueva tierra. Muchos de ellos habían seguido el impulso inglés de “mejorar socialmente”, y esto significaba por aquel entonces ser propietario de una porción de tierra que no podían adquirir en Inglaterra, debido a que esta ya era poseída por las clases más privilegiadas. Por ello, la propaganda de las compañías inglesas les prometía tierras libres, no libertad religiosa. Es posible afirmar que desde antes del siglo XVII ya existía ya un hambre de tierras, porque todas las que había en Inglaterra, desde tiempos medievales ya tenían propietarios.

El afán por ser propietario, poseer tierras y de explotárselas, también impulsó el afán expansionista inglés. Como *yeomen* o como hijos de un *yeomen* o *squires*, muchos ingleses consideraban imposible ser propietarios en Inglaterra. Debían salir de ese lugar, para llegar a ser ciudadanos-propietarios y así llegar a formar una nueva sociedad. Una de las razones por las cuales fue posible que muchos ingleses emigraran voluntariamente a los nuevos territorios fue la mentalidad autónoma y autárquica que tenían por proceder de la campiña inglesa. Además, aquellos que provenían de la ciudad poseían conocimiento y habilidades relacionadas con la vida del campo, de la misma forma en que los campesinos tenían habilidades y conocimientos de muchos de los oficios practicados en las ciudades. Al no estar especializados en una actividad productiva dispusieron de más posibilidades para sobrevivir en las duras condiciones del Nuevo Mundo.

A decir verdad, las características de los migrantes ingleses no muestran las condiciones generales de la población, la *Weltanschauung* y el mundo de la vida inglés. Aunque destacan las *Weltanschauung* expansionista, la puritana y la propietaria, también es necesario mencionar la mentalidad autónoma y autárquica respecto del gobierno, la educación, los impuestos, el comercio y la organización social. La autonomía de las comunidades fue fomentada y sostenida por los *squires* inmigrantes que a menudo fungían como jueces de paz. El *Common law* que ya llevaban en las venas

produjo asambleas, cortes y jurados que garantizaron la paz social en los nuevos territorios de la corona inglesa.

Las formas y los grados en que los puritanos llegaron a intervenir en el mundo de la vida inglés llegaron hasta el absurdo y la intolerancia, respecto de otras sectas protestantes y parte de la sociedad. Por proceder de la parte más rural de la sociedad inglesa, llevaban consigo una amplia herencia medieval, por eso la *Weltanschauung* y el gobierno puritanos no distinguían entre delitos sancionados por el Estado y los pecados religiosos. Al estilo de un gobierno carolingio, era un deber del gobernante castigar el pecado. De manera similar en que la iglesia presbiteriana y la iglesia católica aplicaban sanciones por diversos delitos, el protestantismo calvinista asumía que el poder era tarea suya y no de las autoridades eclesiásticas: era su deber hacer cumplir la pena. La severidad llegó hasta la pena de muerte en el caso de adulterio, mediante una ley de 1650, pero cayó en desuso casi instantáneamente. Se crearon guardias que vigilaban que no se practicaran deportes ni se bebiera en las tabernas los domingos. Se siguió persiguiendo a las brujas, pero esto no desapareció sino hasta finales de ese siglo y es posible que se hubieran ejecutado más brujas durante los reinados Estuardo que en la *Commonwealth*. El “gobierno de los santos” produjo un espíritu antipuritano y reforzó el espíritu antiabsolutista aunque no antimonárquico —que, después de la muerte del *Lord Protector*, llamaría al heredero de la corona para que gobernara Inglaterra—.

Las guerras civiles fueron no pueden reducirse a un movimiento encaminado por los puritanos, sino una lucha en la que diversos estratos de la sociedad participaban en ambos bandos de la lucha. Ciertamente que los *Lores* y buena parte de la *gentry* estaban en mayor proporción del lado del rey y, las clases altas y bajas (particularmente algunos miembros de la *gentry*, los *yeoman* y los *squires*) estaban del lado de Cromwell, pero fue en realidad la independencia personal y económica, y la similitud de prácticas religiosas lo que unió a los distintos grupos para luchar, junto al ejército del parlamento, contra el rey. Es en este contexto donde los puritanos sobresalen por encima de otros debido a su fe de pureza, fe y doctrina, tan parecida a la fe católica en su extremismo, fervor y fanatismo. La fe de “los cabezas redondas” impulsaba a sus creyentes a participar activamente en el mundo, por amor a su iglesia y a su dios. Para responder a la gran pregunta ética, ¿qué debo hacer?, recurrían a su fe. Fue por eso que *squires* como Oliver Cromwell y muchos *yeoman* llegaron a ser *ironsides*, es decir, miembros del *Ejército*

*de los Santos* que primero siguió las órdenes del parlamento y después las ordenes de Cromwell.

“En los dilatados espacios de las campiña de East Anglia, habían experimentado esos hombres la sensación de hallarse a solas con Dios, antes de que hubieran pensado siquiera en juntarse para formar un regimiento. Y el mismo principio se aplica, con rigurosa exactitud a las praderas, los senderos y los pantanos boscosos del Berdfordshire, donde Bunyan se crio y se vio acosado por los impulsos y visiones de su juventud” (Trevelyan, 1946: 252).

La realidad social en la que vivían los ingleses de mediados del siglo XVII incluyó también la ciencia, la literatura y una cultura bibliófila y panfletaria sin precedentes. Las batallas políticas y religiosas se libraban sobre el papel con erudición bíblica y teológica. Los *yeomen* diferían de la *gentry* también por sus fuentes informativas, pero compartían la costumbre intelectual de la conformación de bibliotecas familiares y de la lectura ávida. “En las casas solariegas de los miembros de la *gentry* circulaban en mayor proporción la poesía y la erudición clásicas, o se las encontraba alineadas en los estante de la biblioteca al lado de sermones y panfletos. Es indudable que la mayoría de los *yeomen*, de los *squires* y de los comerciantes leían muy poco, pero había muchos que leían mucho” (Trevelyan, 1946: 253).

Las guerras civiles fueron guerras en que se confrontaban dos *Weltanschauung* opuestas. No fue una guerra entre la ciudad y el campo, del norte contra el sur ni entre ricos y pobres. “Fue una guerra de ideas en cuanto la iglesia y al estado” (Trevelyan, 1946: 256). Por ese entonces sólo podían elegir y tomar partido en semejantes eventos históricos aquellos cuya posición económica y social les permitía actuar con completa libertad: “era la edad dorada del pequeño *squires* y del *yeoman*, que se enorgullecían de su independencia política [...] Pero en 1642, muchos de los *yeomen* desenvainaron sus espadas contra los *squires* del lugar” (Trevelyan, 1946: 256). Estos últimos, principalmente los católicos, eran los enemigos directos de los cabezas redondas tanto por sus diferencias religiosas como por encarnar la parte del más feudal del mundo de la vida de la inglesa. Cada bando de esta guerra representaba, en general, a dos mundos de la vida.

Los *squires* compartían parte de la *Weltanschauung* de los realistas porque también procedían de partes de Inglaterra en las que los cambios económicos y sociales no se habían sentido con la misma fuerza que en algunas zonas comerciales ultramarinas, rurales y urbanas de Inglaterra. Por esta razón es posible afirmar que el ámbito geográfico y la realidad social inmediata en la que vivían los miembros

de ambas facciones, contribuyeron, aunque no determinaron su forma de comprender o entender el mundo, su *Weltanschauung*. Es en este sentido que el desenvolvimiento y la praxis, al interior del *mundo de la vida*, consolidan y promueven la apropiación de una *Weltanschauung*. La mayor parte de los simpatizantes del parlamento y de los puritanos vivían en lugares donde se sentía una influencia fuerte de las compañías mercantiles surgidas en la época isabelina, los puertos marítimos, las ciudades manufactureras o los distritos industriales. Los squires que tenían relaciones comerciales en Londres o algún ramo de la industria “[...] tendían más hacia el partido de los cabezas redondas en política y en religión” (Trevelyan, 1946: 258). Por eso la Primer Revolución Civil inglesa comenzó en el sureste de Inglaterra. Esta era la parte más comercial de toda la nación donde no faltaban simpatizantes del rey, pero llegado el momento, el ejército del parlamento, comandado por Oliver Cromwell, Thomas Fairfax y Thomas Horton, no se enfrentó a resistencia alguna en estos territorios. Los realistas no se atrevieron a confrontar al ejército del parlamento. En el suroeste, región de donde procedía Cromwell, pasó algo similar, con la diferencia de que cuando comienzan los conflictos entre el rey y los parlamentos, comienzan a organizarse en llamada “asociación oriental” que fue dirigida por el enérgico coronel Cromwell. Esta también fue la región de Inglaterra de la que salieron la mayor parte de los puritanos que migraron hacia los territorios de América del Norte. En los habitantes de esta región era casi imposible elegir a un *yeomen* instruido en la lectura de la Biblia que no estuviera dispuesto a convertirse en un *ironside*. Por otro lado, Cromwell tampoco era un *squire* cualquiera.

“Era un caballero campesino, propietario de una pequeña heredad cercana a Huntington, que explotaba por sí mismo, hasta que en 1631 vendió sus tierras para adquirir en arrendamiento rico pastos de río en las cercanías de St. Ives. La venta de su patrimonio demuestra que consideraba a la tierra como un medio de vida más bien que como una posesión hereditaria y una cuestión o motivo de orgullo social y familiar. Prefería ser un atareado agricultor y hombre de negocios, mezclándose con absoluto espíritu de igualdad con la gente del pueblo, cuyo campeón llegó a ser en varias disputas locales, más bien que un mero *squire*” (Trevelyan, 1946: 258).

La esfera religiosa del mundo de la vida era el punto en el que confluían las clases altas, medias y bajas de la Inglaterra del siglo XVII que era en ciertas partes medieval, pero que en otras era profundamente moderna:

“Hasta los más grandes magnates territoriales del partido puritano, como los *earls* de Bedford y Manchester, estaban muy interesados en aumentar sus fortunas y patrimonios mediante métodos capitalistas modernos. El puritano, alto o bajo, había sido enseñado por su religión a idealizar los negocios, la iniciativa y el trabajo. El caballero era habitualmente de una naturaleza más despreocupada y alegre” (Trevelyan, 1946: 258).

Fue el traslape de las esferas políticas y religiosas de los mundos de la vida medieval y moderno lo que provocó el estallamiento de las guerras civiles inglesas. Esta esta época distintas partes de las clases sociales que determinaban el rumbo de Inglaterra compartían instituciones, lenguaje, prácticas sociales y el mismo espacio geográfico pero no comparten los mismos principios o ejes del mundo de la vida, entre ellos los ejes de las esferas política y religiosa. Por esta razón, fueron guerras de opiniones políticas y religiosas entre distintas partes de las mismas clases sociales.<sup>29</sup> Las diferencias sociales, que procedían del mundo de la vida medieval se habían venido convirtiendo en diferencias políticas y religiosas desde antes de las guerras civiles y continuaron —aunque con menos intensidad— después de la República de los cabezas redondas (1649-1660). Este distanciamiento entre los distintos grupos sociales llegó a ser verdaderamente radical en los ideales político-teológicos de los “*levelers*” y los “*diggers*”.<sup>30</sup> No es un error, por tanto pensar de manera similar a como pensaba Carl Schmitt lo político. En este caso, habría que pensar lo teológico-político como las relaciones de intensidad entre los ejes de las esferas, las esferas mismas y los mundos de la vida involucrados y constituidos social e históricamente.

Sin embargo, el hecho de que compartieran otros ejes y traslapes posibilitó un continuo desarrollo de la Modernidad durante las guerras, la *Commonwealth*, el protectorado y la Restauración. Por ejemplo, los nuevos propietarios se esforzaron por establecerse como caballeros rurales en las propiedades recién adquiridas. Quienes realmente sufrieron un desmoronamiento fue la nobleza, pues durante todo el régimen de los cabezas redondas prácticamente fueron hechos aun lado de la política inglesa. En este periodo también sólo fueron dos elementos los que continuaron desarrollando e incrementándose: el poder del comercio, los comerciantes y las ciudades donde se hacía el comercio, y el *Common law*, por encima de otras formas de impartición de justicia.

El triunfo del *Common law* incluyó la abolición de la tortura, y allanó el terreno para crear una

---

<sup>29</sup> Aunque un distanciamiento de sus concepciones del mundo se puede equiparar con un distanciamiento entre dos o más clases sociales.

<sup>30</sup> Para los últimos una revolución política debía basarse en una revolución social. De lo contrario, la primera no podría sostenerse en pie durante mucho tiempo, y eso fue lo que pasó.

vía más justa para cuando los nuevos ciudadanos se enfrentaran en un juicio contra el gobierno. “La victoria del Common law sobre los tribunales privilegiados sirvió principalmente para preservar el concepto medieval de supremacía del derecho, como algo que no podía ser barrido cuando así convenía al gobierno, y que únicamente podía ser alterado o modificado en Parlamento pleno y por el rey solo” (Trevelyan, 1946: 262). Aunque no fue, realmente, aplicado en la República de las cabezas redondas, atravesó por la Restauración y la Revolución de 1688. Fue así como se solidificó el principio de que el derecho estaba posicionado incluso por encima del rey. La idea del derecho como algo distinto y separado de la voluntad del gobernante produciría, a la larga, efectos profundos en las sociedades y los pensadores de años posteriores. Quizás una de las principales razones de su continuación es que, si bien no se respetó en su totalidad el *Common law*, sí se le promovió por encima de otras formas de jurisprudencia. Como las casas solariegas, el derecho común permaneció ahí sin predominar ni aumentar y ese fue su triunfo.

#### **3.4 La circunstancia de la Restauración y el inicio de la monarquía constitucional**

La Restauración es la época más vinculada a la vida de John Locke, pero esa época es la antítesis de las Guerras puritanas y del periodo del protectorado de Oliver Cromwell, y la síntesis será la revolución gloriosa de Guillermo de Orange. Este momento histórico y sus características son, desde mi interpretación el reflejo de una dialéctica de la historia bastante justificada. Por ello, no podemos escatimar en detalles como sí hemos hecho en algunas otras épocas. En particular quiero abundar en los elementos referentes a los grupos sociales vinculados al protestantismo inglés y su vinculación con la filosofía política de John Locke.

El oxoniense nació el 19 de agosto de 1632, así que en 1660 tenía 27 años —es decir, era apenas dos años más joven que Charles II, que había nacido el 29 de mayo de 1630—; cuando Charles II publicaba la *Declaración de Breda* el 4 de abril de 1660 —donde otorgaba el perdón a los enemigos de su padre y afirmaba ser el legítimo heredero de la corona inglesa—; cuando desembarcaba en tierra inglesa el 23 de mayo de 1660; y cuando comenzaba la restauración el 29 de mayo en la celebración del onomástico número 30 del rey. Tenía 28 años cuando, casi un año después, el 23 de abril de 1661 Charles II era coronado y con ello se constituía el “Parlamento caballero” —por estar conformado en su mayoría

por realistas— que seguiría vigente hasta enero de 1679, cuando él mismo lo disuelve.

Desde el 30 de enero de 1649 hasta 1660 el legítimo heredero al trono de Inglaterra no había pisado suelo inglés ni había gobernado este país. Con la Restauración, intentó reordenar una Inglaterra distinta a la que había conocido en su niñez y juventud.

“En su aspecto político, la restauración de 1660 restableció rey, parlamento y derecho, a los que puso para sustituir al “poder basado en la fuerza” de la dictadura militar de Oliver Cromwell. En el ámbito eclesiástico, restableció los obispos, el Libro de Rezos y la actitud anglicana respecto a la religión. Pero en el aspecto social —que es el que me más interesa a los fines de este trabajo—, la Restauración restableció a los nobles y a la gentry, volviéndolos al lugar que por herencia les correspondía como líderes reconocidos de la vida nacional y local” (Trevelyan, 1946: 268).

A quienes no beneficio fue a los líderes puritanos. La mayoría de ellos se exiliaron pero algunos permanecieron en Inglaterra y siguieron participando en política. Los únicos que fueron perseguidos, fueron aquellos que seguían empeñados en asistir a los “conventículos” para participar del culto puritano. Los perseguidos e inconformistas religiosos, fueron aglutinándose bajo la mentalidad “*whig*”. La mayoría de ellos pertenecía a las clases medias y bajas, y muy pocos miembros de la “*gentry*”. Dado que estaban ligados al comercio, la persecución religiosa en un punto llegó a ser un problema real para el establecimiento de relaciones comerciales y las transacciones más básicas. “...entre los *squires*, el espíritu cabeza redonda se transformó en el *whig*<sup>31</sup>, que se resistía a obstaculizar sus ambiciones mundanas con una adhesión demasiado escrupulosa a la proscrita religión puritana” (Trevelyan, 1946: 269). No todos los *whigs* eran *squires*, ni habían simpatizado con el puritanismo, muchos pertenecían a otras sectas protestantes y también había algunos escépticos y “blasfemos”.

Con la Restauración, el culto anglicano no sólo fue el culto religioso oficial de la monarquía, también fue el culto propio de la aristocracia. Con ello, los caballeros rurales católicos romanos quedaron excluidos de toda participación en el gobierno de la Restauración, pero los caballeros simpatizantes con el anglicanismo tuvieron oportunidad de entrar al gobierno en turno. La “observancia religiosa”, el modo de vida religioso o la forma de vida religiosa, entonces, se volvió el criterio para distinguir entre *whigs* y *tories*, los dos grandes partidos políticos de la política inglesa. No se trataba de

---

<sup>31</sup> “Whig” fue la expresión despectiva que se utilizó para llamar a los *covenant* presbiterianos del sureste de Escocia, que habían marchado hacia Edimburgo en 1648. Se le conoció como el *Whiggamore Raid*. Además, se relacionaba con el Kirk Party de Escocia que logró acceder al gobierno de dicho país. El partido Whig fue fundado por el Conde de Shaftesbury, mecenas y amigo de Locke.

un solo grupo social conformase esa agrupación política, por el contrario, eran muchos grupos sociales que compartían una concepción de la vida religiosa, y esa fue —como plantea Claude Lefort— la razón que les llevó a adherirse a una concepción de la vida política, que en términos prácticos significa la adherencia o el rechazo de un orden político dado. Una concepción de una esfera del mundo de la vida —la religiosa— logró modificar las forma de vida política en Inglaterra.

Mientras los *tories*, la mayor parte de la nobleza y la *gentry*, buscaban extender la iglesia anglicana a toda Inglaterra, los *whigs* —*squires* y algunos miembros de la *gentry*— defendían una doctrina de la tolerancia respecto de la práctica religiosa cercana a la disidencia y a las pequeñas organizaciones propias de cuáqueros y bautistas. Eran más cercanos a los puritanos de las regiones comerciales e industriales que, por su riqueza, estuvieron en condiciones de poder controlar los gobiernos locales de muchos centros urbanos. Por el contrario, los *tories* como lo habían hecho antes los caballeros, “constituían el sector de la sociedad que seguía más al pie de la letra las viejas normas de la Inglaterra rural” (Trevelyan, 1946: 271). Si a los puritanos su religión les había llevado las guerras civiles, a sus hijos whig, su religión les llevaría a crear propuestas políticas acordes con las transformaciones de la esfera económica de del mundo de la vida inglés. Esta esfera iba acelerando el mundo de la vida inglés hacia “la revolución agrícola e industrial, que había de dejar subsistente demasiado poco de las viejas formas y procedimientos” (Trevelyan, 1946: 271) y necesitaba de la esfera política para poder acelerar los cambios sociales, necesarios para hacerlo de la forma más legítima necesaria, ante los ojos de las clases sociales dominantes de Inglaterra.

En esta época también comenzaban a verse varios cambios en la vida social y religiosa del país. La literatura y la ciencia natural daban muestra de grandes avances en las reflexiones antropológicas, teológicas y científicas, pero la expresión material del pensamiento aún tenía que pasar por el sello del censor gubernamental. Esto fomentó la existencia de las “cartas de noticias” por las que whigs y tories se mantendrían afiliados y unidos en el futuro, así como la creación de bibliotecas públicas desde 1684. La cantidad de libros y folletos publicados no fue tan grande pero una porción, relativamente amplia, de la población ya sabía leer y escribir. Por otro lado, la influencia de los cuáqueros se iba extendiendo en concepción de la libertad credo como “libertad sectaria”, esto es, como la comprensión de la práctica religiosa desligada del credo y el dogma, y enfocada en los sacramentos y el sentimiento religioso, a un



punto tal que, las cualidades cristianas eran más importantes que los propios dogmas cristianos. Esta norma de vida como “virtud cristiana” también acompañaría a sus practicantes en las transacciones comerciales en las que no podía existir ni simulación ni hipocresía. El puritanismo había sido el origen del “comercio honrado” de los cuáqueros que dominarían las formas religiosas de la vida hasta el siglo XIX en Inglaterra y Estados Unidos.

El otro gran cambio fue el comienzo de la desaparición de los pequeños propietarios, los *squires*, para dar paso a los grandes propietarios, la *gentry*. Comienzan a formarse los grandes latifundios que en las siguientes décadas llegarían a alcanzar las dimensiones de la totalidad de un condado. La guerra anglo-holandesa y el aumento de los impuestos impulsaron el surgimiento de los latifundios. Para formar los grandes capitales que necesitaría el capitalismo industrial, sería necesaria una reconcentración de la riqueza a expensas de la vida y el bienestar de los pequeños propietarios de finales del siglo XVII y principios del siglo XVIII. “Una vez que la agricultura comenzó a ser considerada como un medio de producir riqueza nacional y no ya como un medio de mantener un determinado estado social, el cambio era inevitable” (Trevelyan, 1946: 286). Si los grandes terratenientes no hubieran estado dispuestos a comprar propiedades rústicas por una afición de negociar y por un impulso explotadora de la tierra, muy común en el las formas de vida protestantes, no hubieran existido las condiciones necesarias para que se diese la “revolución agrícola” que aumentó exponencialmente la productividad de los territorios inglés, principalmente en las grandes fincas, mediante los nuevos métodos y herramientas de cultivo. El movimiento hacia la gran propiedad no fue sino el gran paso para acelerar el la erradicación buena parte del mundo de la vida y las formas de medieval.

Fue en esta época cuando se fortaleció la idea de una “economía nacional” enfocada al mercado interior y al internacional. La prohibición de exportaciones de ganado y la condonación de impuestos en la compra de propiedades para latifundistas, capitalistas y empresarios, por parte del Parlamento inglés, ayudó a aumentar la producción y las ganancias de los grandes productores y comerciantes. La razón de estas consideraciones fue que muchos de “los príncipes del comercio” estaban ya instalados al interior de las cámaras del Parlamento. Se encargaron de proteger la manufactura del paño y la producción de cereales a través de un recrudescimiento de las prohibiciones de importación de paños y lanas brutas desde el extranjero. Desde 1651, bajo el régimen de Cromwell se había expedido una ley

de navegación que reservaba el comercio de los productos ingleses a buques nacionales, en vez de buques holandeses y durante la Restauración no hubo el menor cambio en esta materia. Corte y parlamento marchaban al unísono en este asunto. Después de 1660 los grandes comerciantes<sup>32</sup> intervendrían directamente en las decisiones de las relaciones internacionales y las políticas comerciales inglesas. “Las guerras mantenidas con Holanda en el reinado de Carlos II y, con Francia en los de Guillermo y Ana, fueron en gran medida, guerras mercantiles y coloniales, acerca de cuya necesidad y beneficio estuvieron conformes la Corte, el Parlamento y la City” (Trevelyan, 1946: 289). Las diversas guerras coloniales y mercantiles aumentaron los territorios ingleses en América y llevaron los productos ingleses a Europa y el resto del mundo. El interés mercantil era el motor del mundo de la vida política inglesa.

Estas transformaciones económicas y políticas devinieron en una transformación de las clases sociales. Las clases más numerosas eran los a) “*cottagers*” y “*paupers*”—los que vivían en pequeñas chozas solemnes— y b) los “*labouring people*” y “*outsevants*” —obreros y jornaleros—. En muchas ocasiones los miembros de ambas clases llegaban a poseer pequeñas propiedades, pero como trabajadores de la agricultura latifundista carecían de casi cualquier forma de derecho<sup>33</sup>, a pesar de disposiciones parlamentarias como la del salario máximo. Las difíciles condiciones laborales de buena parte de los trabajadores ingleses, eran tan diferentes respecto de otros jornaleros europeos que llegaban a comer carne dos veces al mes y, el pan y la cerveza eran parte ya de la alimentación cotidiana. Esto no se puede considerar poco tomando en cuenta la cantidad de habitantes que, se estima, vivían en Inglaterra.

Ahora bien, para evitar algunas faltas de apreciación de la conformación social del mundo de la vida traigo a cuenta una serie de datos que permiten aclarar el tamaño de la sociedad inglesa, de sus clases sociales y de su fuerza económica, en este periodo de grandes transformaciones. De acuerdo a los Índices de Gregory King de 1688, esta era la situación económica de las diversas clases de Inglaterra con 5, 500 520 habitantes (Trevelyan, 1946: 293):

---

<sup>32</sup> En ese momento los *squires* seguían disfrutando de pequeñas rentas y en la elección de algunos tories, pero no ejercían una influencia fuerte en Westminster o en el Whitehall.

<sup>33</sup> Ahora sí, en un sentido moderno.

### Capítulo 3. Cinco ejes del imaginario político de la Restauración inglesa

	Nombre	Cantidad de Personas	Cantidad de familias	Renta anual por familia (Libras)	Riqueza anual total por grupo
1	Habitantes de chozas y pobres de solemnidad	1, 300 000	400 000	6.1	2 440 000
2	Obreros y jornaleros	1, 275 000	364 000	15	5 460 000
3	Agricultores	750 000	150 000	42	6 300 000
4	Pequeños propietarios de clase inferior	660 000	120 000	55	6 600 000
5	Pequeños propietarios de clase superior	280 000	40 000	91	3 640 000
6	Artesanos y artífices	240 000	60 000	38	3 640 000
7	Tenderos y menestrales	225 000	50 000	45	2 250 000
8	Hombres de mar comunes	150 000	50 000	20	1 000 000
9	<i>Gentlemen</i>	96 000	12 000	280	3 360 000
10	Persona dedicadas a las artes liberales y a las ciencias	75 000	15 000	60	900 000
11	Soldados rasos	70 000	35 000	14	490 000
12	Hombres de leyes	70 000	10 000	154	1 540 000
13	Comerciantes y mercaderes de mar de categoría interior	48 000	8 000	198	1 584 000
14	Clérigos inferiores	40 000	8 000	50	400 000
15	Personas que ocupan altos cargos y funciones	40 000	5 000	240	1 200 000
16	Personas que ocupan cargos y funciones de categoría inferior	30 000	5 000	120	600 000
17	Vagabundos	30 000	0	0	0
18	Oficiales de marina	20 000	5 000	80	400 000
19	Oficiales del ejército	16 000	4 000	60	240 000
20	Comerciantes y mercaderes de más de categoría superior	16 000	2 000	400	800 000
21	Baronets	12 800	8000	880	7 040 000
22	<i>Knights</i> (Caballeros)	7 800	600	650	390 000
23	<i>Lords</i> temporales	6 400	160	3 200	512 000
24	<i>Lords</i> espirituales	520	26	1 300	878 800
Tota l		5, 500 520	1 351 786	145.75 <sup>34</sup>	41 106 000 <sup>35</sup>

<sup>34</sup> Promedio de producción anual por familia en Inglaterra.

<sup>35</sup> Es lo que podríamos llamar ahora el Producto Interno Bruto: la cantidad de dinero que produce la actividad humana o la producción anual de riqueza de un país entero.

La razón de todos estos datos es poner en claro la cantidad de personas que era y/o podían participar en actividades políticas, en una época en que la política podía reducirse algunas partes del mundo de la vida. Esto, claramente, fue resultado del ordenamiento político medieval. Podía ser reducido a lo estatal porque un régimen monárquico sólo podía reconocer como sus entes políticos a otros Estados y no a los súbditos que componían a la mayor parte de la población. La política quedaba reducida algunos miembros de las clases sociales que estaban o podían estar vinculadas a las actividades y decisiones de la política internacional monárquica.

Aun siendo bastante condescendiente con las consideraciones históricas, los cálculos más conservadores muestran que la gran mayoría de la población inglesa no podía participar en política. Esto abona al fortalecimiento de nuestra comprensión de la política, del imaginario político y de la actividad política desde su historicidad, es decir, en términos de su carácter histórico. Por ejemplo, si se consideran en conjunto desde la número 9 hasta la 24 (16 clases sociales en total) se reúnen 428 520 habitantes, es decir, apenas el 8 % de la población que, sin embargo, concentraba 16, 051 000 de Libras por año y representaba el 39.04 % de la riqueza nacional de Inglaterra. Ahora bien, si sólo consideramos las primeras 5 clases de la tabla tenemos 4 265 000 de personas, esto es, el 80 % de la población que concentraban 25, 055 000 de Libras; esto es, el 60.95% de la riqueza nacional; y si consideramos las primeras ocho tenemos 4 880 000 de habitantes que eran 91.92 % de la población de Inglaterra y que acumulaban 24, 440 000 de Libras anuales, esto es, el 59.45 % de la riqueza nacional. El ocho por ciento de la población poseía casi el cuarenta por ciento de la riqueza de Inglaterra, mientras el sesenta por ciento restantes era repartido entre millones de personas. Esta muestra de inequidad social y económica no puede ser desestimada por la reflexión filosófica.

La filosofía puede considerar elementos históricos en la medida en que pueda justificar su pertinencia e influencia en la construcción y conformación de una concepción del mundo. Por otro lado, las deducciones que es posible hacer a partir de los datos de Gregory King, se fundamentan en considerarlo como uno de los habitantes más informados de aquella época. Ahora bien, la exactitud no es la virtud de estas cifras, sino la posibilidad de hacer un bosquejo general de la situación poblacional y económica de Inglaterra. Particularmente, es necesario mencionar que la incertidumbre de la precisión en las cifras relacionadas con las primeras ocho clases sociales de la tabla, se ve recompensada

por la exactitud de las clases restantes debido al tipo y características de los miembros de dichas clases, más vinculadas al comercio, la producción agraria, las empresas de ultramar, el pago de impuestos, los puestos gubernamentales, la realeza y la monarquía.

Es posible afirmar que, en base a los datos de la tabla anterior, la mayor parte de las clases sociales que sí podían participar en la actividad política inglesa de finales del siglo XVII representaban una mínima parte de la población y que esta cantidad puede verse aún más reducida mientras se avanza hacia atrás en la historia de este país. Eran minorías y no la mayoría de la población, las que determinaban las decisiones en materia de política internacional, creación de nuevos impuestos, regulaciones sociales y religiosas, etcétera. Desde luego, se puede afirmar que había una popularidad por la forma de gobierno monárquica, pero esto no significa que tal gobierno fuera un gobierno que emanara de las voluntades individuales de los ciudadanos, como pretenden las “democracias” contemporáneas, sino que eran parte del mundo de la vida y las formas de vida medievales.

La tabla anterior muestra también la gran cantidad de mano de obra disponible. Por fin, después de siglos de lucha contra la peste negra, se extingue la rata que portaba a las pulgas que la provocaban y, con ello, la mano de obra se había logrado recuperar. Sin embargo, esta mano de obra sería requerida por un modo de producción distinto que requeriría de un ordenamiento social, político y económico distinto a los que había cuando la peste arremetió por primera vez. De acuerdo con Trevelyan, se requería que la mano de obra tuviese una mayor fluidez, así como un mayor rango de movilidad para poder cumplir con las exigencias de producción de la sociedad inglesa. Una de las razones por las que siguió avanzando con gran fuerza el mundo de la vida y la *Weltanschauung* capitalistas fue por el aumento de la población que podía integrarse a dicho modo de producción. Las clases comerciantes habían incrementado su poder político en base a su poder económico desde la Edad Media. Para finales del siglo XVII tenían la capacidad de imponer los intereses de sus clases en el parlamento inglés. De manera creciente, los derechos políticos y civiles que en la estaban reservado para los señores feudales fueron rebasados en la medida en que las monarquías fueron más dependientes del crédito, que no es sino el basamento del capitalismo industrial, para el desarrollo de sus incursiones militares y procesos de conquista de nuevos territorios. Los miembros de las nuevas clases comerciantes estaban conquistando privilegios ante el un Estado, cosa nunca antes vista en la historia de Inglaterra.

Nuevamente, estos “derechos, siguieron estando reservados para pequeñas partes de la población hasta el siglo XX, cuando en 1918 las mujeres consiguen el derecho al voto. En este sentido, el mundo de la vida medieval no era muy distinto del moderno en aquel entonces, pero muchas cosas ya habían cambiado, otras comenzaban a cambiar y muchas otras tardaría varios siglos en llegar.

Si en la Edad Media un grupo de *Lords* buscó garantizar sus “libertades” (privilegios) durante el gobierno de Juan Sin Tierra, en la última parte de la Restauración miembros de las nuevas clases sociales se oponen a un débil Jacobo II y a los afanes absolutistas que le habían heredado su padre Carlos I y su hermano Carlos II. El mayor error de este último fue atentar en contra de los intereses de las clases medias y aristocráticas de Inglaterra, reunidas principalmente en la nobleza, la *gentry* y las clases comerciantes. Estas nuevas clases se pronunciaban en contra de una concepción de las formas de vida políticas que constreñían a esta actividad a los descendientes de las clases sociales de mundo de la vida medieval. Estas habían logrado comprar “libertades” a lo largo de la Edad Media y el comienzo de la Modernidad, y con ello habían producido accidentalmente una descentralización del poder político, aunque no la fuerza simbólica de la personalización del poder en la figura del rey. Es por esta razón que aún se llegaron a tolerar ciertos abusos y complacencias del rey. Sin embargo, las luchas de la baja nobleza y las clases comerciantes durante la Edad Media, mediante su insistencia en la supremacía del derecho, abonarían a una consolidación de un imaginario político en el que ciertas prácticas medievales. Paradójicamente, se habían valido de una parte del medioevo para acabar con el dominio de una parte del mundo de la vida medieval.

Por último, es necesario mencionar la importancia del espíritu antipapista en la mentalidad inglesa. Mientras Jacobo II no tuvo un heredero había contado con la anuencia en muchas de sus disposiciones, pero después de casarse con la católica María de Módena y tuvo un hijo, sin testigos legales de parto, el sentimiento antipapista y la desesperación se apoderó de los ingleses que podían participar de las decisiones políticas de entonces, principalmente los miembros del parlamento. La mayor parte de los miembros del parlamento, mientras Jacobo II no tuvo hijos varones, vieron a la hija de Carlos II, María II como la heredera del trono de Inglaterra, sin que ello implicase nombrar a Guillermo de Orange como gobernante de Inglaterra. Consideraban que se estaba gestando un complot papista encabezado por católicos e irlandeses. A esto hay que agregar el reclamo general de las clases

medias y altas de “Un parlamento libre y una religión protestante” (Maurois, 2007: 348). *Tories* y *whigs* llamaron a María II para que tomase posesión de la corona de Inglaterra, para evitar que el supuesto hijo de Jacobo II gobernara Inglaterra. Ya teniendo en los alrededores 20 000 de sus mejores hombres y 500 de sus barcos, tuvieron que discutir arduamente si el procedimiento legal correspondiente era nombrar únicamente a María, o bien, debían reconocer, como proponían los whig, a Orange como el nuevo rey por elección del parlamento, —que representaba la voluntad de los ingleses—, y no a María II a quien, por derecho divino, le correspondía en exclusividad, la corona que le permitiría gobernar la totalidad de los territorios ingleses. Ante las pretensiones de Jacobo II para formar un partido del rey con católicos y no conformistas, y con ello alcanzar una emancipación católica, el parlamento decidió nombrar a María como reina ya Guillermo como regente, sin embargo este rechazó tal propuesta y amenazó con restirar su ejército de no ser nombrado rey de Inglaterra. Esto les habría parecido con cualquier descendiente de la casa Estuardo, pero pareció terriblemente peligroso tratándose de un príncipe extranjero y teniendo como antecedentes de los miembros de la familia Estuardo y el mismo Oliver Cromwell que habían dispuesto disolver los parlamentos ingleses. Fue por eso que, la *Bill of Rights*, declaraba ilegal que el rey disolviera el parlamento y que existiera un ejército regular en tiempos de paz (Townson, 2004: 221). Con estas restricciones lo *whigs* consideraban que se reducía la posibilidad de que la corona pudiera ejercer un gobierno despótico contra el pueblo inglés. Además, se establecía una nueva línea de sucesión del en el caso de que María II no tuviese hijos, excluyendo con ello a los demás hijos de Carlos II. Se continuó con el sentimiento antipapista y anticatólico inglés, prohibiendo que los católicos pudieran gobernar y que cualquier miembro del gobierno estuviera casado con alguien católico. Con el nombramiento de Cromwell por parte del parlamento puede ser considerado como el primer caso en la historia de Inglaterra en que el derecho divino deja de ser determinante para la coronación de un rey y en el que el parlamento, aun siendo aristócrata, representaba la voluntad de las clases medias y altas. Con esta revolución conservadora, el parlamento había logrado evitar otra guerra civil, y daba el primer paso hacia las formas de vida propias de las democracias de masas del siglo XX. La promulgación de leyes como la *Ley de tolerancia*, en la que se permitía a los protestantes no anglicanos celebrar sus cultos religiosos, estableció una diferencia con las formas de vida sociales, políticas, económicas, religiosas, etcétera, y con ello se comenzó una conformación y desarrollo de una sociedad inglesa distinta. Con esto se acercaba la maduración del mundo de la vida propio del

capitalismo industrial inglés.

### ***3.5 Consideraciones filosóficas sobre la consolidación de los ejes del imaginario político de la Restauración inglesa***

La consolidación de una nación, como bien señaló Giambattista Vico es, en un sentido general, resultado de los cambios y conquistas de la humanidad entera. En un sentido más particular, los pueblos del mundo occidental comparten un destino común en la medida en que comparten orígenes, influencias, lenguajes, religiones, filosofías, etcétera. Todavía más particular el desarrollo de la historia de una nación que reúne muchos pueblos. La vida de una nación es un proceso de largo aliento que no se puede pensar de manera lineal ni como una espiral, como pensaba Hegel, sino resultado de una multiplicidad de factores en los que interviene directamente la voluntad humana y otros en los que el devenir de las situaciones logran transformar el mundo de la vida de todo un pueblo. En este caso, la transformación de una Inglaterra medieval en una moderna implicó un proceso de varios siglos en los que las personas han dejado de vivir y pensar el mundo de una forma medieval a vivir y pensar en mundo de una forma moderna.

El paso de una época histórica a otra implica una multiplicidad de transformaciones e interacciones sociales, políticas, económicas religiosas, de pensamiento, etcétera, y no se debe únicamente a alguno o algunos aspectos. Las interacciones de las distintas esferas del mundo de la vida y los entramados que dichos contactos producen es lo que, a su vez, logra que se modifique, intencional o no intencionalmente, el mundo de la vida. En la mayoría no podemos de hablar de procesos lineales ni continuos porque las transformaciones del mundo de la vida no se dan de modo subsecuente, sino en momentos de rápidas transformaciones, de letargo, de retroceso y de saltos de procesos. Así pues, el periodo de gestación va del año 1066 —cuando Guillermo el Conquistador logra el control de Inglaterra—; pasa por la Revolución Gloriosa de 1689 —cuando Guillermo de Orange es nombrado rey de Inglaterra por voluntad del parlamento inglés y los intereses de las clases que lo conformaban y dominaban— y culmina en 1794, cuando un grupo de Jueces de paz que se reunió en Speenhamland “decidió fijar una suma que sería considerada como el mínimo vital necesario a una familia” (Maurois, 2007: 423). Este hecho jurídico, tuvo por efecto transformar la población rural del país, que un día había



sido <<la alegre Inglaterra>>, en una masa de infelices alimentados —y mal alimentados— por la caridad pública” (Maurois, 2007: 423). Este último evento se dio en el marco de la Primer Gran Revolución Industrial, de 1760 a 1815. Inglaterra surgió entonces como la primera gran nación industrial de occidente y de la historia mundial. Le habían costado siete siglos para pasar de un reino feudal modesto a un poderoso imperio moderno, pero aún parte de lo medieval se mantendría vivo por muchos años más.

La Restauración es el primer punto de la historia inglesa en donde se comienzan a ver consolidados tres de los cinco ejes del imaginario político de esa época: el antiabsolutismo, el antipapismo y el parlamentarismo. El legalismo ya había madurado durante la época Tudor y la idea de ciudadanía, en términos modernos, tardaría otros dos siglos en madurar. Los primeros tres ejes son los que determinan la decisión de nombrar a Guillermo de Orange como rey de Inglaterra. Insisto en su caso porque, en la medida en que María II era hija de Carlos II, tenía por derecho divino posibilidad de ser nombrada reina de Inglaterra, sin que ello implicase reconocer a su esposo como rey.

El hecho de que tories y whigs acordaran nombrarlo significó un cambio de criterio político, jurídico y hasta religioso. *Whigs* y *tories* se distinguían tanto por su cercanía al poder real como por su orientación religiosa. Los primeros estaban vinculados con la parte baja de la iglesia anglicana y disidentes puritanos, y los segundos estaban más vinculados a la parte alta de la iglesia anglicana. Por ende, los primeros llegaban a simpatizar menos con las políticas del rey que los segundos. Ambos compartían el espíritu legalista, heredado del medioevo, pero los tories estaban más vinculados a las interpretaciones clásicas de la ley como derecho divino y natural, y los whigs estaban más inclinados por interpretaciones más recientes del derecho natural y el *Common law*. Además, apostaban con mayor fuerza la capacidad del parlamento para determinar las políticas de poder real. Los *tories* también tenían un espíritu parlamentarista, la prueba de ello está en las disposiciones del *Parlamento Caballero* (Cavalier Parliament). Este parlamento conservó parte del espíritu antiabsolutista mediante el espíritu parlamentarista, es decir, la concepción del parlamento como un contrapeso al poder real. Si bien la Restauración significó un acuerdo entre el rey y el Parlamento, esto no implicó que en algún momento habrían de surgir querellas entre las partes. Este parlamento no confiaba en la administración de Jacobo II ni en sus políticas gubernamentales con simpatías católicas, principalmente con Francia. El parlamento

en su conjunto sustituyó el temor por el radicalismo puritano por un resurgido temor anticatólico, entendido como antipapismo.

El poder político y militar de Francia, consolidado por su monarquía absoluta, les indicaba que era su deber contribuir a la consolidación y crecimiento de un poder real con alta capacidades políticas, económicas y militares, pero en ellos permanecía fresco el recuerdo del régimen cromwelliano, y se resistían a apoyar un la consolidación de un poder real despótico y absolutista. Los whigs, por su parte, como hijos de los “Cabezas redondas” que habían participado en las guerras civiles, tenían presente las pretensiones absolutistas de Carlos I y de Jacobo II quién se había refugiado por años en Francia. Este espíritu antiabsolutista les llevó a crear una forma de gobierno distinta y nunca antes vista en la historia de Inglaterra: un régimen de gobierno en el que “la Cámara de los Comunes dictase la política del rey y de sus ministros. Después de la Revolución de 1688 decidió que era el segundo de estos caminos es que iba a seguirse” (Trevelyan, 1963: 20).

El “Parlamento caballero” (1660-1678) dio la primera muestra la maduración de los tres ejes recientemente mencionados. Su lucha para la declaración de la ilegalidad de las declaraciones de indulgencia, que prohibían a los católicos formar parte del aparato gubernamental, muestra la consolidación de esos tres espíritus o ejes que se consolidan en la Restauración inglesa. El hecho de que el parlamento que había llamado al rey, legítimo por derecho divino, como veremos en los siguientes capítulos, para que gobernase Inglaterra, se opusiese a sus edictos, basado en las razones que acabo de exponer, es muestra de que una parte importante del imaginario político moderno inglés. El temor al gobierno del puritanismo llevó a que futuros *whigs* como el mecenas de Locke, el Conde de Shaftesbury, formara parte del grupo que le llamó del exilio para tomar la corona de Inglaterra.

Las diferencias entre los ingleses por la ley de exclusión de 1678 llevó a formar dos partidos políticos, por sus diferencias respecto de la posibilidad de que el hermano del rey, convertido al catolicismo, fuera considerado como heredero de la corona de Inglaterra. *Tories* y *whigs* allanarían el camino a una nueva forma de gobierno y una nueva forma de vida política. Las formas de vida de la política de la Restauración y su imaginario político, estaban muy lejos de las formas de vida políticas de las sociedades de masas, y aún más de las sociedades post-industriales de Inglaterra. Sin embargo, no

se habrían podido construir esta concepción de las formas de vida política sin los antecedentes y las determinaciones religiosas del puritanismo, respecto de la regulación de las distintas formas de vida en otras esferas del mundo de la vida. En el sentido de la dialéctica que he mencionado a lo largo de esta investigación, si el gobierno del puritanismo representó la tesis y el gobierno de la Restauración, la antítesis, el gobierno de Guillermo de Orange es la síntesis de las formas de vida política anteriores, que no anula las instituciones, los cargos, funciones, etcétera, sino que las toma para hacer y rehacer nuevas formas de vida política. Cada partido pretendía un mundo de la vida distinto, promover una realidad distinta, pero al pertenecer a un mundo de la vida común que era el de la Inglaterra del a segunda mitad del siglo XVII, compartían algunas creencias y formas de vida, que les permitían, siguiendo la propuesta de Wittgenstein, conducirse adecuadamente en la política inglesa, porque ambos partidos comprendían y seguían las mismas reglas para esas formas de vida y esos juegos del lenguaje.

De este modo, es posible afirmar que *tories* y *whigs* compartían los fundamentos de la esfera política del mundo de la vida inglés, pero se localizaban en puntos distintos del entrecruzamiento con la esfera religiosa. Este es precisamente el punto que marca la diferencia de papeles entre ambos grupos, en la Revolución conservadora de 1688-1689. Cuando pasaron las confrontaciones entre estos partidos, al punto de recordar las confrontaciones previas a la primera guerra civil, ambos se unieron en contra del rey y de sus consejeros jesuitas. Los que en un tiempo fueron enemigos se reunieron en contra de las disposiciones romanistas de su rey y, defendieron las libertades y el protestantismo inglés.

El aumento del poder económico de las clases comerciantes y los caballeros rurales, de los que descendían *whigs* y *tories*, trajeron consigo el desarrollo de una mentalidad o imaginario político que no incluía la omnipotencia y la supremacía políticas del monarca, sino la determinación legalista y parlamentaria del mundo de la vida inglés. Con la Revolución de 1688-1689 y el nombramiento condicionado de María II y Guillermo de Orange, las clases sociales que participaban en la vida política de Inglaterra lograron moldear una nueva forma de gobierno que implicaba una transformación de las formas de vida política ya establecidas. Con ello a su vez se determinó un desarrollo distinto del mundo de la vida. En la medida en que la política es una de las esferas que más puede influenciar cambios, lo que se estaba dando era la transformación de una multiplicidad de formas de vida, de distintas esferas.

De lo anterior se puede afirmar que las transformaciones políticas pueden devenir en cambios existenciales, esto es, un cambio en las posibilidades en que puede desarrollarse la existencia individual. Es decir, en última instancia, pero muchas veces en primera, la política remite a una forma o modo de realización o despliegue de la existencia. Incluso en definiciones clásicas como la de Aristóteles, aquello que define a la política es la búsqueda del bien común, Sin embargo, los medios para realizar tal definición de bien común contiene las formas y los elementos que se consideran indispensables para conseguirlo. El poder político, entonces, sigue siendo el medio por excelencia para poner en práctica los “medios” que se consideran adecuados para la conquista de la realización de “bien común”: las formas de vida de las distintas esferas, los fundamentos de estas y en general, los fundamentos de un mundo de la vida que se consolidan en una *Weltanschauung* general. El concepto de “bien común” remite a los fundamentos de un mundo de la vida, su sentido más general, a la concepción del mundo propia de una nación o Estado. No es extraño que Carl Schmitt, constriñera lo político a las relaciones de intensidad entre Estados. A final de cuentas, la razón que había detrás de tales confrontaciones políticas es una confrontación de las formas de vida políticas y de otras esferas, de los mundos de la vida, propios de los pueblos o naciones en cuestión. Cada uno de ellos tiene una *Weltanschauung* y un *Lebenswelt* propios, irreductibles a otras concepciones del mundo y mundos de la vida. En cada uno de ellos hay una concepción y unos medios para el desenvolvimiento de la vida de las personas. La importancia de la política radica en que es, como pensó Carl Schmitt, una forma no violenta para resolver el modo en que debe desenvolverse la vida o existencia de una nación y, por ende, de todos sus ciudadanos. Para evitar la confrontación existencial entre las personas. En otras palabras: la guerra.

Por tanto, una forma de vida política es, en términos Martin Heidegger, un modo de ser en el mundo no violento, que busca determinar otros modos de ser en el mundo o formas de vida (religiosas, económicas, sociales, etcétera), que es determinada en la intersección y los entramados de los entrecruzamientos de las distintas esferas del mundo de la vida. Al igual que otras formas de vida o modos de ser en el mundo, la política está conectada con otras esferas del mundo de la vida y, su forma, estructura y fundamentos son construidos en el fluir y cambios en las conexiones de dichas esferas. De esta manera, la transformación de las formas de vida políticas, devienen en una transformación en la consecución o en modo en que puede desarrollarse la existencia. Esto fue la Revolución de 1688-1689,

la transformación de las formas de vida política inglesa, que en un sentido más general significa la transformación y la apertura de nuevas posibilidades de realización de la existencia. El pensamiento de John Locke fue el primer intento filosófico para justificar un nuevo moldeamiento de las formas de vida políticas y, por ende, de una parte importante del mundo de la vida. Sus enemigos intelectuales y las apuestas por ciertas configuraciones de la vida política inglesa, son entonces indispensables para comprender los argumentos del oxoniense para transformar las formas de vida política en Inglaterra, a lo largo de la Restauración e incluso después de la Revolución Gloriosa.

En este devenir histórico de Inglaterra se confrontan los elementos del *ethos*<sup>36</sup>, varias concepciones del mundo y varios mundos de la vida que en sus confrontaciones y entrecruzamientos, dan forma a la cultura, la política y prácticamente todo el mundo de la vida moderno. En sus soluciones y decisiones respecto de los problemas producidos por sus diferencias, se crean las formas de vida y las concepciones del mundo que mantienen el avance de la Modernidad. La que me interesa mostrar, es la teología política, en su sentido y pertinencia, para el origen y modelamiento de la filosofía política que marcaría un rumbo importante en los siglos XVIII y XIX: el liberalismo político.

---

<sup>36</sup> Aquí lo tomo en el sentido de Bolívar Echeverría en su obra *La modernidad de lo barroco*.

### ***Bibliografía Principal***

Maurois, André (2007): *Historia de Inglaterra*, Ariel, Barcelona.

Townson, Duncan (2004): *Breve historia de Inglaterra*, Alianza, Madrid.

Trevelyan, George Macaulay (1946): *Historia social de Inglaterra*, Fondo de Cultura Económica, México.

\_\_\_\_\_ (1963): *La Revolución inglesa: 1688-1689*, Fondo de Cultura Económica, México.

### ***Bibliografía Complementaria***

Clark, Sir George (1991): *The later Stuarts 1660-1714*, Oxford University Press, New York.

Comín, Francisco et al Eds. (2005): *Historia económica mundial: siglos X-XX*, Crítica, Barcelona.

Davies, Godfrey (1991): *The early Stuarts 1603-1660*, Oxford University Press, New York.

Evans, Rupert Hambling (1964): *Government*, Vista books, London.

Hilton, Rodney (1978): *Siervos liberados: Los movimientos campesinos medievales y el levantamiento inglés de 1381*, Siglo XXI, Madrid.

Lloyd, T. O. (1996): *The British Empire 1558-1995*, Oxford University Press, New York.

**Capítulo 4. Las herencias de la teología política católica a la teología política protestante del siglo XVII**

“El libre arbitrio se basta para hacer el mal, pero no para hacer el bien, salvo que reciba la asistencia de Dios” San Agustín, *De Cantico Novo*, Cap. 8.

¿De dónde más podría haber surgido el pensamiento moderno sino del pensamiento medieval? Esta obviedad parece un anatema o una antípoda de lo que Jürgen Habermas llama “el discurso filosófico de la Modernidad”. Esto es, el discurso que fundamenta las concepciones del mundo y las formas de vida modernas, auto afirmativo, autoreferencial y de negación, en muchos puntos y sentidos, del pasado. A lo largo del siglo XX, se realizaron una multitud de esfuerzos teóricos para modificar esa comprensión de la historia de las ideas y la filosofía de la historia que le acompaña. Por ello, proponer una conexión entre la filosofía política moderna y teología política protestante cuestiona las tesis de una serie amplia de investigaciones y autores que han buscado sostener distintas comprensiones históricas, sociales, religiosas, culturales y teóricas de la secularización. En algunos casos el lugar común es considerarla como un brusco vaciamiento de los elementos religiosos en distintas esferas de mundo de la vida, y como resultado de impulsos provistos únicamente por la filosofía mecanicista y los ideales de la Ilustración francesa. Desde luego no se puede negar toda una serie de cambios y transformaciones de distintos elementos del mundo de la vida que ellas produjeron, pero de ahí no se sigue que hayan sido el origen de dichas modificaciones ni que estas se hayan dado sólo al modo de la Revolución Francesa o que el tipo de catalizadores que pudieron haber participado en la consolidación de la Modernidad podían haber sido exclusivamente ellos. De este modo, mi investigación parte de otra comprensión del concepto de secularización, así como de una reconstrucción distinta de los distintos procesos de secularización de las distintas esferas del mundo de la vida. También pretendo continuar la idea de Weber (2006), respecto de que la ética protestante no es la raíz del espíritu moderno, sino que debe ser considerada apenas como un medio o un estadio del proceso de consolidación de la Modernidad. En esa medida, me posiciono en contra de perspectivas que niegan la conexión entre la

teoría y la praxis política<sup>37</sup>, pues son incapaces de relacionar elementos sociales, religiosos e intelectuales con lo que acontece en el mundo de la vida. Esto implica, desde mi perspectiva, argumentar a favor de una comprensión de la consolidación de la Modernidad a través de factores que van más allá de los que proponen los contenidos de interpretaciones no contextualistas. De lo contrario, no se podría dar cuenta ni argumentar a favor de los catalizadores o impulsores no reconocidos de la Modernidad. El punto de partida por tanto también deberá incluir una superación de aquello que suele llamarse teología política, pues a la distancia la argumentación teológica y bíblica respecto de la política aparece como una pretensión falaz e irracional, debido a que se disponen de innumerables recursos teóricos y metodológicos. Esto, sin embargo, es injusto e impropio de una buena parte de la Modernidad Temprana, pues no es sino hasta el siglo XIX, donde el espíritu positivista inunda las apuestas teóricas y los recursos metodológicos de prácticamente todas las ciencias y disciplinas. No obstante, en el siglo XVII esto comienza a desdibujarse con más claridad, y en el siglo XVI es donde podemos encontrar algunos de los intentos más relevantes que marcaran las vías de comprensión y los métodos de argumentación que, a pesar de estar dentro del marco de la teología, apuntan ya a otras posibilidades de justificación y ordenamiento del mundo. En esta época, una parte importante de la formación intelectual y de la formación académica, es por definición teológica.

La teología es el gran supuesto, de una mínima posibilidad, de comprensión del mundo en una nueva época que busca y hace la vida de forma distinta a la Edad Media. Se llegó a considerar que la primera o auténtica afirmación de la Modernidad es de tipo tecnológico y/o científico. Por el contrario, mi interpretación no va en este sentido, pues siguiendo la propuesta de la dialéctica de la historia de Hegel, un movimiento dialéctico comprende una confrontación categorial de la misma naturaleza de los conceptos, y la confrontación entre teología y, tecnología o ciencia, no es posible porque carece de un elemento común que permita dicho movimiento categorial. En este caso lo que propongo es la existencia de una teología dialéctica que fue capaz de generar los primeros conceptos, categorías y tesis que pretenden justificar ese discurso autoafirmativo de una nueva época. En ese sentido la teología y la filosofía renacentista pretenden realizar una de las estrategias fundamentales de la Modernidad: la

---

<sup>37</sup> Cuya expresión más extrema es la de la confrontación física, la guerra, como afirma Carl Schmitt en su obra *El concepto de lo político*.



síntesis e integración, de casi cualquier cosa, a una mundanidad indiscutiblemente moderna. En este caso, se trata de una teología que pretende sintetizar lo teológico en lo mundano. La teología política pretende este, pero en un sentido y con fines distintos a los establecidos en la Edad Media. Es por ello, que pretendo integrar una multitud de consideraciones teológicas, pues si ellas no se entienden o comprenden de modo distinto, el uso que hace John Locke, tanto de la argumentación teológica como de las referencias a la Biblia que, desde nuestra perspectiva, se considera como una falacia *ad verecundiam*, pero que desde la racionalidad teológica se considera como herramienta básica e indispensable para el desarrollo de cualquier intento de comprensión de la realidad en esa época. Si no se toma esto en cuenta, se cae en un despropósito completo en las interpretaciones de los autores de los siglos XVI y XVII. A diferencia de nosotros, las herramientas epistémicas de dicha época son distintas, pero son el común y la referencia obligada de eso que Luis Villoro (2013) llama “la comunidad epistémicamente pertinente”, sobre todo en relación al *Primer Tratado del Gobierno Civil* de Locke, pero existen una cantidad amplia de textos que no se abordan, sobre todo en lengua castellana.

Esto se debe al racionalismo, el cientificismo y al formalismo que, desde el siglo XIX buscan anular las posibilidades de sentido y comprensión del mundo. Desde sus supuestos y propuestas, y también desde sus prejuicios prospectivistas, niega la utilidad y el beneficio epistémico de una comprensión de lo político en lo teológico y viceversa. En el fondo, esto debió a las formas de vida que surgieron a partir de la Primera Revolución Industrial, pues a la distancia su pasado le parece ajeno y sin sentido. ~~Es por ello que no importa cómo se formaron ciertas concepciones de la política o algunos conceptos propios de la política.~~

Mi perspectiva es opuesta. Mi pretensión es mostrar, hasta donde la coherencia argumentativa y discursiva, y los textos mismos, permiten mostrar la relevancia y la relación entre los elementos religioso, teológicos, eclesiásticos, etcétera, con la política y la filosofía política. En los ejemplos y las propuestas teológicas que abordaré hay una relación intrínseca entre política y religión, política y teología, etcétera, como si una dependiese de la otra o como si no se pudiera comprender una sin la otra. Particularmente, los pensadores que abordaré pretenden responder y comprender a las nuevas formas de la política renacentista, pero desde una metodología distinta con elementos distintos, y

desde el lenguaje y la teología escolástica, acuñada y desarrollada en la época que se resistía a morir. Pero, como ya he mencionado en los capítulos anteriores, no solo es la época, sino la cultura, la política, la economía, la erótica y todo un mundo de la vida que se niega a morir, y una de sus estrategias principales para el desarrollo de esa lucha es la utilización de aquello que posibilita la comprensión de la política. Aquí hay que mencionar que, incluso católicos y protestantes llegan a coincidir en las tesis centrales sobre las formas de gobierno y las características generales de la autoridad política, pero que se confrontan y distancian en los detalles, que a lo largo de los siglos harán la diferencia entre una época y otra. Esa es la diferencia entre la propuesta más conservadora de Martín Lutero (2001: 30), con la teoría de los dos tipos de gobierno, y la propuesta más innovadora, para su época, que fue la teoría de la soberanía popular desarrollada por los miembros de la Escuela de Salamanca.

Ahora bien, antes del desarrollo de las premisas principales de mi argumento, quiero resaltar los conceptos vinculados de lo que se puede o debe entender como teología política. Merio Scattola (2007), considera que hay por lo menos tres significados de teología política, los cuales funcionan sólo como una guía y no como un juicio llanamente descriptivo de las relaciones entre la teología y la política. Un primer significado crea una “política de la teología”. Aquí la política “permanece subordinada al dictamen religioso y que, en determinados casos, aspira a realizar una hierocracia o una república santa” (Scattola, 2007: 9). En el segundo significado los dos términos tienen la misma fuerza lingüística y promueven “una reflexión acerca del núcleo teológico de la política y sobre el significado filosófico-político, es decir ordenador, implicado en cualquier teología” (Scattola, 2007: 9). Por último, el tercer significado surge de una mayor fuerza del segundo término. En este caso, surge una “teología de la política”, o sea, una “teología civil” a la que se le pide que fortalezca el lazo comunitario y el ordenamiento interno” (Scattola, 2007: 9).

Cada una de estas acepciones implica una interpretación distinta y métodos de investigación diferentes porque la primera está más relacionada con distintas formas religiosas, la segunda con distintas filosofías políticas y el último con la praxis política. De este modo, cada significado o acepción de la teología política está ligado a distintas tradiciones de pensamiento y a distintas interpretaciones tanto de la teología y la política. Al parecer, y pese a que fue la Edad Media el tiempo en el que se dieron

más discusiones sobre los temas que le incumben, no existió como tal la expresión ni una corriente de teología política en el pensamiento cristiano. No es posible encontrarla en ninguna obra conocida, de acuerdo al propio Ernst Kantorowicz (1957), quien ha dedicado una obra extensa a analizar la teología política medieval. A decir de Scattola (2007), parece que su origen es moderno. El adjetivo *theologico-politicus* describía o denotaba uno de los campos de acción de la autoridad del príncipe, distinto a otros campos: “*iuridicus-politicus, nomico-politicus, bellicus-politicus, aulico-politicus, medico-politicus*” (Scattola, 2007: 19). Esta expresión también se utilizaba en la jurisprudencia del siglo XVII, no como una reflexión sobre lo divino y lo humano, sino como una expresión técnica para hablar de dos ámbitos, que suponían una separación ya terminada. Es una expresión tan moderna que incluso el mismo Baruch Spinoza, escribió un tratado en 1670, para participar de las acaloradas disputas comenzadas desde siglo XVI, pero profundizadas a los largo del siglo XVII. Quizá, uno de los mayores responsables de esta confusión fue el mismo autor que produjo el *revival* de la teología política en el siglo XX: el jurista alemán Carl Schmitt. En sus obras *Teología Política I y II*, de acuerdo al Hans Blumenberg, plantea que la teología política es “la más potente forma del teorema de la secularización” (Blumenberg, 1983: 92).

Sin embargo, parece que el carácter polémico de las tesis de Schmitt es mayor que su validez, pues parece identificar al carácter teológico de la política y de la teoría del Estado, con los contenidos metafísicos de la religión católica, dando a entender con ello que el vaciamiento religioso propio del mundo de la vida moderno, fue sólo vaciamiento exclusivamente de la teología, la religiosidad y las instituciones del catolicismo romano. Lo que yo propongo es que existe la posibilidad de hablar de una teología política protestante que ya en pleno siglo XVII no intenta vaciar las distintas esferas del mundo de la vida con contenidos propios de la religiosidad, la espiritualidad y las instituciones protestantes, sino que busca permear lo más posible las esferas del mundo de la vida con la ética y la religiosidad protestante. Paradójicamente a lo que puede deducirse de la apuesta weberiana, la apuesta secularizante de la Modernidad echó mano de la religiosidad protestante para la consolidación del mundo de la vida moderno, siglos antes de lo que Weber apenas señala para el caso europeo, pero que afirma y remarca los Estados Unidos. En una forma parcialmente opuesta a lo que afirma Weber, considero que el protestantismo contribuyó como acelerador de los procesos de modernización en distintas esferas del mundo de la vida cuyas estructuras y características habían permanecido

prácticamente intactas hasta mediados del siglo XII en Inglaterra, y que continuaron así en muchas naciones hasta el siglo XIX y XX, como es el caso de algunos países en vías de desarrollo.

La tarea de este capítulo consiste en mostrar el papel del pensamiento católico y su influencia en el pensamiento teológico-político protestante de John Locke, el cual no solo es rastreable en sus obras principales, sino también en obras pequeñas y poco abordadas, como es el caso de la *Ley de la naturaleza*, donde Locke afirma “[...] Supongo que nadie negará la existencia de Dios, siempre que se reconozca la necesidad de dar alguna explicación racional a nuestra vida, o a que hay algo que merece ser llamado virtud o vicio. Dando esto por supuesto, sería un error dudar de que un ser divino preside sobre el mundo” (Locke, 2007:3). Esto es muy similar a lo que René Descartes propone tanto en el *Discurso de método* como en sus *Meditaciones metafísicas*. La diferencia es que aquí, la intención del autor y el tema, están vinculados directamente a la política y a lo que se reconoce en términos contemporáneos como la esfera pública. El texto de Locke tiene implicaciones distintas a las del texto de Descartes, pues sus propósitos no son exclusivamente epistemológicos. Locke está pensando en la ley natural como fundamento de la libertad política en el contexto de la restauración de un Rey destronado y exiliado. En *The law of nature* y en el llamado *First Tract on Government*, Locke (2002) pretende encontrar la justificación por la cual le debe obediencia al rey de Inglaterra, teniendo como antecedente la *resistencia protestante* a prestar o rendir obediencia al rey, antes que a Dios y su Ley divina. Locke pretende encontrar una respuesta que satisfaga esa aparente divergencia.

En este punto, hay que considerar algunos elementos biográficos e intelectuales, que permitan reconstruir el sentido de los textos del oxoneinse a partir de sus contextos. En la época en la que Locke redacta sus primeros ensayos sobre política es la de la Restauración de 1660. En este momento como menciona Cranston (1957), en la biografía sobre el autor, Locke comparte simpatías monarquistas como muchos de sus contemporáneos, debido al caos provocado por la ausencia de un gobierno unificado tras la muerte de Oliver Cromwell. En este momento, se mantiene la tradición del movimiento panfleterista y se producen una variedad de cuestionamientos sobre la legitimidad del gobierno de Carlos II y las disposiciones de su gobierno. Es en la réplica a propuestas como la de Edward Bagshawe, llamada “*The Great Question Concerning Things Indifferent in Religious Worship*”, donde Locke comienza

a reflexionar sobre la fundamentación de la autoridad política del rey en diferentes aspectos, pero se concentra particularmente en la cuestión religiosa.

En los llamados *Two tracts on Government* de 1660, Locke pretende responder una duda al inicio de la Restauración: “*Wheter the civil magistrate may lawfully impose and determine the use of indifferent things in reference to religious worship*”. Aquí es donde es posible encontrar el primer contacto y simpatía de Locke con la teoría de soberanía popular y la teoría del derecho natural. Los catálogos de los ensayos tempranos de la *Bodelyan Library* de la Universidad de Oxford muestran también la simpatía de Locke con distintas tesis de Thomas Hobbes y la influencia de éste pensador en la obra del padre del liberalismo. En estos ensayos Locke se mantiene en una línea de pensamiento clásico, muy escolástico, pues apenas junio de 1658 había conseguido el título de “Master of Arts”. Su formación académica, con un fuerte peso escolástico se reflejaba tan to en el clásico abordaje de los problemas a través de preguntas retóricas y, en la presentación de argumentos racionales de cuño teológico y religioso. Esto vale también para el texto *Questions concerning the law of nature* de 1664 y otros escritos breves, porque es la época en la que Locke es un profesor universitario, cosa que cambiaría en 1667 cuando el político Lord Ashley Cooper lo invita a convertirse en su médico personal.

Este periodo de la biografía de Locke fue determinante para el paso y cambio en la concepción de este autor sobre fin y el fundamento de la autoridad política, y es el momento en que la teología protestante se vincula a los esfuerzos para la comprensión y la justificación, del poder y la autoridad política, en términos modernos. En ese contexto, las diferentes concepciones de la política y del poder político se confrontan para configurar los elementos más importantes que modifican la realidad política y social, y que determinan la interacción social en un entramado complejo por la rigidez en las estructuras sociales. El devenir histórico y teórico de la modernidad, se realizan a través de distintos momentos y procesos sociales, históricos, políticos, religiosos, económicos, etcétera, que son parte de una dialéctica de la historia y los movimientos categoriales de distintas corrientes de pensamiento.

En este sentido, mi apuesta particular, a lo largo del presente capítulo es mostrar que el vínculo de la teología política protestante y del liberalismo en la filosofía política moderna, se da a partir de una teoría de la soberanía para la justificación o fundamentación del poder político moderno. Se trata del

paso de la teología política al problema teológico-político que es exclusivo de la Modernidad, que describe Lluís Duch (2014), pero que tiene sus orígenes en el ideal medieval de la teoría del Sacro Imperio Romano (Figgis, 1970:41): la idea de un Estado perfecto con dos cabezas: la del poder temporal y la del poder espiritual que colaboraban armoniosamente para preservar la paz y ordenar la conducta de los creyentes cristianos, dentro de una república formada tanto por elementos del antiguo Imperio romano como de la ciudad de Dios, que no pasó más allá de ser un sueño del poder eclesiástico que pretendía sobreponer el poder del papado por encima del poder de los reyes medievales, al modo de una teocracia o una hierocracia.

La existencia de este ideal y el fracaso en la realidad, aunado a los intereses particulares de reyes y papas, a lo largo de la Edad Media, dieron origen a la teoría del derecho divino de los reyes, que será el mismo enemigo de la teología política protestante. La Reforma Protestante agregó un nuevo elemento a la justificación del poder político mediante una teología política que, como afirma Lluís Duch, se confronta con la teología política católica en su interpretación de los "...mitos o valores que otorgan consistencia a las sociedades humanas" (Duch, 2014: 27). Sin embargo, de esa interpretación protestante se daría el paso al problema teológico-político a través del derecho natural, y con ello, el giro en la justificación de la autoridad política en la Modernidad.

En este capítulo, pretendo mostrar cómo es que la discusión sobre la justificación del poder político tiene dos dimensiones que he venido mencionando a lo largo de esta investigación: uno que es el carácter teórico académico de un texto, y el carácter pragmático que puede acompañar a una obra, que en este caso son los *Dos Tratados sobre el Gobierno Civil* de John Locke (que nunca publicó con su nombre, sino que su autoría fue confesada en una carta). Este capítulo pretende mostrar la relevancia de replantear las influencias de Locke en el *Primer Tratado sobre el Gobierno Civil*, y particularmente a lo que propongo denominar como la discusión iusnaturalista sobre la legitimación de la autoridad política, que se da dentro del terreno de la teología más que en lo que ahora denominamos propiamente la filosofía política. Para ello tomo este concepto definido por Lluís Duch, del siguiente modo: "[...] la teología política pretende fundamentar y construir la realidad mundana por mediación de un modelo de conquista diligencias del poder con supuestos o reales caracteres, presuntamente

revelados por una instancia supramundana, sobrenatural” (Duch, 2014: 26). La teología política, entonces, se expresa como un discurso que vincula lo sagrado y lo profano, el mundo físico con el mundo supramundano, a partir de una base confesional, pero que no excluye elementos intramundano, si queremos mantener los conceptos propuestos por Max Weber. En la teología política, por tanto, se involucran tanto elementos supramundanos como intraundanos, de un mundo que ya no es el mundo medieval, completamente, sino que ya es también en parte un mundo moderno.

Los cambios acaecidos desde mediados del Siglo XV hasta mediados del siglo XVII, modifican el sentido histórico pragmático de los textos teológicos, pues en vez de justificar la autoridad política mediante conceptos y teorías de cuño exclusivamente medieval, estas teorías iusnaturalistas van a pretender justificar la autoridad política desde una interpretación moderna, porque responden a las intenciones políticas y lingüísticas de las sociedades europeas modernas. El cambio de las interpretaciones y de las propuestas teóricas iusnaturalistas sí están ligadas a intereses intelectuales y biográficos de los autores, pero también a su contexto, que en este caso lo podemos caracterizar mínimamente a partir de las necesidades e intereses propios del contexto intelectual y la realidad política de esa época que hay entre *El príncipe* de Nicolás Maquiavelo y los *Dos Tratados sobre el Gobierno Civil* de Locke.

El desarrollo de una teología política protestante en el contexto de Locke tiene algunas de sus raíces más visibles en parte del desarrollo de la historia del pensamiento político del siglo XVI y de las confrontaciones políticas y sociales de esa época. En dicho siglo la Reforma protestante se confronta con las propuestas absolutistas, monárquicas, republicanas y humanistas. Particularmente, se opone a la puesta calvinista que va contra las propuestas de distintas posturas que impregnarán el pensamiento político en el siguiente siglo las mentalidades y los imaginarios sociales de las sociedades europeas que desaparecerán, como la tradición del espejo de príncipes, ampliamente desarrollada por pensadores como Saaverda Fajardo; aquí también se encuentran las propuestas humanistas como las de Tomás Moro, Erasmo de Rotterdam, Tomaso Campanella, etcétera. Las tres grandes corrientes que sobreviven son la teoría de la soberanía popular junto al iusnaturalismo neoescolástico, encabezadas por los miembros de la Escuela de Salamanca; el absolutismo y el republicanismo promovidos por Maquiavelo;

y por último, la teoría del derecho divino de los reyes. Esta última se confronta con la escuela de Salamanca en distintos momentos, pero la obra donde esta confrontación madura conceptualmente es la *Difensio fide* de Francisco Suárez (1970) y en la disputa Barclay-Bellarmino de principios del siglo XVII. Las disputas sobre el origen y posesión del poder político reflejan una confrontación dialéctica que sólo se resolverá en el pensamiento de John Locke. En esa confrontación de las categorías de pueblo y rey se muestran los elementos que resolverán esa contradicción, pero ésta no habría podido resolverse sin los aportes del iusnaturalismo racionalista de la Escuela de Salamanca y, las aportaciones de Hugo Grotius, Samuel Pufendorf y Richard Hooker.

Gracias a esa confrontación sobre las categorías de autoridad y soberano, entre pueblo y rey, entre súbdito y rey, entre pueblo y súbdito, entre súbdito y feligrés, surge el pensamiento liberal. La categoría de hombre, en tanto individuo, supera a la categoría de pueblo porque especifica y materializa el origen de poder físico y político. La contradicción entre el poder del pueblo y el poder del rey se resuelve en el poder del hombre individual que refleja y posee un halo de poder de la voluntad divina. Las posturas de la soberanía popular y el derecho divino de los reyes, también se arrogaban el destello de una voluntad divina, pero el hombre individual, soberano en su razón y su fe, es la única muestra efectiva voluntad divina por considerarse parte de la gran obra de la divinidad: el mundo de la naturaleza. Esto solo fue posible por una teología dialéctica capaz de confrontar las categorías de otras apuestas teológicas tanto racionales como irracionales, que pretendían de fundamentar la fe, la religiosidad y la ética para un nuevo mundo de la vida.

En mi interpretación, es posible hablar de la influencia de la teología política católica en la teología política protestante, no ya en los sermones y discursos o las catequesis, sino en las doctrinas teológicas y filosóficas que pugnaban por una nueva interpretación del derecho, la política, el Estado y el gobierno a inicios del siglo XVII. Esto un porque la teología política medieval tiene una doble línea de influencia en la Modernidad a través de iusnaturalismo y de lo teológico-político. Por un lado, la teología política avanza mediante el iusnaturalismo hasta a los derechos naturales y, por el otro, el derecho divino se diversifica en las doctrinas del derecho divino de los reyes y en las doctrinas del derecho divino de las iglesias protestantes para establecer los mandatos de la ley divina, expresada en la Biblia. Esta última



lo hace siguiendo tradiciones literalistas y místicas del profeta o el líder espiritual, para implantar y producir el orden social, político, económico, etcétera, a partir del ordenamiento religioso del mundo, como fue el caso del presbiterianismo en Escocia, Inglaterra y las 13 colonias de Nueva Inglaterra. La dialéctica entre dos mundos de la vida supuso la confrontación, la superación y también la conservación algunas partes de esos mundos, por ello quiero resaltar esas confrontaciones en distintos casos para mostrar que parte de la síntesis de ese movimiento dialéctico está encarnado en el liberalismo lockeano.

### ***4.1 La impronta de la teología política en la política moderna***

La semilla de la Modernidad está en la Edad Media. No se pueden comprender las características del mundo moderno ni los cambios que representó en una variedad de esferas del mundo de la vida si no se mira al mundo de la vida que produjo esta nueva época. Quiero mencionar a penas unos ejes en los que se percibe de modo general y definitivo, el peso del pensamiento, las instituciones medievales y la iglesia católica medieval en el surgimiento de la Modernidad y, con ello, en distintas formas de pensamiento político surgidas en la modernidad, entre ellas las relacionadas con el liberalismo de John Locke.

Tanto en la Antigüedad y en la misma Modernidad Temprana, se da la unión, relación, la comunión de elementos y prácticas que identificamos o consideramos como distintas, o como pertenecientes a esferas distintas, perfectamente separadas y diferenciadas. En la Edad Media no se consideraba la separación o división de distintas partes del mundo de la vida, particularmente la esfera religiosa no podía estar separada de la esfera política, pues las dos se desplegaban en la esfera pública. Por el contrario, se partía de una comprensión unitaria del mundo de la vida, en la que lo teológico, lo político, lo económico, lo social y lo cultural componían un entramado sólido que hacía imposible la vida del individuo y el desarrollo de la vida social de forma distinta. Es el sentido político de la teología.

Desde la confrontación de Gregorio VII con los reyes de la Cristiandad en el siglo XI, comenzó a un rescate del pensamiento romano en el que pugnaban dos interpretaciones: la del poder temporal y la

del poder espiritual. Esta última luchaba por posicionar no ya una interpretación de político en lo teológico, sino una verdadera teología política, es decir, una filosofía política o comprensión de la política desde la teología católica, que podía ser considerada como una verdadera política eclesiástica que pretendía sobreponerse al poder temporal altamente solidificado por Carlo Magno en el siglo IX. A esta pretensión se le contrapuso el afán de una multitud de reyes temporales surgidos desde la caída del imperio carolingio que, en su tiempo, produjo una sobrefragmentación de lo que muchos consideran en gran antecedente de la Cristiandad o de la Europa cristiana.

En un sentido similar, se trataba del derecho divino de los reyes que, al igual que los papas católicos, se adjudicaban un carácter sagrado y natural, que si bien tenía raíces históricas, también tenía raíces religiosas ubicables recurriendo a la Biblia. Dicha teoría es, como muchos elementos de la Modernidad, una teoría medieval y no moderna. Era una teoría con gran aceptación. No obstante, fue la tensión entre estos dos poderes lo que comenzó a crear una tensión que ya era alta en tiempos de los Medici de Nicolás Maquiavelo, los Tudor de Erasmo de Rotterdam, y los Estuardo de Oliver Cromwell y John Locke.

Si en la Modernidad la política ha tendido, históricamente, a concentrarse en lo estatal, aunque no se reduzca a ello, como señaló Hannah Arendt, a lo largo de su texto *¿Qué es la autoridad?* (Arendt, 2003: 145-226), es necesario echar mano de su carácter histórico para conocer una de las instituciones más importantes que han creado la sociedad occidental. En su desarrollo a lo largo de la historia humana y, sobre todo, de la historia europea. El Estado fue tomando forma gracias a una multitud de factores que no me tendré a revisar, pues ya hay una bastedad de fuentes más autorizadas para abordar este tema. Sin embargo, quiero mencionar algunos elementos sin los cuales no se puede comprender su surgimiento.

Es la etapa en la que se da un proceso de separación entre las que dos instituciones más fuertes e importantes en la historia occidental: la Iglesia católica romana y las monarquías europeas. Por definición, el Estado es una institución moderna y occidental que no madura sino hasta el siglo XIX. No habría existido con sus formas y modos en ningún otro lugar ni ninguna otra época de la civilización humana. Sin embargo, esto no significa que haya surgido por generación espontánea, que sea resultado

en su totalidad de los logros de las sociedades europeas, que carezca de influencia alguna, o que su origen histórico se constriña a su momento de maduración. Tampoco significa, como ha aclarado Karl Polanyi (1983), que podamos reducir las estructuras y los modos económicos modernos a los medievales (Portinaro, 2003: 26), y lo mismo vale para lo político, lo jurídico, lo religioso, lo social, etcétera, entre una y otra época. Lo que sí podemos conocer y comprender, en alguna medida, son los procesos de transición, de unas a otra instituciones, de ordenes regulativos sostenidos en distintas formas de derecho consuetudinario a ordenes administrativos sostenidos por un derecho positivo. Es en este proceso de transformación donde se realiza la innovación política, social y económica de la Modernidad, que no es sino la multiplicación y ampliación del “espacio de la institucionalidad”, como afirma Maurizio Fioravanti en su obra *Lo stato moderno in Europa* (Portinaro, 2003: 27).

En todo caso, expresiones como “Estado medieval” o “Ciudad-Estado” de notan ya un esfuerzo, que casi raya en el despropósito, por comprender desde la Modernidad, desde sus principios, criterios, instituciones, valores y prejuicios, las estructuras, formas de organización, medios de orden y regulación, las formas y medios de otro mundo de la vida. Además, debo recalcar que el primer capítulo de esta investigación ya insistí en los riesgos que produce el esfuerzo epistémico de comprensión de la realidad, que intenta separar esferas del mundo de la vida, etapas de la historia, grupos sociales, etcétera. Esto significa que para una comprensión de lo que se heredó a la Modernidad desde la Edad Media, es indispensable mantenerse entre extremos de una comprensión histórica sustentada en la oposición continuismo-ruptura, que permita reconocer los límites para el establecimiento de antecedentes y para la conceptualización<sup>38</sup>.

De inicio, la tarea de la reconstrucción de los procesos de territorialización, institucionalización y centralización del poder político, para la aparición del Estado, es imposible. Son tantos los detalles y tantas las interpretaciones que es prácticamente imposible elaborar una historia completa del Estado. No se puede hacer una reconstrucción de la continuidad de un político del poder ni se puede hacer un recuento de todas las fracturas, rupturas y actos violentos de conquistas y colonizaciones, como parte

---

<sup>38</sup> Como ya mencioné al inicio de la investigación, pretendo desarrollar una comprensión equilibrada que no deja de pretender ser equilibrada desde ciertos principios y criterios, y que mi comprensión está sujeta a la crítica histórica y epistémica.

de un proceso de ordenamiento de las sociedades antiguas y medievales. Sin embargo, sí se puede hacer una revisión de los aspectos generales de su formación, que en el caso de Occidente se caracterizó en un alto grado por la lucha y oposición entre el poder eclesiástico y el poder temporal surgidos con la Edad Media, pero también por su complicidad, la supeditación de uno por encima del otro, etcétera.

Es en este aspecto donde la Reforma Protestante tiene un papel fundamental para comprender la transformación del mundo de la vida europeo, teniendo presente desde luego que se da a la par y al interior de un entramado de fuertes y aceleradas transformaciones del pensamiento, la sociedad, la realidad política, la fe religiosa, etcétera. Aquí la teología política puede ayudarnos a comprender la importancia de la comunidad de fieles propia del Medioevo, así como reconocer la fuerza potencializadora y politizadora de la sociedad. Mediante los conflictos de las confesiones religiosas se va moldeando una parte importante de la política moderna. Hablo de aquellos que tuvieron repercusiones reales como en el *Sacro Imperio Romano Germánico*, estos son: la Revuelta de los campesinos entre 1524-25, la de Francia del 23 y el 24 de agosto de 1572 en la llamada Matanza de San Bartolomé, y que sólo acabó hasta abril de 1598 con la firma del Edicto de Nantes, y que estableció el primer antecedente de tolerancia religiosa en la Europa de la Modernidad Temprana.

La sociedad moderna, la política moderna, el pensamiento político moderno, las instituciones jurídicas modernas, las religiones modernas, y el mundo de la vida europeo se construyeron sobre sus “antecedentes” o “presupuestos” medievales. Es su negación y su superación, el sentido de la *Aufhebung* hegeliana: superar conservando, pero formando ya un mundo de la vida en esencia, totalmente distinto al medieval. En este sentido la teología política es una de las herramientas más importantes para generar un discurso filosófico político capaz de validar los intereses y los supuestos de un incipiente mundo de la vida moderno. Las filosofías, las teologías, las categorías, los conceptos y los métodos de argumentación de la Edad Media sirvieron para fundamentar y validar las formas de vida modernas.

#### **4.2 El papel del *iusnaturalismo salamantino* en la fundamentación de la política moderna**

Pocos filósofos del siglo XVI pueden ser reconocidos por su influencia en otros pensadores como se puede reconocer en los teólogos de la Escuela de Salamanca. Sus reflexiones y argumentos son parte de lo que se puede reconocer como los eternos problemas de la filosofía política: la justificación de la obediencia política, el origen y el propósito de la sociedad y el gobierno, los límites de la autoridad política, etcétera. Sin embargo, sus propuestas tienen un origen que parece extremadamente lejano en los albores del siglo XXI. El sustrato y el campo de cultivo de sus apuestas teóricas no era la ciencia política pura que apenas se consolidó en el siglo XX, sino una teología escolástica relacionada con su propia experiencia política y los valores de la monarquía castellana del siglo XVI. Lo que nos ofrecen sus textos son entonces reflexiones sobre temas universales desde un lugar y un tiempo determinados.

El elemento más importante a resaltar es que se trata de una Escuela que reinterpreta las reflexiones escolásticas, particularmente las de Tomás de Aquino, y que no está en la tradición de los espejos de príncipes. Por el contrario, sus disertaciones teológico-filosóficas se dirigen hacia las preocupaciones del derecho, la economía, la administración pública y la ética, propias de las sociedades y los imperios de la Modernidad Temprana. El siglo XVI en España incluye contrastes históricos que hacían posible que la teología católica mantuviera la fuerza que había creado la revolución gregoriana. En la medida en que ésta se fundía con el derecho y la teoría económica, se mantenía en la cima de las formas de conocimiento. Siendo España el primer Imperio moderno a finales de siglo XV, las ideas de los teólogos de la Escuela de Salamanca permearon el mundo intelectual y político de los siglos XVI y XVII, muestra de ello es que Leibniz llama a Francisco Suárez “el maestro de Europa” (Klosco, 2011: 247). Sin embargo, al mismo tiempo representaba la mayor expresión de una fuerte continuación de la Edad Media Junto con Francia, a pesar de su Edicto de Nantes de 1598, y se convierten en los dos grandes Imperios de la Modernidad, aunque España comienza su decadencia y Francia apenas se dirige hacia el absolutismo de Luis XIV. Quizás fue por la corta distancia entre la cúspide y el inicio de la decadencia, iniciada por el desastre de la Armada Invencible, que la segunda escolástica intentó responder a las problemáticas de una Modernidad recién nacida, pero no por eso desconocida. Intentaron reproducir un movimiento como el de la Reforma Gregoriana, pues se trata de un rescate de la doctrina del derecho natural desde la perspectiva escolástica, que buscaba posicionar la autoridad

eclesiástica del Papa como autoridad política sobre las autoridades temporales. Incluso, parece que el republicanismo que rescatan está encubriendo una sobreposición de la autoridad del papa, bajo la figura del pueblo, sobre la autoridad civil o temporal. Sus ideas políticas no se pueden separar de la teología porque en esencia eran la misma cosa. Como muchos otros pensadores consideraba que las ideas políticas no podían desligarse de principios cristianos. En los títulos de sus obras y al interior de sus textos es, a primera vista, perceptible un contenido teológico-político ligado al pensamiento medieval plasmado en latín, a las formas de argumentación escolástica y, a la vida social y política de España a través del idioma español, utilizados para escribir algunas obras y panfletos.

Esta escuela no se conformó de “profesores universitarios”, sino de reales intelectuales orgánicos y diplomáticos como Francisco de Vitoria, que al dar cursos en las más importantes universidades de España y Portugal influyeron en cientos de estudiantes laicos y del clero. Sus estudiantes ocuparon lugares importantes en la Iglesia, las universidades y la administración gubernamental de la Monarquía española. Como en ninguna otra nación, el siglo XVI es el siglo del esplendor español. Esto se puede ver en el poder político, cultural, económico, militar, social y religioso, que prácticamente nulificaron la influencia de la Reforma Protestante que se sintió como un estruendo en muchas otras naciones como Alemania, Suiza, Holanda e Inglaterra, y donde es limitada la influencia del Renacimiento Italiano. En el siglo XVII tampoco surge algún representante del individualismo político como pasa en Inglaterra con Thomas Hobbes y John Locke, y a pesar de ser el primer imperio moderno no produjo la Revolución Industrial. Hasta el siglo XX, muchas de sus ideas y valores de su concepción del mundo mantuvieron leves y fuertes halos de la Edad Media. Hay una multiplicidad de factores en la vida política, social, económica y religiosa de España que impiden plantear un desarrollo paralelo respecto de Inglaterra y Francia. El mayor ejemplo son tanto la fuerza y el papel del parlamento inglés respecto de las cortes del rey, como el papel de la Iglesia establecida en cada una de ellas. En el ambiente intelectual también hay diferencias importantes, pues filósofos como Thomas Hobbes comenzarán, desde mediados del siglo XVII, a desarrollar una filosofía política distinta: una más racionalista e individualista. En términos generales, el mundo de la vida medieval continua permeando fuertemente el pensamiento político en Europa, pero España es el caso paradigmático. Un *revival* del pensamiento escolástico sólo podía haber sido posible ahí donde la concepción del mundo medieval era preponderante. No obstante, la forma

en que se dio este resurgimiento ya tenía los tintes de la Modernidad a través del humanismo renacentista y la filosofía moral nominalista aplicada a los problemas propios de la política.

La filosofía política enseñada en las universidades españolas y portuguesas era una que buscaba justificar un “Estado Cristiano” sin apelar al dualismo Imperio/Papado, reinterpretando su tradición para reflexionar sobre la realidad del primer Imperio de la Modernidad Temprana. El derecho romano, por ejemplo, fue retomado desde una perspectiva cristiana y, como veremos más adelante, interpretado como la soberanía del pueblo y como la negación de la tesis de que el gobernante estaba por encima de la ley. Este es uno de los puntos en que la teología política de la Escuela de Salamanca se distingue de la beta tomista, sin dejar a un lado su jerarquización de las formas de la ley: 1) la divina o eterna que gobierna todas las cosas; 2) la ley natural inscrita en la mente de todos los hombres, por la cual llegan a conocer la ley divina y se logra distinguir el bien del mal; y 3) la ley positiva humana, es decir la civil y la canónica. Como Suárez, los demás miembros de esta Escuela discuten sobre la ley eterna y trabajan sistemáticamente las leyes inferiores para tratar los problemas políticos. En otras palabras, sus afirmaciones sobre los problemas de la filosofía política eran construidas sobre las leyes de una “supra-política”, y dirigidas por una noción de la moralidad (Hamilton, 1963:5). Antes de entrar las características particulares del pensamiento y obras de estos teólogos es necesario mencionar dos cuestiones fundamentales: los problemas de la política española del siglo XVI y los matices entre sus propuestas.

El periodo en el que se desarrollaron estas propuestas fue el del Imperio donde nunca se ocultaba el sol, el del Carlos V con una armadura de gala que tenía las siglas *KD* que significan *Karolus Divinus* y otra en la que tiene a la virgen María grabada en el pecho, y también la de Felipe II que perdió la Armada Invencible en una tormenta. En el siglo XVI se desarrollaban pugnas entre las casas reales para gobernar Europa, sobre todo la casa gobernante de Francia y los Hasburgo. También había luchas entre los reyes y el Papa; entre el catolicismo y las sectas protestantes, entre el imperio turco y los pueblos europeos; entre los pueblos originarios de América y los conquistadores europeos. Esta es la vorágine de hechos que rodearon la vida y los pensamientos de los miembros de la Escuela Salamantina. Fueron estas circunstancias las que contribuyeron a que las universidades portuguesas y españolas se y sus teólogos

se posicionaran en el liderato intelectual de la época. Ejemplo de ello fue Francisco de Vitoria, siendo consultado sobre la validez del matrimonio a causa del divorcio de Enrique VIII de Catalina de Aragón, y sobre la forma del bautizo de los indios establecido por Carlos V.

En relación a los matices es indispensable mencionar que todos comparten la línea trazada por el pensamiento escolástico, delineado por Pedro Lombardo y Tomás de Aquino, pero sus características personales y su pertenencia a diferentes órdenes religiosas no eran menos importantes. Mientras Vitoria y Domingo de Soto eran dominicos, Suárez y Luis de Molina eran jesuitas. Esto significaría poco de no ser porque estas dos órdenes se disputaban el liderato intelectual de la Iglesia en España. Vitoria y Soto se forman en Francia mientras Suárez y Juan de Mariana se forman y enseñan en Italia. Sin embargo, Vitoria y Soto fueron los fundadores, y los que más fueron influenciados por el humanismo renacentista y desarrollaron críticas feroces contra el nominalismo francés. Además, fueron quienes tuvieron un mayor interés en la política real, sobre todo en la validez de la conquista de América. Había diferencias sutiles pero determinantes entre las formas de pensamiento de dominicos y jesuitas, incluso a nivel individual, pues mientras Vitoria era más activo, pujante y brillante; Suárez era más retraído y lento de pensamiento, pero contundente. Sus metodologías son distintas a pesar de que todos se asumen como seguidores de Tomás de Aquino y todos se sentían intelectualmente comprometidos en defender desde la teología y la filosofía, las instituciones políticas y sociales de Europa e incluso el poder del rey. Sin embargo, no lo hacen a través los anuncios irracionalistas como los de San Francisco de Asís o de Santa Teresa de Jesús, que sería del estilo de los padres del desierto o de Juan El bautista, sino del racionalismo escolástico cristalizado por Aquino. Como pasa hoy en día, en el siglo XVI también había intelectuales orgánicos que desarrollaban sus reflexiones e investigaciones alrededor de los tópicos y problemas económicos, políticos, religiosos, sociales, culturales, etcétera. A diferencia de hoy, la mayoría de los intelectuales participaba en la vida pública y en la política, desarrollando una doctrina cristiana del poder político que se delinea y construye a través de una teoría innatista o auto-evidente de los principios de la acción ética y política de los seres humanos: el derecho natural. Además de recuperar esta teoría recuperaron la teoría del *ius gentium* para tratar problemas de la realidad política europea del siglo XVI, es decir, los problemas del derechos internacional. Ahora bien, de la amplia



producción teológica de estos teólogos sólo quiero resaltar algunos elementos imprescindibles para comprender su influencia en la resignificación de la filosofía política moderna.

Es posible afirmar que el rescate de la ley natural se había dado en Alemania, Italia y Francia, antes movimiento de la Escuela de Salamanca, pero ninguno llegó a tener tantas repercusiones (Vilanova, 1989: 637). El auténtico rescate y la auténtica reinterpretación del iusnaturalismo en la Modernidad Temprana, fue hecho por la Segunda Escolástica, la Escolástica tardía o la Escuela de Salamanca. La teoría del derecho natural fue olvidada o relegada, durante los siglos XIV y XV, en los países que serían considerados como protestantes. El rechazo de la teología tomista incluyó también esta teoría, por ello su recuperación aparecía como anticuado, incluso los conceptos y las categorías aparecían desfasados del lenguaje político de la época, que está marcado por el humanismo italiano, inglés y francés.<sup>39</sup> Para 1526, cuando Vitoria ocupa la cátedra de teología se la Universidad de Salamanca, ya circulan por las cortes europeas copias manuscritas del texto más conocido de Maquiavelo: *De principatibus*. Una vez puestas sobre la mesa estas consideraciones, paso a las consideraciones centrales de esta Escuela sobre la autoridad política, el Estado y el Derecho natural.

La apuesta de Suárez, como la de otros miembros de la Escuela de Salamanca, se vuelca al naturalismo heredado de la Antigüedad y continuado por la escolástica. Afirma:

“En efecto, si las cosas no se mueven violentamente sino de acuerdo con la exigencia de su naturaleza, cada cosa se mueve según la aptitud natural que de suyo se tiene para moverse; consiguientemente, puesto que el influjo de los cielos y el concurso de Dios no es violento sino natural, si el hombre obra siempre necesariamente en virtud de tales causas, es indicio de que, por su naturaleza, exige ese modo de obrar. Paso por alto las opiniones de aquellos que atribuyen esta necesidad a la gracia divina o al pecado original, que no son causas naturales, sino meramente extrínsecas y preternaturales o sobrenaturales, porque el tratamiento y refutación de estos errores no incumbe al metafísico sino al teólogo, toda vez que la consideración del pecado original y de la gracia, y de otras causas semejantes excede la razón natural. Así contra estos errores debemos demostrar dos cosas. Primera, que en el hombre existe alguna facultad activa que de suyo y por su intrínseca y particular naturaleza no está determinada solamente a una cosa, sino que de suyo es indiferente a obrar esto o aquello, y a obrar o no obrar, una vez puestos todos los requisitos para la operación. En segundo lugar, debe demostrarse que ninguna causa extrínseca impide siempre este modo de obrar. Con ello quedará probado que entre las causas eficientes creadas hay algunas

---

<sup>39</sup> Para tener un mejor acercamiento al lenguaje político desde el siglo XV al XVIII véase el texto Pagden, Anthony Ed. (1987): *The languages of political theory in Early-Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge.

que pueden obrar, no por necesidad natural, sino por libertad, y que de hecho obran así frecuentemente” (Suárez, 2011: 160).

El teólogo salamantino considera evidente que “[...] por la razón natural y por la misma experiencia de las cosas que el hombre, en muchos de sus actos, no se deja llevar por la necesidad, sino por su voluntad y libertad” (Suárez, 2011: 161). Sigue a Aristóteles respecto del ejercicio de las potencias racionales como fundamento para la libertad y, por ende, de toda doctrina moral. Citando a otros filósofos, concluye la existencia de la libertad humana. Su existencia, afirma, resulta bastante manifiesta por la luz natural, ya que ha sido admitida de común acuerdo por los filósofos más sabios y por sus escuelas” (Suárez, 2011: 161). En contra de la propuesta protestante luterana de la extinción de la libertad a causa del pecado original, Suárez se adhiere a la propuesta perfeccionista de San Agustín: “la gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona” (Suárez, 2011: 162). Además, opone la libertad a la coacción porque esta excluye la necesidad de obrar. Incluso considera que, sin la libertad, no se pueden conciliar gracia y providencia o predestinación, contrario a lo que afirmaban Lutero, Calvino y Zwinglio. Para él, es evidente que los seres racionales superiores, “no realizamos por coacción sino espontáneamente las cosas que hacemos por voluntad” (Suárez, 2011: 162). La mayoría de los miembros de la patrística definieron a la libertad como opuesta a la coacción, pero hicieron un mayor énfasis en que este implicaba una exclusión de la necesidad en el obrar.

El segundo tipo de argumento al que recurre Suárez es la experiencia misma. Sin embargo, no se trata de la experiencia excepcional, como la experiencia mística, sino la experiencia más cotidiana y vivencial. A este tipo de experiencia se refiere cuando dice: “porque experimentamos evidentemente que cae bajo nuestra potestad el hacer u omitir algo” (Suárez, 2011: 162). No obstante, para decidir hacer o no hacer algo, la voluntad requiere de herramientas, para ejercer dicha potestad. Afirma: “[...] para ello nos valemos de la razón del discurso y de la deliberación, a fin de inclinarnos más a una parte que a otra; consiguientemente, la elección depende de nuestro arbitrio; de no ser así, en vano se nos hubiera concedido esta facultad de deliberar y consultar [...]” (Suárez, 2011: 162). Además, si el ser humano actuará por una “necesidad natural” y no por su libertad, carecerán de sentido ético, político, jurídico y social los consejos cotidianos, las leyes, los preceptos, las peticiones, las represiones, los castigos y las amenazas. Es decir, todos los elementos e instituciones, no religiosas, socialmente

construidas y reproducidas para el moldeamiento del obrar humano carecen de sentido en un mundo en el que el ser humano no es capaz de decidir, sino sólo de seguir ciega y desinteresadamente los *dictums* de la voluntad divina.

El peligro de postular un obrar natural del hombre es eliminar la justicia, la virtud, el vicio y la injusticia, surgiendo así, diría Hegel, la noche en la que todos los gatos son pardos. Esto significa que el ejercicio de la libertad debe sujetarse de la razón para distinguir entre la virtud y el vicio, lo justo y lo injusto, lo legal y lo ilegal;

“[...] porque la libertad nace de la inteligencia, ya que el apetito vital sigue al conocimiento, por lo cual un conocimiento más perfecto va acompañado de un apetito más perfecto; luego también el conocimiento universal e indiferente a su modo va seguido asimismo de un apetito universal y perfecto que percibe la razón propia del fin y de los medios y puede considerar en cada uno la bondad o malicia, la utilidad o desventaja que tiene; también qué medio es necesario para el fin, y cuál es indiferente, por haber posibilidad de emplear otros; luego el apetito que sigue a este conocimiento tiene esta indiferencia o perfecta potestad en la apetición, de suerte que no apetezca necesariamente todo bien o todo medio, sino cada uno según la razón de bien que ha juzgado en él: luego el bien que no se juzga necesario, sino indiferente, no se ama necesariamente sino libremente; y en este sentido —como declaramos antes— a la deliberación racional sigue la elección libre. Se confirma, pues Dios es un agente libre porque quiere libremente los bienes que no le son necesarios; luego también las criaturas que participan del grado intelectual y, en cierto modo, coinciden en él con Dios, participan del mismo modo libre de Dios [...] la criatura que participa del grado intelectual participa también de la libertad” (Suárez, 2011: 166).

Aquí encontramos el peso de la beta humanista en la perspectiva de Suárez. Es por su semejanza con Dios que es posible adjudicarle la cualidad de la libertad y no al revés. Aún más, el teólogo español se enfoca en la cualidad intelectual de Dios como elemento que permite evitar la necesidad y potencializar la libertad, y extiende el sentido del versículo que afirma que Dios ha creado al hombre a su imagen y semejanza. El hombre se asemeja a la divinidad en sus cualidades y en sus formas. Si bien, son consideradas como imperfectas, el grado en el que las cualidades humanas habían podido entrar a la escena del mundo de la vida moderno como nunca antes había pasado. Es por su cualidad intelectual que el hombre puede percibir un bien como necesario o como indiferente, es decir, con un carácter absoluto o relativo, y por ello hacer unas veces lo necesario y otras veces lo que no lo es. Siguiendo a Aristóteles, Suárez liga la libertad a la cualidad intelectual del hombre, es decir, vincula la facultad deliberativa al ejercicio del intelecto, es decir, al carácter activo y no pasivo de esa potencia, y condiciona su existencia a su actividad. Afirma: “[...] toda la libertad e indiferencia versa sobre la acción

en cuanto acción, y sobre la pasión únicamente en cuanto se infiere de la acción; luego la potencia libre debe ser una potencia activa en cuanto activa, y no en cuanto pasiva” (Suárez, 2011: 168). Si en Dios existe una libertad perfecta, que no es formalmente una facultad de obrar (Suárez, 2011: 169), en el hombre existe una libertad imperfecta que sí es una facultad de obrar y no sólo una facultad de amor puro. La libertad humana está precedida por la deliberación sobre el actuar o no actuar, y de obrar en un sentido o en el sentido opuesto.

Suárez encuentra antecedentes de esta postura en el capítulo 9 del Libro I de la *Magna Moralia* de Aristóteles, donde considera que el estagirita argumenta en favor del arbitrio humano para hacer cosas buena y malas, y sobre todo en el Libro III de la *Ética Nicomaquea* que trata sobre las Acciones voluntarias e involuntarias, analiza la naturaleza de la elección, y define que al virtud y el vicio son voluntarios. Con esto, el teólogo jesuita reafirma la existencia de bienes y males morales, y la realidad de la posibilidad humana de hacer el bien y el mal como ya estaba anunciado en muchos lugares de la Biblia. También reconoce la labor de San Agustín para definir la potestad de la voluntad para cambiar y obrar el bien y no el mal, así como el método (*De libero Arbitrio*), y explica la existencia de la libertad a través de la razón, pues con es en ella como se le ha conferido al ser humano el poder de hacer lo que quiera. Por último, retoma algunos fragmentos del Concilio de Trento en donde se reafirma el carácter activo de la libertad y la define como acción. Sin embargo, no es una libertad plenamente moderna, como intentaron definir Benjamin Constant y Isaiah Berlin, sino una libertad cristiana, cercana a la libertad antigua ligada a los dioses y a la primacía de la comunidad y la autoridad política por encima de los individuos. Por ello, cuando Jacobo VI de Inglaterra quiso afirmar la soberanía de su Monarquía a través de sus discurso *The trew law of free Monarchies* (1603), junto con la obra de William Barclay *De potestate Papae* (1609), se abre una discusión que inicia Roberto Bellarmino en su tratado *De potestate Summi Pontificis in rebus temporibus* (1603). Suárez participa en esta discusión con su *Difensio Fidei Catholicae* (1613). Robert Filmer también se integra con su *Patriarcha*, redactado entre 1620-30, pero que es publicado en 1680. Esta confrontación concluye con el *Primer Tratado sobre el Gobierno Civil* de John Locke, redactado entre 1680 y 1682. Es más de un siglo, desde el inicio de la Reforma protestante, lo que se tarda la comunidad intelectual europea en aclarar un sentido medianamente claro de libertad en un sentido moderno.

Ahora paso a tratar la participación del teólogo de Coimbra en esta larga discusión, en el marco de las perspectivas desarrolladas por otros teólogos salamantinos.

### **4.2.1 La participación de Suárez en la discusión Jacobo I de Inglaterra-Roberto Bellarmino**

Es conveniente aclarar algunos elementos mínimos acerca de la comprensión salamantina del derecho natural para abordar el problema de la libertad humana, pues lo que aparece a la vista, como mostré con Francisco Suárez, es la facultad de actuar del hombre ante Dios y los elementos de los que dispone “naturalmente” para, desde la visión católica, inclinarse al bien y no al mal. Es fundamental respecto de la participación de Locke en la discusión Jacobo I de Inglaterra-Bellarmino parte de una perspectiva iusnaturalista pero es anticlerical y antiautoritaria. Locke consideró que existían elementos o principios autoevidentes para la acción y la moral humana, y que de ellos se podían desprender una sociedad, un gobierno, una política y sobre todo una economía ajena al absolutismo estuardiano y al clericalismo romano. Es en este punto donde podemos ver la influencia indirecta del pensamiento salamantino en el pensamiento de Locke.

De acuerdo con Bernard Bourdin (2010), el origen de esta discusión son las pretensiones autoritarias y absolutistas de Jacobo I, expresados en algunos trabajos y discursos. Sin embargo, fue el jurista William Barclay quien dedicó más tiempo a una justificación jurídico-política mezclada con una teológico-política, para la defensa de la soberanía del imperio inglés que se había venido acrecentando desde el reinado de Enrique VIII y que se había asentado por el largo reinado de Elizabeth Tudor. Eran comienzos del siglo XVII y no del XVI; Portugal y España habían perdido la fuerza que habían tenido en los dos siglos anteriores; la Armada Invencible había sido eliminada; Guy Fawkes había intentado volar el Parlamento inglés; el Papa Paulo V había prohibido a los católicos ingleses prestar juramento a Jacobo I, pero el Papa no tenía ya el poder de algunos papas medievales ni brazos armados, lo suficientemente fuertes, para coaccionar a Inglaterra y, Jacobo I no era un pequeño rey inglés medieval. Esta batalla institucional y diplomática también tenía su reflejo en el ámbito académico.

Los primeros dos puntos que intenta elucidar Suárez es clarificar si el poder político es legítimo y, si éste poder procede de Dios. Lo que pretendía no era desconocer a los reyes y príncipes, por reconocer sólo en Dios la garantía de la libertad humana y el poder político, como pasó en la Antigüedad con los judíos que consideraban este hecho como sometimiento y servidumbre a un hombre o señor temporal en vez de un Dios eterno. Desde esta perspectiva el poder temporal hacía una usurpación del dominio legítimo y sagrado que era propio de la divinidad. Pero esto no es lo que piensa Suárez (1970)<sup>40</sup> ni el Papa Paulo V: “[...] la verdad católica de que el poder político debidamente constituido es justo y legítimo” (*Difensio Fidei*, I: §3)<sup>41</sup>. El adjetivo “deditamente constituido es o puesta al “poder usurpado tiránicamente”. Este último es un poder violento “y no justo y verdadero poder, ya que le falta un justo título de dominio” (*Difensio Fidei*, I: §3). Muchos pasajes de la Biblia describen de este modo a los reyes temporales que son “verdaderos y legítimos príncipes o señores” y el fundador de la institución eclesiástica, Pedro, dejó muy clara la postura cristiana: “Mostrad sumisión a toda institución humana por respeto al señor, ya sea al emperador como soberano. Después: honrad al rey. Y San Pablo: Toda alma se somete a las autoridades superiores. Y más abajo: no ya sólo por el castigo, sino también por la consciencia. Y Nadie está obligado en conciencia a obedecer sino al que tiene autoridad legítima para mandar” (*Difensio Fidei*, I: §3). Desde los evangelios, pasando por los padres de la Iglesia y los teólogos medievales, se ha mantenido una postura de sometimiento a príncipes y autoridades temporales. Este sometimiento está ligado al mantenimiento de la sociedad como un todo. Afirma:

“Se deduce de la necesidad de esta comunidad y de su poder, y por consiguiente de su fin, que es la conservación de la comunidad política y humana. Ya que el hombre por naturaleza se inclina a la comunidad política y necesita muy especialmente de ella para la conveniente conservación de su vida, como dijo muy bien Aristóteles [...] No puede conservarse la comunidad de los hombres sin la justicia y sin la paz; y tampoco puede mantenerse la justicia y la paz sin un gobernante que tenga poder para mandar y castigar. Es, por lo tanto, necesario en la comunidad humana un soberano que la mantenga en obediencia. Por esto dice la Escritura: *Si no hay quien lo dirija, perece el pueblo*; y añade: *¡Ay de ti, país, cuyo rey es un muchacho!*, porque no basta tener un príncipe, si además no está preparado para gobernar. Por eso amenaza Dios a Isaías: *Les daré muchachos por príncipes y jovencuelos dominarán sobre ellos*. Pues no pudiendo la naturaleza humana verse privada de los medios necesarios para su conservación, es indudable que por la naturaleza misma de las cosas y de acuerdo con el derecho y la justicia natural puede haber en la comunidad política un soberano que tenga sobre ella poder legítimo y suficiente” (*Difensio Fidei*, I: §4).

---

<sup>40</sup> Citaré la obra de Suárez en parágrafos para mayor precisión.

<sup>41</sup> Suarez, Francisco (1970): *Defensa de la Fe Católica y Apostólica contra los errores del Anglicanismo*. Instituto de Estudios Políticos, Madrid.

La existencia del poder político temporal está ligada a la condición del ser humano de *zoon politikón*; a su necesidad de vivir en sociedad; a mantener la paz y la justicia en su interior; y a mantener la unidad religiosa. Estas preocupaciones son la fuente de una defensa de la monarquía como mejor forma de gobierno, por ser un solo príncipe o gobernante una concepción organicista del poder político. Antes de Thomas Hobbes, Suárez también apuesta por un recurso naturalista y la metáfora organicista sobre la autoridad política. Dice:

“Y esto puede explicarse por el ejemplo natural del cuerpo humano, que no puede conservarse sin cabeza. Pues la comunidad humana es como un organismo que no puede subsistir sin diversos ministros y categorías de personas que son a la manera de varios miembros. Por consiguiente, mucho menos podría conservarse si un gobernante y príncipe que tenga por oficio procurar el bien común de todo el cuerpo. Puede explicarse esto mismo con ejemplos sacados (por así decirlo) del arte; como aquel de la nave que necesariamente se hundirá si no tuviera capitán; o aquel del ejército que perecería si le faltara su jefe; y de otros ejemplos parecidos [...] Con ellos pretenden — hay que advertirlo— no sólo concluir que es necesario el príncipe en la comunidad política, sino también que debe existir solamente uno: *Pues nunca la monarquía* (dijo San Cipriano) *empezó honradamente, ni acabó sin sangre*” (*Difensio Fidei*, I: §5).

Aun y cuando existiesen reyes o príncipes locales,

“[...] es necesario que todos estén sometidos a uno solo, en el que resida el poder supremo. Porque si hubiera varios y no existiera jerarquía entre ellos ni estuvieran subordinados a ningún otro, sería totalmente imposible mantener la unidad o la armonía y la obediencia juntamente con la justicia y la paz, como de por sí está bien claro” (*Difensio Fidei*, I: §5).

Sin embargo, ese príncipe único no debe ser la persona en cuanto tal, sino el poder que representa. Se trata de una persona física o moral;

“[...] ya que para el buen gobierno y conservación del Estado no es absolutamente necesario un monarca. Existen otras formas de gobierno suficientemente eficaces, aunque quizás no tan perfectas [...] Por eso cuando hablamos de un sólo soberano, entendemos un tribunal o poder único, ya resida como en una sola cabeza, en una persona física, ya en un consejo o reunión de varios, como en una persona moral” (*Difensio Fidei*, I: §5).

Ahora bien, además de mostrar la necesidad y el fin del poder político es necesario “demostrar su justicia por razón de su origen” (*Difensio Fidei*, I: §6). Para esto, Suárez afirma que “el jefe de un Estado recibe su poder del mismo Dios” (*Difensio Fidei*, I: §6). Pero aclara inmediatamente: “Absolutamente

hablando esta tesis es de fe” (*Difensio Fidei*, I: §6). En el Antiguo Testamento y en los trabajos de miembros de la patrística es posible encontrar esta doctrina que afirma que la autoridad política ha sido creada por Dios. Es justo en este punto donde aparece el problema, pues la interpretación de esta tesis añeja, afirma el granadino, “[...] depende mucho de la manera en como creamos que da Dios este poder o autoridad” (*Difensio Fidei*, I: §7). El punto de partida es este silogismo deductivo: todo derecho natural procede de Dios porque es el autor de la naturaleza; el poder político es de derecho natural; luego, el poder político procede de Dios por ser el autor de la naturaleza. Para que este argumento sea válido es necesario agregarle los adjetivos de justo y legítimo al poder político, pues de lo contrario sería discordante respecto del derecho natural. Tampoco cumpliría con la necesidad de la conservación de la sociedad humana ni con la tendencia natural del hombre de asociarse para conseguir paz y justicia.

El poder político está condicionado en la *Difensio Fidei Catholicae* de Suárez (1970). Lo es si y sólo si “es moralmente bueno y justo” (*Difensio Fidei*, I: §7), y sólo si es de este modo, entonces el poder político procede de Dios. Es por esto que, según Suárez, los reyes han sido llamados ministros de Dios y por lo que el soberano puede castigar a los trasgresores de la ley con la pena de muerte. Lo hacen porque en tanto ministros tienen la aprobación divina, que es la única que tiene potestad sobre la vida de los hombres. Aquí se encuentra la piedra de toque de la argumentación del teólogo español a la defensa del poder natural que hace Jacobo I y su consejero jurídico William Barclay. Afirma:

“En consecuencia, es fácil la respuesta a los argumentos de la teoría opuesta entendida en el último sentido que antes hemos indicado y que va contra la verdad católica expuesta. Porque aun cuando el hombre haya sido creado libre, no por eso es inepto e incapaz de someterse a otro hombre por una causa justa y razonable. Más aún, hay alguna sujeción que es natural al hombre como la del hijo al padre en virtud de la generación natural, y la de la mujer al varón una vez celebrado el contrato matrimonial. De la misma manera una vez formado el Estado, la sumisión de los particulares al soberano o poder político es natural, en cuanto conforme a la recta razón natural, y es necesaria para la conveniente conservación de la naturaleza humana. Y por eso esta sujeción no va contra la dignidad humana, ni tampoco redundaría en ninguna ofensa de Dios. Pues aunque el soberano en su grado es rey, legislador y señor, lo es sin embargo, de manera muy distinta e inferior a como lo es Dios; ya que se dice esto del hombre por cierta participación en cuanto es ministro de Dios; y únicamente a Dios corresponde esencial y principalmente” (*Difensio Fidei*, I: §8).



Un soberano puede tener un poder natural y con ello sostener su reino o nación, pero este no es poder político, como tal, según la tesis católica expuesta por Suárez. En la historia y en el siglo XVII habían gobernantes no católicos que buscaban cumplir con las necesidades y la naturaleza humana; y que al cumplir con los principios del derecho natural, y con ello cumplir una parte de la ley divina, es posible decir que se trataban de gobiernos legítimos. Esta perspectiva no niega el poder de Jacobo I, pero si abona a desarrollar una argumentación en contra de sus afirmaciones que niegan que Dios haya concedido la autoridad a los reyes del mismo modo en como lo ha hecho con los pontífices, y que “[...] el rey no recibe del pueblo su poder, sino directamente de Dios” (*Difensio Fidei*, II: §1). Al parecer del teólogo de la Escuela de Salamanca, la pretensión de la teoría de Jacobo I es “exagerar el poder temporal y debilitar el espiritual” (*Difensio Fidei*, II: 2§). Lo contrario piensa del inquisidor de Giordano Bruno: “[...] creemos que las tesis del ilustrísimo [Cardenal] Belarmino es la vieja, la tradicional. La verdadera y necesaria” (*Difensio Fidei*, II: 2§).

Para responder al rey de Inglaterra, Suárez define lo que significa que un poder provenga de Dios, es decir, “[...] que Dios sea la causa inmediata y el autor de un poder” (*Difensio Fidei*, II: 2§). Para aclarar que Dios es la causa más próxima que otorga tal poder pues, al igual que Molina, considera que no es suficiente con argüir que Dios concede este poder porque es la causa primera y universal. Esto es parcialmente verdadero porque el poder político no es conferido directamente, sino que “[...] de manera próxima es conferido por el hombre y depende de él” (*Difensio Fidei*, II: 2§).

Sin embargo, esto sólo es posible en algunos casos:

1) Cuando Dios confiere un poder por mera virtud y voluntad. Este primer caso está ligado a la naturaleza de la cosa creada por Dios. Si el hombre tiene como esencia el alma y esta ha sido creada por la divinidad, las características del alma, en especial el entendimiento y la voluntad, son resultado de la esencia misma del alma, pero antes de eso son resultado de la creación divina. Otro ejemplo que da del otorgamiento de poder es el del poder moral del padre sobre el hijo, que tiene un carácter natural, puesto que “se sigue necesariamente de la naturaleza racional así producida” (*Difensio Fidei*, II: 3§).

2) Cuando Dios confiere un poder directamente y por sí mismo, a través de un acto especial de otorgamiento. Aquí no se apela a la creación del ser, sino a la concesión libre a una naturaleza o a una persona. Hay ejemplos de ello tanto en el orden físico como en el orden moral. En el primer caso están los milagros que se dan por la voluntad de Dios; en el segundo caso está el “poder de jurisdicción”, otorgado a Pedro, se trata de un poder moral otorgado “inmediatamente, directamente y por sí mismo” (*Difensio Fidei*, II: 3§).

La razón de esta distinción es aclarar la forma en que Dios puede obrar en el mundo, “de manera connatural o de manera que está fuera o por encima de la naturaleza” (*Difensio Fidei*, II: 3§), y así probar la tesis de Jacobo I acerca de la concesión directa de Dios a los reyes del poder mando supremo y el poder temporal. El proceso obligado consiste en definir la figura a la que se le confiere este poder y el fin o tipo de gobierno para el que este poder es otorgado.

“Puede considerarse este poder en cuanto reside o puede estar en todo el cuerpo político a forma del Estado o comunidad humana, o en cuanto reside o puede existir en estos o aquellos miembros de esta comunidad. Además puede considerarse este poder puramente abstracto, o en cuanto determinado en una forma del gobierno político” (*Difensio Fidei*, II: §4).

Siguiendo a Aristóteles define tres formas básicas de gobierno (*Republicae humanae*): el monárquico, donde el soberano es una persona particular; el aristocrático, donde un senado o un tribunal supremo está compuesto de aristócratas que ejercen dicho poder; y el democrático que se da en los votos de todo el pueblo; y se pueden agregar sus formas mixtas. A estas definiciones agrega una definición clara del poder político y de su fin: “[...] puede considerarse el poder político en sí mismo y, en general, en cuanto es un poder soberano para gobernar políticamente el Estado, haciendo abstracción de esta o aquella forma de gobierno, tanto pura como mixta, o en cuanto determinado en una forma de gobierno de las que hemos enumerado” (*Difensio Fidei*, II: 4§).

Suárez parte de estas definiciones para aclarar el sentido en el que se puede afirmar que el poder político provienen inmediatamente de Dios y rechazar la tesis de que fue conferido por Dios a los reyes, ni a “los *senadores supremos (senatibus supremis)*”, sino a todos los hombres. Afirma:

“Primeramente el supremo poder público, considerado en abstracto, fue conferido directamente por Dios a los hombres unidos en Estado o comunidad política perfecta; y no precisamente en virtud de una institución o acto del otorgamiento especial y como positivo, completamente distinto de la creación de la naturaleza [del Estado], sino que se sigue necesariamente del primer acto de su fundación. Por eso en virtud de esta manera de otorgamiento no reside el poder [político] en una sola persona o en un grupo determinado, sino en la totalidad del pueblo o cuerpo de la comunidad. Todas las partes de esta tesis son teoría común sólo de los teólogos, sino también de los juristas que citaré en seguida” (*Difensio Fidei*, II: 5§).

El poder político procede inmediatamente de Dios y fue conferido inmediatamente a los hombres porque “[...] este poder político es natural. Porque sin necesidad de la fe ni de la revelación sobrenatural, se conoce por dictamen de la razón natural que es absolutamente necesario este poder en el Estado para su conservación y tranquilidad” (*Difensio Fidei*, II: §5). La comunidad política o el Estado, existen porque el poder político se deriva de la naturaleza humana y es natural que sea constituido. Si fuese necesario un otorgamiento especial de Dios y su constitución no estuviese ligada a la naturaleza humana, al conocimiento del poder político por el sólo uso de la razón natural, sería necesaria la revelación o el conocimiento revelado para que pudieran tener acceso a él. Esto también comprueba, para el teólogo español, que el poder político proviene de Dios porque éste se deriva de la naturaleza humana, creada y otorgada por Dios. En su carácter natural no hay intermediario entre Dios y la comunidad, y la comunidad no necesita de la intervención de una voluntad distinta a la voluntad humana. Por ello el pueblo es el intermediario entre el rey y Dios: “[...] Dios quiso que el pueblo fuera el medio a través del cual recibe el rey esta clase de poder [...]” (*Difensio Fidei*, II: §6).

La parte de la tesis de Suárez está en la ubicación del poder político en la comunidad, porque éste procede del autor de la naturaleza, en la comunidad y no en una persona o en el senado. Ha sido puesto naturalmente en la comunidad porque es necesario para su autoconservación. Este carácter de necesidad es alcanzable por la luz de la razón natural. “En virtud de la razón natural no puede hallarse motivo por el cual el poder haya de corresponder a una persona o a un grupo de personas más que a otro dentro de toda la comunidad del Estado. Luego, en virtud de la concesión natural sólo reside inmediatamente en la comunidad” (*Difensio Fidei*, II: §7). Es por ello que la razón natural no determina que el poder político no está ligado a la monarquía o alguna forma de aristocracia.

“No existe ninguna razón que demuestre que es necesario esta forma concreta de gobierno. Y la misma costumbre lo confirma. Porque los distintos pueblos o naciones eligieron también distintas formas de gobierno, y ninguna de ellas va en contra de la razón natural o de la inmediata institución de Dios. Esto demuestra que el poder político no ha sido conferido por Dios a una sola persona, príncipe, rey o emperador. De lo contrario, la monarquía habría sido instruida directamente por Dios. Ni [la confirió] a un único o particular senado o a una asamblea concreta de unos pocos príncipes. De lo contrario, la aristocracia habría sido inmediatamente instituida por Dios. De la misma manera puede argumentarse sobre cualquier forma mixta de gobierno” (*Difensio Fidei*, II: §7).

De esto, no se sigue que la democracia sea la forma de gobierno instituida directamente por Dios. Dejando a un lado la fe y la revelación divina, es posible afirmar que “[...] estas formas de gobierno no proceden inmediatamente de Dios” (*Difensio Fidei*, II: §8). Pero, en la medida en que el poder político es una propiedad de la comunidad política y le pertenece únicamente a la totalidad de dicha comunidad, no determina ninguna forma de gobierno y abre la posibilidad de que la democracia pueda surgir naturalmente y sin ninguna necesidad de institución o determinación positiva. Para aclarar esto recurre a conceptos jurídicos. Afirma que el derecho natural es concesivo y no solamente preceptivo, respecto de la forma de gobierno. Tampoco establece que dicho poder permanezca permanentemente en la comunidad o que no pueda resolver cambiar el lugar de este poder de forma legítima. En principio, “[...] la comunidad política perfecta es libre por derecho natural y no está sujeta a ningún hombre fuera de ella, sino que ella misma en su totalidad tiene el poder político que es democrático, mientras no se cambie. Sin embargo, puede ser privado de tal poder ora por voluntad propia, ora por quien tenga para ello un título legítimo y poder justo [pudiendo el poder político] pasar a una persona determinada a un senado” (*Difensio Fidei*, II: §9). Es la *comunidad política (humana communitate perfecta)* la que decide tomar alguna de las varias formas de gobierno al cambiar legítimamente la ubicación del poder político. Por tanto, para Suárez, es falsa la tesis de Jacobo I que sostiene que los reyes han recibido el poder político de Dios o que así ha sido determinado por institución divina. El poder político es puesto en las manos de reyes y príncipes “[...] mediante la voluntad y la constitución humana. Es este el egregio axioma de la teología, no por burla, como propala el rey, sino de verdad. Debidamente entendido es certísimo y muy necesario para la comprender los fines y los límites del poder político” (*Difensio Fidei*, II: §10). Esta tesis no es nueva, reconoce Suárez, que está en los trabajos del cardenal Cayetano, Driedo

de Turnhout, Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Luis de Molina y, por supuesto, Tomás de Aquino en la cuestiones 90 y 97 de la *Prima Secundae*, y en la 10 de la *Secunda Secundae*. También las disertaciones de juristas modernos sobre el *Digesto*, Matín de Azpicueta y Diego de Cobarrubias, coinciden con esta tesis general que expone Suárez. No está de sobra mencionar la referencia a los padres de la Iglesia Católica, sobre todo a San Ambrosio, San Agustín y San Gregorio.

Ahora bien, existen dos formas en que la acción o la voluntad humana pueden intervenir en el poder político:

1) “Primero, limitándose a designar o señalar la persona que ha de asumir una dignidad instituida, sin [que los que designen la persona tengan] autoridad ni potestad para cambiarla, aumentarla o disminuirla. Esta elección tuvo lugar para la elección de Pontífice en la ley antigua de acuerdo con la sucesión hereditaria; en la ley nueva se hace por elección legítima por la que se designa la persona” (*Difensio Fidei*, II: §16).

2) “Otra manera de conferir el poder es la colación hecha por un hombre mediante una nueva donación o institución, aparte de la designación de la persona. En este caso, aunque tal poder tenga su fundamento en alguna donación divina hecha anteriormente a otro, sin embargo la colación posterior es de derecho simplemente humano y no divino, y se hace directamente por el hombre, no por Dios” (*Difensio Fidei*, II: §16).

En el primer caso la sucesión del poder está conferido directamente por Dios, pues está conferido a una institución y es resultado de la voluntad divina. Aquí el poder se otorga “plena e inmutablemente”, del modo en cómo fue instituido y la sucesión tiene su sustento en la misma institución. En la ley antigua era hereditaria y en la ley nueva se da por designación de la persona. En el segundo caso, se da como un sometimiento voluntario de toda la comunidad política a un príncipe, pues teniendo un poder natural por sí misma es capaz, por ese mismo poder, de ponerlo en manos de un gobernante. Sin embargo, no se trata de una mera designación de una persona como gobernante, sino de una transmisión de poder con consentimiento y por una voluntad eficaz. El hombre tiene el derecho y la libertad natural de someter ese poder y esa libertad a un príncipe. Sin esa voluntad y sin ese consentimiento la sucesión del poder no es legítima. En la medida en que se trata de la sucesión natural que deben hacer los hombres, no es posible hablar de una sucesión divina, pues está sólo existen en la institución divina positiva y está reservada al vicario de Roma: “[...] el poder regio no procede de una

institución divina positiva, sino que únicamente tiene sus origen en la razón natural mediante la intervención de la libre voluntad humana. Por consiguiente, tiene que ser directamente conferido por el hombre y no por la mera designación de la persona” (*Difensio Fidei*, II: §17). Es por que depende de la comunidad política que no todos los reyes tienen el mismo poder. Mientras algunas comunidades políticas les otorgan poder absoluto y la transmisión de poder a sus herederos, otros tienen un poder controlado y les niegan la transmisión de su poder a sus hijos. La monarquía como las demás formas de gobierno son instituciones humanas y por ello dependen de la razón y el arbitrio de los hombres.

A lo anterior, también se debe que el poder monárquico pueda adquirirse y tenga distintas características. La primera es el libre consentimiento del pueblo, que puede extenderse generacionalmente. La segunda se da cuando la comunidad política “elige libremente al rey, al cual traslada su poder” (*Difensio Fidei*, II: §19). Es aquí donde Suárez afirma que la monarquía es la mejor forma de gobierno. Afirma:

“Es la manera de suyo más conveniente y razonable. Una vez que se ha hecho ya ésta traslación en firme y para siempre, en este caso no es necesario después un nuevo consentimiento del pueblo. Basta aquel consentimiento que se dio al comienzo de la monarquía para que en virtud de él sea transferido este poder y dignidad real por sucesión hereditaria. Y de esta manera puede decirse que también que los reyes que se suceden en el trono reciben directamente su poder del pueblo, no por un nuevo consentimiento, sino en virtud de aquel primer consentimiento. Los hijos reciben de los padres los mismos reinos en virtud de la primera constitución [del pueblo] más que por la voluntad de los padres. De forma que el heredero sucedería el trono, aun contra la voluntad del padre, y por consiguiente el padre únicamente actúa como preparando o formando a la persona a la que se transfiere el poder mismo en virtud de aquel pacto” (*Difensio Fidei*, II: §19).

La última forma es involuntaria, porque se da cuando se someten a un rey después de una guerra. Sólo cuando la guerra fue una guerra justa esa transmisión de poder es legítima. Cuando fue una guerra injusta ni el reino y el rey pueden tener un título de justo ni legítimo, sino que se trata más bien de una monarquía ejercida tiránicamente. “De esta manera se obtiene siempre el poder monárquico inmediatamente por un título humano o por medio de la voluntad de los hombres” (*Difensio Fidei*, II: §20).

Por último quiero revisar con detenimiento los dos argumentos que Suárez reconoce en la *Praefatio Monitoria*. Se trata de la primera parte de la reedición de su texto “*Triplici nodo triplex cuneus*” que llevaba el título “*Apologia pro iuramento fidelitatis ...*”<sup>42</sup>. Estos dos argumentos pretenden sustentar que los reyes, entre ellos Jacobo I, no reciben su poder del pueblo sino “directamente de Dios”. El primer argumento intenta rechazar algunos dichos de Bellarmino y afirma que la teoría de la justificación de las revoluciones puede ser aprovechada por “rebeldes y facciosos”:

“Porque si el príncipe recibe su poder del pueblo podría este levantarse contra el príncipe y reclamar su libertad siempre que le pareciera, apelando naturalmente al mismo derecho y poder que trasladó al rey. Sobre todo diciendo Belarmino que nunca el pueblo traslada al rey su poder, de forma que no lo conserve <<*in habitu*>> para que pueda, en determinados casos, recuperarlo también <<*in actu*>>” (*Difensio Fidei*, III: §1).

Para el teólogo jesuita, detrás de los argumentos de Jacobo I hay incluso un temor a la limitación del poder del príncipe, sobre todo en cuanto a la abrogación de sus leyes, que en el fondo es un temor de una superioridad del poder del pueblo y a la posibilidad de que este haga lo que le venga en gana.

El segundo argumento remite tanto a una bibliografía —muy asentada en la mentalidad inglesa del siglo XVII—, a una teología política cristiana y a la prehistoria del cristianismo que es el judaísmo antiguo. Se trata de una apelación a los casos de Saúl y David, quienes fueron elegidos reyes por voluntad de Dios, en opinión de Jacobo I. Se basa en esta referencia bíblica para mostrar que ha recibido, o mejor dicho, interpreta a estos sucesos bíblicos como muestra de un otorgamiento directo del poder político de parte de Dios a los reyes del pueblo judío. Sin embargo, de esta interpretación y la opuesta, defendida por Belarmino, no se sigue que Dios ese poder por voluntad y revelación, ni que sus personas fueran reyes del pueblo judío.

Suárez rechaza que el primer argumento dé pie o permita que los pueblos se rebelen contra sus príncipes. Dice:

---

<sup>42</sup> Puede ampliarse la perspectiva de esta discusión en las siguientes dos fuentes: Suárez, Francisco (1979): *De iuramento fidelitatis: Estudio preliminar conciencia y política* (Corpus Hispanorum de pace), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid. Bourdin, Bernard (2010): *The Theological-Political Origins of the Modern State: The Controversy Between James I of England and Cardinal Bellarmine*, Catholic University of America Press, Washington, D.C.

“Porque una vez que el pueblo trasladó su poder al rey, ya no puede legítimamente el pueblo, apelando a dicho poder, reclamar su libertad a capricho o siempre que se le antoje. Porque si ha concedido su poder al rey, y éste lo ha aceptado, por esto mismo el rey ha adquirido el dominio. Por consiguiente, aunque el rey haya recibido del pueblo este dominio mediante donación o contrato, el pueblo ya no puede quitar al rey este derecho ni reclamar otra vez su propia libertad. De la misma manera que la persona privada que ha renunciado a su libertad y se ha vendido o dado como siervo, no puede después librarse a su antojo de la esclavitud, así tampoco puede hacerlo una persona colectiva o comunidad, una vez que se ha sometido plenamente a un príncipe. Además, si un pueblo ha entregado un poder a un rey, el poder deja efectivamente de pertenecerle. Por consiguiente [el pueblo], ya no puede, invocando el poder que ha dejado de pertenecerle, levantarse legítimamente contra el rey; no habría entonces uso legítimo sino abuso de poder” (*Difensio Fidei*, III: §2).

Sólo existen determinados casos en los que un pueblo puede hacer uso del poder que le ha entregado a un príncipe. Estos casos, afirma Suárez, “...hay que entenderlos de acuerdo con las condiciones del primer contrato o de las exigencias de justicia natural, pues los pactos y convenios justos hay que cumplirlos” (*Difensio Fidei*, III: §3). La posibilidad queda, por tanto, reservada a asuntos y casos graves y, por ello la legitimidad del uso de ese poder y derecho natural están también ligados a estos condicionantes. Pese a ello, todavía es necesario sostener este derecho jurídicamente, ya sea “[...] por antiguos y seguros documentos o por costumbre inmemorial” (*Difensio Fidei*, III: §3). Sólo bajo estas condiciones un pueblo puede hacer uso del derecho natural a la autodefensa. Esto, desde luego tiene como antecedente una transformación del poder legítimo del príncipe en tiranía y el abuso del poder, que traen consigo la ruina de un Estado. En cualquier otro caso no hay motivo de sublevación. El caso de la constricción o limitación del poder del rey no está considerado, pues no se puede limitar “...más de lo que se limitó en el momento de la primera traslación o pacto. No lo permite aquella ley de la justicia según la cual deben observarse los pactos legítimos, y no puede revocarse la donación absoluta después de haber sido hecha válidamente...” (*Difensio Fidei*, III: §4). Es por esto que, no se puede afirmar que el poder del rey dependa del pueblo aun cuando haya sido éste quien le dio el poder político. Una vez que el pueblo ha cedido el poder, éste se independiza de su poseedor original.

En lo que respecta al segundo argumento, lo que se rechaza es la validez de la interpretación de Jacobo I. En la tradición teológica medieval había por lo menos tres líneas para la interpretación de un texto: el literal, el analógico y el anagógico. Sin embargo, la propuesta del rey de Inglaterra no cumple



con los requisitos básicos para alcanzar la validez, desde la perspectiva de Suárez. Tampoco es posible llegar a su conclusión por una deducción lógica u otra estrategia argumentativa. Por ejemplo, la de que los apóstoles ungieron a reyes en nombre de Dios, y por tanto se puede hablar de una dignidad, sobrenatural y directamente instituida, del poder político. Desde la perspectiva del teólogo español, no puede justificarse

“[...] porque los ejemplos especiales poco valen para deducir una regla general; más aún, suelen ser excepciones a una regla [...] Lo prueban claramente los testimonios de la Sagrada Escritura que analicé antes. Por eso Dios se reservó particularmente la elección de la persona que debía ser constituida como rey de aquel pueblo, porque prescindiendo de la revelación y del precepto divino, todo esto se había dejado al arbitrio del pueblo. Por consiguiente, no puede sacarse de aquí una regla general para todos los reinos, Esto es: que pertenece a Dios designar o elegir directamente a la persona que se sienta en el trono de un reino, bien al principio de tal dinastía o bien en su desarrollo posterior. Si no es así, que demuestre el rey de Inglaterra cuando Dios por una revelación particular o designio especial el eligió a él o alguno de sus antepasados para rey de Inglaterra” (*Difensio Fidei*, III: §10).

Se necesitaría de un designio divino como el de “No podrás hacer rey a un hombre extranjero”, para poder argüir un mandato divino y, aún con esto, se trataría de una prohibición positiva y no natural, o un derecho natural de tercer orden. La potestad natural de los pueblos y de los hombres es la de nombrar un rey de cualquier nación, como ocurrió con los emperadores romano. Este poder natural ya existía en el pueblo judío antes de que se diese aquel mandato y ha existido en otros pueblos sin afectar dicha prohibición. En términos históricos, fue “[...] mediante aquella potestad del pueblo empezaron los reyes a gobernar” (*Difensio Fidei*, III: §10). El caso sí se da en la concesión del poder se da en el nombramiento de reyes como ministros de Dios, y todavía es más ejemplar ha sido el nombramiento de un pontífice a quien le ha sido concedido por Cristo. Es en estos casos donde se puede decir que el poder procede directamente de Dios, e incluso, de modo aristotélico, se puede decir que el poder del rey procede de Dios por ser Éste el autor de la naturaleza, pero esto no es algo que se pueda afirmar como resultado de una revelación o un nombramiento, “[...]sino por una consecuencia natural que demuestra la razón natural, por eso directamente es concedida por Dios a aquel sujeto en el que se encuentra en virtud de sola la razón natural” (*Difensio Fidei*, III: §12).

El error de la interpretación es pensar que todos los aspectos en relación al gobierno y al poder están considerados en la Biblia, y todavía más erróneo es atribuirle distintos efectos de las mismas palabras. Errores que serían evitados si se siguieran los dictados de la recta razón. Un ejemplo de eso es la desproporción de la comparación entre el Papa y los reyes, pues mientras la monarquía papal sobre la iglesia sí fue instituida y ordenada por Dios, el gobierno temporal no ha sido ni ordenado ni impuesto por Dios, “[...] sino que se la dejó a la voluntad de los hombres” (*Difensio Fidei*, III: §13). Contra la propuesta protestante, Suárez reafirma la idea de que la potestad espiritual no es de la comunidad, sino de la cabeza. Nuevamente no se debe entender esto como una concesión del poder, sino una designación de la persona. La jurisdicción espiritual del papa ha sido concedida por derecho divino y, por ello, su poder no puede ser limitado o disminuido por la comunidad ni por la voluntad del pontífice. El poder espiritual es universal y no sólo para un pontífice o para el tiempo en que un vicario reine. El poder temporal, el poder de los reyes, tribunales y senados, puede cambiar y limitarse cuando sea conveniente para el bien común. De este modo, el rey Jacobo I de Inglaterra no puede justificar su poder arguyendo que es del mismo tipo que el de Papa ni por las demás razones expuestas. La respuesta dada por Suárez cerró la confrontación entre Jacobo I y Belarmino, pero no acabó con la discusión de las respuestas dadas por el teólogo español ni terminaron su censura en Inglaterra y Francia.

### 4.3 El iusnaturalismo organicista de la Escuela Salamantina

A pesar de que es posible ver una posición moderada en las concepciones salamantinas de la relación entre los poderes espirituales y temporales. Sin embargo, la posición adoptada desde Gregorio VII que en el siglo XI impulsó un movimiento reformista que evitara que los reyes y los clanes nobiliarios que dominaron Europa con la elección de Papas, después de la caída del imperio de Carlo Magno, siguió dominando las posturas de los teólogos ibéricos. La firmeza de la preponderancia de la fe sobre la razón y del poder espiritual sobre el temporal no tenía la firmeza de los siglos anteriores, pero en la península ibérica era más fuerte que en cualquier otra parte de Europa Occidental. En los imperios papistas seguía vigente lo que se podría llamar, una teoría organicista de la comunidad política en la que el bien de la comunidad tiene prioridad sobre el bienestar individual. A diferencia de las de otras teorías organicistas que no están fundamentadas en el derecho natural, la teoría organicista que comparten los miembros de la Escuela Ibérica, apuntala las leyes de la comunidad por y a través de las leyes de la naturaleza, y

de Dios. Es evidente que la preocupación o interés de esta propuesta es el mantener el orden político y social de la comunidad, propio de toda forma de gobierno. Sin embargo, en la preponderancia de la comunidad lo que sobre sale primero son los derechos locales familiares y personales de resistencia a gobernantes temporales y espirituales, respecto de leyes injustas y otro tipo de “ataques”. Además son extremadamente frecuentes las expresiones que se refieren a un gobierno orgánico como una unidad moral, una comunidad mística o un cuerpo místico. Estas expresiones tienen el propósito de adjudicar un doble carácter a la comunidad, uno, ultramundano o metafísico, cercano al mensaje revelado, y la naturalización o carácter natural de la comunidad, cuya intención es comunicar el carácter de necesidad de la vida de la comunidad y de vivir en sociedad. En *De justitia et jure*<sup>43</sup>, Domingo de Soto subraya la importancia del bien común como referencia última del bien individual, de una forma muy aristotélica. Cada parte minúscula en el orden natural está orientada a una parte mayor en la que puede lograr su perfección. Si la parte de la comunidad es el ciudadano, entonces las leyes deben estar dirigidas no directamente al ciudadano, sino al bien común, esto es, a toda la comunidad: “[...] como las partes de un cuerpo están al servicio de la totalidad del cuerpo” (*De justitia et jure*, I, q.I, art. 2).

La analogía organicista es persistente en los trabajos de Soto y otros miembros de la Escuela de Salamanca. El rey se mantiene como la representación de la cabeza y la comunidad representa al cuerpo. Ambos tienen sentido sólo como unidad o totalidad, ni la comunidad sola ni el rey tienen sentido por sí mismos. Por ende, una parte más pequeña como el individuo está aún más lejos de tener lo que tiene la comunidad y el rey juntos. Afirma Soto:

“[...] un miembro [que es una parte de un cuerpo humano] no tiene una existencia distinta de la existencia del todo; en ninguna forma existe por sí mismo, sino por el todo; ni es capaz, en sí mismo de derecho o justicia. Un hombre, aunque es parte de la comunidad, sin embargo, una persona existe por sí misma y es susceptible a sufrir injusticias, que el estado no podría imponer sobre él” (Hamilton, 1963: 31).

El punto más evidente en el que se nota la presencia de lo medieval en Soto es la conquista del feudalismo medieval: el derecho a la propiedad. En el dominio del rey sobre sus súbditos queda excluido

---

<sup>43</sup> A continuación se citará la edición original en latín, por parágrafo.

el dominio sobre sus propiedades, “[...] A menos que sea necesario en los intereses de la misma comunidad que están cuidando y administrando” (Hamilton, 1963: 31).

La teoría sobre el origen de la sociedad es retomada de Aristóteles, quién afirma que el hombre es un ser social por naturaleza, que necesita a la sociedad y que por ello es un *zoon politikón* (*De justitia et jure*, I, q.I, art. 2). Soto remite al segundo libro de la *Política*, en donde se afirma que la sociedad tiene como fin procurar no sólo las necesidades de la vida, sino que su fin último es la vida buena. Si el hombre es un animal social, entonces la vida individual y solitaria está también lejos de la vida angelical y más cerca de la vida de las bestias. La comunidad es una cosa artificial, inventada por la voluntad humana, pero es natural en su desarrollo histórico.

Adherida a esta teoría está una teoría de la mejor forma de gobierno para evitar la anarquía en la comunidad. En la medida en que una forma de gobierno está dirigida a procurar el bien de la comunidad, se considera que Dios ha puesto en ella el cimiento del poder para gobernarla. Suárez considera, por ejemplo, que en una sociedad perfecta “[...] debe haber un poder público cuyo deber oficial es considerar y proveer lo necesario para el bien común” (Hamilton, 1963: 33). La comunidad, como si se tratase de un cuerpo místico, es un cuerpo político unificado que se sujeta a la misma ley y a un poder superior común. El gobierno se expresa en el rey, pero en el fondo es la soberanía radica en el pueblo. Esta teoría no es sino una reformulación moderna del republicanismo romano, pues permite cuestionar cuánto poder tiene la comunidad sobre los gobernantes, si puede reservarse una parte del poder político y la irrevocabilidad del poder. Sin embargo, también preguntan el rol de Dios y la comunidad en la autoridad real y, si las formas de gobierno distintas a las democracias eran en realidad algún tipo de usurpación del poder político a la comunidad. En muchos sentidos, la teoría de la monarquía sostenida por Suárez, Molina, Vitoria y Soto, no es tan lejana de los principios absolutismo hobbesiano, pero sí de su método. Divergen en el origen o la fuente del carácter obligatorio de la ley civil y el grado de concentración del poder político en el rey, y esto hace toda la diferencia en la concepción de la relación entre el rey y su pueblo, y en los fundamentos para obedecer la ley.

El derecho positivo es necesario porque el derecho natural no es suficientemente detallado ni alcanza a describir todos los casos. Si bien el seguimiento de los principios del derecho natural es

necesario para alcanzar, en parte, el mantenimiento de una república y un buen gobierno, no son suficientes para solucionar todos los problemas ni enfrentar todas las adversidades con las que se enfrenta el gobierno de un pueblo. Es por ello que se debe echar mano de la misma herramienta de la que se sirve el derecho natural: la razón humana. Ésta no pretenderá encontrar nuevas leyes ni principios sino que servirá para construir una ley humana que haga todavía más fructífera la vida en sociedad. El derecho positivo no es una forma universal de la moral, como el derecho natural, sino medios e incluso penas que eviten que el hombre regrese al estado de naturaleza. El derecho debe estar ligado a la justicia porque de este modo no sólo evita que regrese a tal situación, también legítima y sostiene a la autoridad. Las leyes positivas deben tener como propósito el bien común. De hecho, la diferencia entre un rey y un tirano reside los propósitos con los que se crea la ley. El primero lo hace para el bien común y el segundo para el bien particular. A esto hay que agregar, en la teología política, las consecuencias morales del cumplimiento de la ley. Una norma que ordene una acción malvada, por tanto, nunca deberá ser obedecida, bajo ninguna circunstancia, y en los casos en que se trate de una ley injusta o cuya aplicación es injusta, los súbditos pueden decidir entre obedecerla o no. Sin embargo, tanto Suárez y Soto afirman que la ley siempre debe ser obedecida aunque sea desigual o injusta; al final no importa si la ley es creada por un rey o un tirano. El hecho de que pierda la cualidad de ser justa no implica que debe ser desobedecida automáticamente. Esta es la aporía resultante de esta perspectiva. Sólo las leyes justas deben ser reconocidas como leyes, pero las leyes injustas deben ser obedecidas, pues al final de todo, diría Pablo de Tarso, “Todo poder viene de Dios”. Esta última tesis aplasta la idea de que la ley, para ser válida, debe estar ligada a ciertas nociones de justicia natural, pues refuerza la idea de que la autoridad pública puede expresar la voluntad humana a través de la decisión y con ello es suficiente para que ésta sea considerada como justa. Por otro lado, para Suárez, la verdad católica es la obediencia de la leyes sin importar que sean justa o injustas, pues el poder secular no es sino otra expresión de Dios y los gobernantes son sirvientes de Dios, entonces obedecer a los poderes seculares y obedecer las órdenes y la voluntad de los gobernantes es también obedecer los mandatos y la voluntad divina. Por tanto, desobedecer las leyes civiles y a la autoridad temporal equivale a cometer un pecado contra Dios. Por ello, afirma Hamilton, “[...] la única libertad de la ley

que un cristiano puede tener es obedecerla voluntariamente, para así no ser coaccionado por ella” (Hamilton, 1963: 52).

Paradójicamente, Vitoria y otros siguen a Tomás de Aquino y su tesis de que la ley guía, pero no obliga, y a la idea de que la observación de la ley no debe estar sustentada en el miedo al castigo, sino en el amor a la justicia. “La ley humana está obligando en la conciencia, primeramente, porque sus preceptos están en armonía con el derecho natural o el divino, y segundo, porque su gran poder vinculante viene, en gran parte, del derecho natural” (Hamilton, 1963: 52). Ahora bien, aunque la ley natural viene de Dios, como vienen también la ley positiva y la ley divina, viene de modo indirecto pues, de trata de una ley hecha por los hombres que actúan como agentes del poder divino. Antes de Molina, Vitoria había considerado que Dios no deja de ser el autor de la cosas que produce a través de causas segundas, como de aquellas que hace directa e inmediatamente por Sí mismo. Esto significa, en palabras de Suárez, que el legislador que hace las leyes actúa como un ministro de Dios y significa que su poder lo ha recibido de Él (*De Legibus*, L.II, Cap. XXI, §vi). En otro sentido significa que alguien que comete una ofensa contra su vecino no sólo está sujeto a las disposiciones de la ley humana, también está dispuesta la confrontación de su conciencia ante Dios.

En la trastienda de esta postura está la tesis de que el fin de las leyes humanas o leyes civiles, existe una bondad moral, y que es por ésta que debe ser obedecida. Estos, a su vez, se sostienen en una postura teológico-política que afirma que las leyes creadas por el príncipe están dirigidas a un fin más supremo que la tranquilidad de la comunidad. Tienen como fin último la felicidad eterna. Aquí se mantiene la teleología aristotélica que podría expresarse del siguiente modo: la tranquilidad de la comunidad tiende, por lo menos en parte, a la felicidad eterna, a la salvación. Las leyes civiles no solo son capaces de hacer buenos ciudadanos. En realidad, su fin último es hacer personas virtuosas o buenas personas, y no sólo la seguridad o la prosperidad de los ciudadanos o de una nación. El problema es que esto implicaría que además de las leyes, los políticos y los que participan en la vida pública tendrían como obligación guiar a sus ciudadanos hacia la virtud, como afirma Tomás de Aquino en la *Question 92* de la *Prima Secundae*. Eso significa que el príncipe debe ejercer una influencia moral sobre los ciudadanos. Pero, si la moralidad está compuesta por los fines del estado y de las personas, entonces

los fines de la ley civil y la ley canónica son los mismos. Por ello, Vitoria insiste en que un hombre malvado no puede ser considerado como una persona valiosa para la sociedad, pues considera que el bien común no es sino la suma de cosas buenas particulares, como una buena casa que no puede ser construida con ladrillos defectuosos (Hamilton, 1963: 54). Si Aquino consideraba que el bien común sólo podía ser asegurado por los gobernantes que son buenos, Vitoria considera que las leyes tienen como propósito primero el bien común y que éste tiene como núcleo la virtud de las personas. Si lo dicho en la Biblia no se oponía a lo dicho por la autoridad temporal, ni las leyes civiles se oponían a lo que era ordenado por Dios, entonces cada ley del gobernante estará en concordancia con la moralidad. Aquino sostenía que los gobernantes buscaban la felicidad humana y la iglesia se preocupaba por la felicidad eterna, y Vitoria afirma que son exactamente lo mismo. No es que la ley civil pretenda evitar los pecados privados, pero sí busca evitar vicios sociales a través de la prohibición de las ofensas contra Dios, como son la blasfemia, la herejía, el perjurio y la apostasía. La ley civil debe, por tanto obligar en conciencia, al cumplimiento y la observancia de la ley, inclusive hasta grados en los que la vida de las personas corra riesgo.

Es posible afirmar que uno de los elementos más importantes para la entrega del poder, por parte de la comunidad a un príncipe o a sus ancestros, es un acto de confianza de que ese poder logrará hacer bien su labor. Un ejercicio injusto de su función, por ejemplo, traería consigo un cuestionamiento de su cualidad de hombre bueno. Para Suárez un rey que no es un hombre bueno no es propiamente una autoridad. Esto surge de la tesis que afirma que el poder real tiene como propósito el bien común, y que estaría en oposición a dicho fin si este poder residiera o permaneciera en un hombre malo. Por ello, un príncipe infiel o hereje no puede ser considerado un verdadero príncipe y no se le puede obedecer en asuntos de política y gobierno, que no son opuestos a los asuntos de fe.

Iglesia y gobierno no se contraponen ni excluyen, *per se*. Se trata de dos caras, dos funciones y dos poderes distintos, que pueden funcionar con armonía o con disonancia. Sin embargo, la posición tradicional es que el poder temporal es inferior al poder espiritual “[...] porque el fin de este último es más excelso” (Hamilton, 1963: 69). El poder civil es material y está consignado al ordenamiento de la naturaleza, mientras el poder espiritual es supranatural y trata con asuntos eternos. Por ende, quién

detenta esta última forma del poder, es superior a quién detenta el poder civil, que no es sino el poder de la comunidad. El poder espiritual es el poder de Cristo, y desde Él se disemina hacia sus vicarios. Vitoria, Soto y sobre todo Suárez consideran que el poder eclesiástico es más noble y superior que el poder civil, y que este último debe estar subordinado al primero, y que si bien hay una espada espiritual y una material, la segunda debe ser usada para beneficio de la Iglesia, por el deseo del orden eclesiástico, pero bajo las órdenes del rey. Los Papas, los vicarios de Cristo, pueden ejercer este poder hasta el punto que sea necesario para cumplir con los fines espirituales, como lo es ordenar sobre todos los reyes, corregir sus leyes y, sobretodo, regir sobre los temporales. Si la esfera temporal y la espiritual estuvieran completamente separadas, el príncipe temporal no estaría obligado a servir a “los intereses espirituales”, a costa del orden temporal.

Desde mi perspectiva, es Vitoria quien ofrece una comprensión más profunda respecto de la relación entre poder eclesiástico y poder civil. A diferencia de esta segunda forma de poder, no se puede afirmar que éste surja de la comunidad de fieles ni en un consejo cardenalicio que elige a un Papa. Se trata de un poder cimentado en las figuras de Cristo, Pedro y los apóstoles. No es un poder que se otorgue a los individuos, sino uno que desciende desde Cristo a la totalidad del cuerpo de la Iglesia, y por ende a todos sus sucesores. Se trata de un poder supranatural, dado por Dios para cosas superiores. La sociedad ha de poseerlo porque su papel deberá ser el de siervo. Cada persona es un súbdito y es inferior, respecto del poder eclesiástico. La Iglesia es la voluntad y la institución de Cristo, y por esto, la comunidad eclesiástica le tiene como rey, y a sus vicarios como príncipes. El poder es descendente y no ascendente, como en el poder civil. El poder del sacerdote no surge de las personas, sino del obispo, y el poder del obispo no viene de su diócesis sino de su superior. La totalidad de la Iglesia no es la que decide o determina la elección de un Papa, pues los asuntos espirituales no le incumben a los laicos sino sólo a la totalidad del clero (*De Potestate Ecclesiae*, II.19, §20). Estos, como otros deberes conciliares tienen como propósito, mantener el gobierno de la iglesia, dejando a un lado el derecho divino y la ley natural, que son inmutables. A diferencia de estos, los decretos conciliares son mandamientos que sirven para la administración y el cumplimiento de otras disposiciones. Las disposiciones papales y conciliares se inspiran en la uniformidad que es la esencia de la ley, y tienen un



carácter excepcional, pues ni los concilios están siempre en sesión ni el Papa emite edictos consuetudinariamente.<sup>44</sup>

El verdadero cimiento del poder eclesiástico no son ni las disposiciones del derecho canónico, los acuerdos conciliares ni los edictos papales, sino la esencia del derecho divino que es el derecho natural que por definición es también divino, y que es necesario para la definición del orden moral. Puesto que el fin de la ley es el bien común, entonces debe disponerse sólo para tal fin, y si alguno no quiere obedecer la ley, puede ser obligado por el Papa o el cuerpo de la Iglesia, a obedecer la ley. Por esto, a decir de Suárez, es posible considerar a la ley canónica como una ley positiva humana, y por ello se muestra que existe un vínculo entre el poder secular y el espiritual. Su universalidad alcanza a clérigos y seglares, y los obliga con la misma fuerza. Si alguno, por ejemplo, robase algo estaría violando tanto el derecho natural como la ley civil, y sería considerado pecador por la Iglesia y delincuente por el Estado, y ambos podrían castigarlo.

Esta última consideración sobre el fundamento del orden espiritual permite que se cuestione su vínculo con el poder temporal. Ejemplo de ello, afirma Hamilton, es la lectura que hace Vitoria sobre la forma en que el poder secular está sujeto al poder espiritual. Particularmente, el último cuestiona y limita el alcance del poder espiritual a los confines de la Cristiandad y deja libres a los infieles, de la fuerza del poder papal, pero afirma que poseen un derecho natural, que es el poder de gobernarse a sí mismos, pues este les ha sido dado por Dios y no por el Papa, y radica en la comunidad y no en la figura del vicario de Roma. De no ser así, no hubiera existido gobierno ni nación alguna antes del primer gobernante de la Iglesia católica. En la *Weltanschauung* católica existe la tentación de hacer coincidir, en todos sus puntos, poder espiritual, poder temporal y derecho natural, pero en alguno se pretende la limitación del poder político de los reyes, y otras para limitar los alcances de la esfera religiosa y marcar la unión de lo político con lo religioso. En todo caso ha sido el clero el más interesado en justificar el poder de la Iglesia sobre las esferas del mundo de que vida, aunque no es posible dejar de mencionar varios caso en los que, como Enrique VIII, ha logrado someter la esfera religiosa a la esfera política.

---

<sup>44</sup> Estos son los elementos que tanto llamaron la atención de Carl Schmitt en su texto *Catolicismo y forma política*.

Por último, quisiera sopesar algunas conclusiones que Bernice Hamilton (1963) tiene sobre los aportes de los autores que abordé más arriba. La primera y más fundamental es que la concepción de la Escuela de Salamanca como una fábrica del derecho natural que podía erigirse como un cuerpo sólido y homogéneo es refutada por las opiniones, las apuestas teóricas de sus miembros, y la falta de correspondencia con la sociedad del siglo XVI, pues estos principios son propios de una sociedad estática en la que haya una variedad de principios morales, como algunas comunidades primitivas y antiguas que se mantenían aisladas por accidente o convicción como la Atenas clásica, en la que Sócrates fue enjuiciado por corromper a futuros ciudadanos. Esta perspectiva puede ser considerada, más bien, como una interpretación que pretende concebir a una variedad de concepciones del derecho natural como un sistema de ideas que puede ser considerado como un cuerpo permanente capaz de interpretar ese tipo de derecho, su fundamentación y sus orígenes. Las coincidencias de estos teólogos están sólo en el nivel de los principios más generales y en el segundo nivel, expresado en los Diez mandamientos, en los que ya se debe tomar en cuenta las circunstancias en la que se desarrolla una acción.

La segunda es más filosófica, pues rechaza la idea de una formulación *had oc* del derecho natural con dos sentidos específicos, el de coacción y el de justicia, con el propósito de crear un criterio para la formación de leyes civiles, dentro de una tradición. El surgimiento de diversas propuestas iusnaturalistas responde a la combinación de los elementos intelectuales, sociales, teológicos y políticos ligados al nominalismo y la Reforma protestante, que señalaban la importancia de lo individual o particular que, “condujeron gradualmente a un cambio del énfasis de del derecho natural a los *derechos naturales* (natural rights)” (Hamilton, 1963: 159) , pero estas dos grandes influencias no fueron capaces de distinguir entre los dos sentidos que continuaron mezclados por más de un siglo, cuando los derechos naturales surgieron triunfalmente.

Desde el inicio de la Modernidad comenzaron a desarrollarse formas de control y oposición a los gobernantes injustos, muestra de ello son el paradigmático Príncipe de Nicolás Maquiavelo, y después las revoluciones de los siglos XVII y XVIII: la Revolución Gloriosa de 1688-89, la Independencia de las Trece colonias en 1776 y la Revolución Francesa de 1789. Después de estos sucesos, las modificaciones

a las constituciones comenzaron a ser válidas, efectivas y menos dañinas que una resistencia armada, o el tiranicidio, que estuvo asociado a escritos religiosos y de derecho natural. Para Hamilton es sobresaliente que en Inglaterra se la haya intentado a inicios del siglo XVII en la Conspiración de la Pólvora organizada por los católicos, y a finales del mismo durante la Revolución Gloriosa, por los *whigs* al afirmar la posibilidad de deponer a un gobernante “que le hace la guerra al reino”.

Hamilton acierta al considerar que las concepciones del derecho propias de la Modernidad dejaron de ser menos profundas, es decir, menos teológicas y filosóficas, para pasar a ser más prácticas. La juridización de la política en la Modernidad, ya reflejada en los esfuerzos de los miembros de la Escuela de Salamanca, se consolidó en la concepción, afirma Hamilton, de la ley como una orden o disposición del gobernante, en prácticamente todos los nuevos Estados. También se dejó de cuestionar con insistencia las formas en que los gobernantes llegaban a ser más representativos y estaban más bajo el control del “pueblo”, sin que esto significase que el pueblo se quedara a la deriva, pues se mantuvo vigente la tesis de que las raíces de la ley están en una ética religiosa que hace posible creer en la realidad de una obligación legal. Es decir, una obligación real que antes de ser política y jurídica es ética, pues los principios de una ética religiosa, se podían justificar en el derecho natural de segundo y tercer orden, es decir en lo que estaba escrito en la Biblia y el Canon de la iglesia. Sin embargo, para ello la justificación última, que estaba permeada ya de una tinta racionalista, era el derecho natural, compuesto por los principios universales de la acción en este sentido es posible afirmar que, para los miembros de la Escuela Salamantina, el derecho natural era el fundamento teórico más sólido para una filosofía de la acción ética y política de la religiosidad católica moderna.

En lo que respecta al concepto de comunidad política, Hamilton considera que para los representantes de esta Escuela, su definición no estaba ligada a un pacto entre los hombres, a la manera del Hobbes o Locke, sino como un acto de asociación natural y teleológica, es decir, a la manera del *zoon politikón*. La comunidad política es el resultado de ejercer el inherente derecho a gobernarse a sí mismo. Sin embargo, desde aquí hay un salto a lo teológico que refleja el carácter, que Lluís Duch llama “lo político de lo teológico”. Pues se parte de la tesis de que este derecho o autoridad no puede dejar de ejercerse, y de ahí se infiere que no puede existir una comunidad sin gobierno, como también

considera Hobbes. Hasta este punto se comparten los mismos supuestos de la teoría del derecho divino, pero se distingue de ella inmediatamente pues, no considera que el siguiente paso sea que, estando en el estado de naturaleza, aquel o aquellos con una habilidad natural para gobernar, tomen en sus manos el poder de la comunidad para asegurar la organización de los demás, sino que es la comunidad en su conjunto, es quien debe ejercer su autoridad o debe decidir conjuntamente a quienes designar como gobernantes. Es de esta separación, donde surgen las distintas concepciones sobre la mejor o, en algunos casos la única forma de gobierno determinada por Dios: La monarquía, la oligarquía, la aristocracia, la democracia y la tiranía. Aquí la discusión fue simple pero clave desde que Guillermo de Ockham y Marcilio de Padua la inauguraron: la forma de la autoridad política fue determinada realmente por Dios, es decir, fue realmente una designación divina o fue solamente una argucia humana para justificar fines terrenales mediante la fuerza de la decisión divina. Esta concepción responde a la siguiente pregunta: ¿la autoridad de la comunidad política tiene un fundamento exclusivamente divino o uno exclusivamente humano? En la respuesta se juega el justicia y legitimidad de una forma de gobierno, pues la fundamentación teológica de la autoridad política daría estos adjetivos a cualquier forma de gobierno que se justificase en la determinación de la autoridad política por parte de la divinidad, especialmente a la monarquía, pues se pondría a la comunidad como residencia original del poder político, pero al rey como depósito final y medio de su efectivización. En el caso en que fuera exclusivamente humano está el caso de la democracia, pero también está una parte de la teoría del derecho divino de los reyes, que también parte de la tesis de que la autoridad política fue dada por Dios al rey, y que este poder político es entonces, un derecho natural del gobernante a ser obedecido, sin ningún otro tipo de justificación o explicación profunda más que “los poderes existentes han sido ordenados por Dios”. En esta teoría no existe, como plantean los teólogos salamantinos, un contrato entre el rey y la comunidad política al momento de la entrega o delegación del poder político, donde se condicione y limite su ejercicio; donde se incluya el consentimiento del pueblo para la creación o la promulgación de leyes. Esto es realmente importante tomando en consideración el proceso de juridización de la política, el Estado y la vida social de las naciones que volvió extremo en Occidente, por la influencia del Imperio Romano. Si una ley es legítima sólo por el hecho de haber sido promulgada por el gobernante, y no porque sirva al bien común o porque sea

resultado de la voluntad de la comunidad, entonces nos encontramos con una concepción absolutista de la ley y del poder político, como señala Suárez respecto de las pretensiones personalistas de Jacobo I.

Esa fue la postura a la que se opuso John Locke en varios de sus trabajos. Se oponía completamente a esas concepciones de la ley y del poder político. En opinión de Hamilton, Locke también consideraba que la ley civil era necesaria para “[...] asegurar el castigo justo y la disciplina, y también para agregar detalles a los preceptos del derecho natural” (Hamilton, 1963: 161). En un sentido más amplio, para que cualquier ley fuera justa, no debía oponerse ni contradecir al derecho natural; debía estar dirigida a procurar el bien común; debía ser creada por un gobernante legítimo; y debía ser justa en su distribución (Hamilton, 1963: 161). En el caso en que una ley no cumpla con todas estos requisitos de justicia, entonces un súbdito puede decidir si la obedece voluntariamente o contra su voluntad. La obediencia a la ley el soberano está mediada por una obligación en conciencia por lo que ordena el derecho natural, incluido el mandato de obedecer a los gobernantes, de “Dar al César lo que es del César”, y por el conocimiento de que la autoridad delegada del rey, radica en el pueblo y proviene de Dios. La ley como las disposiciones religiosas buscan el bienestar moral tanto el bienestar de la comunidad como del individuo. Por tanto, esta perspectiva coincide parcialmente con una visión orgánica del Estado, donde los ciudadanos están sostenidos e inmersos en ella.

Para Hamilton, los teólogos salamantinos pulieron esmeradamente el concepto de una autoridad política inherente al concepto de comunidad política, que evita los extremos de la soberanía popular y del derecho divino de los reyes. Es necesario recordar el carácter polémico que tenían sus tesis en el contexto del siglo XVI, en donde la monarquía española y la figura de Carlos V estaban muy lejos del constitucionalismo y de la monarquía limitada. Era la época en que los Papas romanos formaban conspiraciones contra reyes y gobernantes, y donde los católicos se negaban a prestar juramento a los reyes o gobernantes protestantes por considerar que su único y real gobernante era el vicario de Roma. Por ello, es posible ver en los escritos de los teólogos salamantinos una preocupación sobre el papel del Papa o la posibilidad de su intervención en asuntos de algunos gobiernos o en los conflictos internacionales, el peso real de la excomunión sobre reyes y príncipes, y en general, las posibilidades

reales de injerencia de la esfera religiosa, política y social. Es por ello que sus reflexiones sobre política están, en muchos casos, ligadas a casos reales del derecho internacional de la época. Es por esto que antes de entrar al último capítulo quiero situar el pensamiento de Locke en el contexto de una teología política protestante, pues al igual que la teología católica tiene sus propios autores y problemas específicos.

### **4.4 La contradicción no heredada al protestantismo**

Otto Girke, el historiador más potente que ha mostrado una perspectiva no anacrónica de las ideas medievales, ha conseguido mostrar ampliamente, no lo que hay de moderno en la Edad Media, tarea injusta y ventajosa por ser un perspectivismo egoísta, sino lo que hay de medieval en la Modernidad. Pese a que autores como Habermas<sup>45</sup> y Blumenberg<sup>46</sup> han mostrado ampliamente, junto a historiadores de las ideas y teólogos como Troeltsch, la continuidad de una multiplicidad de elementos medievales en la Modernidad, e incluso de algunos elementos provenientes de la Antigüedad, sus trabajos han sido relegados al mar de la historia de la filosofía política.

En casi cualquier texto dedicado al origen de las teorías políticas es imposible desarrollar un proceso de referencia inacabable hacia el pasado. Los intentos de comprensión de la historia del pensamiento político son parciales por inscribirse en procesos especializados de investigación. Sería resultado de toda una vida de trabajo una obra que siguiese distintas líneas de investigación sobre el desarrollo de distintos tipos de problemas a lo largo de la historia de la filosofía política occidental. Particularmente, en el caso de las teorías políticas de la Edad Media podemos encontrar intentos especializados en distintas formas de pensamiento cristiano. Sin embargo, en muchos casos estas investigaciones están separadas de otras líneas que resultan fundamentales para una ampliación de los criterios de comprensión al interior de la filosofía. Este afán de especialización es una de las características de la cultura moderna que ha permeado casi la totalidad de los roles y funciones al interior de mundo de la vida moderno. Además, la autolegitimación que ha desarrollado en distintos aspectos y a diversos niveles, tuvo como resultado el olvido de su historicidad. De este modo, la tarea de recordarle a la

---

<sup>45</sup> Tanto en la *Teoría de la acción comunicativa* como en *Teoría y praxis*, Habermas ha mostrado que la modernidad ha desarrollado rasgos filosóficos, epistemológicos, sociales y culturales que tienen una autonomía respecto de los desarrollos culturales de Occidente.

<sup>46</sup> En su texto *La legitimidad de la Modernidad*, Blumenberg ha mostrado a profundidad los elementos de continuación y separación con la cultura occidental y me remito a su obra para no desviarme del tema.

filosofía política tanto su carácter histórico como su propia historia significa un ataque directo a la *Weltanschauung* moderna, que se considera ajena e independiente de ellas. Su visión prospectiva del mundo nulifica toda posibilidad de valoración del pasado y renuncia a su herencias. Esta pretensión unilateral es inválida para la historia de la filosofía política. Así, una historia de la filosofía política moderna necesita de un recordatorio de aquello que seguía vigente de la filosofía política medieval. En otras palabras, cuanto de teología política seguía permaneciendo en la filosofía política de la Modernidad Temprana y porque seguían vigentes sus contenidos.

En distintas fuentes bibliográficas y desde distintas perspectivas es posible encontrar huellas de la continuidad de elementos del mundo de la vida, la *Weltanschauung* y las formas de vida medievales. Sin embargo, la especialización en la filosofía trajo consigo el surgimiento de la *Metafilosofía*, que se concentra en los aspectos metodológicos y epistemológicos de las propuestas filosóficas con independencia de su contexto histórico y de su genealogía. En esta investigación no he pretendido hacer esto sino, partir de los antecedentes históricos del liberalismo y de su contexto histórico. He pretendido mostrar que los antecedentes del liberalismo inglés del siglo XVII, el racionalismo, el individualismo y el absolutismo ingleses de ese siglo conservaban resabios de teorías, prácticas y elementos culturales medievales. Es por ello que he hecho énfasis en los elementos medievales que permanecerían en las concepciones políticas modernas sobre el individuo, la propiedad y la autoridad.

Para comenzar, no se puede hablar en términos estrictos de teorías políticas medievales cristianas porque, como ha mostrado adecuadamente Habermas, se trata un término del siglo XX, y no medieval. Sin embargo, es posible encontrar un sin número de discusiones y tratados en el pensamiento cristiano medieval donde se reflexiona y argumenta respondiendo preguntas propias de la filosofía política: ¿qué es la política? ¿Qué es la autoridad política? ¿En qué se justifica la autoridad política? ¿Cuál es la mejor forma de gobierno? ¿Cuáles son las facultades del gobernante y los gobernados? Etcétera. Para validar esta interpretación parto del momento previo al desarrollo del garantismo de la autoridad eclesiástica, es decir, antes de que la jerarquía eclesiástica y sus facultades estuviesen garantizadas *per se*. Fue en el año 1075<sup>47</sup> cuando el Papa Gregorio VII publicó el *Dictatus papae*, documento en el que se especifican

---

<sup>47</sup> Casi al mismo tiempo, en 1066, Guillermo I El conquistador se convertía en el primer rey normando de Inglaterra.

las funciones de un pontífice respecto de las autoridades temporales. Por este y muchos otros actos y posicionamientos se conoce a su pontificado como la Reforma Gregoriana. Después del Cisma de Oriente y Occidente, de 1054, surgió como el primer Papa elegido por la jerarquía eclesiástica romana y no por el pueblo romano. A dos años de haber asumido el papel de Pontífice se posiciona respecto de las cualidades institucionales de la Iglesia Católica y su clero, respecto de las cualidades y disposiciones de la autoridad secular. En su *Dictatus* sobresalen los dictados 19 y 22. En el primero se afirma que nadie puede juzgar al pontífice y el segundo a la infalibilidad de la Iglesia romana (Hernderson, 1912: 366). Por primera vez en la historia de la Cristiandad se indicaba un posicionamiento que se oponía a las exégesis del recién caído imperio caloringio sobre el poder soberano y la soberanía. Este es uno de los elementos que han permitido distinguir entre la Alta y la Baja Edad Media. En esta última comienza el desarrollo de la institucionalización, la localización geográfica y la unificación cultural del poder soberano eclesiástico en medio de una Europa fragmentada y desorganizada. El comienzo fue simple: se cuestionó quién tenía el poder de hacer la ley y, sobre todo, quien podía imponerla.

Era la época de maduración del feudalismo, donde los reyes y señores feudales habían acumulado una riqueza y poderío militar que les permitía responder de facto estas dos cuestiones. Fue de este modo como comenzó una búsqueda teológica, filosófica y jurídica sobre los antecedentes de la justificación de la autoridad eclesiástica por encima de los poderes temporales o seculares. Algo importante a resaltar desde este momento es que, aquello que en la Modernidad podemos ver separadamente en tres esferas, en el Medioevo eran prácticamente indistinguibles e inseparables. Comenzó un rescate nunca antes visto de textos e ideas de pensadores paleocristianos y del Imperio Romano, que ayudarían a redefinir las relaciones feudales con las corporaciones, los usos y costumbres, las concepciones teocráticas del orden y el poder, las prescripciones del derecho civil y, la adecuada posesión de la propiedad por el “uso” de la ley natural. Se hizo un rescate muy importante del lenguaje y las expresiones provenientes del derecho romano, aunque también se recuperaron aportes importantes de moralistas e historiadores romanos. Se pensaba que, cada una de las formas de expresión, ayudarían a comprender las características de la autoridad y el poder soberano, y ayudarían en la defensa y justificación de sus orígenes y legitimidad. En el fondo lo que se pretendía era obtener justificaciones teóricas para obtener justificaciones prácticas de la autoridad legítima para gobernar.



No se encontraron uno, sino varios métodos de justificación, géneros de discurso, audiencias y fuentes que mantendrían su vigencia, en algunos casos, hasta ya madurada la Modernidad.

El rescate del precepto de “Dad al Cesar lo que es del Cesar y a Dios lo que es de Dios” (Mateo 22:15-22), establecía una escisión entre el orden temporal y el orden divino, y la sumisión de las instituciones humanas a las divinas en base al carácter sagrado de la misión de la Iglesia romana. Esto significó la creación de un nicho de exclusividad jurídica y política de la Iglesia. Se había creado una libertad cristiana que no podía ser contravenida por ninguna autoridad secular y se establecía “un modelo de decisión-realización del poder y una estructura jerárquica de las instituciones” (Klosco, 2011: 185). El obispo de Roma había encontrado la sagrada comisión que Cristo le había hecho a Pedro, que había sido heredada de un papa a otro y puso en sus manos las llaves del reino de los cielos. Fue en el Concilio de Nicea I, realizado del 20 de mayo al 25 de julio de 325, donde se logró la unificación institucional de la doctrina cristiana y se consolidó al clero como un grupo social superior al de los laicos.<sup>48</sup> “Para mediados del Siglo V la primacía del Occidente Latino sobre otros obispos ya estaba establecido y el Papa era llamado *principatus* de la Iglesia. La iglesia era comprendida como una corporación pública orgánicamente estructurada, un *cuero* (*corpus*) que comprende una cabeza (*caput*) y los miembros” (Klosco, 2011: 186). Para el final de ese mismo siglo el Papa Gelasio ya daba una definición más precisa de la relación entre la Iglesia y la Roma del Cesar: el mundo podía gobernarse de manera sacerdotal o de manera secular. “Autoridades espirituales y temporales derivaban su autoridad y función del “decreto” de Cristo, de que esos dos poderes existieran en paralelo y observaran sus respectivos límites. Pero, en la medida en que los sacerdotes están a cargo de los asuntos religiosos, el Emperador Romano es el hijo de la Iglesia” (Klosco, 2011: 186). Así, el menor de los clérigos reconocía la supremacía del obispo de roma, pero en asuntos seculares obedecería y se encaminaría por las leyes seculares. Sin embargo, al interior de la jerarquía del poder autoritario lo clerical, que lleva el peso de rendir cuentas ante el Dios de los reyes de los hombres, sustituye lo temporal. Sin embargo, este carácter dual del poder sobre los hombres suponía una alianza entre el Imperio Romano y la Iglesia de Roma, pero durante siglos se dejó a un lado la discusión sobre los límites de cada una. Esto fue

---

<sup>48</sup> Para mayores precisiones véase la fuente Llorca Vives, Bernardino (1990): *Historia de la Iglesia católica. I: Edad Antigua: la Iglesia en el mundo grecorromano*, BAC, Madrid.

precisamente lo que intento Gregorio VII, pero lo hizo en un contexto en el que los señores feudales habían adquirido un poder capaz de imponer sus candidatos para ocupar los puestos oficiales en las iglesias locales. Fue entonces cuando se recurrió a la *libertas ecclesiae* como inmunidad sustentada en la comisión Petrina hecha por Cristo y no como una concesión de las autoridades seculares.

Las disputas comenzadas por Gregorio VII contra Enrique IV de Alemania ayudaron a definir, teórica y prácticamente, el espectro de las jurisdicciones políticas y eclesiásticas sobre las vidas de los hombres. Este Papa sostenía que los reyes y emperadores de la Cristiandad no eran sino miembros laicos de la Iglesia, y que su tarea principal era apoyar a la Iglesia en su misión de procurar el bienestar espiritual de sus fieles. “El Papa y sus obispos eran, por tanto, los únicos que estaban en la posición de juzgar la idoneidad de un rey o emperador” (Klosco, 2011: 186). Esto, desde luego, implicaba que una no-idoneidad de un gobernante laico podía ser causa de excomunión y de liberación de las obligaciones y obediencia hacia él. Los reyes, al interior de la jerarquía del gobierno del mundo, ocupaban un lugar justo por debajo de las órdenes más bajas del clero. El rescate de la *Donación* de Constantino, documento en el que este emperador romano había donado el palacio, la corona y el gobierno de la totalidad del Imperio Romano Occidental al Papa Silvestre y sus herederos del vicariato de Roma, “en gratitud por haber sido bautizado y curado de lepra” (Klosco, 2011: 187). Así había sido como el papado se había hecho de un poder imperial autónomo e inmune respecto del gobierno secular. De este modo es posible considerar al *Dictatus Papae* como el primer gran elemento medieval de delimitación de la autoridad eclesiástica de obispado de Roma, es decir, la teocracia papal. Fue así como el poder real secular fue sujetado al sacerdocio “no sólo en asuntos religiosos, sino en todo” (Klosco, 2011: 187). Los poderes de unión y separación, asignados por Cristo a Pedro, y éste a sus sucesores, incluían también el poder de remover y conceder a cualquiera, de acuerdo a sus méritos, “imperios terrenales, reinos, principados... y las posesiones de todos los hombres” (Klosco, 2011: 187). Desde la perspectiva gregoriana reyes y emperadores eran elementos prescindibles, o ya en la época de Marcilio de Padua, oficiales removibles (Garnet, 2006).

Cuando Gregorio VII establece el principio de idoneidad para el gobierno, a manera de una prueba o examen para los reyes, comienza una apuesta teórica y práctica de la *elective monarchy* (monarquía

electiva) en donde hasta el menor de los príncipes seculares eran elegidos y propuestos como candidatos para la aprobación del Papa. Los esfuerzos de especialistas en textos del pasado estaban construyendo el cuerpo del Derecho Eclesiástico o Derecho Canónico que, del Siglo XII en adelante, mostraría a la Iglesia como una Institución que había sido fundada “como la autoridad soberana en el mundo y a través de su experiencia jurídica, se sostenía como autónoma, legislativa e institución gobernante” (Klosco, 2011: 187). En 1140 y 1142 el monje Johannes Gratian creó una colección de textos en un solo libro conocido como *Decretum Gratiani* o *Concordia discordantium canonum*. Este texto sería comentado y aumentado después de su redacción, por juristas, para enfocar el sentido de los textos hacia “la comunidad y las organizaciones colectivas, la vida de la Iglesia Temprana y sus concilios; buscando reconciliaciones con los decretos autoritarios e intentando, por sobre todo a ayudar a la soberanía papa en la ampliación de su papel de creador de nuevo derecho” (Klosco, 2011: 187). La aplicación de esta forma de derecho daría como resultado ya para el siglo XIII que el Iglesia funcionara como un “Proto-Estado” (Klosco, 2011: 188). La centralización, institucionalización y especialización que surgió de ella fue el primer gran ejemplo de centralización de un poder autoritario a través de la ley. Como en el Derecho Romano se establecieron personas jurídicas, formas de acción y decisión colectivas, y un principio de mayoría (Klosco, 2011: 188). La estructura y la forma autoritaria, así como la organización burocrática de la Iglesia Católica comenzaría a ser reproducida por los Estados seculares para resistir la propia “Monarquía papal”.

Así, el surgimiento de teologías distintas a las de la Iglesia, surgieron con el propósito de fundamentar y sostener la legitimidad del *gobierno temporal* (*temporal rule*). De manera similar a lo que hizo la Iglesia, diversos pensadores se dedicaron a rescatar parte del conocimiento del Antiguo Imperio Romano, particularmente, el derecho civil romano y, sobre todo, parte del *Corpus Iuris Civilis* del emperador Justiniano I el Grande (483-565). En Boloña se realizaron amplios esfuerzos para reestablecer el derecho del emperador para gobernar de forma constitucional. La ambigüedad de los textos justinianos permitía desarrollar una interpretación de un gobierno constitucional ejercido por la gente. Se enfrentaban así la justificación teológica y los orígenes divinos contra los orígenes históricos y populares de la legitimidad de la autoridad política. Los defensores de la primera posición afirmaban que Dios era el origen de toda autoridad gubernamental y que dicha autoridad estaba garantizada y

equilibrada por la cooperación de las esferas de poder y la jurisdicción de los representantes de la Iglesia y los del Reino. La segunda parte, en cambio, se concentraba en señalar las capacidades de un príncipe y un reconocimiento del papel del pueblo en la creación de derecho, sobretodo, en lo que se refiere a su consentimiento para la creación, modificación de la ley o, en casos extremos, la revocación o el ejercicio ilimitado del poder, siguiendo el principio romano: “lo que agrada al príncipe es ley”.

La ambigüedad del Derecho Romano de Justiniano I fue útil a las pretensiones pragmáticas de aplicar esta forma de derecho a sociedades distintas a las de la Antigua Roma Imperial, y al final se mostró como una búsqueda de justificación de sus modos de vida. Reconstruyeron el derecho romano de acuerdo a sus necesidades. De ahí que hayan encontrado justificación de derechos individuales para la propiedad privada —en oposición a lo dicho por el *imperium* secular—; la referencia a un poder del individuo de disponer lo que posee, a partir de su propia voluntad; una adaptación del derecho romano para reconocer las corporaciones ya existentes —dándoles así un estatus legal y representación oficial a quienes actuaban en nombre de grupo, aunque este poder representativo no requería de la aprobación del estado para ser modificado—. Es por estas características de la creación de una nueva forma de derecho y por la recuperación sesgada del derecho romano, que se hace necesario conocer a mayor profundidad su esencia y a sus autores.

Janet Coleman afirma que Justiniano consideraba que gobernaba bajo la autoridad de Dios: “Nuestro Imperio nos es dado por Su Divina Majestad, y toda nuestra fe se sostiene no en nuestras armas ni en nuestras habilidades, sino en nuestras esperanzas en la providencia de la Trinidad suprema en Él unida” (Klosco, 2011: 188). Para los juristas medievales (Padoa-Schioppa, 1997), había varios problemas esenciales: si un soberano debía gobernar a quienes en su persona llevaban la representación de una corporación pública; si podía ser declarado tirano en el caso de no gobernar para el bien común, al estar determinado por el consentimiento de sus súbditos o por lo menos por sus consejeros aristócratas; si podía ser depuesto; bajo qué circunstancias puede existir un derecho a la resistencia y si este derecho es inherente a la comunidad, a sus representantes o a los individuos. Los juristas de la Iglesia seleccionaba e interpretaban el derecho romano al más puro estilo *had oc*, teniendo presente que algunos comentaristas consideraban que los *Glossators* estaban discutiendo si la

costumbre podía abrogar las leyes imperiales y afirmaban que podía ser así cuando la costumbre pareciera razonable. Estos últimos, invocaban el criterio de la razón y establecían, como requisito indispensable, el consentimiento explícito para lo que fuese razonable; resaltaban el juicio racional y no sólo la voluntad autoritaria; justificaban la obediencia a los requerimientos y ordenes civiles, es decir, del derecho positivo. Desde luego, seguían existiendo simpatizante de la jerarquía total de la Iglesia gelasiana y gregoriana sobre el Estado, pero posturas como la de Marsilio de Padua en *El defensor de la paz* (1324) insistían en una subordinación necesaria de una parte del Estado.

Tanto juristas canónicos como civiles del Medioevo, enfrentaban las mismas preguntas para justificar sus concepciones de la naturaleza y el origen de la soberanía, ligándolas al poder para legislar, juzgar y ordenar. Se trataban de intentos por encontrar un lugar a la jerarquía administrativa de la Iglesia y a la espiritualidad, al interior de una sociedad que aparecía como deudora de las Instituciones y al derecho romanos, tanto en un sentido conceptual como en uno institucional —sin importar cuán atenuado estuviese por el aspecto local, regional, de costumbre o de *ius commune*—. Parte de las propuestas teóricas se dedicaron a clarificar cómo podía ser expresada la voluntad de una corporación; otros en el significado de la *plena potestas* en la figura del Papa o del príncipe; en explicar una teoría de la representación en un grupo obligado a actuar por un actor pleno de poder representativo. Es por este surgimiento de expertos en derecho civil y canónico que Coleman considera que no es injusto llamarles teóricos de la política, pues su actividad estaba ligada a la estructura del derecho por el que operaba los gobernantes soberanos y las comunidades, intentando simultáneamente, justificar el derecho de un soberano a gobernar y fundamentando los reclamos de una comunidad que se defiende a sí misma del abuso del poder.

Ahora bien, mientras los juristas se dedicaron a especializarse aún más hasta llamarse a sí mismo *politici*, en un afán de comprenderse como defensores y practicantes de una ciencia política como ciencia civil, algunos teólogos y filósofos se dedicaron a estudiar los textos apropiados y a entender los principios filosóficos detrás del derecho. No se dedicaron a la administración de los asuntos públicos dirigido a asegurar el bienestar público, sino intentar comprender a la comunidad y a la sociedad como algo natural y orgánico, que tendía estar ligado a lo que era racional. Aquí la influencia de la

recuperación de la *Ética nicomaquea* de Aristóteles y *Las leyes* de Cicerón, perdidas en el siglo VII, fue decisiva en las herencias al pensamiento occidental. Su equiparación de la ley a la inteligencia o la capacidad racional del hombre, le adjudicaba a la razón la “función natural” de seguir la conducta correcta y evitar la mala. De este modo la razón eran la medida de la justicia y la injusticia al interior del Derecho Romano y el Estado de Derecho (Cicero, 1999, *On the laws*: §22). Ahora bien, la interpretación cristiana desarrollada brillantemente por Tomás de Aquino considera que el que la razón humana llegue a descubrir las mismas cosas refleja las intenciones de Dios hacia los hombres, para que vivan de acuerdo a la razón, en donde la cabeza y los demás miembros del cuerpo, tengan funciones distintas, deberes adscritos y todo este ordenado procurando el bien común. El significado de éste último también puede ser conocido a través de la razón humana y aplicado por la voluntad humana. Fue así como resurgió el tema de la libertad humana desde la perspectiva del poder de acción anterior a cualquier consideración histórica, política o ética. Ya Justiniano en su *Corpus Iuris Civilis* hacía referencia a *libertas* como “el poder natural de un hombre para hacer lo que le plazca y hasta que no sea interrumpido por la fuerza de la ley” (Klosco, 2011: 191). Las discusiones sobre derecho natural cuestionaban si esa *libertas* podía ser considerada como un instinto natural propio del hombre solo o del hombre en relación con otros animales, como si existiesen “hábitos naturales” gobernados por una “ley de la naturaleza”. El jurista del Siglo II Gayo, en sus Instituciones ya había apuntado “que la ley que la razón natural produce para toda la humanidad es aplicada en cualquier parte y se llama *ius gentium*” (Klosco, 2011: 191).

Los expertos se concentraron en la esfera de la acción que aparece como natural y adjudicaron capacidades psicológicas en los hombres que les capacitan para acertar en el orden moral; ciertos derechos o capacidades naturales que son independientes de cualquier orden civil en el que se viva. Se trataba de una autonomía moral, individual, inalienable y personal que es considerada como una facultad, habilidad o poder. Por tanto, se puede definir al *ius naturale* como “[...] un poder asociado con la razón y el discernimiento moral” (Klosco, 2011: 191). En la versión de Graciano del Siglo XIII, el padre del Derecho Canónico, sería ya la ley suprema de Dios, para primera y autentica forma en que está gobernada la humanidad: la orden de no hacer a los otros lo que no que quiere para uno mismo; el sentido innato de lo correcto y lo incorrecto. No es la libertad de hacer los que se desea o se place

al momento, sino un instinto natural y universal como lo es la unión de un hombre y una mujer; la libre procreación y educación de los hijos; la posesión de las cosas en común y que pueden ser tomadas como el aire, al tierra y el mar; la devolución de la cosa o el dinero confiados; el rechazo de la fuerza por la fuerza. Si algún código o derecho civil positivo o consuetudinario estipulase algo contrario al *ius naturae*, “debe ser considerado como nulo o invalido” (Klosco, 2011: 192).

Desde la perspectiva moderna y sobre todo la de los albores del siglo XXI, es difícil ver una paradoja que sustenta a las diversas concepciones del derecho positivo, como la de Carl Schmitt: que en la Antigüedad y en la Edad Media, en muchos casos, el derecho positivo era creado por el soberano. El soberano era el límite y el elemento previo sostenido por el derecho natural y el carácter “racional” de la ley. Sin embargo, uno de los elementos más controversiales fue la afirmación de que “todas las cosas en estado natural son comunes a todos los hombres”. El problema y el carácter polémico de esta afirmación es la forma en que es posible justificar la propiedad privada, pues si fuese una mera convención o una costumbre, contravendría la afirmación antes mencionada. En un sentido más filosófico, lo que cuestiona es si es posible que alguien que no desee poseer algo por el derecho civil, sino sólo usar lo que es común a todos, invocar el derecho común para justificarse.

Aquí fue donde la circunstancia histórica de la llegada de los varios textos de Aristóteles a Occidente y su traducción a latín, a mediados de siglo XIII. Los juristas canónicos concentrarían sus comentarios en una definición de *ius* a la luz del pensamiento aristotélico, que era por entonces prácticamente desconocido en Occidente. Desde esta perspectiva, *ius* remitía a hacer algo, al direccionamiento de la conducta y del yo, respecto de otros. No era un derecho subjetivo, sino una fuerza o poder subjetivo. En términos más contemporáneos podría decirse a la manera de Coleman “los agentes individuales son sólo un ejemplo de la clase de seres con capacidades normativas” (Klosco, 2011: 192). De este modo, la justicia era comprendida como un balance entre lo que es descubierto por la razón y la virtud moral. El mayor representante de esta interpretación sigue siendo Tomás de Aquino, quien se concentró en reflexionar sobre un personalismo ético, sobre todo en las intenciones detrás de los actos con un peso teológico cristiano. Así, el derecho natural era una fuerza o poder del alma; un instinto de orientación moral, una guía de la intencionalidad. Las capacidades y funciones del alma, entonces, podía producir

una filosofía moral práctica y, por lo tanto, criterios por los que las leyes deben ser obedecidas y poderes o capacidades que nunca podían ser perdidos, sin importar cuanto tiempo pueda haber sido esclavizada una persona. Sin embargo, esta posición tendría sus detractores en el siglo XVI. Algunos consideraban que la propiedad privada era una institución social ligada a nuestras obligaciones naturales para con los otros: si la propiedad debía ser privada, entonces podríamos saber por negación qué es lo que sería común. Por otro lado, mientras la posesión y la administración de la propiedad fueran responsabilidad de los individuos, habría posibilidad de compartir los bienes mundanos en tiempos de necesidad, incluso a partir de ella podía ser justificado el hurto de los pobres a los ricos en tiempos de necesidad. El tomar un objeto o alimento sin permiso del propietario, indica que la persona tiene en sus manos sus *ius naturali*. Los juristas del derecho canónico insistieron en que una persona en situación de necesidad tiene “un poder legítimo para hacer lo que sea necesario para mantenerse con vida y que esto estaba ya estipulado en Graciano como *ius naturae*” (Klosco, 2011: 193). Desde luego, los jueces civiles no reconocían el reclamo legítimo de un pobre en necesidad. No podían hacerlo porque implicaba ir más allá de la letra estricta del derecho. Era entonces cuando un obispo podía usar la jurisdicción de las cortes eclesiásticas para lograr un reconocimiento de aquel reclamo. “Se requería de una corrección moral, más universal, del derecho positivo” (Klosco, 2011: 193).

En el mundo de la vida del Siglo XIII la Iglesia intentó ajustar la vida religiosa a los cambios sociales y económicos que habían ocurrido desde la caída del Imperio Caloringio en el siglo IX. Uno de los elementos que transformaron la vida de la Iglesia medieval fue la institucionalización de las órdenes mendicantes: dominicos y franciscanos. Estos pretendían llevar una vida apostólica austera, distinta a las de las autoridades eclesiásticas. Se concentraron en reclutar a jóvenes de distintas universidades de Europa y se dedicaron al desarrollo de una filosofía y una teología política para la Edad Media Alta. La figura más potente de este movimiento fue el Doctor Universal Santo Tomás de Aquino, quién logró integrar el pensamiento político y metafísico de Aristóteles a la estructura del pensamiento cristiano. Siguiendo al estagirita, considera que tanto el intelecto como la voluntad humana tenían como fin natural el bien común y que, por tanto, se podía hablar de paradigmas de verdad y justicia para todos y que podían ser conocidos por todos. En términos generales, consideraba que todas las personas hacían lo correcto y lo verdadero, actuando de acuerdo con la razón y todos eran capaces de hacer esto



de manera natural y sin capacidad de revelación adicional a sus capacidades naturales. Consideró que existían principios estables de moral práctica que sustentaban una amplia variedad de costumbres y leyes civiles de muchas comunidades. Existía una percepción moral que captaba si una conducta era correcta o incorrecta. Esos principios prácticos llegaban a la razón por inducción y eran conocidos como fines, anteriores al desarrollo de cualquier virtud.

De este modo, el discurso de la moral humana estaba construido sobre un conjunto de principios fundacionales conocidos como derecho natural, condensado en la expresión: “el bien está para ser buscado y el mal para ser evitado” (Klosco, 2011: 194). Se refería a las inclinaciones que comparten los seres humanos como la autopreservación, la reproducción de la especie humana, el cuidado de los más jóvenes, inclusive la vida en sociedad es otra inclinación humana. Estas inclinaciones no eran elecciones, sino el modo de vida del hombre, la forma en que éste participa en la creación del orden divino de todas las cosas, a través de la razón y la ley, para vivir en orden y buscando el bien humano. Esta “justicia natural” consistía en una serie de principios racionales que se siguen de las inclinaciones de nuestra naturaleza. En la medida en que la razón práctica es hecha positiva por el derecho civil que regula nuestras inclinaciones y nos habilita para tomar las decisiones correctas, para alcanzar nuestro propio bien al interior del bien común, el derecho civil debe ser racional y estar constituido por principios del derecho natural.

Ahora bien, si a las cosas imperfectas tienden a su propio bien particular, las cosas perfectas tienden a un bien de la especie. El *bonum humanum* es el fin último de la vida humana y es más divino que cualquier otro fin individual o menos común porque ha sido establecido por una razón divina que ha creado todas las cosas y se conoce como ley eterna. Se trata del gobierno del gobernante supremo; el plan justo y bien organizado de la comunidad, superior a cualquier fin individual. Para Tomás de Aquino, en un lenguaje aristotélico, la mejor forma de sociedad política es aquella en la que los principios morales del derecho civil son enseñados por la Iglesia y que siguen el derecho positivo divino, expresado en los Diez mandamientos. De este modo, los ciudadanos pueden ser virtuosos no sólo por los actos razonables, sino por la búsqueda del bien de la comunidad. El cristiano debería buscar una

meta interna, la salvación, pero también debía seguir la ley positiva divina, porque y en tanto criatura racional, su fin natural es Dios.

Así, la *lex* era definida como las ordenes de la razón, inteligibles para el hombre, dirigida al bien común y promulgada por una autoridad. En la cuestión 90 de la *Prima Secundae* define a esta última como toda una multitud, un grupo o un individuo que actúan en su nombre. El derecho, entonces, va más allá de la simple orden porque tiene su meta inteligible es el bien común. Es precisamente esa inteligibilidad del derecho lo que lo sujeta a los principios racionales y la conducta responsable. El legislador prudente, buscaría que los ciudadanos fueran justos y no solo obedientes. Sin embargo, en tanto individuos libres, también tenían la capacidad de contravenir tanto el derecho civil como el derecho natural, por ser capaces de elegir sus inclinaciones irracionales. Además, la persistencia de malos hábitos puede oscurecer la inteligibilidad de los fines humanos. A pesar de esto, Aquino se concentra en las capacidades racionales en vez de las fallas y los límites de la racionalidad humana propia de una naturaleza venida a menos. La prudencia ética era considerada por el Doctor Universal como un ejercicio individual correcto de la razón que permite al individuo juzgar y dirigir sus acciones. Por eso, la prudencia es el medio por el que la persona puede alcanzar el bien común. Como Aristóteles, Aquino consideraba que la prudencia política y la justicia legal buscan realizar el bien común “ordenando cada acción y cada virtud en relación con las cosas con las que pueden ser ordenados para el bienestar de la república” (Klosco, 2011: 195). Es en el direccionamiento interior, de las intenciones para el seguimiento de la ley, donde entra el derecho divino. Mientras el derecho civil pretende dictarle a la razón lo que hace virtuoso a los hombres, en su relación con los otros, el derecho divino se refiere a la relación de la vida del individuo con Dios y a las intenciones detrás de los actos externos. Esto no significa que ley divina pueda llegar exclusivamente por un adecuado ejercicio de la razón, también puede hallarse en la Biblia y puede ser enseñada por la Iglesia. En la medida en que esta ley dirige la vida humana a su fin natural, sus preceptos son los elementos con los cuales se decide lo que se debe hacer o lo que se debe evitar. Por ello se requiere, en un sentido kantiano, de una autonomía y no sólo de una heteronomía de la voluntad, para el desarrollo de la perfección de la virtud moral. Esto es, un direccionamiento interior de los actos hacia la ley positiva o derecho civil, por el direccionamiento de las intenciones morales. La ley divina pretende regular las intenciones interiores más que las exteriores,

aunque incluye la determinación heterónoma de las intenciones de los hombres a través del derecho civil y la Iglesia. Es ese conocimiento de la ley, por medios intrínsecos y extrínsecos, lo que legitima la autoridad humana bajo las formas de la *respublica* y la Iglesia. El sostén de su autoridad está en los órdenes divino y natural que son inteligibles para el hombre. Por ello, la comunidad política ideal de Aquino es la *respublica*, que puede estar estructurada constitucionalmente como una *civitas* o como un *regnum*. En esta forma de vida política todos saben, por el derecho natural, que el bien debe ser buscado y realizado, y el mal negado.

Esta concepción teológica tuvo su réplica en las propuestas teológicas de los teólogos franciscanos que, desde el siglo XIII comenzaron una defensa de los votos de su orden, sobre todo de su voto de pobreza. Para los franciscanos los principios del derecho natural eran anteriores a diversidad formas de dominio, incluida en ellas la dominación sobre los objetos, contrario a lo que afirmaban los dominicos. Si en el modo originario o estado natural todas las cosas son comunes, entonces el estado al que se tiene que aspirar no es aquel en el que predomina la legislación humana y la propiedad privada, sino a que en el que todo es común. En términos aristotélicos la forma suprema de vida es aquella en la que no se posee nada, en donde todo es común o de la comunidad. El principio guía es la no-dominación en la vida comunitaria y no el *dominia* que justifica la posesión de los objetos mundanos, pues sólo Dios es el único poseedor y soberano de este mundo y del mundo venidero, desde el origen hasta su fin. Por eso su concepción de la ley natural no buscaba justificar un derecho de uso, sino un uso sin derecho de propiedad.

Fue el jesuita Guillermo de Ockham el que logró mostrar el vínculo de la voluntad o del ejercicio de la voluntad natural con la razón intentando definir cuál era la *recta ratio* y cuál era la relación de una buena voluntad con el carácter correcto de la acción moral, es decir, el criterio por el cual el juicio de la razón elige hacer un acto bueno o por qué la *recta ratio* sugiere un acto bueno a la voluntad. Para Ockham, las intenciones juegan un papel central en prácticamente todos los actos morales y que revelaban la orientación cotidiana de la persona. Esto, sin embargo, no le exime de

elaborar sus propios juicios y actos con independencia de los preceptos o los mandamientos de la ley divina. Este es el punto en el que la recta razón natural se conecta con la política.<sup>49</sup>

La distinción entre una *scientia* moral positiva y una no-positiva o natural permite distinguir sus contenidos. La primera incluye a las leyes positiva divina y humana; es la que obliga a una persona a buscar o evitar lo que es ordenado o prohibido por un poder superior que tiene la autoridad de legislar. La segunda, en cambio, es *a priori* y más importante que los que juristas y legisladores pueden discutir; es lo que dirige los actos humanos a parte de cualquier precepto de una entidad superior, sea la un superior de la Iglesia o un magistrado civil. Los preceptos del derecho natural son, entonces, esa *recta ratio*, o en otras palabras evitar el mal y el pecado. Discierne entre lo correcto y lo incorrecto; sabe lo que son porque “[...] es un conocimiento común y no una capacidad exclusiva del letrado o el poderoso” (Klosco, 2011: 201). Podemos definir a lo natural como lo que es acorde con la razón natural y a final de cuentas, desde la perspectiva franciscana, después de la salida del paraíso adámico, lo que es naturalmente razonable es la sobrevivencia y ayudar a otros a sobrevivir, echando mano de lo que hay en el mundo para satisfacer sus necesidades cotidianas. Esta es la manera en que se echa mano de la *recta ratio* para realizar la voluntad individual y ejercer una equidad natural. Por ello, afirma Coleman, es posible afirmar que Ockham pretende “fundamentar nuestras capacidades morales en una moralidad no-positiva” (Klosco, 2011: 202).

A diferencia de las perspectivas de juristas y políticos, para muchos teólogos, existe otro tipo de derechos distintos a los que son establecidos externa o heterónomamente a la moralidad individual, también existen obligaciones de ser justos y vivir en paz con nuestros vecinos. La teología católica avanza en el camino de la *recta ratio* negando y superando los elementos del sustrato de las formas de vida medievales ligados a la religiosidad y el misticismo, sustituyendo a estos por los elementos racionales. La racionalización del *ethos* religioso hecho por la teología católica modela la conducción racional de la vida de la que hablé en el capítulo dos con Weber y Troeltsch. La resignificación e interpretación moderna de la ley natural produjo una transformación del cristianismo, no en el sentido

---

<sup>49</sup> Para ver con mayor detenimiento las tesis de Ockham véase Shogimen, Takashi (2007): *Ockham and political discourse in the late Middle Ages*, Cambridge University Press, New York.

de la *sola fide* de Lutero, sino al modo de la antinomia teológica planteada por Luis de Molina: “Solo Dios puede ganar si previamente ha dejado al hombre jugar. Por lo tanto. Le ha concedido la posibilidad de vencer” (Molina, 2008: 27). La acción humana no se basta a sí misma y Dios no es la causa de la acción humana. Es la razón natural la que le permitirá conciliar la libertad y el determinismo. La *ciencia media* propuesta por Molina resuelve una de las contradicciones que habían impedido la multiplicación de las acciones humanas como evidencia de la voluntad divina. Con ello se resuelve la primera contradicción esencial de la Modernidad: la confrontación entre voluntad divina y voluntad humana.

La influencia de la ciencia media de Molina es mucho mayor de lo que muchos historiadores han estado dispuestos a reconocer. Esta propuesta es la primera concepción moderna de la contradicción existente entre la teoría de la soberanía popular y el derecho divino de los reyes. Por tanto, la apuesta por la existencia de la libertad humana sin la renuncia de la voluntad divina. Coloca al hombre en el centro del mundo al quitarle la carga del determinismo y le muestra la fuerza de su propia voluntad respecto de la voluntad divina. Esto es particularmente importante al interior de la esfera política del mundo de la vida, pues los efectos de una teoría determinista y de una teología política, que es casi por pleonismo, voluntarista, implica en términos prácticos el sometimiento de la voluntad humana a los designios de esa divinidad, pero sobre todo, un sometimiento a aquellos que representan a esa autoridad divina. Es por ello que el *Primer Tratado sobre el Gobierno Civil*, Locke comienza descalificando la situación servil del ser humano, dice “Slavery is so vile and miserable an Estate of Man, and so directly opposite to generous Temper and Courage of our Nation; that ‘tis hardly to be conceived, that an Englishman, much less a Gentleman, should plead for’t” (Locke, 1991: 141). Acusa directamente a Robert Filmer de pretender defender esta perspectiva, pues la comprensión filosófica y teológica que tiene no es ya la del determinismo, sino la de un voluntarismo individualista. La ciencia media fue uno de los aportes conceptuales más importantes e influyentes en el pensamiento político de la Modernidad Temprana, para validar y justificar el peso y la fuerza de la voluntad y la acción humana en el incipiente mundo de la vida moderno.

Desde el inicio del periodo de la restauración inglesa, Locke se cuestiona los límites de la autoridad política en términos religiosos, teniendo como antecedente el fuerte régimen de los puritanos impuesto

por Cromwell. En el llamado *First Tract on Government*, realmente titulado “*Question: Whether the Civil Magistrate may lawfully impose and determine the use of indifferent things in reference to Religious Worship*”, Locke discute algunos temas exclusivamente protestantes alrededor de la fe: qué elementos de la fe no han sido prescritos o precisados de manera directa en las Sagradas Escrituras; si por esa razón, estos elementos pueden ser variados o implementados de manera legítima; y, si el *gobernante* (*civil magistrate*) puede establecerlos como “cosas necesarias” para la salvación. Esto había sido un tema de discusión desde la época Tudor en Inglaterra, pues la implementación e imposición del *Book of Common Prayer*, ciertos elementos rituales durante las ceremonias religiosas, por considerar a algunas de ellas como tendientes al catolicismo romano o bien señaladas como “prácticas papistas” como el uso de las prendas propias de los sacerdotes católicos o el rito de arrodillarse antes de la realización de la eucaristía. Estos temas y sus repercusiones políticas sólo existían en los pueblos protestantes. Marck Goldie, nos ofrece una lista de textos referentes a la discusión de estos temas:

“Some of the earlier treatises in the debate were: Richard Hooker, *Of the Law of Ecclesiastical Polity* (1593-1661); William Ames, *Conscience* (1634); Henry Hammond, *Of Conscience* (1644); and Jeremy Taylor, *The Liberty of Prophesying* (1647). At the Restoration the debate intensified, the chief tracts being: Henry Jeanes, *A Treatise Concerning Indifferency* (1659); Henry Hammond, *A Vindication of Uniformity* (1659); Robert Sanderson, *De Obligatione Conscientiae* (1660); Edward Stillingfleet, *Irenicum* (1660)” (Locke, 2002: 4).

Esta discusión se vuelve más álgida con la Restauración, por la confrontación entre anglicanismo y puritanismo por la “Act of Uniformity” de 1662, que prácticamente expulsa a los puritanos de la Iglesia Anglicana. En un sentido muy específico, se discute si en estas imposiciones sobre los cultos religiosos el gobernante está imponiendo una versión de la religión sobre otros creyentes, coartando no solo la doctrina cristiana en sí misma, sino generando al mismo tiempo un descontento social y político. Para la época de Locke y en el contexto de la libertad religiosa protestante en la Restauración, después del fuerte régimen puritano, la libertad individual de la fe tiene una impronta fortísima en la mentalidad del ciudadano y el académico inglés. Para esta época Locke ya insinúa las implicaciones de la anulación de la libertad religiosa y las vincula con la política, pero carece de los elementos necesarios de una teología dialéctica que le permita superar las perspectivas absolutistas y del derecho divino de los reyes. Lo que sí tiene clara es la confrontación:

“Besides the submission I have for authority I have no less a love of liberty without which a man shall find himself less happy than a beast. Slavery being a condition that robs us of all the benefits

of life, and embitters the greatest blessings, reason itself in slaves (which is the grand privilege of other men) increasing the weight of their chains and joining with their oppressions to torment them. But since I find that a general freedom is but a general bondage, that the popular assertors of public liberty are the greatest engrossers of it too and not unfitly called its keepers, and I know not whether experience (if it may be credited) would not give us some reason to think that were this part of freedom contended for here by our author generally indulged in England it would prove only a liberty for contention, censure and persecution and tum us loose to the tyranny of a religious rage [...] I have not therefore the same apprehensions of liberty that I find some have or can think the benefits of it to consist in a liberty for men at pleasure to adopt themselves children of God, and from thence assume a tifie to inheritance here and proclaim themselves heirs of the world; not a liberty for ambition to pull down wellframed constitutions, that out of its ruins they may build themselves fortunes; not a liberty to be Christians so as not to be subjects; nor such a liberty as is like to engage us in perpetual dissension and disorder. All the freedom I can wish my country or myself is to enjoy the protection of those laws which the prudence and providence of our ancestors established and the happy return of his majesty hath restored: a body of laws so well composed, that whilst this nation would be content only to be under them they were always sure to be above their neighbours, which forced from the world this constant acknowledgement, that we were not only the happiest State but the purest church of the latter age”(Locke, 2002: 7-8).

En este momento Locke ya busca esas leyes capaces de garantizar una libertad que atesora: la libertad de disentir (Locke, 2002: 9). El *First Tract*, el filósofo oxoniense se posiciona del lado de la teoría de la soberanía popular y en sus propias palabras, así define la procedencia de su autoridad sobre sus súbditos.

I think it will clearly follow, that if he receive his commission immediately from God the people will have little reason thereupon to think it more confined than if he received it from them until they can produce the charter of their own liberty, or the limitation of the legislator’s authority, from the same God that gave it. Otherwise no doubt, those indifferent things that God hath not forbid or commanded, his vicegerent may, having no other rule to direct his commands than every single person hath for his actions, viz.: the law of God; and it will be granted that the people have but a poor pretence to liberty in indifferent things in a condition wherein they have no liberty at all, but by the appointment of the great sovereign of heaven and earth are born subjects to the will and pleasure of another (Locke, 2002: 9).

Locke reconoce una teología política con la cual debe gobernarse en el sentido del protestantismo calvinista y presbiteriano, que define a Dios como la única autoridad a la cual está sujeta la libertad de un hombre, es decir, rechaza la mediación o la necesidad de mediación de un aparato eclesiástico para la realización de la voluntad divina. No obstante, también sospecha sobre cuáles de las leyes divinas

son aquellas que dan sustento a esa autoridad. Para ello hará falta que Locke se adentre en la tradición escolástica a través de sus funciones como maestro en Oxford y especule sobre las verdades morales y los designios divinos. Muestra de ello es la distinción clásica entre obligación formal y obligación material que proviene del *Cannon* romano que Locke vincula a la fuerza de la ley: la obligación material procede de la fuerza divina, previa a la ley humana; y la obligación formal, que se impone por el poder legal del gobernante y obliga la conciencia (Locke, 2002: 76). Treinta años antes de la Revolución Gloriosa, el padre del liberalismo sostiene que los límites de la autoridad política han sido establecidos por Dios. Afirma:

“That if the magistrate commands what has already been enjoined by God - for example, that a subject should refrain from theft or adultery - the obligation of this law is both material and formal so that the liberty of both the judgement and the will is removed and thereby that of the conscience itself. Such a law, however, is not unjust, since it throws no new shackles on the conscience, nor does the magistrate set other or narrower limits to the liberty of the conscience than does God himself” (Locke, 2002: 9).

Esta es la sospecha que lleva a Locke a adentrarse en la profundidad de la ley de la naturaleza, y ésta a su vez, tiene el gran supuesto de la vía media propuesta por Molina. No es todavía la libertad civil, la base de dicha concepción de la autoridad política, sino la concepción teológica de la libertad individual, concedida por Dios a cada individuo, para alcanzar la salvación. Es una teología que pretende comprender y definir los límites de la autoridad política, teniendo como referencia la esfera religiosa y su impronta en el mundo de la vida.



## **Bibliografía**

- Arendt, (2003): *Entre el pasado y el futuro*, Ediciones Península, Barcelona.
- Blumenberg, Hans (1983): *La legitimación de la Edad Moderna*, Pre-Textos, Valencia.
- Bellarmino, Roberto (1610). *Tractatus de potestate summi pontificis in rebus temporalibus. Aduersus Gulielmum Barclaium*. Disponible en: [www.archive.org](http://www.archive.org), Texto en Latín.
- Bourdin, Bernard (2010): *The Theological-Political Origins of the Modern State: The Controversy Between James I of England and Cardinal Bellarmine*, Catholic University of America Press, Washington, D.C.
- Cranston, Maurice (1957): *John Locke. A Biography*, Macmillan Company, Suffolk.
- Cicero (1999): *On the Commonwealth and on the Laws*, Cambridge University press, Cambridge.
- Duch, Lluís (2014): *Religión y política*, Fragmenta Editorial, Barcelona.
- Figgis, John N. (1970). *El derecho divino de los Reyes*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Garnett, George (2006): *Marsilius of Padua and "The Truth of History"*, Oxford University Press.
- Hamilton, Bernice (1963): *Political Thought in Sixteenth-Century Spain*, Clarendon Press, Oxford.
- Henderson, Ernest F. (1912): *Select Historical Documents of the Middle Ages*, George Bell and Sons, London, pp. 366–367.
- Klosco, George (2011): *The History of Political Philosophy*, Oxford University Press, New York.
- Kantorowicz, Ernst (2016): *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*, Princeton University Press, New York.
- Molina, Luis de (2007): *Concordia del libre arbitrio con los dones de la gracia y con la presciencia, providencia, predestinación y reprobación divinas*, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo.
- Lutero, Martín (2001): *Escritos políticos*, Tecnos, Madrid.
- Locke, John (2002): *Political Essays*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Portinaro, Pier Paolo (2003). *Estado. Lexico de política*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires.
- Polanyi, Karl (1983): *La sussistenza dell'uomo*, Einaudi, Turín.
- \_\_\_\_\_ (2007): *La ley de la naturaleza*, Tecnos, Madrid.
- Padoa-Schioppa, Antonio Ed. (1997): *Legislation and Justice*, Clarendon Press, Oxford.
- Scattola, Merio (2007): *Teología política*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Soto, Domingo de (1922): *Tratado de la justicia y el Derecho. Tomo I* (Traducción Jaime Turrubiano Ripoll), Editorial Reus, Madrid.
- Soto, Domingo de (1589): *De Justitia et jure*, Disponible en: [Archive.org](http://Archive.org), Texto en Latín.
- Suarez, Francisco (1970): *Defensa de la Fe Católica y Apostólica contra los errores del Anglicanismo*. Instituto de Estudios Políticos, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (1972): *De Legibus, L.II*, Corpus Hispanorum de Pace, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (2011): *Disputaciones metafísicas*, Tecnos, Madrid.
- Vilanova, Evangelista (1989): *Historia de la Teología Cristiana. Tomo II*, Editorial Herder, Barcelona.

Villoro, Luis (2013): *Creer, saber, conocer*, Siglo XXI, México.

Vitoria, Francisco de (1917a): *Relecciones Teológicas. Tomo I* (Traducción Jaime Turrubiano Ripoll), Librería Religiosa Hernández, Madrid.

\_\_\_\_\_ (1917b): *Relecciones Teológicas. Tomo II* (Traducción Jaime Turrubiano Ripoll), Librería Religiosa Hernández, Madrid.

Weber, Max (2006): *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Fondo de Cultura Económica.

## Capítulo 5. La ética protestante y el espíritu del liberalismo: la ética protestante, la autoridad política y el ciudadano en el *pensamiento de John Locke*

“A government, though not purely Christ’s, may be made up of such scripture and prudential materials as may much reform the outward man, even as a mere prudential civil government may do if severely executed. \* \* \* In many civil states, merely from their wholesome policy and administration, excellent and precious flowers spring up, many moral virtues, as prudence, temperance, obedience, meekness, love, justice, fortitude. Yet all this makes not a government to be Christ’s, but only that which is merely the discipline of Christ, and policy of Christ”. Saltmarsh, John “Smoke In The Temple” (1646); en Woodhouse Arthur S. P., *Puritanism and Liberty, being the Army Debates (1647-9)*.

En el primer capítulo mencioné que la pregunta más intuitiva en la filosofía política es: ¿cuál es el fundamento o la fundamentación del poder político? A lo largo de los capítulos anteriores he presentado los conceptos, categorías, premisas, conclusiones y argumentos que pretenden mostrar que la justificación del poder político en el siglo XVII y, la filosofía política liberal de John Locke, están vinculadas a un proceso dialéctico en el desarrollo de las propuestas filosóficas modernas que pretenden justificar las nuevas formas y prácticas del poder político, a inicios de la Modernidad. James Tully (1993) coincide con esta postura en un sentido más amplio, pues considera que cualquier pensador del siglo XVII enfrenta varios problemas al pensar la política: “el carácter teórico del gobierno y el poder político, la relación entre la religión y política, el arte de gobernar, todo los tipos de conocimiento vinculados a la religión y, la teoría y práctica políticas” (Tully, 1993: 9). Esta perspectiva, como mencioné también en el primer capítulo, parte de un supuesto básico: que el pensamiento filosófico está unido en parte, o vinculado, a otras formas de pensamiento y a los elementos propios del contexto o la realidad del pensador o filósofo del que se hable. En este caso, la consecuencia inmediata de este supuesto es que, tanto el pensar como el actuar de John Locke, están influenciados y son producto, no sólo de la reflexión individual y subjetiva del pensador, sino también de los conflictos civiles y políticos de Inglaterra desde las guerras civiles hasta el asentamiento de la Revolución Gloriosa.

Locke no es el único caso en el que se da esta circunstancia, pero sí es uno en los que los acontecimientos y el contexto, influyeron decisiva y directamente en su filosofía política. Como muchos pensadores de la época, sufrió en carne propia las guerras civiles, los conflictos religiosos y el exilio, por sus compromisos y convicciones personales y públicas. Él como otros, según Tully (1993), enfrentó al menos cuatro grandes problemas que marcaron sus líneas de pensamiento:

“Las guerras civiles y religiosas de los siglos XVI y XVII; la consolidación administrativo-productiva del Estado moderno europeo como unidades efectivas de gobierno; la formación de un balance de poder y un sistema mercantil, de rivalidad militar-comercial entre Estados; y la pelea por la conquista, dominación y explotación de los pueblos no europeos y sus recursos” (Tully, 1993: 9-10).

Desde la interpretación contextualista o neohistoricista de la cual parto, estos son elementos sustantivos y determinantes para la comprensión y definición de los fundamentos de poder político, del pensamiento religioso y del pensamiento científico-moderno, desde Maquiavelo hasta Locke. De 1500 a 1700, una multitud de pensadores tuvieron que adaptar y transformar las herramientas conceptuales que habían sido diseñadas en los últimos 500 años “para caracterizar estas dificultades como problemas y adelantar sus soluciones” (Tully, 1993: 10). Desde luego, la propuesta de Locke no es la única, e incluso podría debatirse sobre si es la más importante, pero sí es posible afirmar que es una de las propuestas más importantes junto a las de Hobbes, Bentham, Rousseau, Montesquieu y Mill, por mencionar a los más cercanos a su época. Entre todos ellos, el pensamiento de Locke es donde se muestra el movimiento dialéctico del pensar, como he pretendido mostrar a lo largo de mi investigación.

En su filosofía política se refleja un arduo trabajo sobre las tesis e incluso los métodos tradicionales de argumentación como en *The law of Nature* y *The first Tract on Civil Government*, pero las exigencias y contradicciones de su contexto y su época, prácticamente le obligan a generar una síntesis y algunas soluciones novedosas para problemas nuevos que serán, en buena medida, los prolegómenos al pensamiento ilustrado. Esto se debe a que, dentro de muchos otros factores, Locke formó parte de esos conflictos políticos y no sólo fue un teórico de la política, es por esto que su pensamiento debe ser estudiado a la luz de ambos aspectos, como menciona James Tully (1993: 10). En buena medida, su pensamiento está dirigido a la acción política que le costó el exilio, los años previos a la Revolución Gloriosa, por considerarlo sospechoso dentro de la llamada Rye House Plot de 1683 que pretendía asesinar a Charles II o por lo menos generar una insurrección en su contra por sus políticas pro Católico-Romanas. El oxoniense no pretendía solamente reproducir la ideología *Whig* ni repetir la tradición del derecho natural protestante, sino que va más allá de la ideología con la que simpatiza y de los compromisos políticos que tiene. Es por ello que quiero adelantar los elementos centrales que serán complementados en este capítulo, pero que ya fueron abordados a lo largo de los capítulos anteriores.

La ética protestante fue el campo de cultivo del liberalismo. Sólo se puede comprender un aumento en la popularidad y en la defensa de los principios y las tesis del liberalismo clásico, en el periodo de la Restauración Inglesa (1660-1688), por la penetración de la ética y el espíritu protestante, en las concepciones del mundo y el *ethos*, de dos de las clases sociales heredadas de la Edad Media, los *yeomen* y la escasa burguesía inglesa. El

liberalismo surge en Inglaterra como resultado de distintos elementos históricos, sociales, económicos, religiosos, teológicos y filosóficos. En este capítulo pretendo vincular los distintos elementos del mundo de la vida que permiten comprender que la filosofía política propuesta por John Locke no es exclusivamente el resultado de las discusiones teológicas y filosóficas, que se dieron durante la Restauración, sino que es posible afirmar que también son consecuencia de la intervención de distintas esferas en el mundo de la vida; en la comprensión y vinculación que tuvo Locke con la política.

En los siguientes apartados desarrollaré algunas propuestas interpretativas a partir de las siguientes tesis:

- 1) La ética protestante fue la forma primera del individualismo moral en la Modernidad: el individualismo religioso impulsó la generación de la moral individual, necesaria para el individualismo político. Este individualismo permitiría el desarrollo de otras formas de individualismo como el social, el político y el económico.
- 2) La ética y la moral protestantes posibilitaron el surgimiento y el triunfo de la mentalidad individualista y del propietario en las esferas del mundo de la vida inglés del siglo XVII.
- 3) El espíritu del liberalismo es el individualismo político y económico, y su clasificación y asentamiento en los *yeomen*, posibilitó su triunfo en las leyes y permitió el establecimiento de una monarquía parlamentaria en Inglaterra, mediante la legitimación de la conquista de William of Orange.
- 4) La ética protestante y el espíritu de liberalismo, se condensan en la figura del protestante propietario inglés. Así la autoridad política que definen y defienden, este tipo de ciudadanos, es de tipo moderno, pero no por sus manifestaciones políticas, ya que en muchas variantes y acepciones tiene rasgos autoritarios, sobre todo en sus versiones más radicales como la de los *Ranters* y los *Levelers*. Esto se debe a la naturaleza de la teología política protestante de tipo radical, presente y existente en el periodo previo a la Restauración Inglesa.
- 5) Las leyes producidas durante los gobiernos de los parlamentos protestantes y el Protectorado de Cromwell, impactaron el mundo de la vida inglés a tal punto que, tanto por sus aspectos positivos y negativos, definió las características de la autoridad política en Inglaterra.
- 6) El *Primer Tratado de Gobierno Civil* es un texto que nos permite reconstruir las dos posiciones predominantes, aunque no las únicas existentes, en Inglaterra: la teoría del poder natural y divino de los reyes, sustentada en la teología bíblica más que en el *Cannon* de la iglesia católica; y la iusnaturalista, bastante asentada en el pensamiento político europeo, a través de la influencia de la teoría de la soberanía popular y el iusnaturalismo desarrollados por distintos miembros de la Escuela de Salamanca.

- 7) El *Primer Tratado sobre el Gobierno Civil* es el texto donde se cierra definitivamente la discusión sobre el derecho divino de los reyes, cuyo referente clásico en Inglaterra es la discusión Barclay-Bellarmino. De ahí que sea el conjunto de supuestos y contra argumentos para las visiones monárquicas de la política inglesa, parte de la teoría política clásica de la época y que por ello Locke la redacta en Latín, a diferencia del Segundo Tratado, que es redactado en inglés.
- 8) El *Segundo Tratado del gobierno civil* es un discurso argumentativo, redactado en el lenguaje natural, dirigido a las clases propietarias del periodo de la Restauración, que pretende justificar los ideales del individuo propietario para actuar y vivir en un mundo de la vida más moderno que medieval. La mayoría de esos ciudadanos propietarios eran protestantes. El dominio de la lectura en lengua inglesa fue potencializado por la exigencia protestante de la lectura individual de la Biblia y el movimiento de planfletarismo de las guerras civiles y la Restauración.
- 9) La razón del triunfo de los ideales protestantes en las revoluciones civiles y en la Revolución gloriosa no está vinculado a su teología política *per se*, sino a que encarnaba los ideales de las clases propietarias que se negaban a aceptar el triunfo de movimientos más radicales como los *ranters*, los *levelers* y los *seekers*.
- 10) La autoridad política que busca construir la teología política protestante es la que defiende los derechos del individuo y, en especial, del propietario.
- 11) El protestantismo radical no pretendía la realización de un régimen democrático, sino uno parlamentario-autoritario que demandase y defendiese la primacía de la esfera religiosa por encima de otras esferas del mundo de la vida.
- 12) El espíritu protestante originó parte de la cultura liberal, sobre todo en los elementos vinculados a los derechos individuales y burgueses, pero una vez que esta cultura se apropió de ello, se separó de la religiosidad protestante. Por ello, la Revolución Gloriosa de 1688-89, ya no es un movimiento religioso, sino una lucha por el poder político entre *Whigs* y *Tories*.
- 13) La teología política católica es la antítesis de la teoría del derecho divino de los reyes, que es una teología naturalista del poder político, y la síntesis de la teoría de la soberanía popular y el iusnaturalismo propuesta por la Escuela de Salamanca, es la síntesis de ese movimiento categorial. Esa síntesis es el derecho natural protestante.
- 14) La teología política protestante, de tipo radical es la antítesis de la teoría del derecho divino de los reyes, y la síntesis de esta confrontación es el conjunto de ideas propias del *ethos* protestante y la teología racional, que retoma el liberalismo y, adhiere a la teoría de la soberanía popular y al iusnaturalismo protestante, herederos del pensamiento salamantino.

- 15) La teología política radical allana el camino y abre paso a la política liberal inglesa, y no se puede explicar el triunfo de los ideales de liberalismo, pero es la teología racional protestante, presente en el pensamiento de John Locke, la que consolida una concepción racional de la política liberal.

### **5.1 Una definición de Teología política**

Proponer una conexión entre la filosofía política moderna y teología política protestante cuestiona las tesis de una serie amplia de investigaciones y autores que han buscado sostener distintas comprensiones históricas, sociales, religiosas, culturales y teóricas de la secularización. En muchos casos, el lugar común es considerarla como un brusco vaciamiento de los elementos religiosos en distintas esferas de mundo de la vida, y como resultado de impulsos provistos únicamente por la filosofía mecanicista y los ideales de la Ilustración francesa. Desde luego, no se puede negar toda una serie de cambios y transformaciones de distintos elementos del mundo de la vida, sobre todo de aquellas que lo produjeron, pero de ahí no se sigue que hayan sido el origen de dichas modificaciones ni que estas se hayan dado sólo al modo de la Revolución Francesa o que, el tipo de catalizadores que pudieron haber participado en la consolidación de la Modernidad, podían haber sido exclusivamente ellos.

Mi investigación pretende mostrar otra comprensión del concepto de secularización, así como una reconstrucción distinta de los diferentes procesos de secularización de las distintas esferas del mundo de la vida. También pretendo continuar la idea de Weber respecto de que la ética protestante no es la raíz del espíritu moderno, sino que debe ser considerada apenas como un medio o un estadio del proceso de consolidación de la Modernidad. En ese sentido, me posiciono en contra de perspectivas que niegan la conexión entre la teoría y la praxis política<sup>50</sup> y que por ello son incapaces de relacionar elementos sociales, religiosos e intelectuales con lo que acontece en el mundo de la vida. Esto implica, desde mi perspectiva, argumentar a favor de una comprensión de la consolidación de la Modernidad, a través de factores que van más allá de los que proponen los contenidos de interpretaciones no contextualistas. De lo contrario, no se podría dar cuenta ni argumentar a favor de los catalizadores o impulsores no reconocidos de la Modernidad. El punto de partida por tanto también deberá incluir una superación de aquello que suele llamarse teología política y diferenciarlo de lo que Lluís Duch llama el

---

<sup>50</sup> Cuya expresión más extrema es la de la confrontación física, la guerra, como afirma Carl Schmitt en su obra *El concepto de lo político*.

*Problema teológico político*, pues mientras el primer propone una supremacía del orden divino sobre el orden temporal y el segundo propone la primacía del orden temporal. Sin embargo, lo que hay que precisar son los sentidos y los elementos con los que pretenden hacerlo. Esto es, hurgar en los elementos tanto de la esfera intelectual como en otras esferas del mundo de la vida, no para mostrar un reflejo de la teoría en la praxis, sino para entender la relación entre ellas y, sobre todo, entender los movimientos categoriales que expresan verdaderamente los distintos movimientos y procesos dialécticos de la Modernidad. Mi idea es mostrar qué elementos y aspectos del protestantismo contribuyeron en la construcción del *Lebenswelt* y la *Weltanschauung* propios de la Modernidad. Mi interpretación no pretende nulificar el papel ni la fuerza del pensamiento y la religión, en la conformación del mundo moderno. Lo que busco es mostrar los posibles orígenes y aportes de una teología racional protestante que ha superado, a su vez, los intereses protestantes del periodo cromwelliano, para el moldeamiento de distintas esferas del mundo de la vida de Inglaterra. Especialmente, las esferas del derecho, la política y filosofía política, para el surgimiento del liberalismo. Para ello, lo primero que hay que considerar, es que el protestantismo fue un producto no deseado de lo que suele considerarse como teología política cristiana<sup>51</sup>; que es un heredero no considerado por los propios historiadores de la filosofía política; que el sentido en que llega a ser considerado sigue una línea demasiado literalista y que no revisa las honduras para encontrar diferentes sentidos de las afirmaciones que llegan a tener alcances políticos, particularmente con todo lo que se vincula directamente a la autoridad que, en un sentido estricto, es por definición, política.

### 5.1.1 La teología dialéctica de John Locke

Quiero mencionar los elementos principales de una teología dialéctica en el pensamiento de John Locke, para mostrar los elementos de una teología que ha superado ya la oposición entre Dios y pueblo, para concentrarse en el individuo. En su ensayo *Questions concerning the law of Nature*, Locke muestra su habilidad para tratar los asuntos vinculados al tema de la moral, problema importante tomando en cuenta que en esta época se desempeñaba como censor de filosofía moral en la Universidad de Oxford. Para Locke, como para otros pensadores de su tiempo, Dios es el gran supuesto de toda forma de

---

<sup>51</sup> Con ello planteo la existencia de otras teologías políticas, como el mismo Locke lo hace en su carta a la tolerancia al considerar los fines religiosos de las confesiones judía e islámica.



pensamiento filosófico del siglo XVII. Sin embargo, quedan los últimos resabios de una de las discusiones más importantes del pensamiento moderno: probar la existencia de la libertad humana. Esta disputa teológica tiene una relevancia importante solo si se consideran las consecuencias éticas, políticas y sociales de la doctrina calvinista, aunque también está presente en otras formas de protestantismo. La negación del *libre arbitrio* o la sustitución de este por un *cervo arbitrio*, implica una confrontación en la antropología filosófica de distintas teologías. Molina había pretendido, como menciona Martínez del Valle (2007:169), demostrar no solo que la racionalidad era la única vía para conocer a Dios (Querat, 1977: 72), elemento compartido por distintos teólogos de la época; también había pretendido mostrar que la voluntad humana implicaba la responsabilidad humana como consecuencia de la naturaleza racional del ser humano. Locke es heredero de esta línea de pensamiento. La evidencia de ello está en las primeras líneas del ensayo, apenas mencionado, de 1664:

“Como Dios se nos muestra como un ser presente en todas partes y, por así decirlo, se impone a los ojos de los seres humanos tanto en el curso de la naturaleza ahora establecido como en la frecuente evidencia de milagros en el tiempo pasado, supongo que nadie negará la existencia de Dios siempre que se reconozca la necesidad de dar alguna explicación racional a nuestra vida, o a que hay algo que merece ser llamado virtud o vicio” (Locke, 2007: 3).

Sin embargo, Locke rebasa la esfera del individuo y lo proyecta a la generalidad del mundo de la vida, y con ello a los elementos centrales de la moral: la virtud y el vicio, propios de la tradición clásica, más desarrollada dentro del pensamiento aristotélico. No obstante, mantiene una línea providencialista, propia de toda teología política, junto a una visión naturalista propia del pensamiento moderno.

“Dando esto por supuesto, sería un error dudar de que un ser divino preside sobre el mundo; pues es en virtud del orden dictado por el, por lo que los cielos giran en rotación ininterrumpida, la tierra permanece firme e inmóvil, y brillan las estrellas. Y es el quien ha fijado los límites del mar salvaje y ha prescrito a todas y cada una de las plantas el modo y los periodos de su germinación y crecimiento. Es en obediencia a su voluntad como todos los seres vivos tienen sus propias leyes de nacimiento y de vida; y no hay nada tan inestable y tan incierto en todo este asunto de la constitución de las cosas como el no admitir leyes fijas y estables que rigen su manera de operar y que son apropiadas a su naturaleza. Parece justo, por tanto, preguntarse si el hombre es una excepción y ha venido al mundo completamente exento de una ley aplicable a sí mismo, sin un plan, regla o norma de vida. Nadie que haya reflexionado sobre Dios Todo poderoso, o sobre el consenso de la humanidad entera en todo tiempo y lugar, o sobre sí mismo y su conciencia, podrá creer fácilmente que ello es así. Pero antes de que hablemos de la ley misma y de los argumentos mediante los cuales es demostrada, estimo que merece la pena indicar los diversos nombres por los que se la ha designado” (Locke, 2007: 3-4).

Locke parte no ya de una teología tradicional o una mística, sino de una teología racional y naturalista, que determine las características de los seres vivos desde su naturaleza y sus formas de vida. Esa determinación no es otra que la ley de la naturaleza. Aquella que establece los fines de la vida humana y no los fines de la comunidad o el pueblo, como se insinúa en el pensamiento salamantino.

La ley de la naturaleza es definida del siguiente modo:

“De ahí que la ley de la naturaleza pueda describirse como un decreto de la voluntad divina, discernible por la luz natural, que nos indica que está y que no está en conformidad con la naturaleza racional, y, por esa razón, que es lo obligatorio y que lo prohibido. Me parece a mí que menos correctamente ha sido dicha ley llamada por algunos «el dictado de la razón»; pues la razón no establece ni pronuncia esta ley de la naturaleza, sino que la busca y descubre como ley promulgada e implantada en nuestros corazones por un ser superior” (Locke, 2007: 3-4).

Se trata de una impronta natural de la providencia y no una huella innatista, y esto implica que necesita de la experiencia y de la razón para determinar qué es conocimiento. En este sentido, un concepto de teología natural-providencialista sería adecuado para definir la postura de Locke en este ensayo. Pues pretende defender que la providencia busca efectivamente que el ser humano haga algo, y que eso que debe hacer, esa deontología, proviene de una teleología natural, es decir, del fin que tienen todas las cosas, en un pleno sentido aristotélico. En este punto del desarrollo intelectual de Locke, es factible afirmar que su pensamiento tiene la fuerte huella protestante del *servo arbitrio*, pero el naturalismo que le adhiere tiene una fuerte huella de Modernidad, pues vincula el deber al uso de la razón y al individuo, y no a una estructura eclesial ni a la obediencia de la ley divina en primera instancia. Dice:

“Pues, en último término, toda obligación nos remite a Dios, y estamos obligados a mostrar obediencia a la autoridad de su voluntad porque tanto nuestro ser como nuestras obras dependen de su voluntad, ya que de Él hemos recibido estas cosas; y, así, estamos obligados a observar los límites que El prescribe, y es razonable que hagamos lo que a Él, que es omnisciente y sabio en grado sumo, complace” (Locke, 2007: 71-72).

Locke vincula la naturaleza humana y el cumplimiento de las normas morales con las facultades racionales individuales del creyente, pero al sustituir el innatismo por el empirismo multiplica las posibilidades de conocimiento de la ley divina, sin que esta pierda su carácter universal, pues:

“Toda obligación encadena moralmente a la conciencia y establece una atadura con la mente misma; de tal manera que no es el miedo al castigo, sino una aprehensión racional de lo que es justo, lo que nos hace sentirnos obligados y lo que, si somos culpables de un crimen, nos dice que merecemos el castigo. Es verdad aquel dicho del poeta: *se iudice nemo nocens absolvitur* (Nadie que comete una mala acción es absuelto por su propio juicio. *Juvenal*). Lo cual, evidentemente, no sería así si fuera solamente el miedo al castigo lo que nos impone una *obligación*” (Locke, 2007: 71-72).

Sin embargo, Locke llega a una contradicción pues considera que no toda obligación está ligada a la fuerza de un legislador, “de tal modo que el poder es lo que obliga a aquellos que no pueden ser movidos por las advertencias” (Locke, 2007: 72). La obligación, no es entonces la capacidad de coaccionar y castigar a los que transgredan esa obediencia,

“[...] sino que consiste más bien en la autoridad y dominio que alguien tiene sobre otro, ya sea por derecho natural y derecho de creación, como cuando todas las cosas están justamente sujetas a aquello por lo que en un principio fueron hechas y están constantemente preservadas, o por derecho de donación, como cuando Dios, al cual pertenecen todas las cosas, ha transferido parte de su dominio a alguien, y ha concedido, por ejemplo, a los primogénitos y a los monarcas el derecho de mandar, o por derecho de contrato, como cuando alguien se ha rendido voluntariamente ante otro y se ha sometido a la voluntad de otro” (Locke, 2007: 72-73).

Se llega a desobedecer y obedecer a distintas autoridades por diferentes razones. Mientras en la obediencia de un prisionero se remite a la preservación de la seguridad propia, establecida por la aprobación de la conciencia, la desobediencia y obediencia a un rey no remite exclusivamente al rasero de la conciencia, sino al “derecho de otro” (Locke, 2007: 73). Esto se da porque, siguiendo a Tomás de Aquino, existen dos sentidos de la obligación ante la ley. Una es la obligación *effective* y la otra es la obligación *terminative*. La primera es la causa primera de toda obligación, es la obligación formal ante una voluntad superior, en este caso Dios: “Pues estamos obligados a algo cuando así lo quiere aquel bajo cuyo gobierno nos encontramos” (Locke, 2007: 74). La segunda es aquello que, prescribe nuestra obligación y nuestro deber,

“[...] lo cual no es otra cosa que la declaración de esa voluntad, declaración a la que, dándole otro nombre, llamamos ley. Estamos, ciertamente, obligados por Dios Todopoderoso, pues Él tiene volición; pero la declaración de su voluntad delimita la obligación y el fundamento de nuestra obediencia; pues no estamos obligados a hacer nada excepto aquello que un legislador de alguna manera ha proclamado y dado a conocer como voluntad suya” (Locke, 2007: 72-73).

Con esta diferenciación, Locke marca una de las distinciones más importantes en la historia de la filosofía moral, la distinción entre la obligación extrínseca e intrínseca, cuya elaboración más contundente es la que hace Immanuel Kant con la distinción entre la autonomía y la heteronomía de la voluntad. Para Locke, la única fuerza que obliga en un sentido intrínseco es la voluntad divina. Esto no es una contradicción porque Locke está considerando que esa fuerza está presente como conocimiento. En tanto el conocimiento que es parte de la conciencia y el conocimiento genera obligación en la conciencia, en un sentido semejante al que propone Sócrates respecto del cumplimiento de las normas morales. La voluntad divina ejerce su fuerza intrínseca en la conciencia a través del conocimiento, de la ley moral. Esa ley puede ser conocida exclusivamente de dos formas “por la luz natural”, es decir bajo la forma de la ley de la naturaleza, o bien, por la revelación, dirigida a aquellos “hombres inspirado por Dios” (Locke, 2007: 74), y en ese caso es la ley divina positiva.

Otro sentido de la obligación es de tipo político, pues se refiere a un “poder delegado”:

[...] la voluntad de cualquier otro superior, ya se trate de un rey o de un padre, al que estemos sujetos por voluntad de Dios. Todo ese dominio que los demás legisladores ejercen sobre otros, tanto el derecho de legislar como el derecho de imponer la obligación de obedecer, lo toman prestado de Dios. Y estamos obligados a obedecerlos porque Dios lo quiso así y nos lo ordeno; de tal modo que haciendo lo que nos dicen estamos también obedeciendo a Dios. Puestas así las cosas, decimos que la ley de la naturaleza obliga a todos los hombres primariamente y de suyo, y por su fuerza intrínseca (Locke, 2007: 74-75).

En este apartado es clara la postura de Locke, además coherente con el contenido y la tesis principal de los llamados *First Tract* y *Second Tract on Government*. Esto es, parece una postura más cercana a lo que caracterizamos en el capítulo anterior como el derecho natural o derecho divino de los reyes, sin embargo está más cercana a la teología política de la Escuela de Salamanca. El fuerte racionalismo presente en los argumentos del oxoniense, es muestra de ello. Por esto quiero analizar con detenimiento los argumentos que Locke ofrece para este sentido político de la obligación intrínseca de la voluntad divina. El primer argumento parte de un premisa central que afirma que esa ley contiene en sí misma todo aquello que necesita para que sea obligatoria. A ella se agregan las siguientes premisas:

- 1) que Dios es el autor de esa ley;

2) “[...] ha querido que ella sea la regla de nuestra vida moral” (Locke, 2007: 74).

Estas son las premisas que tienen una carga teológica más fuerte. La siguiente afirmación tiene una carga filosófica más fuerte debido al racionalismo y a su carácter epistémico.

3) “[...] y la ha hecho lo suficientemente conocida como para que pueda entenderla todo aquel que desee aplicarse diligentemente al estudio y dirigir su mente al conocimiento de ella” (Locke, 2007: 74).

De ahí Locke infiere directamente una conclusión con un contenido teológico-político: “El resultado es que, como lo único que se requiere para imponer una obligación es la autoridad y el poder legítimo de quien manda y la revelación de su voluntad, nadie puede dudar que la ley de la naturaleza obliga a los hombres” (Locke, 2007: 74). Aquí Locke está definiendo a la ley natural como la imposición de una obligación a todo ser humano, y que esa obligación proviene de “la autoridad y el poder legítimo del que manda y la revelación de su voluntad”. Esa autoridad, ese poder legítimo y esa voluntad son de Dios y la imposición de la obligación sobre toda la humanidad la hace Dios. Esta conclusión es la antípoda del *libre arbitrio*, es el *servo arbitrio* de que habla Molina; del protestantismo extremista inglés de las Guerras Civiles del siglo XVII; del presbiterianismo de Knox que busca imponer la voluntad divina en el mundo a través de la acción religiosa intramundana. Insiste:

“Pues, en primer lugar, como Dios es el ser supremo que está por encima de todo y tiene sobre nosotros una autoridad y poder que nosotros no podemos ejercer sobre nosotros mismos; y como nosotros debemos a Él y solo a El nuestro cuerpo, nuestra alma y nuestra vida —todo lo que somos, lo que tenemos e incluso lo que podemos ser—, es apropiado que vivamos de acuerdo con lo prescrito por su voluntad. Dios nos ha creado *ex nihilo*; y, si le place, puede reducirnos de nuevo a la nada. Estamos, pues, sujetos a Él en perfecta justicia y por suma necesidad. En segundo lugar, esta ley es la voluntad de este legislador omnipotente, que nos es conocida por la luz y los principios naturales; su conocimiento no se le esconde a nadie, a menos que una persona ame la oscuridad y se aparte de la naturaleza con el fin de no cumplir con su deber” (Locke, 2007: 75-76).

El segundo argumento tiene un matiz filosófico-teológico, pues considera que si la ley de la naturaleza no logra establecer esa obligación, la ley positiva divina no podría hacerlo. Son diferentes por el modo de ser promulgadas y por el modo en que se conocen, pero Locke insiste en la fuerza epistémica de la ley natural, como si insistiera en que la facultad racional del ser humano para conocerla, fuese el elemento decisivo para llegar al establecimiento de la ley moral en el obrar humano. El tercer argumento

concluye que si la ley de la naturaleza no obligara, tampoco podría hacerlo ninguna ley positiva humana, pues “[...] las leyes del magistrado civil derivan toda su fuerza de la obligación que impone la ley de la naturaleza” (Locke, 2007: 76).

Esto es así por la limitación que hay en el conocimiento de la ley divina, pues mientras esta ley está vinculada a la fe, la ley de la naturaleza no depende del conocimiento de la fe, sino del conocimiento de los principios de la ley de la naturaleza. Y si se le preguntase a Locke, qué pasaría si no existiese esa ley de la naturaleza, responde:

“De tal manera que si abolís entre ellos la ley de la naturaleza, estaréis al mismo tiempo quitándole a la humanidad todo espíritu cívico, toda autoridad, orden y organización social. Pues no deberíamos obedecer a un rey solamente por miedo, porque es poderoso y nos puede coaccionar. Ello significaría establecer la autoridad de tiranos, bandidos y piratas. Debemos obedecerlo [al rey] por razones de conciencia, porque el rey tiene, por propio derecho, mando sobre nosotros, es decir, porque la ley de la naturaleza decreta que los príncipes y el legisladores, o cualquier otro superior, sea cual fuere el nombre que le demos, deben ser obedecidos. De ahí que la fuerza obligatoria de la ley civil dependa de la ley natural. Y no tanto estamos obligados a prestar obediencia al magistrado por fuerza de la ley civil, como por obediencia al derecho natural (Locke, 2007: 77)”.

Aquí Locke sobrepone el carácter universal de la ley por encima del carácter divino, y considera que el modo de conocimiento mediante la razón natural está por delante de conocimiento de la ley mediante la fe. En este texto da varios pasos más allá de la teoría del derecho divino de los reyes, la teología política y las teologías políticas protestantes de *Diggers* y *Levellers*. Va más allá porque busca un fundamento epistémico de la obligación moral y política, que es de cuño plenamente moderno, y que sigue la línea salamantina de una fundamentación racional de la política y la moralidad. Locke mantiene una apuesta contra la particularidad y la relativización de la ley, esto es, se resiste a sostener la diversificación y la multiplicación del sentido de la ley. Locke continúa con la tradición teológica que sostiene el sentido unívoco de la ley. Aún ante las objeciones prácticas, los contraargumentos pragmáticos y las evidencias de las prácticas sociales, que Locke considera en su respuesta a la pregunta VII en *La ley de la naturaleza*, no acepta que sea imposible conocer esa ley universal.

“[...] ¿quién se atreverá a decir que hay pueblos enteros que nacen ciegos, o que es conforme a naturaleza una cosa de la que pueblos enteros y multitudes de hombres son totalmente ignorantes, o que la luz infundida en el corazón humano no difiere en absoluto de la oscuridad, o que como un fuego fatuo lleva a los hombres al error con sus rayos engañosos? Decir esto sería insultar a la

naturaleza, ya que al tiempo que predicamos su indulgencia estaríamos experimentando su más terrible tiranía [...] Ciertamente, la naturaleza, madre de todas las cosas, no puede ser tan cruel como para mandar a los mortales que se sometan a una ley que ella no ha enseñado ni promulgado suficientemente. De ahí que parezca necesario concluir que, o bien no hay ley de la naturaleza en algunos lugares, o bien hay siquiera algunos pueblos que no están obligados a ella; de tal manera que la fuerza obligatoria de la ley de la naturaleza no es universal. No obstante estas objeciones, mantenemos que la fuerza obligatoria de la ley de la naturaleza es perpetua y universal (Locke, 2007: 80-81)".

No obstante, Locke mantiene una reserva importante en este punto, debido al momento histórico de la Restauración. Considera que las leyes de la naturaleza no obligan a todos los hombres de la misma forma y con la misma fuerza, "pues muchos de los preceptos de esta ley se refieren a las diversas relaciones entre los hombres y se funda en ellas" (Locke, 2007: 85). El filósofo inglés establece una diferenciación en la obligatoriedad de la ley, no por la naturaleza humana sino por las relaciones humanas, es decir, introduce un elemento político social. Los preceptos de la ley natural que son aplicables a toda la humanidad son aquellos que tienen que ver con el robo, la religión, la caridad, la fidelidad, el asesinato, etcétera. Los que son diferenciados no tienen que ver con la cualidad natural de ser humano, sino de las relaciones entre ellos. Dice:

"Y no hay pueblo ni hombre que este tan alejado de lo humano, que sea tan salvaje y desenfrenado que no esté sujeto por estos vínculos de la ley. Pero esos decretos de la naturaleza que se refieren a las varias condiciones de los seres humanos y a las relaciones entre ellos obligan a los hombres según lo exijan sus respectivas funciones, ya sean privadas o públicas: el deber de un súbdito es una cosa, el deber de un rey es otra. Cada súbdito está obligado a obedecer al príncipe, pero no todo hombre es súbdito, pues algunos nacen reyes. Es el deber de un padre alimentar y criar a sus hijos, pero nadie está obligado a ser padre. De tal modo que la obligación impuesta por la ley de la naturaleza es igual en todas partes, y solo son diferentes las circunstancias de la vida. Es obvio que el deber de un súbdito es el mismo entre los garmantes y los indios, que entre los atenienses o los romanos" (Locke, 2007: 85-86).

Es por ese carácter universal y absoluto que Locke considera a esta ley como "[...] algo inherente a los principios de la naturaleza humana" (Locke 2007: 86). Con esta tesis en filósofo inglés vincula el carácter ontológico del ser humano a la obligatoriedad de la ley moral. Esta línea de pensamiento es una de las más antiguas en el pensamiento filosófico occidental, que llegó a su forma más elaborada en la obra de Kant. Esta vinculación entre lo antropológico y lo deontológico implica una concepción

inmanentista del mundo, donde cualquier cambio o alteración implica la alteración de los elementos que componen esa inmanencia o esa totalidad de la naturaleza. Afirma:

“Y para que dicha ley fuese alterada o abrogada, antes sería preciso que la naturaleza humana cambiase; pues hay una armonía entre ambas, y lo que ahora conviene a la natural en cuanto racional, debe convenirle necesariamente *in aeternum*; y la misma razón dictara en todas partes las mismas reglas morales. Así pues, como todos los hombres son por naturaleza racionales, y como hay una armonía entre esta ley y la naturaleza racional, y esta armonía puede conocerse por la luz natural, de ello se sigue que todos los que están dotados de una naturaleza racional, es decir, todos los seres humanos del mundo, han de atenerse a esta ley. De tal modo que si la ley de la naturaleza obliga a ciertos hombres, es evidente que por el mismo derecho también obligara necesariamente a todos, y también la manera de ser conocida será la misma, y su naturaleza será la misma. Pues esta ley no depende de una voluntad inestable y mutable, sino del orden eterno de las cosas” (Locke 2007: 86-87).

En este texto es donde podemos encontrar uno de los pasos más importantes del pensamiento del padre del liberalismo, pues define la naturaleza humana en un sentido marcadamente moderno cuando le otorga la cualidad “racional”, identificando con ello a la luz natural, con la razón y no con la iluminación, que posee un sentido místico pleno. Además, marca con fuerza el sentido teleológico de la existencia humana en tanto cumplimiento de la voluntad divina y como parte del mantenimiento del orden de las cosas.

“Y esto no es porque la naturaleza o (como más correctamente debería decir) Dios no pudo haber creado al hombre de un modo diferente; la razón es, más bien, que como el hombre ha sido hecho tal y como es, dotado de razón y de sus otras facultades, y nacido para esta condición de vida, de su constitución innata resultan necesariamente unos deberes para él, los cuales no pueden ser diferentes de lo que son” (Locke 2007: 87).

Para Locke, el ser humano en general sigue realmente su naturaleza. Entre los elementos que lo definen están: adorar a Dios y realizar cosas que le convienen a su propia naturaleza. Para hacer esto más comprensible Locke presenta un argumento analógico de tipo matemático. Compara el cumplimiento de la ley de la naturaleza de los humanos con la naturaleza de un triángulo, y excluye que la ignorancia de tales verdades evidentes, implique la anulación de la obligatoriedad de la ley o su posible abrogación. “Así, nadie puede dudar de que esta ley obliga por igual a todos los hombres, hasta el último” (Locke, 2007: 88). De esto, Locke infiere que como, la ley de la naturaleza es inherente a las



cualidades matemáticas de un triángulo, es imposible abrogar esta ley de la naturaleza. Recurre a argumentos teológicos para reforzar esta tesis. Por las cualidades de la divinidad, “sabiduría infinita y eterna”; por ser la divinidad creadora del sujeto en cuestión, es decir, por ser creador del hombre, le ha impuesto deberes inherentes a su naturaleza.

Para modificar esas leyes de la naturaleza, no se puede modificar la naturaleza del ser humano, sino “una nueva progenie de hombres”. Se presenta con el siguiente argumento analógico: “Dios pudo haber creado a los hombres de tal manera que no tuviesen ojos y no los necesitasen; pero mientras sigan usando los ojos y quieran abrirlos, y mientras el sol brille, necesariamente conocerán la sucesión alternada del día y de la noche y las diferencias entre los colores; y serán capaces de distinguir con los ojos una línea curva de una línea recta” (Locke, 2007: 87-88). Locke continúa aludiendo a algunas premisas que, desde un enfoque perspectivista, son opuestas. Pero que en la época de Locke no lo eran: el mundo natural o la naturaleza es una manifestación y un efecto de la voluntad divina; el ser humano ha sido creado por esa divinidad; y que los rasgos naturales están vinculados directamente al ejercicio de las facultades intelectuales y al conocimiento del mundo a partir de los sentidos. Si no existiese una obligación de esa ley: “[...] entonces no habría religión alguna, ni los seres humanos se reunirían en sociedad, ni habría fe, y así otras cosas del mismo género” (Locke, 2007: 88). Esto no significa que, una vez creada esa ley, sigue dependiendo de la voluntad divina para su cumplimiento o realización, sino que depende de la misma naturaleza y está vinculada al mundo de la vida, pues el cumplimiento de estas leyes de la naturaleza, no puede ir en contra de la legalidad o las disposiciones legales de cada pueblo. Desde, luego estas disposiciones no pueden ir en contra de esos principios de la ley, pues de ser así lo que se validaría es la aceptación en la desviación de la ley producida por el hábito y la costumbre.

“[...] debería recordarse que esta diversidad entre los mortales, tanto en su estilo de vida como en sus opiniones, no ocurre porque la ley de la naturaleza varíe entre los diversos pueblos, sino porque los seres humanos son desviados por hábitos de mucho tiempo, o son seducidos por el ejemplo que han visto entre los suyos, o son arrastrados por sus pasiones, cediendo así a las costumbres de otros. Y no se permiten a sí mismos hacer uso de su razón, sino que dan entrada al apetito y, como las bestias, siguen a la grey. De igual manera, tanto el que no abre los ojos como el que nace ciego está sujeto a cometer errores, aunque quizá la carretera no presente obstáculos y la capacidad del ojo sea suficientemente aguda” (Locke, 2007: 91).

El cumplimiento del movimiento categorial de esta teología dialéctica no es entonces la racionalidad en sí misma o un uso social de la razón, planteado ya por la Escuela de Salamanca, sino la naturalización de las leyes la naturaleza, es decir, unión el deber a la naturaleza y la razón individual, responsabilizando a Dios por la creación de una moral universal. Sin embargo, supera el servo arbitrio, de cuño protestante, con la naturalización del deber y la naturalización del uso de la razón en la facultad de conocer del individuo. Afirma: “Pues aunque la ley obliga a todos aquellos a quienes es dada, no obliga, sin embargo, a quienes no se les da. Y no les es dada a los que no son capaces de conocerla” (Locke, 2007: 91).

Es en el capítulo VIII de la Ley de la Naturaleza donde se muestra el contraste más fuerte entre la concepción de las leyes de la naturaleza de Locke en 1664 y 1681. Son casi 20 años de diferencia entre ambos textos. El límite y los alcances de esta ley, en relación al interés propio o beneficio individual y, la relación de la libertad natural con la autoridad. Locke se opone a que el derecho y la equidad se determinen por el interés propio, pues va en contra de la vida en sociedad, pero ya establece una relación entre interés privado, propiedad privada y ley de la naturaleza, dice:

“En segundo lugar, cuando decimos que el interés privado de cada hombre no es el fundamento de la ley de la naturaleza, no queremos que se nos entienda como si estuviéramos diciendo que las reglas de la ley común de gentes se oponen al interés privado de cada uno; pues la máxima protección de la propiedad privada de cada hombre es la ley de la naturaleza, sin observar la cual es imposible que nadie sea dueño de lo suyo y persiga su propio provecho. De lo cual resultará evidente a todo aquel que por sí mismo y honestamente considere el género humano y las costumbres de los hombres, que nada contribuye tanto al interés de cada uno y a mantener las propiedades integras y seguras como la observancia de la ley de la naturaleza. Negamos, sin embargo, que a cada cual le está permitido hacer lo que el mismo, de acuerdo con las circunstancias, juzgue que le conviene” (Locke, 2007: 94).

El fundamento de la ley natural no es su utilidad privada para generar una ventaja inmediata para el interesado, “sino la utilidad pública y el bienestar de todo género humano” (Locke, 2004: 96). Aquí, Locke mantiene una posición distinta ante la utilidad y la riqueza: “Además, como no hay nada tan sagrado que la avaricia no haya violado en algún momento, si nuestro deber estuviera basado en el lucro y si la utilidad fuese reconocida como norma de lo justo, ¿qué otra cosa supondría ello, sino abrir la puerta a toda clase de vicios?” (Locke, 2007: 98). La utilidad o el beneficio privado no puede ser el

fundamento de la ley pues implicaría que todos al mismo tiempo exigieran beneficiarse de ella, de forma contundente e inmediata. Sin embargo, aquí ya se puede ver una forma de pensamiento similar al que aparece en el capítulo 5 del *Segundo tratado*, pues supone que el mundo natural es una herencia de Dios a la raza humana, que es limitada y que no aumenta la cantidad según la cantidad de seres humanos en existencia. Los bienes y las cosas necesarias para la comodidad de los seres humanos son limitados.

“No han sido producidas de manera fortuita, ni crecen en proporción a lo que los hombres necesitan o desean avariciosamente [...] Cuando el deseo o la necesidad de tener cosas aumenta entre los hombres, no se extienden por ello los límites del mundo [...] Y cuando un hombre acapara para sí todo lo que puede, está quitando de otro lo que añade a su propio acervo, y no es posible que nadie se haga rico como no sea a expensas de otra persona. [...] Si esto es aceptado, se seguirá, en primer lugar, que los hombres están bajo la obligación de hacer lo que no puede realizarse; pues cada persona tendría entonces que procurarse y retener en su posesión la mayor abundancia posible de cosas útiles, lo cual, si llegara a suceder, resultaría inevitablemente en que alguna otra persona se quedaría con lo mínimo; pues no es posible que tu aumentes tu ganancia sin que ello implique una pérdida para otro” (Locke, 2007: 99-100)..

Para Locke, la rectitud de una acción no depende de su utilidad, sino al contrario. Se obtienen resultados útiles de la observancia y cumplimiento de la ley de la naturaleza. De su efectivización: “[...] nacen la paz, la concordia, la amistad, la libertad, la seguridad, la posesión de nuestras cosas y, para decirlo con una palabra, la felicidad” (Locke 2007: 102). Lo que es útil es obedecer la ley de la naturaleza, pero la ley de la naturaleza no pretende ser útil en sí misma, sino llevar al ser humano al cumplimiento de su naturaleza, y aunque dentro de esa naturaleza está incluida la propiedad privada, ello no implica una mayor apropiación de la naturaleza ni la exaltación moral de la riqueza. Dentro de esta teología todavía no está incluida la totalidad de los elementos que sí están presentes en el *Segundo Tratado*, pero si están presentes los elementos principales que permiten definir que se trata de una teología dialéctica que pretende superar diferentes límites: el de la voluntad popular, el derecho divino de los reyes, el misticismo y el irracionalismo del protestantismo extremista. Es una teología racionalista que no tiene las características de la segunda escolástica. Desde luego que se nota su influencia, pero va más allá al aventurarse a la demostración de las leyes de la naturaleza, no para el pueblo, como lo hizo la escuela salamantina, sino para el individuo. La categoría de ley de la naturaleza en Locke es la síntesis entre la teología política católica y protestante, y el derecho divino de los reyes, que es el primer texto

importante de Locke, el *Primer Tratado sobre el Gobierno Civil*. Ataca al derecho divino de los reyes con una teología que no tiene un fuerte sello protestante, pero sigue algunos de sus elementos principales. Poder identificarlos con mayor claridad es necesario caracterizar los elementos principales de la teología protestante que es posible afirmar, se mantienen dentro del pensamiento de Locke.

### **5.2 Los orígenes de su teología política protestante**

La teología política protestante tiene pretensiones distintas a las de la teología política católica porque al no tener una estructura eclesiástica de semejantes proporciones, aspira a distintos objetivos, sin que eso signifique que es totalmente distinta a ella. Hay una teología política protestante como la de Lutero, donde rechaza la tesis medieval de la superioridad del orden eclesiástico sobre el laico. En su texto *An der christlichen Adel der deutschen Nation von der Christlichen Standes Besserung* de 1520, Lutero reflexiona sobre las distintas propuestas existentes para “la Mejora del orden cristiano”. Encuentra que los romanistas, los defensores y seguidores del Pontífice romano, son los defensores de las tres murallas que combate su visión del protestantismo: a) la superioridad del poder eclesiástico, b) el monopolio de la interpretación de la Escritura y c) la supremacía del Papa sobre el concilio —demostrado en los concilios reformistas de Constanza de 1441, Basilea 1431-49 y Latenarence de 1512-17—. El poder eclesiástico no debería ser otra cosa que un cargo, esto es no tiene la espada y el látigo para castigar a los malos y proteger a los buenos como sí lo tiene la autoridad secular (Lutero, 2001: 11). El Pontífice no tiene autoridad para intervenir en distintos elementos tanto de la esfera religiosa como de otras esferas.

A simple vista esto indicaría que Lutero se vuelca contra la teología política para adherirse a la teoría del derecho divino de los reyes. Sin embargo, en un texto de 1523, *Sobre la autoridad Secular: Hasta donde se le debe obediencia*, marca un límite de interpretación de su postura: “[...] hemos 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” (Lutero, 2001: 25). La existencia del poder secular se da porque no todos los hombres son cristianos, ya que si lo fueran no sería necesario ningún tipo de gobierno. Esto es, el cristianismo se bastaría a sí mismo para conseguir que los malos dejaran de

cometer sus malas obras y que los verdaderos cristianos formarían un orden que agradaría a su dios. Con esto Lutero parece delinear indirectamente la tesis de Calvino sobre la posibilidad de obrar bien y justamente sólo con la fe y la ley divina (Lutero, 2001: 29). La autoridad secular “reporta una gran utilidad al mundo”, protegiendo a los demás y evitando que los malos se vuelvan peores (Lutero, 2001: 33). Pero, si la autoridad se equivoca, el cristiano tiene derecho a no prestarle obediencia.

La teología política secularizante de Lutero es una teología política protestante distinta a la que se enfrenta Locke. No pretende resolver las contradicciones de la doctrina de las dos cabezas del reino desde y para un mundo de la vida como el medieval sino, para uno moderno. Esto implica que la forma de gobierno debe de estar mediada de algún modo por aquellos que buscan la salvación de su alma. La solución del protestantismo de una teología dialéctica que resuelve las contradicciones de la vieja doctrina medieval sobre las cabezas del reino. Las toma para dirigir las hacia la finalidad superior: la salvación. Las contrapone para resolver las contradicciones políticas, eclesiásticas, conceptuales, filosóficas, éticas, morales y filosóficas. La teología de Lutero pretende justificar y resolver los problemas del poder temporal todavía medieval de los territorios del Imperio Romano Germánico, y no está vinculada con los temas y problemas de la Inglaterra de Locke. Sin bien hay elementos de una teología política, no existen las contradicciones políticas, sociales, culturales y religiosas del mundo de la vida inglés de la segunda mitad del siglo XVII. Sin embargo, la reforma teológica y la conquista de la libertad religiosa son los dos grandes aportes de la obra de Lutero, que en la práctica se traducen en un cambio de la ética y la moral religiosas del protestantismo.

### ***5.3 Los fundamentos de la ética protestante en Inglaterra de John Locke***

Una ética es una concepción y una fundamentación de la moral desde una filosofía o concepción del mundo. La ética protestante se fundamenta desde la concepción cristiana del mundo. La ética cristiana tiene una amplitud tan vasta que es casi un elemento cultural para la civilización occidental. Es este breve apartado delimitare los elementos básico del cristianismo protestante de la Inglaterra del siglo XVII. Es la época de grandes cambios en la sociedad y en la vida política inglesa, y la época de las 100 religiones, delas que hablaba Rousseau. Es uno de los momentos más importantes en la historia del cristianismo, pues aparte del catolicismo, las religiones protestantes de Inglaterra son las que marcan

por mucho los caminos de la Reforma comenzada por Martin Lutero. Cuando delineamos en el capítulo dos la ética protestante concebida por Max Weber se aclararon muchos de los contenidos que ahora solo pretendo apenas enunciar.

La ética cristiana se fundamenta en una comprensión ultramundana de la vida, como afirma Weber. Se sostiene en una dogmática sobre un dios trinitario que ha establecido mediante el mensaje místico y la inspiración divina, una serie de textos que comunican los deseos y principios para las formas religiosas de vida de los creyentes de esta concepción metafísica del mundo. Los elementos básicos que la componen son la antropología negativa, presente tanto en el Primer testamento y conceptualizada por primera vez en la obra de Agustín de Hipona, un compendio de textos que son tanto símbolo como fuente originaria y fidedigna. Una estructura eclesiástica que pretende organizar la vida individual y la vida social entorno a la esfera religiosa, de una sociedad particular o época. Una concepción metafísica del mundo que pretende determinar y transformar distintos elementos de las esferas del mundo de la vida, a partir de la modificación de las concepciones y las formas de vida. La ética protestante tiene como particularidad el énfasis en la antropología negativa a través de sus concepciones de la angustia, el pecado, la salvación, la gracia, la revelación y el mensaje divino presente en los evangelios del nuevo testamento. Hace un énfasis en una pragmática religiosa por contraposición a la vida contemplativa largamente acuñada en el catolicismo, en el mensaje mesiánico de los evangelios y en la libertad de conciencia, por contraposición al dogma y la estructura eclesiástica católica.

La ética protestante en Inglaterra tiene características muy particulares que es necesario revisar. Esta nación fue la primera que creó una iglesia protestante por intereses políticos en mayor parte, pero fue fundamental para la creación y la continuación de diversas formas de protestantismo. La tolerancia establecida sobre todo en el reinado de Isabel Tudor fue determinante para que se multiplicasen diferentes religiones en un territorio y periodo muy breves. Sin embargo, también es el lugar donde las confrontaciones entre diferentes religiones protestantes y donde es posible mostrar los vínculos de una ética protestante con movimientos revolucionarios y la filosofía política que definirá la Modernidad: el liberalismo.

El caso del cristianismo protestante también tiene sus particularidades, pues casi inmediatamente después de iniciada la Reforma por Lutero, aparecen diversos movimientos que se contraponen y diferencian claramente. Inglaterra no es la excepción de esa pluralidad. Su contraposición también existe, pero llega a ser tan poco relevante que las distintas acepciones del protestantismo se llegan a unir a los movimientos revolucionarios que lideraba el puritano Oliver Cromwell. En la mayoría de los casos el protestantismo inglés es de tipo calvinista y con esto podemos empezar a enfocar la ética protestante de la primera mitad del siglo XVII en Inglaterra. Charles H. George y Katherine George (1961), insisten en delimitar la mentalidad protestante a algunos elementos básicos que permiten acotar este tipo de religiosidad: la antropología negativa, es decir, la visión negativa de la naturaleza humana definida por San Agustín, y contagiada a Calvino a través de Lutero; el concepto de pecado; el concepto de fe; el concepto de predestinación; y, la relación de la iglesia y el Estado. No pretendo profundizar en las características y variedades del calvinismo en este punto, pero intentare definirlo en términos generales.

La teología protestante es heredera de la teología católica que plasmó su huella en el mundo de la vida medieval, pero es una teología que en sus matices transformó el mundo de la vida moderno. Si solo se considera la teología de Lutero para definir el protestantismo en general o la teología protestante del siglo XVII, se tiene una visión extremadamente cerrada del protestantismo. Siguiendo la propuesta contextualista, considero que una comprensión de la teología protestante de Inglaterra debe de pasar por algunas distinciones básicas: 1) la teología protestante que influye y permea a la mayoría de las concepciones metafísicas del mundo no son luteranas, sino en su mayor parte calvinistas o lejanas al luteranismo; 2) existe una variedad extensa de variantes de la teología protestante gracias al movimiento religioso y cultural promovido por la Reforma luterana, que son independientes del luteranismo; 3) la teología protestante en Inglaterra está vinculada con elementos del mundo de la vida inglesa y se entreteje con estos hasta un punto tal que parece ser que algunos elementos de esa teología son únicos y distintos de otras teologías europeas; 4) los elementos del mundo de la vida inglesa que más se entretejen con la teología protestante son la tradición parlamentaria, remontada hasta el Siglo X según J. R. Maddicott (2010), la vigilancia estricta de la ley como se vio en el capítulo 3, la mentalidad del propietario que va fortaleciéndose en Inglaterra desde el Siglo XVI y por

último el anticlericalismo y antipapismo fuertemente anclados en las mentalidades comunes, desde el reinado de Enrique VIII. Para analizar la influencia de la teología protestante, quiero esbozar en líneas generales algunas directrices que permitirán aclarar algunos elementos centrales de la teología protestante que pretendo definir.

En términos generales la teología política de Lutero se ciñe a la teoría de las dos cabezas del reino, pero se inclina por la tesis paulina del sometimiento al poder temporal como se afirma en Romanos 13:1-7. Se mantiene en la línea que considera que el poder político es de origen divino y que por ello es preciso someterse al poder de una institución temporal que no deja de estar impregnada de un sello divino. Con ello su teología política se mantiene dentro de la concepción divina de la autoridad política.

El caso de Calvino es un poco distinto. Se mantiene dentro de las líneas marcadas por Lutero, pero establece una separación más tajante, pues considera que “[...] el reino espiritual de Cristo y el gobierno civil son cosas muy diferentes y lejanas una de otra” (Calvino, 1956: 45). Mientras la iglesia busca y persigue la perfección en el reino espiritual, el poder civil no solo debe proveer las necesidades básicas de la vida cotidiana, también debe asegurar que la idolatría, los sacrilegios en contra del nombre de Dios, las blasfemias en contra de la verdad y otras ofensas contra la religión no se presenten públicamente ni sean diseminadas entre el pueblo; que la tranquilidad pública no sea molestada; que cada persona pueda disfrutar su propiedad sin ser molestada; que los hombres puedan realizar sus negocios conjuntamente sin fraude o injusticia; que la integridad y la modestia puedan ser cultivadas entre ellos; en resumen, que pueda haber una forma pública de religión entre Cristianos, y que la humanidad pueda ser mantenida entre ellos”.

El gobierno civil debe asegurarse que la verdadera religión, que contiene la ley de Dios, no sea violada o se contamine por las blasfemias con impunidad. Los *gobernantes (magistrates)* tienen su poder por Dios; están investidos con su autoridad; todos juntos son su representación y actúan como sus seguidores. La autoridad que poseen los reyes no se debe a la perversidad de los hombres, “(...) sino a la providencia y el mandato sagrado de Dios, quien ha sido complacido para regular los asuntos humanos de esta forma. Para Calvino no hay la menor duda de que cualquier persona que participe en gobierno civil no solo debe llamarse sagrado y legítimo, sino también el más sagrado y honorable en la



vida humana” (Calvino, 1956: 49). Hasta este punto Calvino se mantiene dentro de los márgenes de la concepción de las dos cabezas del reino, pues insiste en que los reyes son los responsables de mantener el carácter pacífico de la vida. Para él, un Estado era o seguía siendo el responsable de mantener las condiciones favorables para que un creyente protestante se desarrollase en el mundo de la vida con bondad y honestidad (Calvino, 1956: 50). Sin embargo, esa responsabilidad y particularidad en tanto autoridad exigía que los ministros que impartían la justicia divina estuvieran en una búsqueda constante de la integridad, la prudencia, la clemencia, la moderación y la inocencia (Calvino, 1956: 49). El deber de los súbditos no era distinto al que proponía Tomás de Aquino, “(...) es nuestro deber ser obedientes a todos los gobernantes a quienes Dios ha establecido sobre los lugares en los que vivimos” (Calvino, 1956: 54). Esto está unido a la estricta vigilancia de la ley civil y la ley divina, que no pueden ser sino una expresión de la ley natural descrita en el decálogo. La teología política calvinista no se distingue de la teología más tradicional heredada de la Edad Media, a excepción de hacer a un lado el papel del papado tanto en el reconocimiento de los gobiernos y los reyes, y el papel de la estructura eclesiástica de la iglesia en el ordenamiento social y en las funciones del gobierno. Es por ello que la teología política calvinista no es una antítesis de la teología política católica, como sí lo es la propuesta de Suárez o la teología protestante de los *Levellers* de las guerras civiles inglesas, sino una versión protestante de esa misma teología política. En tanto que no hay un movimiento categorial respecto de la concepción de la autoridad política, sus atribuciones y sus fines, entonces no hay una confrontación conceptual ni real de dos comprensiones del mundo, sino dos formas o versiones de la misma *Weltanschauung*.

El caso de John Knox es diferente, porque es más cercano al mundo de la vida de Inglaterra. Este teólogo es de modo equiparable a Locke, es el creador de un protestantismo distinto que como el liberalismo, denota en su nombre un momento y un lugar de aparición específico en la historia. Cierto es que John Calvin ejerció una influencia sobre Knox, pero este tomó de las características de Escocia y de su gente, para moldear los elementos de la fe en su versión protestante. Es necesario aclarar esto, porque su teología es la que permeó durante un buen tiempo el Ejército Modelo de Cromwell y el ambiente en el que crece y reflexiona Locke. No es posible afirmar que exista un vínculo directo entre Knox y Locke, pero lo que sí es posible afirmar contundentemente es que el mismo mundo de la vida en el que están inscritas tanto la teología protestante de Knox como la filosofía de Locke. No es la esfera

académica o la esfera de la discusión filosófica, en la que se mueven las ideas Knox, sino en el mundo de la vida en el que se desarrolla la ética protestante. La teología o las teologías protestantes, efectivamente tienen un contacto con las esferas de la academia y la discusión filosófica en todas las épocas,, pero es el periodo previo a las guerras civiles de Inglaterra y el periodo previo a la instauración de la República de Oliver Cromwell, cuando esas teologías están en un contacto e influencia con otras esferas del mundo de la vida y que marcarán, como mencioné en el capítulo 1, el *ethos* del mundo de la vida y de las concepciones del mundo que rodean a John Locke. Lo que pretendo hacer es resaltar los elementos que la teología protestante aportó para que se formaran tanto las éticas protestantes como el espíritu del liberalismo que triunfa con el asentamiento de la Revolución Gloriosa de William of Orange en 1688-89.

John Knox escribe extensamente sobre la resistencia a la autoridad política. El presbiterianismo se distingue de calvinismo por su radicalidad y por sus posturas sobre la autoridad religiosa y política. La iglesia presbiteriana surgió desde la oposición a la iglesia católica y la iglesia anglicana de Inglaterra. Como los extremistas puritanos, Knox tuvo que huir de Escocia por su ferviente lucha contra el catolicismo de la reina María Tudor. Basado en la teoría de la predestinación y en el literalismo en la interpretación de la Biblia, se asumía como un profeta que se comparaba con el papel del profeta Jeremías ante Jezabel; y que ante el dilema de obedecer al Dios o a los hombres no dudaba en definir que sólo Dios era la autoridad soberana. Se sitúa fuera de la teoría medieval de las dos cabezas del reino y se posiciona en la tradición judía del pueblo elegido de Dios, vinculado a la figura del mesías que liberará a ese pueblo de la falsa religión, los reyes extranjeros y los falsos profetas. Para Roger Mason (Knox, 2004: xix) la clave está en la Confesión de Magdeburgo de 1550, en donde los pastores luteranos renuncian a su defensa del emperador, y establecen una respuesta al abuso político y a la tiranía, y donde pretende mostrar que la obligación del gobernante protestante es proteger a los inocentes del príncipe católico. Es una teoría de la resistencia mucho más radical que la teoría de la resistencia elaborada por los miembros de la Escuela de Salamanca, y detrás de esta resistencia está la verdadera autoridad y la verdadera religión del mundo, lo cual le acerca a una concepción teocrática de la iglesia y el gobierno. En este punto es necesario reafirmar que en el mundo de la vida europeo la Reforma protestante es teológica, pero por ser teológica y por las características de este mundo también es

política. Las teologías de los reformadores y sobre todo las de Calvino y Knox tienen una naturaleza política por situarse en las antípodas de la teología dominante. La interpretación teológica sobre el deber del creyente para la autoridad temporal lo hace con un sentido distinto, marcado por Calvino.

Este sentido, se desarrolla a partir de una interpretación de la concepción paulina sobre el deber del creyente cristiano para con los gobernantes en Romanos 13:1-7, esta interpretación concluye que se puede establecer una “[...] política de rechazo y desobediencia a todas las cosas repugnantes a la ley de Dios” (Knox, 2004: xiii). Sin embargo, con sus experiencias de viaje los sínodos protestantes de Frankfurt y Ginebra, las políticas persecutorias de María Tudor y las radicalización de sus interpretaciones, le llevan a considerar “[...] la posibilidad de una resistencia armada a un gobernante idólatra” (Knox, 2004: xiii). En su tratado de 1558 *The first blast of the trumpet against the Mounstruos regiment of Women*, ataca con virulencia el hecho de que una mujer gobierne sobre los hombres, le niega su capacidad intelectual y natural para gobernar a partir de las tesis de Aristóteles, de textos del Antiguo testamento y de las tesis de algunos miembros de la patrística cristiana. Sin embargo, sus ataques también están motivados a rechazar un gobierno tiránico que persigue a los creyentes de la verdadera religión. Desde esta perspectiva hay un movimiento categorial parcial por posicionarse o postular la categoría de “Religión verdadera”.

A pesar de lo anterior, en una carta escrita y aumentada entre 1556 y 1558, dirigida a la reina María Estuardo pretende, en vez de atacarla o denostarla, Knox pretende convencerle de parar con la persecución de los protestantes en Escocia y parar los crueles castigos contra aquellos que se les acusaba de herejía dentro de los territorios de la corona inglesa.

En esta carta pretende negar los rumores acerca de si es un hereético, un falso maestro y un seductor del pueblo. Adicionalmente, en el *Debate en la Asamblea General* de 1564 cuando se discuten distintos asuntos alrededor del reinado de María Estuardo, busca recibir apoyo de la nobleza protestante para determinar que una cercanía de la reina con el culto católico debe ser considerado como herejía y, a partir de este pecado, se debe establecer que el rey, los príncipes, los gobernantes y los magistrados deben cumplir con la ley divina, adherirse a la verdadera religión y someterse a las exigencias de su

pueblo (Knox, 2004: 182-209). En este debate el Secretario de la asamblea le insta a moderarse, a orar por la reina de Escocia y a rendirle obediencia (Knox, 2004: 183).

Sin embargo, Knox responde que la idolatría presente en Escocia tendrá como consecuencia la venganza de Dios contra esa nación, como lo hizo con otros pueblos y naciones mencionadas en el Antiguo testamento, y pone como caso el castigo establecido a Jerusalén y a Judá por el pecado Manases ( 2 Reyes: 21). Los responsables de esa idolatría son los miembros de esa asamblea y el no escuchar su advertencia, que es la advertencia del profeta. Otros miembros del debate insisten en que siendo una república la asamblea tiene la fuerza, dada por Dios, para eliminar todo tipo de idolatría y el deber de mantener al pueblo limpio y sin contaminación de falsas doctrinas. Los defensores de la doctrina clásica de las dos cabezas del reino, en la que el poder temporal tiene una posición superior sobre el poder espiritual, niegan que un profeta pueda interpretar la ley, y que su deber solo es señalar los vicios más no determinar sus obligaciones (Knox, 2004: 198)<sup>52</sup>.

En tanto no existe un mandamiento o una ley explícita sobre el punto en discusión, no se puede especular sobre si es posible que los súbditos de un rey puedan castigar o recriminar la a su rey o príncipe, por idolatría o maldad. La respuesta a este argumento de tipo jurídico-teológico es que si bien no existe un mandamiento explícito, las historias de los reyes del pueblo judío muestran que los súbditos no solo pueden, sino que tienen el deber de sobreponerse y resistir a sus príncipes, cuando estos hagan cualquier cosa que rechace expresamente a Dios, su ley o sus mandamientos (Knox, 2004: 202). Al final del debate la opinión del rector John Douglas es contundente: “que si la Reina se opone a nuestra religión, que es la única y verdadera religión, que en este caso es la nobleza y los gobiernos de este reino, los maestros de la verdadera doctrina, puede justamente oponerse a ella” (Knox, 2004: 206). La conclusión a la que llega la asamblea es todavía más contundente:

“That is, all rulers, be they supreme or be they inferior, may and ought to be reformed or deposed by them by whom they are chosen, confirmed or admitted to their office, as often as they brake that promise made by oath to their subjects. Because their prince is no less bound by oath to their

---

<sup>52</sup> Es necesario mencionar que esto es coherente dentro de la tradición del espejo de príncipes, donde un consejero religioso tiene esa misma función, pero que el príncipe o rey está incluso por encima de la ley positiva divina, lo que va en contra de la tradición clásica de la isonomía. El gobernante está por encima de la ley humana y divina.

subjects than is the subjects to their princes, and therefore ought to be kept and reformed equally, according to the law and condition of the oath that is made of other party [Esto es, todos los gobernantes, sean supremos o inferiores, pueden y deben ser reformados o depuestos, por aquellos que los eligen, confirmados o admitidos a su cargo, tan pronto como rompan esa promesa hecha por juramento a sus súbditos. Porque su príncipe no está menos atado por juramento a sus súbditos de lo que están los súbditos a sus príncipes, y por lo tanto debe ser guardado y reformado igualmente, de acuerdo a la ley y condición del juramento que se hace de otra parte]" (Knox, 2004: 202) .

A cinco siglos de distancia y desde un mundo de la vida distinto al de los siglos XVI y XVII, la comprensión de los vínculos entre política y religión renacen ante acontecimientos y movimientos religiosos y culturales a inicios del siglo XX. En estos siglos de la Modernidad Temprana política y religión son casi indistinguibles, y así permanecen en algunos territorios occidentales hasta el siglo XIX. Es por ello que el protestantismo desde su nacimiento tiene un carácter político. Para dar cuenta del peso del pensamiento de Knox como intérprete, seguidor y transformador de la teología calvinista en la Inglaterra del siglo XVII es necesario dar cuenta de ese mundo de la vida y de las particularidades de las herencias tanto del ámbito intelectual o los discursos y también de la práctica política, como he venido argumentando. Si se deseara ir hacia las razones del porqué de la conclusión del concilio que acabo de delinear y traer a cuenta, debemos volver a los orígenes cercano de la teoría de la soberanía popular que fue defendida por Guillermo de Okcham y Marcilio de Padua, coetáneos y de influencia mutua sobre la causa eficiente y primera del Poder Temporal y el poder político: el pueblo o la voluntad de la asamblea de ciudadanos.

El compromiso con esas apuestas teológicas tampoco se quedó como una discusión académica y de panfleto, sino que se arrojó al cambio del mundo. Este cambio o transformación del mundo de la vida que viene a apuntalar el protestantismo y en específico el calvinismo no se da bajo los criterios del mundo de la vida contemporáneo. Esto es, no se da al modo de es ascenso del partido nazi en Alemania o la caída del muro de Berlín, ni si quiera al modo de la decapitación del rey en la Revolución francesa. El mundo de los siglos XVI y XVII es en mundo de la Modernidad Temprana, es una época de traslape entre el mundo de la vida medieval y el moderno, en donde el primero tiene mayor presencia que el segundo. Es el mundo en donde, como afirma Hannah Arendt (2003), se presenta una personalización del poder político, y a medida que avanza la modernidad este poder político se vas despersonalizando

y diluyendo. En esta época los ciudadanos, o más bien los súbditos de cualquier monarca, como personas privadas no tienen derecho a establecer reclamo alguno a sus gobernantes, no importando que tan tiránicos pudiesen llegar a ser.

El único recurso válido, heredado de la edad Media tanto a Lutero, Calvino, Vitoria, Molina y otros pensadores del siglo XVI es la resistencia pasiva. Sin embargo la Reforma protestante llega a posicionarse en contra de la teología política en boga, que defiende, dentro de la teoría de las dos cabezas del reino, que el poder espiritual tenía un nivel mayor o preeminente sobre el poder temporal. La lucha contra la potestad papal contra los gobernantes temporales, se sustenta en el principio paulino de la primacía de los poderes atemporales y con ello esta teología política proyecta una serie de consecuencias prácticas, que en la teoría se pueden considerar como una apuesta por el poder religioso o atemporal, y con ello, la negación o rechazo de la primacía del poder civil o temporal. Lo que no se previó, pero si puede ser entendido como una consecuencia lógica de las exégesis bíblica es que la interpretación de Romanos 13 no desde la literalidad, sino en la interpretación del poder temporal como garante o protector de la verdadera fe y principal fustigador de la idolátrica, el clericalismo y el papismo. Es decir la modificación de los fines del gobierno civil para el cumplimiento de una verdadera fe que ha sido corrompida. Un gobierno que debe fustigar a sus miembros, a los que siendo parte de sí mismo son, al mismo tiempo, parte de otro gobierno: el de Roma.

Desde la *Confesión de Magdeburg* de 1550-1551 se defiende el derecho a la resistencia política por parte de los jueces a partir del derecho divino y el derecho natural (Oztmen, 1980: 420). Esto se reproducirá en una multiplicidad de textos y panfletos de la lucha de los hugonotes en la segunda mitad de siglo XVI, en la Escocia de John Knox y en la Inglaterra de comienzos del siglo XVII. Esto, desde luego, no obedece a meras especulaciones teológicas, sino a factores sociales, políticos, económicos, militares, etcétera. En el caso de Escocia se debió al arribo del protestantismo a las clases dominantes y a la utilidad política que implicaba separarse a las exigencias y e intenciones políticas del vicario de Roma. Las intenciones y consecuencias de la boda de María Estuardo con Francisco II de Francia, alertaron de tal modo a las realiza y aristocracias escocesa que crearon un partido religioso político que no sólo le exigirá las obligaciones civiles del poder temporal como tradicionalmente se había concebido, sino que a ello se agregarán las demandas desde una teología política protestante. Si se quisiese

plantear de otro modo, podría entenderse así: el rey, el parlamento, los magistrados, y prácticamente toda autoridad civil deben contribuir a la realización de los ideales políticos del protestantismo Escocés, que no es sino el presbiterianismo.

El presbiterianismo es la religión escocesa que, surgida en el siglo XVI, dio origen al puritanismo inglés en el periodo previo a las guerras civiles, después de ser prohibido por el régimen de Elizabeth Tudor. De acuerdo con Polly Ha (2011), la corona inglesa arrestó a los líderes y prohibió el presbiterianismo en 1592, por sostener que el gobierno eclesiástico de su iglesia debía ser igualitario y se debían incluir laicos (Ha, 2011: 1). Resurge al filo de las Guerras civiles a razón de su conveniencia política y de la influencia escocesa, afirma Ha. Es este presbiterianismo, afirma Patrick Collinson, el que motiva y da origen al puritanismo que ha sido como protagonista de las guerras civiles inglesas (Ha, 2011: 1). Como todas las iglesias protestantes de Inglaterra, se definen negativamente como opuestas a la iglesia de Roma, pero tiene elementos particulares que la definen y diferencias de otras iglesias protestantes. Este caso, se diferencia histórica y políticamente por su concepción sobre el gobierno episcopal de la iglesia, pues niega el derecho divino de los obispos dentro de la iglesia, así como la apelación a este principio para determinar las sucesión episcopal (Milton, 2002: 461).

El presbiterianismo llegado de Escocia a Inglaterra a finales del siglo XVI tiene como sello la confrontación más que la unificación con las distintas religiones protestantes. Ejemplo de ello es el de John Bunyan, que en el periodo de la restauración inglesa, con su texto *The pilgrim's progress*, reafirma su fe y niega los elementos de la vida religiosa y los principios teológicos de cuáqueros y puritanos, y dedica a ello sermones, panfletos y libros. Rechaza varios elementos de las doctrinas protestantes dominantes, a razón de una lucha contra los principios de bautismo de niños y la salvación a través de los actos buenos de la persona. Este ambiente de confrontación por la interpretación es sintomático de un ambiente protestante en el que la libertad de conciencia y la lucha por la correcta interpretación de los textos da origen al fenómeno del panfleto, los sermones públicos y privados, y la multiplicación de las variedades de protestantismo, que rápidamente se confrontaron entre sí. El presbiterianismo llega a Inglaterra cargado de toda una teología política ya desarrollada en relación y oposición al poder del rey, con la particularidad de reflejar algunos elementos particulares acerca del dominio sobre Escocia,

por parte de Inglaterra, asentando con ello en el imaginario social inglés y protestante, los elementos, conceptos y símbolos del dominio de un país extranjero sobre un pueblo.

Contemporáneo a varios Miembros de la Escuela de Salamanca y que incluso comparte espacio con ellos en la Universidad de Coímbra, George Buchanan, muestra una línea que seguirán las distintas variantes presbiterianas del protestantismo inglés al rechazar la imposición de un rey o el gobierno de un rey que no es aceptado por su pueblo. El 1567 es moderador de la asamblea general que Depone a María Estuardo (1542-1567) y en 1570 es nombrado Tutor de Jacobo Estuardo que sería Jacobo I de Inglaterra, padre de Carlos I de Inglaterra, decapitado por los revolucionarios de las guerras civiles inglesas. Buchanan defiende la teoría ciceroniana del tiranicidio (Erskine, 2012: 173) y justifica el derecho de resistencia contra los monarcas tiránicos en su obra *De Iure Regni apud Scotos*, y en su obra *Rerum Scotticarum Historia*, de 1582, sostiene que la verdad del principio de resistencia se justifica en la historia del pueblo escocés. Parte importante de la teología política protestante está ligada a esta influencia política y social que recibe de Inglaterra y el presbiterianismo, cuyos elementos permearán posteriormente en los imaginarios políticos y sociales de las guerras civiles y la Restauración.

### **5.4 El ethos y la teología política protestantes en el mundo de la vida inglés de la segunda mitad del siglo XVII**

Milan Zafirovski en su trabajo *The Protestant Ethic And The Spirit Of Authoritarianism*, afirma que los verdaderos propósitos de un tipo de protestantismo no eran anti-autoritarios, sino todo lo contrario. Christopher Hill considera que los efectos de las guerras civiles “(...) favorecieron a la *gentry* y a los comerciantes, y no al más humilde 50 por ciento de la población” (Hill, 1983: 1). *Levelers, diggers, seekers, ranters* y los hombres de la Quinta monarquía llegan a tener tintes autoritarios, pero apuntaban a mundos más democráticos, pero fueron los baptistas y los cuáqueros, los *Pilgrims* que llegaron en el *Mayflower* en 1620 a poblar una nueva tierra, quienes tomaron el control de los ejércitos y del parlamento. Las guerras civiles de Inglaterra son conocidas como la revolución protestante o



como la revolución burguesa, pero no es del todo cierto. Si bien, dichas guerras fueron impulsadas por una variedad amplia de sectores, fue la *gentry*, los pequeños terratenientes, descendientes de los *yeomen*, quienes desde su estrato social y su religión cuestionaron las instituciones, las creencias y los valores que habían consolidado a la burocracia privilegiada y a la ciudad capitalista, lo cual permitiría, en corto y mediano plazo, las condiciones necesarias para que se desarrollara el capitalismo agrario, indispensable para la Primer Revolución Industrial que surge un siglo más tarde.

Sin embargo, no son los fines específicos de las sectas protestantes lo que me interesa analizar ni vincular con el liberalismo de John Locke, sino el contexto creado desde el inicio de la primera guerra civil hasta el inicio de la Restauración, porque este es el periodo en el que viven y se desarrollan las mentalidades de Locke (1633) y Carlos II de Inglaterra (1630). Para Hill, el periodo de 1645 a 1653 es una época tremenda de la historia de Inglaterra, porque no hay prácticamente, distinción entre política y religión, porque hubo enormes cambios y los debates permitieron el cuestionamiento de las instituciones, las creencias y los valores de las distintas partes de la sociedad inglesa. “En realidad, todo parecía posible; no sólo pusieron en cuestión los valores de la vieja sociedad jerárquica, sino también los nuevos valores, la misma ética protestante” (Hill, 1983: 3).

Para Hill hubo dos revoluciones:

“Una que tuvo éxito, estableció los sagrados derechos de la propiedad (abolición de las tenencias feudales, supresión de la tribulación arbitraria), dio poder político a los propietarios (soberanía del Parlamento y derecho consuetudinario, abolición de los tribunales privilegiados) y eliminó todos los impedimentos para el triunfo de la ideología del propietario, la ética protestante. Hubo, sin embargo, otra revolución que nunca estalló, a pesar de que de vez en cuando amenazara con producirse. Esta revolución pudo haber establecido la propiedad descomunal y una democracia mucho mayor en las instituciones políticas y legales; pudo haber acabado con la iglesia estatal y arrinconado la ética protestante” (Hill, 1983: 3).

En el periodo previo al triunfo de la revolución y la ética protestante de en Inglaterra existió una libertad, otro mundo de la vida. Después del triunfo estableció una censura estricta para que no se publicasen ideas subversivas, en contraste con los años previos de amplia libertad. Lo que representó el presbiterianismo en términos prácticos fue la realización de la una de las contradicciones esenciales del mundo de la vida moderna, que implicó una reinención de la teología política protestante. Su carácter radical frente al poder temporal es muestra del cumplimiento de la antítesis de la teología

racional creada en el Medioevo por el nominalismo. Cuando la teología protestante resuelve racionalmente su carácter práctico, resuelve la contradicción esencial denunciada por los diferentes representantes de la Escuela de Frankfurt: el carácter irracional de la razón.

El *ethos* de la Inglaterra de las Guerras Civiles inglesas está impregnado, no por una teología racional, sino por la experiencia mística, alejada de las ramas medievales de la teología positiva y negativa. Se trata de una teología irracional, entendiendo por irracional aquello que no se ajusta a los criterios de racionalidad marcados por la escolástica y el nominalismo, respecto de la posibilidad que tiene el alma para conocer las cualidades y mensajes de la divinidad. Hay una gama de teologías radicalizadas a partir, por un lado, de la libertad de la interpretación de las escrituras y la creencia en la posibilidad real de las experiencias místicas o “el llamado”, propio de los santos, los profetas y grandes figuras como Pablo de Tarso y el mismo Martín Lutero; y por otro lado, una literalidad de la interpretación, así como una fuerte disciplina en el seguimiento de los principios y normas morales escritas en la Biblia. Es en este punto donde la teología se hace práctica, pues el peso de la antropología negativa, reafirmada por Lutero (2001) en el protestantismo a partir del pensamiento de San Agustín, implicaba una radicalización de la vida religiosa y una resignificación de ésta como espiritualidad individual, y no solo como espiritualidad en la comunidad.

Esto no es exclusivo del protestantismo, pues San Ignacio de Loyola (1963), pretende esa misma implementación práctica de la teología a través de sus *Ejercicios*. Un complejo misticismo de la voluntad, es lo que Loyola llama la “potencia obediencial” del hombre para alcanzar el fin de la vida, es decir, la unión con la voluntad divina. La vida espiritual interior se ejerce como una sobreposición a las pasiones y los deseos, y un ordenamiento de la vida, a través de una seria continua de decisiones firmes, es decir, distinto al modo del decisionismo moderno que solo elige por elegir, sino que se calcula y se persigue por todas las vías practicables como afirma José Luis Aranguren (Aranguren, 1998: 141). Es esta conducción de la vida, lo que caracterizará el desarrollo del protestantismo a lo largo de la modernidad. Ahora quiero abordar específicamente la caracterización que hace Max Weber sobre ello.

### ***5.5 El ordenamiento protestante de la vida inglesa y los límites de la interpretación de Max Weber***

Cuando Max Weber se cuestiona por la fuerza la religiosidad protestante e indaga sobre sus huella en distintas esferas del mundo de la vida, se concentra con profundidad en el vínculo entre protestantismo y capitalismo, y al hacerlo está cuestionando si realmente es posible afirmar que el protestantismo tuvo un papel decisivo para el desarrollo del llamado “espíritu del capitalismo”, esto es, ¿en qué participó y cuál fue el peso real de su papel? La respuesta tiene, tanto elementos histórico-sociológicos como características de la espiritualidad protestante. Coincido con Weber cuando afirma que la Reforma Protestante representó una rebelión contra las distintas formas de vida de la “autoridad tradicional”, es decir, la autoridad medieval y, por ende, del mundo de la vida y el ordenamiento de la vida que se reproducía en él:

“[...] la Reforma no significaba únicamente la eliminación del poder eclesiástico sobre la vida, sino más bien una sustitución de la forma entonces actual del mismo por una diferente. Más aún: la sustitución de un poder extremadamente suave, en la práctica apenas perceptible, de hecho casi puramente formal, por otro que había de intervenir de modo infinitamente mayor en todas las esferas de la vida pública y privada, sometiendo a regulación onerosa y minuciosa a toda la conducción de la vida (Lebensführung)” (Weber, 2006: 65).

La ética protestante es una ética extremista, y lo es mucho más que algunas formas de catolicismo. El calvinismo exacerbó el “control eclesiástico sobre la vida individual” en la Suiza, Francia, Alemania (sobre todo en el caso de los Hugonotes), Escocia y los Países Bajos del siglo XVI y, en Inglaterra y Nueva Inglaterra en el siglo XVII. En todos estos casos, las clases propietarias, comerciantes y medias de las sociedades europeas llegaron a defender distintas teocracias calvinistas, en su mayoría guiadas por lo que se podría considerar una especie de “héroe de la burguesía”. Para Max Weber, la mayoría de los grupos sociales ligados a las distintas confesiones protestantes estaban vinculadas históricamente a la vida capitalista, es decir, al comercio, la educación en la técnica y las profesiones industriales, los oficios ligados al comercio y las fábricas, a diferencia de los católicos que se mantenían en las formas de vida medievales tradicionales. En este sentido es pertinente preguntar si las confesiones protestantes estaban ligadas a algunas concepciones específicas o formas de vida política.

El protestantismo calvinista, y en especial el baptista, no ayudó lo que se considera como el gran inicio del avance del capitalismo y la Modernidad mediante una laicización del mundo de la vida,

especialmente el de la esfera pública, ni por un amor al mundo, al contrario. El protestantismo influyó al principio en la transformación de distintas sociedades europeas por su imposición de regímenes políticos confesionales y autoritarios, y por el alejamiento del mundo, en el sentido de la ascesis tradicional. Fue el ejercicio de la piedad el gran elemento parcialmente unificador de las contradicciones existentes entre una ascesis ultramundana y la participación en las actividades capitalistas.

Para Weber es posible considerar a la “diáspora calvinista” como el “vivero de la economía capitalista”. Sin estas formas autoritarias y tradicionales no habrían sido posibles el destierro y la violenta ruptura con las relaciones tradicionales al interior del mundo de la vida. A su parecer, hay una conexión intensa entre “la minuciosa reglamentación de la vida y el desarrollo más intenso del espíritu comercial”, precisamente en gran número de aquellas sectas cuyo “alejamiento del mundo” es tan típico como su riqueza” (Weber, 2006: 89).

No todas las formas de protestantismo contribuyeron al avance de la Modernidad capitalista en el siglo XVI, ni a la plena consolidación que adquiriría ésta en el siglo XIX. Pero sí es posible afirmar que algunas formas del espíritu protestante calvinista y baptista, estaban ligadas a la moderna cultura capitalista y con ello a las formas de vida liberal. Sobre esto, Weber cita a Montesquieu, resaltando las contribuciones que los ingleses han hecho al mundo: “la piedad, el comercio y la libertad” (Weber, 2006: 90), pero si se concede lo anterior al sociólogo alemán, debemos preguntar ¿Cuáles fueron, entonces, los rasgos distintivos y peculiares del o los idearios o imaginarios religiosos protestantes que contribuyeron al desarrollo de las formas de vida capitalistas, y con ello las formas de vidas liberales? ¿Realmente podemos apreciar la racionalidad mencionada por Weber en los decretos legales de la República y el protectorado de Oliver Cromwell?

Es posible hacerlo a través esta acta donde se establecen los fundamentos de las penalidades asignadas para aquellos que no asistan a la Iglesia, se puede apreciar el nivel de profundidad de las formas de vida protestantes:

*“Act repealing several clauses in Statutes imposing penalties for not coming to church.*

[September 27, 1650. Scobell, II. 131. See *Commonwealth and Protectorate*, I. 396.]

The Parliament of England taking into consideration several made in the times of former Kings and Queens of this Acts, nation, against recusants not coming to church, enjoining the t Prayer, keeping and observing of holy days, and some other particulars touching matters of religion ; and finding,

that by the said Act divers religious and peace use of Common people, well-affected to the prosperity of the Commonwealth, have not only been molested and imprisoned, but also brought into danger of abjuring their country, or in case of able return, to suffer death as felons, to the great disquiet and utter ruin of such good and godly people, and to the detriment of the Commonwealth, do enact, and be it enacted by this present Parliament, and by authority of the same, that all and every the branches, clauses, articles, and provisoes expressed and contained in the ensuing Acts of Parliament An Act for viz. in the Act of the first of Eliz. intituled, and uniformity of prayer, and administration of Sacraments in an Act of the thirty-fifth of Eliz. intituled, 'An Act for punishing of persons obstinately refusing to come to church, and persuading others to impugn the Queen's authority in and all and every the branches, clauses, ecclesiastical causes articles, and provisoes contained in an Act of Parliament of the twenty-third of Eliz. intituled, An Act for retaining the Queen's subjects in their due obedience'; hereafter expressed, \* viz. 'Be it also further enacted by the authority aforesaid, that every person above the age of sixteen years, which shall not repair to some Church, Chapel, or usual place of Common Prayer, but forbear the same, contrary to the tenor of a statute made of in the first year of her Majesty's reign, for uniformity Prayer, and being thereof lawfully convicted, shall Common the Queen's Majesty for every month, after the end of this session of Parliament, which he or she shall so forbear, 20 of lawful English money; and that over and besides the forfeit to said forfeitures, every person so forbearing by the space of twelve months as aforesaid, shall for his or her obstinacy, after certificate thereof in writing made into the Court, com-monly called the King's Bench, by the Ordinary of the diocese, a Justice of assize and gaol-delivery, or a Justice of Peace of the county where such offender shall dwell, be bound with two sufficient sureties, in the sum of 200 at the least, to the good behaviour, and so to continue bound until such time as the persons so bound do conform themselves and come to the church, according to the true meaning of the said statute made in the said first year of the Queen's Majesty's reign : and be it further enacted, that if any person or persons, body or corporate, after the feast of Pentecost next coming, politic shall keep or maintain any schoolmaster, which shall not repair to church as is aforesaid, or be allowed by the Bishop or Ordinary of the diocese where such schoolmaster shall be so kept, shall forfeit and lose for every month so keeping him, L. 10 provided, that no such Ordinary or their Ministers shall: take anything for the said allowance and such schoolmaster or teacher presuming to teach contrary to this Act, and being : thereof lawfully convict, shall be disabled to be a teacher of youth, and shall suffer imprisonment without bail or main prize for one year. And be it likewise enacted, that all and every offences against this Act, or against the Acts of the first, fifth, or thirteenth years of her Majesty's reign, touching acknowledging of her Majesty's supreme Government in causes or other matters touching ecclesiastical, the service of God or coming to church, or establishment of true religion in this realm, shall and may be enquirable as well before justices of peace, as other justices named in the same statutes, within one year and a day after every such offence committed any- thing in this Act, or in any other Act to the contrary not- and all and every the branches, clauses, articles, and provisoes expressed and contained in any other Act or Ordinance of Parliament, whereby or wherein any penalty or punishment is imposed, or mentioned to be imposed on any withstanding: person whatsoever, for not repairing to their respective parish churches, or for not keeping of holy days, or for not hearing Common Prayer, or for speaking or inveighing against the Book of Common Prayer, shall be, and are by the authority aforesaid, wholly repealed and made void. And it is also hereby enacted and declared, that all proceedings had or made by virtue of any the clauses, branches, or articles mentioned and contained in any of the aforesaid Acts, and hereby repealed, against any such person or persons as aforesaid, shall be fully and wholly superseded, made void null. Provided, that this Act, nor anything extend to the taking away of any Act this present Parliament, concerning the

Lord's day, days of public thanksgiving and to the end that take occasion by the only for relief the rigour of them) to due observation of the and humiliation no profane or licentious persons may repealing of pious therein contained, shall or Ordinance made by of the said laws (intended and peaceably-minded people from neglect the performance of religious duties, be it further enacted all by the authority aforesaid, that and every person and persons within this Commonwealth and the territories thereof, shall (having no reasonable excuse upon every Lord's day, days of public thanks-giving and humiliation, diligently resort to some public place where the service and worship of God is exercised, or shall be present at some other place in the practice of some religious for their absence) duty, either of prayer, preaching, reading or expounding the scriptures, or conferring upon the same. And be it further declared by the authority aforesaid, that every person and persons that shall not diligently perform the duties aforesaid, according to the true meaning hereof (not having reasonable excuse to the contrary) shall be deemed and taken to be offenders against this law, and shall be proceeded against accordingly” (Gardiner 1889: 391).

Aquí se confirma la tesis weberiana de la influencia de la esfera religiosa sobre otras esferas de la vida, pero esa mentalidad tendrá que transformarse y situarse geográficamente en otro lugar para generar una “filosofía de la avaricia” que dibuja Benjamín Franklin en el siglo XVIII. Esto no existe, como tal, en la Inglaterra del siglo XVII, pues ni siquiera se ha desarrollado en capitalismo agrario, que vendría casi medio siglo después gracias a la cultura capitalista bien formada, gracias a liberalismo, y que da un giro pragmático y utilitarista al *ethos* protestante.

El carácter utilitario de la moral protestante fue un resultado no previsto ni planteado en el *ethos* protestante. Las virtudes fomentadas y defendidas por distintas sectas protestantes tenían un carácter auténticamente religioso y espiritual, no eran una mera apariencia o una conducta simulada. Las virtudes protestantes estaban dirigidas al bienestar espiritual del individuo y no a la adquisición incesante de dinero. Al contrario, el éxito económico era bien visto sólo si este era resultado de las virtudes de la religiosidad protestante, entre las que se encontraba la virtud en el trabajo. Este fue el verdadero sustrato para la formación del “deber profesional” que es considerado por Weber como el elemento más característico de “la ética social” capitalista (Weber, 2006: 98). La sustitución de una “ética tradicionalista” por una “ética protestante” fue el primer reto y un paso decisivo para la consolidación de la ética social capitalista. En el trasfondo lo que se desarrolló fue una lucha contra la mentalidad y el ordenamiento tradicionalista del mundo de la vida. La mentalidad que buscaba preservar y reproducir un orden en el que las necesidades de la vida diaria, eran distintas a las necesidades capitalistas, que representaron el gran freno para la “productividad” y el “sentido de lucro” capitalistas, en el siglo XVII. Para Weber “espíritu del capitalismo moderno” es precisamente

aquella mentalidad que aspira a obtener un lucro ejerciendo sistemáticamente una profesión, una ganancia racionalmente legítima” (Weber, 2006: 112), pero esto no es ni del siglo XVII ni de Inglaterra, en un sentido estricto.

La primera formulación racional de conducción de la vida cercana a conducción racional capitalista de la vida fue la extraordinaria firmeza y la fuerza de la integridad moral protestante, que fue la moral de distintas formas del protestantismo, y en particular, la moral del puritano del ejército de Cromwell: los miembros del *ironside*. La ética protestante ayudó a poner en práctica las cualidades del espíritu del capitalismo y con ello crear el estilo de vida del ordenamiento social capitalista: aquel en donde aparecerían el burgués, el proletario, el patrón y el obrero. Para el protestante del Capitalismo Temprano, de las primeras fases de la modernidad, el lujo y la ostentación aparecen como sucios y despreciables (Weber, 2006: 119). De modo similar, a como el capitalismo se apoyó en las formas tradicionales de la política para romper las viejas formas de vida económica medieval. El liberalismo se aprovechó de las formas tradicionales de religiosidad presentes en el protestantismo para romper con las formas del *ethos* tradicionalista, que impedía el desarrollo de la modernidad capitalista. Fue un momento, un estadio en el que el espíritu del capitalismo se desarrolló, el aprovechamiento de su ética para un desarrollo independiente y distinto. Sólo mezclándose, sintetizándose, entreverándose con los elementos del mundo de la vida medieval, es como se pudo adjudicar valoraciones positivas a los elementos, las instituciones, las máximas de vida, la atmósfera social, las actividades del mundo de la vida capitalista moderno. Sin embargo, a todo esto necesitaba también el contexto político apropiado, para hacer posible una maximización y una dispersión del *ethos* protestante. Un mundo de la vida no visiblemente, pero sí esencialmente distinto.

La religiosidad protestante fue el primer gran basamento ético de la conducción de la vida capitalista, pero para realizarse necesitaba otro ambiente político, pues sólo de este modo realizaría su pretensión religiosa de permear todas las esferas del mundo de la vida. Fue el carácter racional de la conducción de la vida, dentro del desarrollo de las actividades religiosas cotidianas, el verdadero elemento sustrato para las futuras formas de vida modernas que pretenden avanzar a mayores grados de racionalidad. Se trató de una dispersión y una cotidianización de las acciones racionales vinculadas a la esfera religiosa, sin que ello implicase que las sus creencias religiosas o su teología fuese también racionalista.

Ese incipiente racionalismo pragmático, sería profundamente encausado a la conducción racional de las formas de vida capitalistas en los siguientes dos siglos, pero en la Inglaterra de Cromwell y Locke no tiene la fuerza ni el grado que describe Max Weber. En *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Weber considera que el orden, la planeación de la vida y la austeridad, no estarían ordenadas por la búsqueda de la salvación, sino al éxito económico y al ordenamiento racional de la producción industrial y, en última instancia, a la plusvalía. Ve en la religiosidad protestante un intento por racionalizar la mayoría de las esferas del mundo de la vida, desde la esfera individual, familiar y comunitaria de la iglesia local, hasta llegar a las esferas de la economía y la industria de una nación. Sin embargo, esta tesis aplica casi exclusivamente, en el sentido y proporción que le da el mismo Weber, sólo a las sociedades industriales del siglo XIX, que son las que llega a comprender a gran profundidad.

Siendo así, ¿Cuál fue el racionalismo que estuvo presente en la conducción de la vida protestante de Inglaterra, en el siglo XVII? ¿Cuál fue el primer anticipo de una multitud de formas de racionalización del mundo de la vida? ¿Es posible concluir que el pensamiento y las formas de vida racionales protestantes son los verdaderos elementos que impulsaron el desarrollo de otras formas de pensamiento y formas de vida racional a través de las distintas fases de la Modernidad capitalista? ¿Cuáles son los elementos característicos de la cultura capitalista en la Inglaterra de Locke? ¿Cuáles fueron los elementos indispensables para superar el imaginario, las formas de vida, las instituciones, la estructuración social, el ejercicio del político, las formas de vida religiosa, y todos los elementos propios del tradicionalismo medieval occidental? Responder a todas estas preguntas en unos cuantos párrafos es imposible, pero quiero proponer algunas breves respuestas.

El aspecto religioso del protestantismo que es considerado por Weber como el precedente religioso de la profesión capitalista es la “llamada” o la “vocación” (*Beruf*), que no es sino “la idea de una misión impuesta por Dios” (Weber, 2006: 129). Es el contacto místico e irracional con una divinidad que otorga o brinda un mensaje que no es sino la expresión de la voluntad divina: el decreto de formación y transformación del mundo, que lleva en el cambio y la novedad el poder y la fuerza de la divinidad. Esta “llamada”, similar a las descritas por Pablo de Tarso y Martín Lutero, es el elemento no racional o irracional de una teología protestante lejana al racionalismo, pero que contiene elementos de la racionalización de la acción humana propios del *ethos* moderno que he mencionado a lo largo de esta investigación. No se trata de una teología dialéctica como la que describe Aranguren (1998: 72-



73), es decir la teología liberal de Sören Kierkegaard, Rudolf Otto o Hans Reiner, esto es, una teología de la confrontación irresoluble de las atribuciones divinas y los elementos esenciales de la religiosidad cristiana, que posicionan al creyente en el medio de una relación de atracción y repulsión. Es un cristianismo protestante que rechaza la compatibilidad de la mística, de la llamada con los elementos racionalistas y las disposiciones de uniformidad como los del *Sinodo de Dort* de 1626. En un sentido importante y evidente este protestantismo inglés se distingue de las distintas variantes del protestantismo por ser inglés, es decir, por su rechazo y oposición a seguir e imponer una uniformidad de creencias a partir de los voceros de los sínodos; por su oposición por aceptar las políticas eclesiásticas provenientes del continente europeo en el territorio inglés, en una resistencia y oposición a la que Carl Schmitt caracteriza en su obra *Tierra y Mar*.

Se trata de una teología distinta a las primeras formas de la racionalidad modernas, que están integradas a una teología racionalista y también a su opuesto, el pensamiento irracional místico que rechaza prácticamente toda forma de racionalismo para conocer y cumplir la voluntad divina, como el de Meister Eckhart. Esta teología dialéctica del pensamiento de Locke es parte ya de una mundanización de lo divino a través de lo racional y lo individual, pero esa racionalidad no es la del siglo XVI, sino la racionalidad teleológica moderna del siglo XVII.

La apropiación capitalista del contenido moral de la conducta, de un protestantismo más elaborado y distinto, “consistía en sentir como un deber el cumplimiento de la tarea profesional en el mundo” (Weber, 2006: 129). En una etapa avanzada de la Modernidad es el trabajo; la actividad humana que Hannah Arendt (2016), define y distingue, siguiendo las definiciones de Aristóteles, como *poiesis*, es decir, lo que posee un carácter sagrado por su eficacia en el mundo y por su capacidad de generar la plusvalía, pero en la Modernidad Temprana de John Locke, se refiere a un breve y esencial “deber intramundano”, a la actividad reformadora y transformadora del mundo, como elementos cotidiano y esencial de la vida religiosa, que no tiene una pretensión *poietica*, sino práctica. Pero hay una multiplicidad de elementos de la actividad religiosa que pueden ser parte de una praxis, entonces ¿cuáles de ellos son los que debe considerarse fundamentales? ¿Son los mismos que propone Max Weber?

A diferencia de la conducción egoísta de la vida monástica, el ascetismo intramundano protestante afirmaba a *la acción en el mundo* “como manifestación palpable de amor al prójimo”

(Weber, 2006: 138). Así, sólo el cumplimiento de los deberes religiosos al interior del mundo de la vida, era la única forma de dar muestra del favor divino. La acentuación de la ética cristiana radical práctica y la preeminencia de la esfera religiosa, como base de la actividad humana al interior del mundo, bajo criterios teológicos y religiosos, es lo que aparece como conducta racional, sin que los fundamentos de la misma sean realmente racionales. Sin embargo, son la diferencia y el contraste entre las versiones intramundanas católicas y protestantes.

Fue por esta distinción entre la realización práctica de la fe, o la realización de los postulados religiosos, que se desarrolló una variedad de formas de ejercicio de las distintas prácticas morales como la piedad, en muchas de las iglesias reformadas, sobre todo en aquellas de orientación calvinista. En el calvinismo, particularmente, el seguimiento de los dictados de la divina providencia, en muchas ocasiones, estaba ligado a la idea de la predestinación. Este, consistía en una obligación con tintes tradicionalistas, que minaba al mismo tiempo la idea del cumplimiento de los deberes religiosos al interior del mundo como obediencia a la autoridad tradicional. El origen de la práctica moral no era racional, metódico ni calculista particularmente. No era racional, sino de inspiración divina.

Ahora bien, el protestantismo no podía ni debía serlo, en la visión de la historia de Hegel, pues lo más racional o la realización de la razón, era el papado romano. La realización de la razón en el mundo de la vida, es decir, el equivalente al "Estado" en esa incipiente Modernidad Temprana; en un sentido parecido al que expresa Hegel en su *Filosofía de Derecho*, con la expresión "lo racional es real y lo real es racional". En la medida en que la ética protestante, incluye el cumplimiento de la voluntad divina, por una especie de inspiración o experiencia mística personal o grupal, se cuestiona el papel de la Iglesia en la efectivización de la fe y el mandato divino al interior del mundo. Se cuestiona la solidez y la realización de la razón a través de la autoridad de la Iglesia católica, la fe católica y el papado. Esto no es particular del protestantismo, pues desde el interior del catolicismo surgieron diferentes posturas místicas que resultaban incómodas y lejanas a la vida religiosa del cristianismo católico, y que en muchos casos estuvieron señaladas e incluso coaccionadas por sus implicaciones teológicas y religiosas.

Para poder sopesar adecuadamente esta tesis, es necesario remarcar nuevamente uno de los elementos que he venido resaltando a lo largo de esta investigación: no es posible una reconstrucción del sentido de un juego del lenguaje con supuestos perspectivistas, es decir, no se puede juzgar y sopesar adecuadamente el pensamiento religioso y filosófico en el que se desenvuelve Locke: los

conceptos, las teorías, las categorías, las tesis y los supuestos de las tesis, si no se considera que el mundo de la vida de inicios de la Modernidad está en un traslape con el mundo de la vida medieval y que ello implica el traslape de una multiplicidad de juegos del lenguaje y formas de vida que tienen una coherencia y sentido en su época, aunque esta coherencia y sentido no coincida, o incluso vaya en contra de los criterios propios de la época donde pretendemos reconstruir un juego del lenguaje distinto y complejo.

En varias formas de calvinismo fue donde la conexión entre la “conducta práctica de la vida” y la integridad moral protestante, donde se muestra la fuerza y el alcance de una teología y de una fe religiosa. Esto tiene sentido, porque desde sus orígenes el cristianismo se centre y funda en una pretensión transformadora del mundo marcada en los evangelios y definida en la teología de Pablo de Tarso. Sin embargo, ninguno de los grandes reformadores, sobre todo Lutero, buscaba reformas sociales de fondo o la resignificación de los ideales de la cultura. Para Max Weber, su objetivo único y primordialmente religioso, al modo de lo que el sociólogo llama las religiones de salvación, esto es, la salvación del alma:

“...sólo esto era el eje de su vida y su acción. Sus aspiraciones éticas y los efectos prácticos de su doctrina no se explicaban sino por esa otra finalidad primordial y eran meras consecuencias de principios exclusivamente religiosos. Por eso, los efectos de la Reforma en el orden de la civilización [...] eran consecuencias imprevistas y espontáneas del trabajo de los reformadores, desviada y aun directamente contrarias a lo que estos pensaban y se proponían” (Weber, 2006: 151).

A pesar de una falta de pretensión práctica directamente ligada a las formas de vida ligadas al capitalismo moderno y al liberalismo, el protestantismo no pudo evitar ser parte de los elementos que influyeron en el desarrollo y triunfo de la Modernidad, el capitalismo y el liberalismo. Ahora bien, ¿qué elementos de la civilización moderna pueden ser imputados o ligados a algunos motivos religiosos del protestantismo inglés del siglo XVII?

A pesar de las diferencias en los principios doctrinarios de las distintas sectas protestantes Weber considera que es posible encontrar manifestaciones comunes de una “eticidad de conducción de la vida”. Para el sociólogo alemán es más importante la práctica moral que los fundamentos dogmáticos, porque estos pueden mostrar “[...] los impulsos religiosos creados por la fe religiosa y la práctica de la religiosidad, que marcaron orientaciones para la conducción de vida y mantuvieron

dentro de ellas al individuo” (Weber, 2006: 158). Los dogmas abstractos se hacían comprensibles para el creyente por una conexión con “los intereses prácticos de la religiosidad”, esto es, por su aplicación práctica. Sin embargo, el dogma calvinista de la predestinación parece ser el elemento doctrinal con mayores rasgos de influencia histórica y significado causal, por el apasionamiento y la actividad religiosa que provocaron. En vez de impulsar la humildad y el mero arrepentimiento, el dogma de la predestinación obligaba al creyente a considerar a su persona, sus actos, sus dichos y hasta sus pensamientos, como parte de la conquista de la gloria divina. El creerse salvo implicaba la obligación individual de dar muestra de la gracia divina. El hombre estaba sólo en su camino a la salvación, y ninguna autoridad eclesiástica podía impedirle la práctica de la gracia divina, como remarca también Troeltsch con su concepto de religión individual. Ante la imposibilidad de saber si era realmente salvo, sólo le quedaba cumplir, con estricta disciplina, la muestra de la gracia y la voluntad divina.

El puritano auténtico, por ejemplo, rechazaba la participación en ritos y sacramentos propios de una religiosidad tradicionalista. Este rechazo de los elementos mágicos significó para Weber la efectivización del proceso de desencantamiento del mundo (Weber, 2006: 167). La literatura puritana, sobre todo los panfletos del periodo de las guerras civiles, ha dejado evidencia de las manifestaciones, el ánimo y los modos en sentir la conducción de la vida propia de los calvinistas convencidos. Aún más, muestra que la práctica de la salvación estaba ligada a la pertenencia a una comunidad religiosa y a la práctica común de la religiosidad, como si se tratara de un criterio fundamental para la salvación del mundo y de las almas individuales. El calvinismo implicaba una teología política que debía producir una organización social que permitía que el individuo cumpliera con el deber impuesto por su fe.

De este modo, se debía hacer posible que el mundo estuviera destinado a honrar a Dios. La participación social y política, como parte de la religiosidad y la salvación, eran parte de las exigencias religiosas del sistema ético calvinista. Es este carácter práctico lo que ligó a la ética calvinista con el utilitarismo capitalista. La disciplina en la consecución de la vida podía tener fines distintos, pues al final de cuentas lo que valía era la racionalidad inherente al método. El método era lo único que se podía necesitar porque el calvinismo, como el judaísmo, dejaba a un lado el problema de la teodicea y los problemas relativos al “sentido” del mundo y de la vida. No había una distinción entre individuo y ética. Individualidad y moralidad religiosa estaban inextricablemente unidas. De este modo, es posible

afirmar que existen dos formas importantes de racionalismo en el calvinismo: el racionalismo político y el racionalismo económico, y es el rasgo utilitarista de la ética lo que los une.

El elemento religioso que sostenía la ética calvinista era la doctrina de la predestinación: “Todo creyente tenía que plantearse necesariamente estas cuestiones: ¿Pertenezco yo al grupo de los elegidos? ¿Y cómo estaré seguro de que lo soy?” (Weber, 2006: 176). Muy pocos podían alcanzar la seguridad del propio Calvino sobre su carácter de instrumento de Dios y de la posesión de la gracia. Sin embargo, el dogma fundamental de la confianza en Cristo por la mera fe y la satisfacción del conocimiento del mandato divino. El creyente calvinista no podía saber si era de los predestinados a la salvación, pero debía actuar como si lo fuera y creer firmemente que lo era. Los actos del creyente protestante no adquirirían validez por la mera forma o por cumplir o realizar actos relacionados con el estado de gracia. Estos sólo adquirirían validez por una lucha diaria por la seguridad en la propia salvación a un grado tal que, como en el ejército de Oliver Cromwell, sólo los “santos” podían participar en un grupo de “elegidos” que habían sido capaces de alejar la duda religiosa y habían obtenido la seguridad acerca de su estado de gracia. Para Weber es esa figura del “santo” protestante la reminiscencia moderna más remota del hombre de negocios capitalista y su consecuencia primigenia y cotidiana, “el trabajo profesional incesante” como “único modo de ahuyentar la duda religiosa y de obtener la seguridad del propio estado de gracia” (Weber, 2006: 179).

La religiosidad calvinista se posicionó, a decir de Weber, desde su inicio “tanto contra la fuga del mundo pascaliano, como contra esta piedad puramente sentimental e interior del luteranismo” (Weber, 2006: 182). El conocimiento de Dios estaba reservado al momento y la forma en que Dios “actuaba (operatur) en ellos, y éstos se daban cuenta de ello; es decir, cuando su acción provenía de // la fe actuada en ellos por la divina gracia y, a su vez, esa fe se legitimaba como actuada por Dios por calidad de aquel obrar” (Weber, 2006: 182). Si bien algunos creyentes y sectas protestantes optaron por una religiosidad práctica del tipo místico, una buena parte optó por el “obrar ascético”. La acción religiosa era prueba de los efectos subjetivos de una certeza de salvación. “A la pregunta de qué frutos del reformado atestiguarán la rectitud de su fe, se contesta: aquel modo de *conducción de la vida* (Lebensführung) del cristianismo que sirva para aumentar la gloria de Dios; y qué conducta sea ésta, o se halla directamente revelado en la Biblia, o se deduce indirectamente del orden de los fines de la naturaleza por Él creada” (Weber, 2006: 182).

Aquí es posible ver que el alcance de la ley natural para la determinación del contenido material de la ética social es claro para el sociólogo alemán, sin embargo a él sólo le interesó como impulso para el obrar ético. Desde mi perspectiva la validación de un modo de conducción de la vida fundamentado en la interpretación personal de la Biblia como una ley natural o ley de la naturaleza, deviene como contenido teológico para una filosofía política calvinista, ligada al liberalismo político inglés de siglo XVII. Para el creyente calvinista la forma más básica para corroborar el estado del alma del calvinista era compararse con aquellos que se pueden encontrar en los patriarcas del Antiguo Testamento. La religiosidad protestante aspiraba a recuperar una parte del espíritu y la religiosidad judaica, y con ello las formas de conducción de la vida necesarias para aumentar la gloria de Dios y la certidumbre de la gracia. No buscaban comprobar la bienaventuranza, sino “desprenderse de la angustia por la bienaventuranza” (Weber, 2006: 185).

La ética calvinista no pretendió ser una “ética de la intención”, es decir, una ética en la que el valor de cada acción está determinado por su intención concreta y con ello el valor le era imputado al autor, fuera esta buena o mala, como pasó con la ética católica de la Edad Media. En esta época el cristiano promedio vivía al día, cumplía con los deberes tradicionales y realizaba algunas “buenas obras”. Sin embargo, esas acciones en la *Lebensführung* “...no constituían una serie racionalizada de acciones, ni eran esenciales, ni iban necesariamente unidas a un determinado // sistema de vida. Más bien] eran realizadas [ocasionalmente] con el fin, por ejemplo de reparar ciertos pecados, o por influencia del clero, o sobre todo, en las proximidades de la muerte, como una especie de prima de seguro” (Weber, 2006: 188). El calvinismo y el catolicismo exigían un “radical cambio de vida”, pero el catolicismo atenúa inmediatamente esa exigencia a través de la penitencia. El calvinismo, en cambio, nunca cedía a dicha exigencia en todo momento de la vida cotidiana.

El punto clave para diferenciar ambas éticas es aquello que se considera como el o los recursos únicos para alcanzar y/o merecer la salvación. Para Weber hay una gran diferencia entre ambas:

“El “desencantamiento” del mundo, la eliminación de la magia como medio de salvación no fue realizada en la piedad católica con la misma consecuencia que en la religiosidad puritana (o, anteriormente en la judía) para el católico, la gracia sacramental de su iglesia estaba a su disposición como medio de compensar su propia insuficiencia: el sacerdote era el mago que realizaba el milagro del cambio y que tenía entre sus manos el poder de las llaves; se podía acudir a él con humildad y arrepentimiento, y él administraba las penitencias y otorgaba esperanzas de gracia, seguridad de

perdón y garantizaba la emancipación de la terrible angustia, vivir en la cual era para el calvinista, destino inexorable, del que nada ni nadie podía redimirle; para él no había esos consuelos amistosos y humanos y ni siquiera esperar, como el católico y aun el luterano, reparar por medio de las buenas obras las horas de debilidad y livianidad” (Weber, 2006: 188).

El Dios calvinista no le exigía al creyente la realización de buenas obras sino “una santidad en el obrar elevada a sistema” (Weber, 2006: 188). El calvinismo buscaba romper con el ciclo humano de: Pecado-Arrepentimiento-penitencia-descargo-vuelta a pecar. También negaba la existencia de algún elemento temporal que saldara, expiara o cancelara el pecado. “De este modo perdió la conducta moral del hombre medio su carácter anárquico e insistemático, sustituido ahora por su planificación y metodización total del modo de conducción de la vida” (Weber, 2006: 189). En Holanda por ejemplo, este afán sistemático de conducción de la vida hizo que un grupo recibiera la tilde de “precisistas” y en Inglaterra los seguidores de John Wesley recibieran el sobrenombre de “metodistas”.

La gracia dejó de ser completamente controlada por los medios eclesiásticos. El hombre podía pasar del estado natural al estado de gracia sólo “mediante una transformación del sentido de la vida en cada hora y en cada acción” (Weber, 2006: 189). La vida del calvinista tenía el ideal regulativo de la vida del santo, cuyo fin era “la bienaventuranza”. Los calvinistas consideraron que la única forma para moldear esa santidad sólo sería posible si la totalidad del decurso de la vida era religioso y, por ende, “dominado por la idea exclusiva de aumentar la gloria de Dios; jamás se ha tomado más en serio este principio de *omnia in majiorem Dei gloriam*” (Weber, 2006: 189).

Sólo una vida guiada por la reflexión cotidiana de tipo religiosa podía ser considerada como una superación de la *condición original o posición natural* (status naturalis). Fue esta santificación de la vida y la racionalización de la vida, como afirma Weber, lo que le dio a la “piedad reformada” su cualidad ascética y es el centro de la afinidad y contraposición respecto del catolicismo. Para Weber, el ascetismo

“se convirtió en un método sistemático y racional de conducción de la vida, con el fin de superar el *status naturae* [estado de naturaleza], sustrayendo al hombre del poder de los apetitos irracionales, y devolviéndole su libertad ante el mundo y la naturaleza; de ese modo la primacía de la voluntad planificada, se sometían sus acciones a permanente autocontrol, se educaba (objetivamente) al monje como trabajador al servicio del reino de Dios y (subjektivamente) se le aseguraba, a su vez, la salvación del alma. Pues bien, este [activo] dominio de sí mismo que era el fin de los *exercitia*<sup>53</sup> de

---

53 Weber se refiere a los *Exercitia spiritualia* (1548) de San Ignacio de Loyola fundador de la orden de los Jesuitas. Sería muy interesante analizar en otro trabajo las similitudes entre el ascetismo jesuita y el ascetismo puritano.

san Ignacio y de las formas más altas de las virtudes // racionales monacales, venía a coincidir con la racionalización de la conducta exigida por el puritanismo” (Weber, 2006: 189).

A pesar de que la doctrina de la predestinación puede ser considerada como fundamento dogmático de la *eticidad* (Sittlichkeit) puritana, es decir, una *conducción de la vida* (Lebensführung) ética, metódicamente racionalizada, que también influyó en círculos protestantes lejanos al de los partidarios de la doctrina de Calvino. Los presbiterianos, por ejemplo, incluyeron esta doctrina en la *Savoy declaration* de 1658; los bautistas hicieron algo similar en la *Hanserd Knollys Confession* de 1689; inclusive los metodistas de John Wesley eran partidarios de la idea de la “universalidad de la gracia”. La influencia de esta doctrina protestante en la vida de muchas sociedades europeas, y en particular la inglesa fue sobresaliente:

“En su grandiosa plenitud, fue esta doctrina la que, en la época decisiva de siglo XVII, sostuvo en los activos representantes de la “vida santa” la idea de que constituían instrumentos de Dios y ejecutores de sus providenciales designios y la que impidió el colapso prematuro de la espiritualidad en una santificación de las obras de orientación puramente utilitaria y terrenal, que hubiera sido incapaz de realizar tan extraordinarios sacrificios en favor de finalidades ideales e irracionales. Y el enlace de la fe en normas incondicionalmente válidas, en el absoluto indeterminismo y la plena trascendencia de la divinidad (realizada de modo genial a su manera), era también mucho más “moderna” en principio que aquella otra doctrina, más suave y más accesible al sentimiento, que subordinaba al mismo Dios a la ley moral” (Weber, 2006: 200).

Para Weber, la idea de “la comprobación de la fe” fue el “punto psicológico de partida de la eticidad (Sittlichkeit) metódica” (Weber, 2006: 201) de la doctrina de la predestinación. Significó el paso decisivo hacia su carácter práctico para la vida; creó un vínculo entre “fe” y “eticidad”, pero esto está lejos de ser puramente racional o esencialmente racional. El direccionamiento práctico que el sociólogo comprende como preponderantemente racional está lejos de serlo en sus pretensiones y en sus formas, porque en el trasfondo hay una irracionalidad religiosa, incluso en las disposiciones morales y jurídicas propias del protestantismo inglés.

La racionalidad que pretendo defender, como parte de la religiosidad es parte de la ética protestante que implica y enfatiza la existencia de principios universales de acción moral, de comportamiento religioso a la forma del “santo”. Esto es, la postulación de la existencia de principios universales de acción en el mundo de la vida, y la defensa de estos como parte de una demostración



de la santidad, como una moral universal de la santidad. Este es el vínculo que yo postulo como el punto de comunión e influencia de la ética protestante y la filosofía política liberal: los fundamentos de una filosofía político-moral que permearon casi todas las esferas del mundo de la vida en el que surge el liberalismo de John Locke. Es la filosofía de la acción que hay detrás de la ley natural, que el protestantismo sigue en los diez mandamientos, pero que también busca generarla en sus propios reglamentos y códigos de conducta, en sus distintas acepciones, así como en las disposiciones jurídicas de la República y el protectorado de Cromwell. Son esos principios de acción que en la ética protestante aparecen de forma irracional, como mensaje divino y como prescripción divina, pero que generan una racionalidad religiosa.

La racionalidad de la acción que propone Weber procede de una pretensión de comprensión sociológica y no sólo exclusivamente filosófica. Por ello, no reduce lo racional a su carácter utilitarista, que ciertamente tiene el protestantismo norteamericano en el siglo XIX, pero insiste en que este no es el único tipo de racionalidad que se puede encontrar en la ética protestante. En el siglo XVII y en el protestantismo inglés, la racionalidad preponderante es la racionalidad práctica en el sentido de la ética kantiana que, por cierto, tiene una fuerte influencia del protestantismo pietista. Una razón práctica que está implícita y que no es consciente, pero que se manifiesta en la creencia de que existen principios universales para el actuar religioso, que no es un actuar aislado, momentáneo o parcial, sino un actuar que se reproduce en todas las esferas del mundo de la vida y en todo momento.

No se trata de una racionalidad utilitarista o pragmática que en su conjunción dan forma a la razón instrumental. Es la racionalidad presente en una filosofía de la acción individual que forma parte de una religiosidad que es muy irracional en su proceder, pero que sostiene la existencia de principios universales del actuar religioso, es por ello que le llamo una teología racional. Es más cercano a lo que Jürgen Habermas (2008), denomina “la universalización de las normas de acción y por una generalización de los valores” en su obra *El discurso filosófico de la Modernidad*. Que va acorde con su concepción de los distintos procesos de racionalización. Habermas refuerza lo que piensa Weber y logra comprender con mayor profundidad la existencia de una multiplicidad de procesos de racionalización, sin que ello implique que coincidan en un alto grado con las formas de racionalización más elaboradas como las de las sociedades industriales y postindustriales.

### 5.6 La teología racional en el pensamiento de John Locke

La modernidad se gesta a partir de una multiplicidad de procesos dialécticos en los que se confrontan distintas esferas y mundos de la vida. De modo subterráneo e inconsciente, la racionalidad occidental y el mundo de la vida moderno se van configurando mediante combinaciones y medios, que no corresponden y son la negación o una alteridad, de una racionalidad bien marcada y definida como moderna. En buena medida, la negación de esos procesos es parte de lo que autores como Blumenberg (1983) y Habermas (2008) señalan sobre la legitimación de la Modernidad desde sí misma, y como negación de cualquier otra forma de racionalidad o racionalización. Esto es precisamente lo que me interesa dar cuenta: los elementos que ayudaron a producir esa racionalidad moderna, pero que no son reconocidos o son excluidos por no cumplir con las categorías y las exigencias de una racionalidad científica, tecnificada e instrumentalizada. Se les podría llamar los fundamentos irracionales de la racionalidad moderna, no para una epistemología pura, sino para una praxis cotidiana, para las formas de vida del mundo moderno.

Para los miembros de la Escuela de Salamanca, los principios universales de la acción humana podían surgir de la mentalidad cotidiana, que se plasma en el principio natural “Trata a los demás como los demás deberían de tratarte a ti”, y de la interpretación tomista de Aristóteles, particularmente de su obra *Analíticos segundos*, acerca de lo que surge naturalmente de las cosas y la demostración de que lo que sale de las cosas mismas es lo necesario. Los principios del derecho natural, que yo concibo como una teología racionalista, son principios similares a los de las matemáticas o como algunos fenómenos de la naturaleza, es decir, universales. Vitoria afirmaba que ni Dios podría crear un triángulo que no tuviera tres ángulos (Hamilton, 1963: 12). Este derecho no tiene que ver con las partes del cuerpo o los requerimientos biológicos o fisiológicos para ser o llegar a ser un humano completo, sino con una “necesidad natural” que fue puesta por mandato divino y que necesitaría de otro mandato único y excepcional para que las cosas fueran diferentes, pero que no cambiará porque así ha sido desde la creación del mundo. Ejemplo de ello son los Diez mandamientos que, a pesar de estar históricamente determinados, es decir, no han sido parte de la vida de todos los pueblos, fueron creados desde los principios universales del derecho natural que sí existe en todos los pueblos, naciones y hombres de razón, porque es algo natural, es decir, que está en la naturaleza humana. Se trata de “algo que manda

o prohíbe una cosa que es buena o mala en sí misma, la bondad o la maldad que viene de su propia naturaleza y no de la voluntad del legislador” (Hamilton, 1963: 13).

De tras del derecho natural, como mostré en el capítulo anterior, está la facultad deliberativa que posibilita la acción humana, está ligada a la inteligencia o racionalidad humana. Los principios del derecho natural no son sino esas conclusiones universales, a las que puede llegar el ser humano a través de su racionalidad y por el uso o ejercicio de su razón. Los miembros de esta Escuela usan la palabra “racional”, entendiéndolo por ello no sólo algo que puede ser asido intelectualmente o seguido lógicamente por la mente, también “era algo que apelaba a la inteligencia y era también corroborado por la experiencia” (Hamilton, 1963: 13), como el de “Hacer el bien y evitar el mal”. De este principio y el que dí más arriba se siguen, según Bernice Hamilton y algunos defensores del derecho natural cristiano, las prohibiciones de robo, asesinato y adulterio. En un segundo grado, el derecho natural contiene aquello con lo que todos están de acuerdo. Su aplicación está condicionada por las circunstancias, pero tiene un carácter universal y consiste en una inferencia de necesidad, como el caso de la defensa ante el ataque de un enemigo, que Vitoria define como Guerra Justa.

Ahora bien, los problemas surgen cuando se tienen principios de tercer grado. Aquí los preceptos no son reconocidos fácilmente, inclusive se puede afirmar que no hay un acuerdo en “el grado de autoevidencia” de los principios del derecho natural en este nivel. Domingo de Soto, por ejemplo, se mantiene en la línea de la postulación de principios previos a la reflexión; “el derecho natural es más parecido al instinto” (Hamilton, 1963: 14), que a un proceso de reflexión. Es por este carácter de “instinto natural” que quiero citar tres definiciones que Domingo de Soto ofrece en su magna obra *De Justitia et jure*:

1) “... el mismo Dios es el autor de la naturaleza, dotó a cada una de las cosas de sus instintos y estímulos, por los cuales fuesen arrastradas a sus fines, pero especialmente al hombre le imprimió en la mente una norma natural, por la cual se gobernase según la razón, que le es natural, y ésta es la ley natural, es decir, de aquellos principios, que, sin discurso, por luz natural son conocidos de suyo, como *haz a los demás lo que quieras que te hagan*, y otras semejantes. Además, da al mismo hombre facultad para que, según la condición de los tiempos, lugares y negocios, racionando con la ley natural, establezca otras que juzgue convenir, las cuales por su autor se llaman humanas” (Soto, 1922: 59).

2) “El derecho natural es una impronta hecha en la creación de la naturaleza misma; El derecho humano es una ley sostenida por el hombre y por los recursos divinamente conferidos sobre él;

mientras que la luz divina es la luz que infunde dentro de los hombres, lo que Jeremías llamaba la ley escrita en los corazones de los hombres... Pero toda verdad (como dice San Agustín) es una iluminación y una participación parcial en la ley eterna" (Hamilton, 1963: 15).

3) "La ley de la naturaleza...es promulgada por la luz de la razón natural y el instinto... así que, hasta los primeros principios de la razón natural están afectados; ningún ser humano puede aducir ignorancia como excusa" (Hamilton, 1963: 15).

Domingo de Soto utiliza la palabra "razón" con dos sentidos diferentes: 1) como razón natural o instinto y 2) como raciocinio o reflexión, que siguen dos tendencias generales de la interpretación del derecho natural. En estas dos definiciones se está jugando la cercanía y la lejanía de la necesidad de la ley. A pesar de su aristotelismo tomista, parece que Soto cae en un platonismo peligroso, que busca salvar el naturalismo presente en sus afirmaciones. Así responde a la duda sobre "Si, a más de la ley natural, no son necesarias las humanas":

"La solución a esta cuestión se colige fácilmente de la misma naturaleza de las cosas y de la condición humana. Respóndese, pues, con dos conclusiones. Es la primera: Fue necesario dictar otras leyes humanas, a más de la ley natural, según la variedad de las cosas, diferentes casos y negocios. Esta conclusión consta de dos raíces, a saber, de nuestro ingenio discursivo y de la inteligencia indigencia de las cosas. Ciertamente, como en lo especulativo, así también en lo práctico, tenemos una facultad innata para deducir conclusiones de los principios universales e indemostrables, y éstas de dos clases. Unas las demostramos necesarias, como en las Matemáticas; otras, a causa de no ser evidente la consecuencia, las deducimos opinando según la condición de cada ciencia. De semejante manera, en lo práctico sacamos de los primeros principios (según se ha dicho) los preceptos del Decálogo como conclusiones necesarias, y por eso son de derecho natural. Pero, versando nuestras acciones sobre cosas particulares, es necesario descender de los mismos principios a cosas particulares, teniendo en cuenta las circunstancias del lugar y tiempo" (Soto, 1922: 109).

Desde la perspectiva de Soto, la fuerza los *Diez mandamientos* proviene de los principios del derecho natural y no al revés. Es por esto que tanto Vitoria como Soto cuestionan la justificación de algunas disposiciones y mandamientos que no se siguen de los principios del derecho natural. Por ejemplo, la prohibición del adulterio se sigue del principio "haz a los demás lo que quieres que te hagan", pero ni de este principio ni de ningún otro se sigue la prohibición de la llamada "simple fornicación". En el trasfondo de todos estos preceptos morales está la preocupación, ya definida por Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino y muchos otros, del esclarecimiento del fin natural de hombre, es decir, las formas o

tendencia naturales de su realización en tanto hombre y las formas no naturales o corruptas de lo humano; no como animal o ente, sino en tanto ser humano.

Partiendo de la tesis aristotélica de que todas las cosas tienden a un bien (Ética a Nicómaco, 1094a1), es posible deducir que el ser humano, como los animales y la plantas debe un fin específico que rebasa el simple vivir que comparte con otros seres. Afirma el estagirita:

“Resta, pues, cierta actividad propia del ente que tiene razón. Pero aquél, por una parte, obedece a la razón, y por otra, la posee y piensa. Y como esta vida racional tiene dos significados, hay que tomarla en sentido activo, pues parece que primordialmente se dice en esta acepción. Si, entonces, la función propia del hombre es una actividad del alma según la razón, o que implica la razón, y si, por otra parte, decimos que esta función es específicamente propia del hombre y el hombre bueno, como el toca la cítara es propio de un citarista y de un buen citarista, y así en todo añadiéndose a la obra la excelencia queda la virtud (pues es propio de un citarista tocar la cítara y del buen citarista tocarla bien), siendo esto así, decimos que la función del hombre es una cierta vida, y ésta es una actividad del alma y unas acciones razonables, y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y hermosamente, y cada uno se realiza bien según su propia virtud; y si esto es así, resulta que el bien del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la virtud, y si las virtudes son varias, de acuerdo con la mejor y más perfecta, y además en una vida entera. Porque golondrina no hace verano, ni un solo día, y así tampoco ni un solo día ni un instante <bastan> para ser virtuoso y feliz” (Ética a Nicómaco, 1098a3-21).

El rescate de esta tesis, a través del rescate de la filosofía aristotélica por Aquino y, en consecuencia, por la Escuela de Salamanca, trajo con siglo la recuperación de una parte de la epistemología y la antropología aristotélicas y estas partes fueron adheridas a distintas partes del pensamiento católico. Se mezclan distintos elementos religiosos, teológicos y filosóficos que dificultan su comprensión de los cimientos epistémicos, ontológicos y éticos del derecho natural católico. La minuciosidad de la tarea teológica en el derecho natural se debe a lo que se está definiendo una comprensión religiosa sobre el origen del hombre y sus fines. Además, la perspectiva iusnaturalista tomista y salamantina apuesta por la facultad racional del hombre para determinar los principios morales universales, de carácter natural, que deben guiar su conducta moral.

El único modo en que se puede plantear esta universalidad de la ley moral es, la postulación de la racionalidad humana como medio para asir sus principios universales, lejanos y distantes de cualquier circunstancia histórica y cultural. Estos teólogos modernos buscan mostrar la posibilidad de deducir los

principios de la moralidad cristiana, no de la moral cotidiana sino de principios racionales. Esto plantea una negación de la posibilidad del desconocimiento total de la ley divina y una expansión de su campo de práctica. Tanto Soto como Vitoria confían en el intelecto humano; consideran que el derecho natural existe entre todas las personas y no solo entre los cristianos; se trataba de “[...] un sistema natural de ética que ni depende ni contradice a la revelación, sino que puede sostenerse por sí mismo” (Hamilton, 1963: 19). Por ello, rechazan la postura que afirma que los diez mandamientos no se mantendrían unidos si no hubiesen sido sumados al conjunto de la ley positiva divina, que debe ser obedecida. Molina considera que los Gentiles comprenderían la maldad de sus acciones si tuvieran consciencia de que estas los preceptos que contradicen, pueden asirse simplemente por la llamada “luz de la naturaleza”. “La esencia del derecho natural era la misma entre todos los hombres, aunque no todos tenían un completo conocimiento de él. Ningún hombre podría ser ignorante de sus primeros principios, pero era posible que fuese ignorante del resto” (Hamilton, 1963: 20).

La respuesta al cuestionamiento directo, con una metodología y estrategia de argumentación escolástica, sobre si “Se nos ha dado una regla de moral o Ley de la naturaleza? Locke responde afirmativamente. El oxoniense, utilizando los requisitos básicos de una epistemología propia del siglo XVII, parte no sólo de la existencia de Dios, sino que lo establece como supuesto metafísico para la existencia de los principios de la ley de la naturaleza.

“Como Dios se nos muestra como un ser presente en todas partes y, por así decirlo, se impone a los ojos de los seres humanos tanto en el curso de la naturaleza ahora establecido como en la frecuente evidencia de milagros en el tiempo pasado, supongo que nadie negará la existencia de Dios siempre que se reconozca la necesidad de dar alguna explicación racional a nuestra vida, o a que hay algo que merece ser llamado virtud o vicio. Dando esto por supuesto, sería un error dudar de que un ser divino preside sobre el mundo; pues es en virtud del orden dictado por él, por lo que los cielos giran en rotación ininterrumpida, la tierra permanece firme e inmóvil, y brillan las estrellas. Y es él quien ha fijado los límites del mar salvaje y ha prescrito a todas y cada una de las plantas el modo y los períodos de su germinación y crecimiento. Es en obediencia a su voluntad como todos los seres vivos tienen sus propias leyes de nacimiento y de vida; y no hay nada tan inestable y tan incierto en todo este asunto de la constitución de las cosas como el no admitir leyes fijas y estables que rigen su manera de operar y que son apropiadas a su naturaleza. Parece justo, por tanto, preguntarse si el hombre es una excepción y ha venido al mundo completamente exento de una ley aplicable a sí mismo, sin un plan, regla o norma de vida. Nadie que haya reflexionado sobre Dios Todopoderoso, o sobre el consenso de la humanidad entera en todo tiempo y lugar, o sobre sí mismo y su conciencia, podrá creer fácilmente que ello es así. Pero antes de que hablemos

de la ley misma y de los argumentos mediante los cuales es demostrada, estimo que merece la pena indicar los diversos nombres por los que se la ha designado (Locke, 2007: 3).

De esto Locke concluye dos cosas: 1) que esa ley es ese bien o virtud que tanto filósofos han buscado, y que dicha ley debe recibir el título de recta razón en tanto que contiene “[...] ciertos principios de acción determinados, de los cuales surgen todas las virtudes y todo aquello que es necesario para formar correctamente hábitos morales” (Locke 2007:6). La ley de la naturaleza no es una teoría como la del derecho natural de los estoicos, sino “[...] un decreto de la voluntad divina, discernible por la luz natural, que nos indica qué está y qué no está en conformidad con la naturaleza racional, y, por esa razón, qué es lo obligatorio y qué lo prohibido” (Locke 2007:6). Inmediatamente insiste en que no es una categorización o una conceptualización propia del pensamiento humano:

“Me parece a mí que menos correctamente ha sido dicha ley llamada por algunos «el dictado de la razón»; pues la razón no establece ni pronuncia esta ley de la naturaleza, sino que la busca y descubre como ley promulgada e implantada en nuestros corazones por un ser superior. Tampoco es la razón la que hace tal ley al ser intérprete suyo, a menos que, violando la dignidad del legislador supremo, queramos hacer a la razón responsable de esa ley recibida, la cual ella se limita a investigar. Y tampoco puede la razón darnos leyes, ya que es sólo una facultad de nuestra alma y una parte de nosotros” (Locke 2007:6).

De esa ley, afirma Locke pueden definirse “todos los requisitos de una ley” (Locke 2007:6). Esto porque:

“[...] en primer lugar, es en el decreto de una voluntad superior en lo que parece consistir la causa formal de una ley [...] En segundo lugar, prescribe lo que debe y lo que no debe hacerse, lo cual es función propia de una ley. En tercer lugar, obliga a los seres humanos, pues en ella se contiene todo lo que es requerido para crear una obligación” (Locke 2007:6-7).

A diferencia de la ley positiva, la ley de la naturaleza llega a los seres humanos “por la sola luz de la razón” (Locke 2007:7). La justificación que brinda Locke para esto es naturalista, racionalista y escolástica a la vez. Toma de una afirmación de Aristóteles la tesis del ejercicio de las facultades racionales; aplica la teoría teleológica presente en Aristóteles, retomada por la escolástica; y subraya a la razón como la función más propia del ser humano. Considera que a pesar de las evidencias de que existen muchos seres humanos no viven acorde con estas leyes, no demuestra su inexistencia o que los seres humanos no estén sometidos a ellas, y considera que habiendo algunos que las conocen, no las

siguen porque deciden no hacerlo, o porque en su modo de vida solo conocen malos hábitos y malas costumbres. El argumento que me interesa resaltar es aquel que vincula a la ley de la naturaleza con el orden social y político. Afirma:

“[4] El cuarto argumento se saca de la sociedad humana; pues sin esta ley los hombres no pueden tener trato social o unión entre ellos. No hay duda de que existen dos factores sobre los que parece descansar la sociedad humana, a saber: en primer lugar, una definida constitución del Estado y una forma de gobierno; y, en segundo lugar, el cumplimiento de los pactos. Toda comunidad entre seres humanos se derrumba si estos elementos son abolidos, igual que dichos elementos se derrumban si la ley de la naturaleza es anulada. De hecho, ¿qué será de la configuración de un cuerpo político, de la constitución de un Estado y de la seguridad de sus intereses, si la parte de la comunidad que tiene el poder de hacer el mayor daño puede hacer lo que guste, es decir, si en la autoridad suprema reside la libertad más incontrolada? Pues como los gobernantes, en cuyo poder está el hacer o rehacer leyes según su voluntad y, como amos que son de otras personas, el de hacer cualquier cosa en favor de su propio dominio, no están ni pueden estar obligados por sus propias leyes ni por las leyes positivas de otros pueblos, si suponemos que no hay otra ley superior o ley de la naturaleza, esto es, una ley a la que estén obligados a obedecer, ¿en qué condición —pregunto— se hallarían los intereses de los hombres? ¿Cuáles serían los privilegios de la sociedad si los hombres se unieran en un Estado sólo para convertirse en más fácil presa del poder de otros? Tampoco sería la condición de los gobernantes mejor que la de sus súbditos, si no hubiese una ley natural; porque, sin ella, el pueblo no podría ser refrenado por las leyes del Estado” (Locke 2007:12-13).

Lo que posibilita la creación de un orden moral y político no es en sentido estricto la ley positiva, sino la ley de la naturaleza, pues es por ella que se ordena a la razón y la voluntad del ser humano, “obedecer a los superiores y mantener la paz pública” (Locke 2007:14). Obedecer la ley como una obligación moral es lo que posibilita el cumplimiento de un contrato, pues el cumplimiento de una promesa supone una comprensión del bien y el mal, y esto se debe a que “la naturaleza del bien y del mal es eterna y segura, y su valor no puede ser determinado ni por las ordenanzas públicas de los hombres, ni por ninguna opinión privada” (Locke 2007:15). No se necesita más que “la luz natural” de la razón para que se llegue a comprender los principios de esta ley. Locke anticipa las críticas más obvias y simples a estas afirmaciones, que podrían cuestionar si hay algún vínculo entre la ley de la naturaleza y la ley civil; si existe una exigencia mayor para su acatamiento entre los seres humanos; y cuál es el fundamento de esa obligación. A esto Locke responde que en el derecho sólo puede obligarnos a menos que tenga poder sobre nosotros, considerando que una ley debe sernos dada a conocer para de ese modo someternos a un ordenamiento específico; nuestra acción debe realizarse según esa ley. Ese poder será



la ley de la naturaleza la que nos indicará que se cumpla. Respecto su fundamentación, el padre del liberalismo afirma lo siguiente:

“Y esta obligación parece derivarse en parte de la sabiduría divina del legislador, y en parte del derecho que el Creador tiene sobre su creación. Pues, en último término, toda obligación nos remite a Dios, y estamos obligados a mostrar obediencia a la autoridad de su voluntad porque tanto nuestro ser como nuestras obras dependen de su voluntad, ya que de Él hemos recibido estas cosas; y, así, estamos obligados a observar los límites que Él prescribe, y es razonable que hagamos lo que a Él, que es omnisciente y sabio en grado sumo, complace” (Locke 2007:71).

Dios es el último fundamento tanto del orden civil, por ser el fundamento de la ley natural. El hombre sigue sometido a la ley divina, pues se está dentro de un contexto en el que, la justificación de la autoridad política inevitablemente debe pasar por el rasero de la teología, pero no es el único rasero al cual está sometida la justificación del poder político. Aquí se muestra una influencia clara de la Escuela de Salamanca en el pensamiento político moderno, pues se hace a un lado la simple justificación por el designio divino y se justifica el derecho del gobernante a mandar, haciendo referencia a la teoría de la soberanía popular, mucho antes que cualquier otro autor moderno, en los términos teológico y racionalistas, con en los que está pensando Locke. El súbdito obedece al rey y a la ley porque detrás de ellos está Dios y porque es Dios el que da el gobierno a los hombres. Como comenté en el capítulo anterior, dicha teoría indica que el rey o el príncipe es un intermediario entre Dios y el pueblo, y que el pueblo es el depositario del poder político, pero que el rey es un representante de ese pacto de entrega del poder político a los hombres.

Esta concepción y vinculación de la ley natural con el orden civil está presente también en la obra de un contemporáneo y cercano de Locke, el teólogo Richard Cumberland (2005). En su obra *A treatise of the Laws of Nature*, afirma:

“§V. God, the Author of Nature, has imprinted Characters of his independent Power, Wisdom, Goodness, Providence, & c. upon his Works; he has given us Reason, by which we cannot but discover, if we attend, these his Attributes, and the Relation we bear to him. It is, therefore, his Will, that we should know, and, knowing, acknowledge these his Perfections, and the Relation He and We, his dependent Creatures, bear to one another; that is, that we should pursue and promote, to our Power, those beneficent Ends, which he had in creating us, and other Beings like ourselves,

capable of Happiness, and give him the Honour due to him, that is, that we should practise Virtue and Religion, which are, therefore, his Laws to us” (Cumberland, 2005: 31).

Ha sido la voluntad divina la que ha dado la capacidad racional para practicar los dictados de la ley de la naturaleza.

“Todo ese dominio que los demás legisladores ejercen sobre otros, tanto el derecho de legislar como el derecho de imponer la obligación de obedecer, lo toman prestado de Dios. Y estamos obligados a obedecerlos porque Dios lo quiso así y nos lo ordenó; de tal modo que haciendo lo que nos dicen estamos también obedeciendo a Dios. Puestas así las cosas, decimos que la ley de la naturaleza obliga a todos los hombres primariamente y de suyo, y por su fuerza intrínseca” (Locke 2007:71).

Desde mi perspectiva esto no parece contrario y ajeno a todo intento racional de una justificación del poder político en términos modernos, pero podría parecerlo a la lejanía respecto de ese contexto intelectual y político en el que están mezclados religión y política, filosofía y teología, Dios y orden civil. Por ello, Locke toma toda la dedicación académica e intelectual en demostrar una comprensión que responde a esas conexiones, pero lo hace desde una especie de teología dialéctica que toma a Dios como fundamento del orden civil, pero que lo hace como una síntesis ante las posturas de la teología política como la que sostiene Bellarmino y la de las distintas versiones del derecho divino de los reyes. Todo el *Primer tratado sobre el gobierno civil* es una lucha por superar esas dos teologías políticas, para sintetizar y resignificar la justificación del poder político, no ya desde la teología escolástica tomista o el *Cannon* eclesiástico, sino desde una teología racionalista producida en el contexto de la Restauración Inglesa.

Su confrontación con el derecho divino de los reyes es el paso definitivo para la realización completa de del movimiento dialectico, el desarrollo de una política a partir de una teología política racionalista. De acuerdo con Laslett (Locke, 1991: 33) y Cranston (1957), se puede afirmar que Locke leyó el tratado de Filmer desde 1659, es decir, durante su formación académica en Oxford. Sin embargo, su comprensión sobre la autoridad política, sus límites y su fundamentación madura hasta su periodo de exilio en Holanda, debido a ser considerado sospechoso junto a Shaftesbury, dentro del llamado *Rye House Plot*, que pretendía asesinar a rey. Aquí se confronta con dos tesis principales: “que todo gobierno es una monarquía absoluta” y “que ningún hombre nace libre”. Ambas afirmaciones pretenden tener sustentos teológicos y religiosos, dentro del marco de la *Teoría del derecho divino de*

*los reyes*: “que un rey tiene un derecho divino al poder absoluto (1TG, §3)” (Locke, 1991)<sup>54</sup>, y que debido a ese poder absoluto se negaba la existencia de un derecho a la libertad natural (1TG, §3). Hay dos argumentos principales que Dios creó a Adán y éste fue el primer hombre sobre la tierra, entonces fue el primer rey de toda la humanidad y, por lo tanto, de él descienden y se derivan todos los reyes que existen (1TG, §5). El segundo argumento es que, si Adán tuvo desde un inicio esta autoridad divina, entonces en ningún momento existió algo semejante a la libertad natural del ser humano ni a la igualdad entre los hombres (1TG, §4). Estos argumentos están en las antípodas del pensamiento protestante que caracterizamos más arriba, pues tanto en la concepción de *servo arbitrio* propia del calvinismo como en el presbiterianismo y el puritanismo, la autoridad civil es un reflejo de la voluntad divina y depende de ella, es decir, carece de la libertad que asigna la teoría del derecho divino de los reyes.

Para la teología política protestante la tarea del gobierno civil es la realización de la voluntad divina, en unas ocasiones de forma literal y en otras de forma más interpretativa. Pero siempre negando y rechazando la cultura y la estructura eclesiástica del catolicismo. Locke expresa que Filmer es consciente de la popularidad de las afirmaciones de Filmer y nombra a los detractores de su propia época: “Heyward, Blackwood, Barclay” (1TG, §4), para mostrar que existe una variedad de opositores contra esa doctrina. Locke junto a otros pensadores de su época está rechazando cualquier intento de naturalización de la servidumbre y del dominio político natural, y defiende una libertad natural, distinta a la de Hobbes y opuesta a la de Filmer, pues este último también presenta un argumento naturalista del poder político a partir de la paternidad y la estructura familiar en la sociedad. En tanto que el padre es el responsable de la génesis biológica del hijo y de su preservación y desarrollo hasta la madurez, el padre posee un poder natural sobre el hijo a partir del axioma de la génesis biológica. A esta forma de argumentación Locke le llama “the old way of being made by contrivance” (1TG, §6), pues la autoridad paternal y el derecho de paternidad no son conceptos que pueda formar parte de una justificación de la autoridad de los príncipes y de la obediencia de los súbditos, aún en una época, un contexto y un imaginario social cargado de teología y pensamiento religioso. Filmer propone estas tesis siguiendo la

---

<sup>54</sup> Citaré en adelante por párrafos pero la referencia es Locke, John (1991): *Two Treatises of Government*, Cambridge University Press, Cambridge.

tradición del derecho divino de los reyes y la teología política tradicional que pugna en contra de esta. Para Laslett, una cantidad importante de referencias a las obras del cardenal Bellarmino y la apropiación las tesis de Jean Bodin, dan muestra de un conocimiento importante de las apuestas teóricas de la teología política de Bellarmino y bastante menos de las de Bodin<sup>55</sup>, pero esto muestra que Locke tenía presentes las pretensiones de tanto de la tradición de la teología política tradicional como de la del derecho divino de los reyes. Ambas tenían en común arrojar para una figura política la totalidad del poder y el dominio sobre los súbditos de una monarquía.

La propuesta de Locke va en un sentido contrario. No parte ni desarrolla una teología con esas viejas formas. No busca justificar las libertades ni los derechos de los reyes o del Papa, pretende justificar los derechos y las libertades de súbditos y ciudadanos. De manera similar a las categorías que propone Hegel, Locke confronta a las dos categorías opuestas desde la Edad Media, Rey y Papa, contra el súbdito y el ciudadano. En el *Primer Tratado sobre el Gobierno Civil* Locke ya consolida su perspectiva sobre los límites de la autoridad política y sus cuestionamientos que ya había presentado en el *First Tract on Government*. Sin embargo, su ruta argumentativa es distinta a la de esos primeros textos. Locke se dedica a mostrar la validez de distintos argumentos y la verdad o falsedad de distintas premisas que continuamente recurren a tesis teológicas: Que Dios ha otorgado un poder natural a Adán, que ese poder es el fundamento de todo tipo de gobierno y de todo tipo de poder de los príncipes posteriores a él.

Es a partir de las tesis que acabo de mencionar, que Filmer Pretende demostrar la verdad de una de las tesis principales de la teoría del derecho divino de los reyes: Adán posee la autoridad real y que posee un señorío y dominio absoluto sobre la vida y la muerte. El principal supuesto del cual se derivan todas estas afirmaciones es parte de la teología bíblica del antiguo testamento, no equiparable con el iusnaturalismo como el de Locke o el de la Escuela de Salamanca, pues asume que el Decálogo está compuesto por principios de primer orden. Locke identifica claramente las pretensiones de esta estrategia argumentativa de Filmer: “To confirm this Natural Right of Regal Power, we find in the Decalogue, that the law which enjoyns Obedience to Kings, is delivered in the Terms Honour thy Father,

---

<sup>55</sup> Véase la nota aclaratoria de Laslett al parágrafo 8 de *Primer Tratado sobre el gobierno civil* (Locke,2002).

as if all Power were Originally in the Father” (1TG, §11). Pero esto ya no coincide con el pensamiento de Locke. Su concepción de la autoridad del rey ya no es la misma que la de su periodo académico. Para 1680-81 el autor ya está definiendo a la autoridad política de una forma distinta porque ya ha dado un paso decisivo hacia una teología que supera las pretensiones autoritarias tanto de las facciones protestantes como de las católicas y, por supuesto a las pretensiones del derecho divino de los reyes. Su concepción del derecho natural es ya lo bastante refinado como para distinguir la posibilidad de que Adán fuese nombrado rey de toda su descendencia, y en la medida en que Dios dona parte de su poder al crear a Adán, entonces en la herencia del poder político implica la herencia de un poder divino, propio por derecho natural. Locke, de hecho no niega que un rey tenga ciertos derechos naturales sobre los súbditos, lo que rechaza es su justificación y el alcance de ese poder, esto es rechaza que pueda concebirse como un poder absoluto. En el parágrafo 29 de la *Law of Nature*, Locke matiza la cualidad de ese poder de dominio sobre los seres vivos, afirmando que esa donación no fue de tipo particular sino de tipo universal, es decir, en su calidad de representante de la humanidad.

Locke distingue la fundamentación de la autoridad del rey por derecho natural de la fundamentación de un poder político absoluto a partir de ese mismo derecho natural. Locke puede conceder lo primero, pero no lo segundo. Esto significa que una teología política protestante es compatible con la fundamentación de una forma de gobierno por derecho natural como la monarquía, pero no es compatible con el ejercicio del poder político de forma absolutista porque implica definir al poder político como una donación particular de la divinidad a un sujeto específico (1TG, §30). El argumento que presenta Locke para rechazar esta postura es porque parte de una teología bíblica naturalista, que establece una semejanza entre el humano y Dios. Ese naturalismo al que apela Locke no es el de los derechos naturales del rey, sino las cualidades intelectuales, ya trazadas en su obra *Ley de la naturaleza*. El humano se asemeja a Dios por su naturaleza intelectual (1TG, §30), es su cualidad de criatura intelectual la que le permite ejercer un dominio sobre los demás seres de la naturaleza, y es esa misma cualidad la que adquiere con la adultez, la que le permite ejercer un dominio “sobre las criaturas inferiores” (1TG, §30). Con ello Locke anula la particularización del dominio sobre las criaturas y la naturaleza, y Dios otorga la primera forma de la libertad que conoce el ser humano la de hacer con ellas lo necesario para alimentarse y no morir de hambre. Es la primera bendición que Adán recibe de

Dios sin que se la apropie y en ese modo le niegue a cualquier otro la posibilidad de alimentarse o de tener posesiones materiales. El oxoniense se niega a aceptar que el dominio natural del padre hacia los hijos, después pueda compararse con el poder que ejerce un rey con sus súbditos, y mucho menos el poder que puede ejercer un gobernante (Magistrate) con los ciudadanos dentro de un *gobierno civil* (civil Government) (1TG, §65). Aquí Locke cierra la totalidad del traspaso de su concepción de la época de Oxford a la época del exilio en Holanda, cuando en vez de mirar exclusivamente las tesis de Filmer, lo vincula con la legitimación de un orden civil real y existente, que no es ya la república de los ejércitos puritanos, ni el Protectorado de Cromwell, o el corto periodo de gobierno del hijo de Cromwell, sino la Restauración de la corona británica. En ese contexto el filósofo inglés ya pretende encontrar los elementos básicos de una sociedad civil (1TG, §64), y no sólo los fundamentos de toda forma de gobierno. Es decir, está partiendo ya de que existe lo que puede considerarse como otra forma de gobierno o la mejor forma de gobierno, y los elementos que la componen. Su teología dialéctica es para otro orden político, muy distinto a los que se dirigen, tanto la teología política católica como la protestante, pues a diferencia de ellos busca la reproducción de un mundo de la vida todavía más diferente que el que busca el iusnaturalismo salamantino.

He insistido en que, parte de la tesis de Weber sobre la racionalización de las formas de vida modernas es uno de los elementos principales de lo que he llamado el mundo de la vida moderno, y aunque el iusnaturalismo salamantino tiene una fuerte carga de elementos de la teología política católica que son indudablemente modernos, no contienen la fuerza del individualismo moral, propio de las sociedades de la Modernidad Madura. El siglo XVII es un periodo de tránsito en el que están desdibujados los límites entre dos mundos de la vida: el de las viejas formas de vivir y gobernar, y el de las nuevas formas de vida modernas. Esta comprensión de la política y el gobierno como forma de vida, la he venido delineando para mostrar que los conceptos que utiliza Locke en el *First Treatise on Government* son parte de la consolidación de ese tránsito entre el poder monárquico sagrado, casi eclesiástico, y el gobierno civil de los ciudadanos de un reino, en el caso de Inglaterra. Este paso será decisivo para el desarrollo completo de la Modernidad, es decir de la Ilustración hasta nuestros días.

Locke pretende rechazar todos los argumentos por analogía que se presentan con un contenido teológico-político, que pretenden equiparar el poder político con el poder paternal, que las cualidades,

obligaciones y responsabilidades de un padre hacia sus hijos es del mismo tipo que el dominio político que tiene un rey sobre sus súbditos. Locke no sólo rechaza esta concepción de la autoridad política, sino que elude la referencia al rey, y vincula la autoridad al poder legislativo (*Magistrate*) que el autor define del siguiente modo en 1660, y parece que no cambia en ningún momento su comprensión general de este concepto:

“By magistrate I understand the supreme legislative power of any society, not considering the form of government or number of persons wherein it is placed. Only give me leave to say that the indelible memory of our late miseries, and the happy return of our ancient freedom and felicity, are proofs sufficient to convince us where the supreme power of these nations is most advantageously placed, without the assistance of any other arguments” (Locke 2002: 11)<sup>56</sup>.

Conforme pasan los años y se acerca el tiempo de la Revolución Gloriosa, la única teología política posible para Locke es aquella que ha superado esa concepción absolutista y personalista del poder político. Es necesario aclarar que no está pensando en una república, pues Locke en todo momento, como casi cualquier inglés de su época, concibe a la monarquía como la mejor forma de gobierno, pero el fuerte peso del constitucionalismo y del parlamentarismo que se gesta en la historia de Inglaterra desde el siglo XIV, junto a las propuestas antieclesiásticas y simpatizantes con la teoría de la soberanía popular vinculadas a los imaginarios políticos protestantes del siglo XVII, le llevan a redefinir los límites de la autoridad del poder ejecutivo, sobre todo en término religiosos. Pasan prácticamente 20 años para que el filósofo de Somerset, responda de manera diferente a las preguntas ¿hasta dónde llega nuestro deber de obedecer a la autoridad política? ¿Qué funciones de gobierno puede ejercer el poder legislativo y no el rey? ¿Cuál es la función del rey en la nueva forma de comprender y justificar la autoridad política?

Desde 1660 Locke está pensando, como considera Mark Goldie, “si el poder legislativo, debe legalmente imponer y determinar el uso de cosas indiferentes relacionadas con los cultos religiosos” (Locke, 2002: 3), respondiendo a un texto de un contemporáneo llamado Edward Bagshaw, quien señalaba en su texto *Concerning things Indifferent in Religious Worship*, que algunos de los ritos que se reproducían en distintas confesiones religiosas, no había sido prescritas por Dios en la Biblia, y que por esa razón podría ser dispuestos permisivamente o “podría ser prescritos por el *gobierno civil* (civil

---

<sup>56</sup> Es la nota al parágrafo 4 del *First Tract on Government*, que es una nota a mano agregada por Locke.

magistrate) sin causar daño alguno a la conciencia, sobre todo respecto de “las cosas necesarias para la salvación”.

Prácticamente desde los orígenes del protestantismo, este fue un tema recurrente de la teología política protestante, sobre todo la calvinista, pero es en el siglo XVII donde esta discusión alcanza su cúspide y resolución e diferentes textos, sobre todo en uno que Locke considera fundamental: *Of the Law of Ecclesiastical Polity* que publica el teólogo protestante Richar Hooker en 1591 sobre las críticas de los puritanos a la imposición del *Common Prayer Book* en todos los conventículos e iglesias de Inglaterra. Este texto es la puesta de entrada a la discusión que Locke intenta resolver definitivamente, tomando en cuenta toda una serie de textos que Goldie comparte amablemente y que quedan para otras investigaciones, pero que son prueba de la importancia de la discusión que se presenta en ellos:

“William Ames, *Conscience* (1634); Henry Hammond, *Of Conscience* (1644); Jeremy Taylor, *The Liberty of Prophesyng* (1647).[...] Henry Jeanes, *A Treatise Concerning Indifferency* (1659); Henry Hammond, *A Vindication of Uniformity* (1659); Robert Sanderson, *De Obligatione Conscientiae* (1660); Edward Stillingfleet, *Irenicum* (1660)” (Locke, 2002: 4).

Los últimos son realmente importantes porque en ellos se refleja la agitación de dicha discusión en el periodo de la Restauración que impuso en 1662 el *Act of Uniformity* de 1662, donde se prohibían las prácticas protestantes y se las excluía de la Iglesia Anglicana. Sin embargo, estaba presente la contraparte abordada por Bagshaw, donde cuestiona, como afirma Goldie, si los gobernantes cristianos, podían imponer su religión a las personas creyentes de otras religiones como judíos y musulmanes. Por ello Locke se cuestiona en su *First Tract* si es posible ser un amante de la libertad y, un ser respetuoso y venerador de la autoridad. Un defensor de la libertad sin que ello implique ser un artífice del desorden, un antimonárquico o un monarcomaco como los hugonotes en la Francia del siglo XVI. Aquí es donde se distinguen las pretensiones de ambos textos que tienen 20 años de diferencia; donde ya ha pasado el *Popish Plot* que pretende dar derecho de sucesión a James Duque de York, hermano del Rey Carlos II, para heredar el trono de Inglaterra habiéndose convertido al catolicismo en 1673; donde se da el *Rye House Plot* que lleva a Shaftesbury y a Locke al exilio a Holanda; donde está a punto de morir el Rey de Inglaterra y su hermano católico puede gobernar bajo los principios del papismo.



En una parte importante de la teoría del derecho divino de los reyes implica un rechazo a la posibilidad de un rey católico con la posibilidad de arrojar para sí mismo un poder absoluto con el pudiese imponer arbitrariamente a cualquier usurpador. Es naturalismo ingenuo detrás de dicha teoría no solo es incapaz de justificar semejante forma de poder político absoluto, sino que su forma hace prácticamente indistinguible la legitimidad de un pirata y la de un príncipe legítimo. Es en este punto donde se presenta uno de los elementos más importantes de la religiosidad y la teología protestantes: “un hombre nunca puede ser obligado en conciencia a someterse a cualquier poder, a menos que esté satisfecho sobre quién es esa persona, y qué tiene un derecho a ejercer ese poder sobre él” (1TG, §81). Esta objeción de conciencia es de cuño protestante, porque en su origen, el pensamiento protestante está en contra del intento de la imposición de una supuesta voluntad divina; negando toda posibilidad de una voluntad individual; negando el instinto de auto preservación y lucha por satisfacer las necesidades básicas de la vida; negándole a la persona la posibilidad de justificar, desde su comprensión y desde el uso de su razón, la legitimidad por derecho natural en una línea de sucesión y la justificación de esa autoridad policia, como si fuera incapaz de comprender los fines del poder político, entre los que están la paz, la tranquilidad, el comercio y todo los fines propios de una sociedad humana, que podemos conocer gracias al uso de la razón. Este principio de imperturbación de la conciencia y de la justificación de la obediencia a la autoridad política, llega a la pregunta más importante, que ha perturbado y causado pesares a ciudades y ha arrasado naciones. Esto es “[...] no si existe el poder en el mundo, ni de dónde viene, sino quién debe poseerlo” (1TG, §106). Ahora bien, si ya se había señalado que esta teoría del derecho divino de los reyes era la vieja forma de justificar la obediencia a la autoridad política, entonces la única consecuencia posible era empezar de inmediato, sin ahondar ya en las respuestas a las dos preguntas, y dando por supuesta esta teología dialéctica que supera las teologías políticas absolutistas de los protestantes radicales, la teología política de la Escuela de Salamanca y la teoría del derecho divino de los reyes. Pero esto es la tarea del muy conocido *Segundo tratado sobre el gobierno civil*.

En el capítulo 1 del este ensayo, Locke rechaza la teoría del derecho divino de los reyes e insiste en que “debe necesariamente encontrar otra teoría que explique el surgimiento del gobierno y del poder político, y otro modo de designar y conocer a las personas que lo tienen, diferente del que sir

Robert Filmer nos ha enseñado” (Locke,2006: 8). El oxoniense insiste en que pretende comprender las diferencias de distintos tipos de poder, respecto de la forma en que el poder político pueda definir correctamente la relación entre el gobernante y el súbdito. Locke procede con un método racionalista que sigue, pero que a la vez niega las propuestas de Thomas Hobbes: el estado de naturaleza. Esto se debe a que este estado es un contexto donde ya existe la ley de la naturaleza. La perfecta libertad no está exenta de estas leyes, sino que la limita desde su origen.

El estado de naturaleza tiene una ley de naturaleza que lo gobierna y que obliga a todos; y la razón, que es esa ley, enseña a toda la humanidad que quiera consultarla que siendo todos los hombres iguales e independientes, ninguno debe dañar a otro en lo que atañe a su vida, salud, libertad o posesiones. Pues como los hombres son todos obra de un omnipotente e infinitamente sabio Hacedor, y todos siervos de un señor soberano enviado a este mundo por orden suya y para cumplir su encargo, todos son propiedad de quien los ha hecho, y han sido destinados a durar mientras a Él le plazca, y no a otro” (Locke,2006: 8).

La ley de la naturaleza implica la existencia o la presencia de la voluntad divina en el ordenamiento del mundo. Niega la soledad y la absoluta independencia del ser humano para hacer valer su propia voluntad sobre la humanidad entera. Afirma la existencia del bien y del mal fuera del orden civil, y con ello antecede los supuestos mínimos para que éste último exista. Aún más, concede al gobierno civil la facultad para ejercer su poder sobre los trasgresores de la ley natural, pues ello pone en riesgo a toda la humanidad.

“Y así es como cada hombre, en el estado de naturaleza, tiene el poder de matar a un asesino, para disuadir a otro de cometer la misma injuria, la cual no admite reparación, sentando ejemplo en lo que se refiere al castigo que debe aplicársele; y tiene también el poder de proteger a los hombres de los ataques de un criminal que, habiendo renunciado a hacer uso de la razón --esa regla y norma común que Dios ha dado a la humanidad-, ha declarado la guerra a todo el género humano al haber cometido injusta violencia matando a uno de sus miembros; y, por lo tanto, puede ser destruido como si fuera un león, un tigre o una de esas bestias salvajes entre las cuales los hombres no pueden vivir ni encontrar seguridad. Y en esto se funda esa gran ley de naturaleza: «Quien derrama la sangre de un hombre está sujeto a que otro hombre derrame la suya». Y Caín estaba tan profundamente convencido de que todo hombre tenía el derecho de destruir a un criminal así que, tras asesinar a su hermano, gritó: «Cualquiera que me encuentre me matará.» Así de claro estaba escrito este precepto en los corazones de los hombres” (Locke, 2006: 16-17).

En el pensamiento de Locke la fuerza de la ley de la naturaleza, la idea de Dios como supuesto básico de una obligación moral y la posibilidad de un orden civil están ligadas. Es difícil reconstruir la totalidad del pensamiento lockeano en cada uno de los puntos en que insiste sobre una

fundamentación teológica de los distintos conceptos propios de liberalismo. Sin embargo, he intentado mostrar como las ideas de liberalismo están vinculadas a todo un conjunto de conceptos y tesis de tipo religioso y teológico, han dejado su huella en una de las corrientes de pensamiento más importantes de la filosofía política moderna.

### ***Bibliografía***

Aranguren, José L. (1998): *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, Biblioteca Nueva, Buenos Aires.

Ashcraft, Richard (1991): *John Locke Critical Assessments. Vol. III*, Routledge, London, and New York

Arendt, Hannah (2003): *Entre el pasado y el futuro*, Ediciones Península, Barcelona.

\_\_\_\_\_ (2016): *La condición humana*, Paidós, Barcelona.

Bunyan, John (2017): *The Pilgrim's Progress*, Banner of Truth, Edinburg.

Blumenberg, Hans (1983): *La legitimación de la Edad Moderna*, Pre-Textos, Valencia.

Charles H. George y Katherine George (1961) *The Protestant Mind of the English Reformation, 1570-1640*, Princeton University Press, Princeton.

Calvin, John (1956): *On God and Political Duty*, The Library of Liberal Arts, New York.

Cranston, Maurice (1957): *John Locke. A biography*, Macmillan Company, New York.

Cumberland, Richard (2005): *A Treatise of the Laws of Nature*, Liberty Fund Inc. Indianapolis.

Echeverría, Bolívar (1998): *La modernidad de lo barroco*, ERA/UNAM, México.

Erskine, Caroline (2012): *George Buchanan: Political Thought in Early Modern Britain and Europe*, Routledge, London and New York.

Figgis, John J. (1982): *El derecho divino de los reyes*, Fondo de Cultura Económica, México.

Gardiner, Samuel R. Ed. (1889): *The constitutional documents of the Puritan Revolution 1625-1660*, Oxford, Clarendon Press.

Gillespie, Michael A. (2008): *The Theological origins of Modernity*, University of Chicago Press, Chicago.

Ha, Polly (2011): *English Presbyterianism, 1590–1640*, Stanford University Press, Stanford.

Harbermas, Jürgen (2008): *El discurso filosófico de la Modernidad*, Editorial Katz, Buenos Aires.

Habermas, Jürgen et al. (2011): *El poder de la religión en la esfera pública*, Totta, Madrid.

Hamilton, Bernice (1963): *Political Thought in Sisteen-century Spain*, Clarendon Press, Oxford.

Hill, Christopher (1983): *El mundo transtornado*, El siglo XXI, Madrid.

Kantorowicz, Ernst (2016): *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*, Princeton University Press, New York.

Klosco, George (2011): *The History of Political Philosophy*, Oxford University Press, New York.

Knox, John (2004): *On Rebellion*, Cambridge University Press, Cambridge.

Locke, John (1991): *Two Treatises of Government*, Cambridge University Press, Cambridge.

\_\_\_\_\_ (2002): *Political Essays*, Cambridge, University Press, Cambridge.

\_\_\_\_\_ (2006): *Segundo Ensayo sobre el gobierno civil*, Alianza editorial, Madrid.

\_\_\_\_\_ (2007): *La ley de la naturaleza*, Tecnos, Madrid.

Loyola, Ignacio de (1963): *Obra completas*, BAC, Madrid.

Lutero, Martín (2001): *Escritos Políticos*, Tecnos, Madrid.

Maddicott, J. R. (2010) *The Origins of the English Parliament, 924-1327*, OUP Oxford, Oxford.

Martínez del Valle, Carlos (2007): *Anatomía de la libertad: el libre arbitrio y el fundamentalismo protestante, el antirrigorismo escolástico y el republicanismo humanista, 1559-1649*, Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid.

Oztmen, Steven (1980): *The Age of Reform 1250-1550*, Yale University Press, Massachusets.

Queralt, Antonio (1977): *Libertad humana en Luis de Molina*, Facultad de Teología, Granada.

Soto, Domingo de (1589): *De Justitia et jure*, Disponible en: Archive.org, Texto en Latín.

Soto, Domingo de (1922): *Tratado de la justicia y el Derecho. Tomo I*, Editorial Reus, Madrid.

Tully, James (1993): *An approach to political philosophy : Locke in contexts*, Cambridge University Press, Cambridge.

Weber, Max (20069: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Fondo de Cultura Económica.

Zafirovski, Milan (2007): *The Protestant Ethic and the Spirit of Authoritarianism: Puritanism, Democracy, and Society*, Springer, New York.

### ***Conclusiones***

Hace aproximadamente 10 años, cuando elaboraba el protocolo para esta investigación, tenía pensado realizar una investigación algo distinta. Quería investigar los fundamentos del liberalismo como filosofía política y como forma de existencia, pues en mi tesis de maestría pretendí mostrar las contradicciones al interior del liberalismo que señala Carl Schmitt a lo largo de su obra. La idea de que había ocurrido una resignificación de la política al inicio de la modernidad se lo debo a Patricia Perez Fournier, al Dr. Gustavo Leyva y al texto de Jürgen Habermas *Teoría y praxis*. Cuando comencé esta investigación tenía un enfoque existencialista, influenciado tanto por mis lecturas sobre las obras de Schmitt y Heidegger. Sin embargo, a medida en que me iba adentrando más en el conocimiento del contexto del padre del liberalismo, mi interpretación dejó de tener una visión exclusivamente existencialista y paso a las dimensiones históricas y contextualista. Este método no sólo me ha permitido mostrar una mejor fundamentación a nivel sociológico, que me parece fundamental al interior de una filosofía política, pues de lo contrario se elabora una filosofía estrictamente académica que me niego a continuar o promover porque me interesa reflexionar sobre la conexión de la filosofía con la vida cotidiana. Sus vínculos e influencias que van más allá del dato histórico o estadístico. Es la realización de las ideas en la vida cotidiana y la generación de nuevos conceptos desde la dinámica de la vida común de las personas.

La complejidad del proceso y la metodología con la que se llevó a cabo esta investigación a lo largo de 10 años, debido a circunstancias y cuestiones personales. En la parte metodológica fue complejo reducir el aparato teórico y conceptual para generar la comprensión y los argumentos que yo pretendía exponer en relación a una interpretación de la realidad que fuera capaz de distinguir sus ámbitos, como la de Niklas Luhmann, pero que al mismo tiempo debía mantener a la realidad como referencia constante. Retiré textos importantes sobre las propuestas filosóficas de Bolívar Echeverría y Ludwig Wittgenstein para ahorrar palabras y espacio, y para ajustarme a la presentación adecuada del trabajo. Considero que las relaciones entre conceptos y propuestas filosóficas tienen una armonía y coherencia adecuada, como para considerar que el argumento sobre la necesidad de tomar los conceptos y las apuestas filosóficas necesarias, para demostrar la validez de mi interpretación. Esto fue fundamental y decisivo para el desarrollo de los argumentos y su vinculación con las concepciones políticas, a

## Conclusiones

---

situaciones históricas y a personas específicas que ejercieron influencias determinantes en el desarrollo intelectual de los autores y las corrientes de pensamiento. Esta metodología debe de ser promovida y profundizada en su fundamentación en los diferentes claustros académicos de nuestro país para ampliar las posibilidades de comprensión e interpretación de la realidad. No como la mejor forma de interpretación sino como otra posibilidad, que puede permitirnos ver otros aspectos de la realidad política y social.

Respecto del capítulo dos, considero que abordé con profundidad, a pesar de que también retire una cantidad de texto importante. Esto se debió a la amplitud con la que Max Weber y Ernst Troeltsch se acercan al tema de la influencia de la esfera religiosa en la vida pública. Incluso contemplé integrar a otros autores como Charles Taylor, pero una lectura de su texto *El poder de la religión en la esfera pública*, me hizo retroceder a la época del padre del liberalismo y no quedarme en el siglo XX. Mi pretensión fue recuperar la opinión de Weber y de Troeltsch, para dar cuenta de aquello que era esencial para que la esfera religiosa posibilitara el avance y proceso de resignificación de la política en la Modernidad. A medida en que más me adentraba el pensamiento religioso y la teología protestante, más me daba cuenta de los factores históricos vinculados a este proceso. La pretensión de recuperar las conexiones en las esferas del mundo de la vida y sobre todo la influencia de la esfera religiosa en el resto del mundo de la vida me atrajo desde siempre por pensar en la influencia de la religión católica en la vida política, social y comunitaria de mi barrio, municipio y de todo el país. Sin esa inquietud por cuestionar y preguntar por el peso de su influencia no hubiese llegado hasta esa conexión al interior del pensamiento filosófico de John Locke.

Por lo anterior, en el capítulo tres, me entregué a una lectura profunda de la historia de Inglaterra, pero debo decir que con este trabajo se logra percibir con algunas dificultades en el espacio, los textos consultados y el trabajo de investigación historiográfica. Quedan muchas lagunas documentales que no ha sido posible integrar por economía de tiempo y espacio del texto. La cantidad de documentos que hay, sobre todo en el periodo del panfleterismo en Inglaterra, en relación a la confesionalidad de la fe. Mi pretensión era mostrar las evidencias de la fuerza que tenía, la religiosidad y el mundo de la vida protestante del siglo XVI. Esta parte del texto pretende reconstruir los elementos más importantes para ese proceso de cambio o resignificación de la política en la Modernidad, poniendo un énfasis

## Conclusiones

---

importante en la vida de Locke. Entre ellos están la eticidad del pueblo inglés, la tradición del *Common law* y el *Equity*, y sobre todo la tradición parlamentaria proveniente de la Edad Media. Todo esto no hubiese sido posible sin esta reconstrucción histórica de los ejes de la vida política inglesa hasta es siglo XVII. Quería conocer el desarrollo de las relaciones entre las esferas del mundo de la vida inglés, pues como mencioné el elemento social está vinculado al religioso, y considero que no es posible comprender su conexión con la política de manera aislada, como si se tratase de un traslape indispensable entre lo filosófico, lo social, lo político y lo religioso.

En el capítulo cuatro me encontré con una dificultad de principiante, pues mi pretensión era mostrar una línea de continuidad en la tradición teológica. Lo que encontré fue una amplitud y variedad de posiciones dentro de la misma Escuela de Salamanca que me deslumbró e implicó un trabajo de depuración del texto redactado. Respecto de esta tradición y el contexto del siglo XVI ya conocía la tradición de los espejos de príncipe, pero desconocía en absoluto la tradición del derecho divino de los reyes, la cual conocí por Kantorowitz y Figgis. Gracias a ellos pude reconocer una tradición en la que se da inicio a la discusión que Locke concluye con su Primer tratado sobre el Gobierno Civil, cuya relación con el segundo no se comprende si no se tiene a la vista la confrontación de dos tradiciones a lo largo de varios siglos, pero que llega a su clima en el siglo XVII: la confrontación entre la teología política y el derecho divino de los reyes. Debo agradecer bastante al texto de Michael Allen Gillespie, *The theological Origins of Modernity*, donde conocí las profundidades de esa discusión, así como el refinamiento de mi comprensión del avance en la configuración del pensamiento político moderno y la importancia de estos debates en las relaciones intelectuales y de política internacional, entre Inglaterra y Roma. Sin esta visión amplia de la comprensión de la política hubiese sido imposible entender la importancia de la teoría del derecho divino de los reyes así como la propuesta del concepto de una teología dialéctica, similar a la propuesta de los representantes salamantinos, pero con matices protestantes y modernos. Sin este marco amplio de referencia el método de argumentación bíblico y las referencias teológicas, y las obras de William Barclay y Robert Filmer quedan aisladas e incomprendidas, como pasa en la historia de la filosofía política. Lo mismo pasa como los imaginarios políticos de esas épocas, considerados como irrelevantes para la comprensión de la importancia de estas obras, por encima del *Leviatán* de Thomas Hobbes, no por su calidad filosófica sino por la



## Conclusiones

---

pertinencia de sus argumentos en relación con las creencias y concepciones de la época. Fue enriquecedor conocer y acercarme a toda una nueva lista de autores, tesis y conceptos que me posibilitaron comprender de manera más amplia el escenario de la formación de la filosofía política moderna entre Maquiavelo y Hobbes, que suele ser omitido u olvidado como si se tratase de un abismo filosófico o un vacío en donde no existe ni una pequeña referencia o luz de filosofía. Esto vale aún en los casos de los esfuerzos por la recuperación del pensamiento Barroco, pues si bien se trata de un *ethos* de la Modernidad, bien definido por Bolívar Echeverría, se deja de lado este proceso de gestación de las ideas liberales que predominarían y transformarían el mundo de la vida de modo acelerado desde el siglo XVIII. Este capítulo fue fundamental porque logré mostrar la conexión de las ideas de los miembros de la escuela de Salamanca y el pensamiento de John Locke, que fue un elemento no considerado inicialmente en mi investigación, pero que se volvió una beta sólida y valiosa que ahora me posibilita trazar con certeza y seguridad una línea de continuidad en el desarrollo del iusnaturalismo desde el siglo XVI al siglo XVII, y desde España a Inglaterra.

En el capítulo cinco enfrenté el mayor reto de todos, por pretender exponer los elementos vinculados al concepto de teología dialéctica, que retomo parcialmente de Luis Aranguren, pero que le asigno un matiz distinto porque se adiciona el elemento racionalista y se asume como herramienta heurística para entender la contraposición entre las posturas teológicas racionalistas como las de la Escuela de Salamanca y los iusnaturalistas protestantes. Además, vincular y encontrar elementos del contexto de John Locke con mi concepto de teología dialéctica no hubiese sido posible sin el apoyo del texto de Marck Goldie a los *Political Essays* de John Locke, así como el estudio introductorio a los *Two Essays on Civil Government* de Peter Laslett. Fue gracias a ellos que pude conocer el dato preciso sobre el contacto de Locke con la obra de Filmer y su cercanía con la teoría del derecho divino de los reyes en su etapa como profesor en Oxford, así como la transformación de su pensamiento por su participación y cercanía con el Conde de Shatesbury, por su participación en funciones gubernamentales, por sus vínculos biográficos y por su vida. Por último, están las dificultades por aclarar el sentido específico de la relación de su pensamiento con el pensamiento religioso protestante, para lo cual recurrí nuevamente a Max Weber para integrar los elementos clave para conectar los puntos específicos y pertinentes, sobre todo en lo tocante al iusnaturalismo. Considero que logré mostrar con validez una

## Conclusiones

---

comprensión adecuada de los alcances de la tesis weberiana sobre el peso de la ética protestante en el desarrollo del espíritu del capitalismo. Lo hice en un sentido perspectivista, pero no con una visión del mismo sentido. No pretendí hacer una demostración *ad hoc* del peso del protestantismo la formación de la filosofía política liberal, sino dimensionar en la adecuada proporción la posibilidad, el modo y el tipo de influencia, de los elementos del protestantismo con las tesis y supuestos del liberalismo. Logré construir el concepto de una teología dialéctica que me permitió comprender como es que Locke había podido sintetizar elementos tan distintos y dispares, y esto también me permitió generar la tesis sobre la interpretación de la ley de la naturaleza como una teología política racional, las premisas, el sentido y la fundamentación de esta interpretación que, desde una política conceptual común, implican un despropósito o un sinsentido. No pretendí forzar las tesis weberianas para dar cuenta de la Inglaterra del siglo XVII, sino que las tomé como una guía para encontrar los elementos fundamentales para la racionalización de la vida religiosa que me permitieran mostrar que los principios de la ética protestante se volvieron los principios de una racionalidad religiosa práctica que sería parte de la filosofía política liberal.

Por último, debo agregar que uno de los factores determinantes para establecer los logros de esta investigación están vinculados a las desavenencias y complicaciones personales, que me llevaron a postergar su conclusión y que no hubiese sido posible sin la motivación propia y de personas importantes que creyeron en este proyecto como lo hicieron mi tutora la Dra. Griselda Gutiérrez Castañeda, la Dra. Mónica Gómez Salazar y el Dr. Ambrosio Velasco Gómez.