



NÚMERO 23 OCTUBRE 2016

BUENOS AIRES

ISSN 1669-9092

**ORIGEN DEL PODER POLÍTICO Y SUS IMPLICANCIAS
EN LA RELACIÓN ENTRE IGLESIA Y ESTADO DURANTE LA MODERNIDAD**

Fernando Aranda Fraga¹

Universidad Adventista del Plata²

Argentina

Resumen

Presentamos un análisis del surgimiento y desarrollo, durante la Modernidad, del concepto de separación de poderes, que hasta inicios de la Baja Escolástica estuvieron unificados. La Iglesia, hasta comienzos del S. XIV, tenía potestad en ambas esferas de la

¹ Dr. En Filosofía, Universidad Católica de Santa Fe. Licenciado En Filosofía y Ciencias de la Educación, Ministerio de Educación y Ciencia de España. Decano de la Facultad de Humanidades, Educación y Ciencias Sociales, Universidad Adventista del Plata, Entre Ríos, Argentina. Profesor Visitante de Doctorado en Educación, Universidad de Montemorelos, Nuevo León, México, titular de Tópicos Contemporáneos de Filosofía de la Educación. Integrante de la Comisión Asesora de Filosofía, Psicología y Ciencias de la Educación, en carácter de Evaluador de Proyectos, del Conicet, Argentina. Miembro del Comité Editorial de 15 revistas científicas con referato, tanto de Argentina como de otros países. Director de la revista *Enfoques*. Editor Asociado de la *Revista Internacional de Estudios en Educación*.

² El presente artículo ha sido producto de una beca de investigación financiada por la Facultad de Teología de la Universidad Adventista del Plata, durante el año 2015. El proyecto de investigación se denominó "La relación entre Iglesia y Estado durante la Modernidad".

vida de los fieles, dominaba tanto en el ámbito espiritual como en el civil. Pero los creyentes, además de tener vida espiritual, también están dotados de vida social, civil y política. Dos pensadores de la Escolástica tardía se constituyeron en pioneros de la separación entre poderes espiritual y terrenal: Ockham y Marsilio. Ambos fundaron una nueva y revolucionaria corriente de pensamiento político, que continuará, ya entrado el Renacimiento, con los reformadores Lutero y Calvino, por parte de la teología, por Grocio, De Victoria y Suárez, en el ámbito del Derecho, y por Hobbes, Locke y Rousseau, desde la filosofía. Estos tres últimos, al situar la autoridad plenamente en la razón humana y su convalidación mediante el mecanismo del consenso social, se constituyeron en impulsores definitivos de la separación entre Iglesia y Estado, como así también de una nueva filosofía política que hoy conocemos como liberalismo.

Key Words: Iglesia y Estado, Modernidad, política moderna, contractualismo, liberalismo

Uno de los problemas cruciales que mantiene ocupados a los politólogos y filósofos políticos contemporáneos en todo el mundo y, principalmente, a los jefes de Estado y el arco de funcionarios políticos que los rodean en las principales democracias occidentales, es la creciente ola de fundamentalismos de raigambre religiosa que terminan por imponer su ideario ideológico en países donde imperan tradiciones no democráticas, tanto en lo interno como en su política externa. Conste como simple ejemplo las atrocidades que en nombre de la religión, fusionada con la política, cometen los integrantes del ISIS en países donde predomina el Islam como religión aglutinante y vertebradora de la vida privada de los ciudadanos. Pero, hay que decirlo, no es un problema privativo del mundo árabe y menos aún, en éste, solo del ISIS. También perturba en los Estados donde conviven diversas facciones mediante una eterna lucha entre dinastías socioreligiosas, como los sunitas contra chiítas, o éstos y aquéllos contra los kurdos, los armenios, etc. Y aun fuera de las fronteras de Oriente Medio, el aumento de la belicosidad que ejercen ciertas minorías religiosas en países occidentales donde su influencia es creciente, como ocurre en Europa y en EEUU. El problema no termina allí con las etnias de origen árabe, sino que, aunque en menor medida y con metodologías bastante menos violentas, se percibe también en EEUU, donde la tradición democrática ha echado fuertes raíces y lleva siglos de vigencia. Pero ya sea por reacción contra fundamentalismos religiosos de signo contrario o bien como autodefensa frente al avance del secularismo en la sociedad, ha ejercido un fuerte intento de desestabilización de las garantías que ofreció siempre el hecho consumado

constitucionalmente de separación entre Iglesia y Estado, en un país, precisamente, donde tal división se constituyó, durante siglos y a partir de su independencia, en modelo paradigmático ejemplar para la humanidad. La existencia de grupos extremistas en materia de costumbres y religión, como el *Tea Party*, por ejemplo, que pulula dentro de los límites del Republicanismo, denotan esto con total evidencia.

En el tema que nos ocupa hemos partido de los siguientes objetivos de investigación: (1) conectar la línea de pensamiento político que sostenía la separación entre poder espiritual y poder terrenal con la cuestión del fundamento de la autoridad en los inicios de la Modernidad; (2) caracterizar las principales corrientes del pensamiento que se destacaron, entre los siglos XV-XVIII, en relación con el asunto del origen del poder y la relación entre Estado e Iglesia; (3) reconocer el paradigma antropológico y epistemológico mediante el cual opera el ideario político de los contractualistas modernos y sus consecuencias teórico-prácticas en cuanto a la relación que se establece desde entonces entre los poderes eclesiástico y político-civil; (4) interpretar el hecho de la separación moderna entre Iglesia y Estado como asunto de capital importancia para el desarrollo del pensamiento liberal, cuyo desenlace lógico culmina con el ideario de la Revolución Francesa.

El contexto histórico político previo

La Iglesia, durante todo el Medioevo y hasta comienzos del S. XIV, tenía potestad en ambas esferas de la vida de los fieles, celestial y terrenal, dominando tanto en el ámbito espiritual como en el civil. Pero el hombre, además de tener vida espiritual, también está dotado de vida social, civil y ciudadana, razón por la cual ambas esferas no deben fusionarse ni superponerse. En este sentido, los escritos de Ockham son de sumo interés para quienes estudian la historia eclesiástica y de la filosofía política occidental, puesto que su filosofía política y específicamente su eclesiología se constituyen en momentos bisagras entre la vieja concepción antigua del poder y la nueva concepción “moderna”.

La relación que a partir de entonces existió entre ambos términos (Iglesia y Estado) del compacto bloque que hasta el momento conformaban ambos ámbitos de poder, espiritual y temporal, tendrá su punto álgido de fuga a partir de la explicación dramática del surgimiento del Estado y la sociedad que dará Hobbes, en los albores de la Modernidad, mediante la publicación de su principal obra: el *Leviathan*, una de las más fieles descripciones del poder en toda su crudeza psicológica. El sentido de este movimiento moderno prosigue con Locke y Rousseau, quienes profundizaron la matriz liberal del movimiento fundado por Ockham y desarrollado por Hobbes, aislando los elementos autoritarios que postuló este último al intentar asegurar la persistencia de las leyes mediante la espada del Estado en la persona del monarca.

La política en las postrimerías de la Edad Media: Ockham y Marsilio.

Varios elementos que conforman la ética y filosofía política modernas, como así también la filosofía del derecho, tienen como precedente al pensamiento de la Edad Media tardía. Nos referimos a la filosofía del siglo XIV, y más específicamente a Guillermo de Ockham. En quien fuera reconocido como el gran “sabio de Oxford”, y por ello fundador de toda una escuela de pensamiento, en inextricable relación con su propia biografía, se perciben los primeros motivos liberales y, con suma fuerza, la moral voluntarista, los derechos subjetivos de las personas, una teoría política contractualista y, más nítidamente aún y como consecuencia de lo anterior, la separación entre Iglesia y Estado. Ockham basa su posición sobre el poder político que detenta el pueblo y la no injerencia de la iglesia, en pasajes de la Biblia, como por ejemplo Mat. 22:21, donde aparece la sentencia de Jesucristo de otorgar a cada quién lo que le corresponde, según su mandato: “debe darse al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”.

Una de las banderas del liberalismo ha sido tradicionalmente, y lo continúa siendo, la separación entre Iglesia y Estado, asunto sobre el cual el sabio de Oxford hizo grandes aportes. Una de las últimas obras traducidas de Ockham fueron los

Dialogus, publicada en edición bilingüe latín e inglés por su editor, el filósofo australiano John Kilcullen. En la introducción a su comentario sobre el *Dialogus*, Kilcullen deja constancia de la relación entre los escritos políticos de Ockham y el posterior pensamiento liberal, que surgirá pocos siglos después, y afirma cautelosamente: “Sería anacrónico llamarlo ‘liberal’ a Ockham, pero hubo elementos en su eclesiología y en su filosofía política que anticiparon las concepciones de Locke, Mill y los liberales modernos. Por ejemplo, él sostiene”:³ 1) la no infalibilidad de sector alguno de la Iglesia (incluidos el Papa y el consejo de Iglesia); 2) la libertad que posee todo cristiano para emitir y defender sus propias opiniones, aunque éstas fueran erróneas, en oposición a los puntos de vista del Papa, consejos de Iglesia o cualquier otra entidad oficial establecida de la Iglesia; 3) “que un Papa que intente imponer falsas enseñanzas a la Iglesia, o que viole seriamente los derechos de los miembros de la Iglesia u otros, puede ser depuesto”; 4) que ningún establecimiento del Cristianismo puede afectar ni interferir en los derechos de los no creyentes, como, por ejemplo, los derechos de gobernantes, particularmente sus derechos de propiedad; 5) en relación con el papel de la mujer, que es tan miembro de la Iglesia como el hombre, por lo cual estaría habilitada a ser parte del consejo de Iglesia; 6) “que el poder de los gobiernos seculares no depende de la aprobación de la Iglesia”; 7) en relación con los poderes y derechos de los súbditos, elemento clave dentro del dogma liberal, que todo legislador secular, sean éstos emperadores o reyes, o quien sea, debe respetarlos, puesto que ningún gobernante, ni legislador, lo es en modo “absoluto”; 8) como lógica consecuencia de esto, un último elemento, netamente contractualista: “que un gobierno tiránico puede ser depuesto” por sus súbditos, si así lo prefieren, si es que les está resultando perjudicial para éstos continuar dándole su consentimiento. Todos estos puntos enumerados son señalados explícitamente por Kilcullen como gérmenes primitivos, insertos en la filosofía política de Ockham, de la clásica concepción liberal que sostiene la separación entre Iglesia y Estado y habría de desarrollarse en un futuro mediato.

³ John Kilcullen, “Ockham and his Dialogue”, Version 1, September 1995, The British Academy. p. 1. URL: <http://www.humanities.mq.edu.au/Ockham/wwill.html>.

Ockham demuestra, a partir del hecho de la traslación del Imperio griego a los alemanes, romanos mediante, a quien pertenece la soberanía y como se la puede traspasar. Escribe abundantemente sobre la teoría de la separación de poderes, temporal y espiritual, asignándole con plenitud el primer poder a los gobernantes terrenales y el último a la institución eclesial. Frente a la posición monista del Papado, Ockham sostiene un dualismo de poderes (con ciertos matices) al modo de Marsilio, quien es más secularista que aquél, habiendo llegado incluso a separar el derecho natural del derecho divino; pero está claro que para ambos filósofos medievales el gobierno tiene su origen en el pueblo mismo, quien detenta la soberanía que Dios le otorgó para que pueda elegir a sus propios gobernantes. La elección del emperador romano se sustenta en la soberanía del pueblo y en el pacto de constitución –dicho en lenguaje moderno. Ockham sostiene un principio democrático, porque el pueblo detenta la soberanía, de tal modo que la potestad es una creación, como él dirá, una *ordinatio* humana. Luego es necesario que el pueblo acuerde conceder la potestad, hecho que se conoce en teoría política como un pacto del pueblo para crear una autoridad.

Marsilio mantuvo una absoluta tranquilidad de conciencia en tanto sostenía enfáticamente “que un gobierno de sacerdotes era imposible o indeseable; pues según él, el Nuevo Testamento no sólo no autoriza el gobierno de los sacerdotes, sobre todo en cuestiones seculares, sino que claramente lo prohíbe”.⁴ Tanto Cristo como luego sus apóstoles se autoexcluyeron del gobierno terrenal en cualesquiera de sus formas. San Pablo prohibió que los sacerdotes se inmiscuyeran en asuntos seculares, “pues nadie puede servir a dos amos”. “El Nuevo Testamento reconoce en los términos más enérgicos el deber de obediencia al gobierno humano ‘que no en vano lleva la espada’”.⁵

⁴ Leo Strauss, “Marsilio de Padua (circa 1275-1342)”, en Strauss y Cropsey, Comps., *Historia de la filosofía política* (México DF: FCE, 1996), p. 279.

⁵ Marsilio, *The Defender of the Peace*, trad. con introducción de Alan Gewirth (Nueva York: Columbia University Press, 1956), II. 4-13; 5.1-2, 4-5, 8. Strauss, p. 279.

El siglo XIV es una época muy crítica. Siguiendo las huellas de Ockham, Marsilio, en su *Defensor Pacis*,⁶ pone de relieve la separación entre lo temporal y lo espiritual, entre el derecho natural y el derecho divino, aunque ambos con origen común: Dios; el primero conocido por la razón y el último por la revelación. No se contradicen, pero se la ha denominado “concepción secularizada del derecho”, frente a la que presenta la ciencia romana, que no separa la revelación de la naturaleza, por lo tanto tampoco el derecho natural del divino, ni la sociedad laica de la Iglesia. Es ésta última una posición monista, frente al dualismo de Marsilio y de Ockham. El enfoque de éste es reducir la autoridad espiritual para realzar la temporal, negándole y reduciéndole atribuciones al Papa, adjudicándolas al poder temporal. Con estos tan innovadores elementos quedó pavimentado el camino para la instalación dentro del propio tejido social y la configuración de una nueva y revolucionaria concepción del poder y de la política, que no solo incluiría al Estado sino también al resto de ámbitos donde es ejercido el poder, como lo era el eclesial.

En cuanto a la posición jurídica adoptada por Marsilio debe destacarse la búsqueda de diferenciación con Tomás de Aquino, de manera especial en todo lo relacionado con el origen y el rol de la ley y del derecho natural en la legislación y el orden social. Así resulta notable la forma en que Marsilio anticipa a Hobbes, especialmente en cuanto al papel tan limitado que le deja reservado a la ley natural, convirtiéndola casi, por así decirlo, en mero apéndice del derecho positivo.

Surgimiento y desarrollo del Estado moderno

El nominalismo de Ockham, junto a otras tres causas fundamentales del individualismo: humanismo, protestantismo e idealismo cartesiano, con su afirmación de la exclusiva realidad y sobrevaloración de lo singular, influirá fuertemente sobre Suárez y especialmente en Hobbes. Con ello, el pensamiento jurídico, ético y político

⁶ Marsilio de Padua, *The Defender of the Peace*, I 10.3-7, 12.2-3; II 8.3; 12.7-8.

ha tomado un inconfundible sesgo individualista, que fructificará, no sólo en una economía, sino también en una política y hasta en una cultura y una ética de rasgos definidamente liberales. La diferencia más notable entre Ockham y Hobbes radicará en la exclusión que ha hecho éste de Dios del proceso contractual, y por ende, de su filosofía política. De aquí en más, la filosofía política y jurídica, e incluso la ética, adoptarán un marcado tono secular.

El mandato de la conciencia moderna, que estaba bajo el influjo de la cosmovisión que imperaba en Europa desde los albores de la Modernidad, en el campo político y social, no era otro que aquel que le diera el gran impulso a la cultura de esta nueva época que se iniciaba a partir del auge que para entonces había adquirido la ciencia. La consigna era dominar la naturaleza a fin de que ésta pudiera estar al servicio completo del hombre, quien podría sacarle el provecho adecuado mediante el correcto empleo de los instrumentos que lo capacitarían para manipular su objeto a voluntad. Grocio inicia este proceso en la Modernidad a partir de su concepción del Derecho. El punto final, alcanzado en los confines de dicha época, será la positivación del Derecho.

Grocio y la revolución moderna del Derecho

En su formulación del iusnaturalismo, Grocio condujo, sobre todo por efecto de su influencia jurídica, a una descripción individualista de la sociedad, incipiente enfoque que más tarde desembocaría en lo que habría de ser la esencia del contractualismo: una sociedad construida en base a un sistema de alianzas hechas por propia voluntad por parte de los súbditos de un Estado.⁷ Esto se constituiría en la base de la doctrina política hobbesiana, sólo que, a diferencia del inglés, en Grocio persistía la creencia en la sociabilidad natural.

⁷ Strauss, pp. 370-371.

La modernización que hizo Grocio del Derecho fue algo relevante en la evolución del mismo; liberó al derecho natural de su antigua alianza con la teología, “sosteniendo que aquél podría existir aun en el caso de que, en hipótesis, prescindieramos de Dios, pero nunca pensó en una verdadera mecanización de la naturaleza”. La gran diferencia con Hobbes es que para aquél, “el derecho natural siguió siendo un principio teológico, no mecánico”.⁸ De todas maneras, es precisamente en los diferentes usos que hicieron Grocio y Hobbes del derecho natural, donde radican sus principales diferencias. Para el primero, la ley natural servía como norma trascendente desde la cual era juzgada toda norma positiva. El derecho positivo sería ético o no según la correspondencia guardada con el derecho natural, que era un universal a priori. Este concepto no gozaría más de status epistemológico en la nueva ciencia política de Hobbes, para quien tales atributos del derecho natural dejaron de existir porque chocaban con su mecanicista sistema antropológico y social. Aun así, persistiría en Hobbes este resabio naturalista y algún papel relegado habrían de tener las leyes naturales en su sistema, pero este lugar ambiguo que Hobbes le asignará será motivo de una situación paradójica por la cual el sabio inglés pretenderá dar explicación antropológica al origen de la motivación contractual en los seres humanos.⁹

Lutero, Calvino y los juristas postrenacentistas

Lutero y Calvino asimilaron en sus escritos las ideas políticas de Ockham. A raíz de su clara tendencia al laicismo, ambos separan claramente las esferas de lo eclesiástico y lo civil, limitando, además, la soberanía de los gobernantes y eliminando enfáticamente cualquier resabio de poder político que pretenda la iglesia.¹⁰ Por ello escriben sobre la existencia, en el hombre, de un doble gobierno, un gobierno

⁸ George H. Sabine, *Historia de la teoría política*, 1ª edición, trad. de Vicente Herrero (México: F.C.E., 1945), p. 340.

⁹ Strauss, p. 376.

¹⁰ Strauss, p. 311.

espiritual, “por el cual la conciencia se prepara a la piedad y al culto divino”, y otro de índole civil, mediante el cual el individuo “es instruido en aquellos deberes que como hombres y ciudadanos estamos todos obligados a cumplir. A estas dos formas suelen darse los nombres no inapropiados de jurisdicción espiritual y jurisdicción temporal”.¹¹

El hombre pertenece a la tierra y al cielo, a lo temporal y a lo eterno, es un ser capaz de razón y de fe. En el reino temporal está sometido por completo a la ley secular, por tanto es súbdito de la autoridad temporal de magistrados. Se lo instruye en cuanto al reino de lo temporal por medio de la razón, la tradición y la autoridad de los grandes espíritus del pasado. Al mismo tiempo es miembro de la Iglesia, por ende también pertenece al reino de lo espiritual y eterno, sobre lo cual recibe su instrucción mediante la Palabra de Dios registrada en las Sagradas Escrituras.¹² Si bien ambos reformadores protestantes afirmaron la distinción plena entre los dos reinos, ello no implica que para ellos ambos reinos no tuvieran relación entre sí o que son absolutamente independientes y autosuficientes. Escribe Calvino: “Hoy, estos dos, como los hemos dividido, siempre deberán verse uno aparte del otro. Cuando se considera el uno, deberemos recordar a nuestros espíritus que no deben pensar en el otro”.¹³

La frontera entre los dos reinos es una división que hay dentro de cada hombre. Debidamente considerados los dos reinos operan, en su mayor parte, en diferentes territorios, por diferentes medios y con distintos fines, y por consiguiente no es posible plantear sensatamente una pregunta acerca de la superioridad del uno sobre el otro. Deben cooperar y cooperan, es cierto, pero sólo de tal modo que no se confundan su separación y su igualdad ante Dios.¹⁴

¹¹ Calvino, *Ins.* III. xix, 15, citado por Strauss, pp. 310-311.

¹² Lutero, *Galatians*, p. 122, citado por Strauss, p. 311.

¹³ Calvino, *Ins.* III. xix, 15, citado por Strauss, p. 312.

¹⁴ Strauss, p. 312.

Calvino afirma que estos dos reinos, el temporal y el espiritual, no son absolutamente idénticos al Estado, por una parte, y la Iglesia, por la otra, pero que debe establecerse que “el gobierno político pertenece por entero al reino temporal, y sólo es creado ‘para los fines de esta vida transitoria’”.¹⁵ El poder secular no puede mediar en la justificación del hombre, como sí puede hacerlo la Iglesia, señalan ambos reformadores, intentando limitar a su justa expresión el ámbito de movimiento del gobernante civil. Éste, en un mundo caído, es una institución necesaria creada por Dios como instrumento de Su voluntad y recibe su autoridad directamente de parte de Dios mismo, “y no por intervención del Papa, de la Iglesia o del pueblo”.

Excepto en el punto de la soberanía popular, los dos grandes reformadores coinciden con Ockham, Marsilio y teóricos antipapistas medievales como Wiclef. “El gobierno temporal, tanto para los reformadores como para los antipapistas medievales, tiene una dignidad auténtica. Lutero cree que con este hincapié está restaurando algo perdido mucho tiempo atrás por la confusión medieval de los dos reinos, y así escribe: ‘Puedo jactarme de que, desde los tiempos de los Apóstoles, la espada temporal y el gobierno temporal nunca habían sido tan claramente descritos o elogiados como lo han sido por mí’”.¹⁶ Tanto Lutero como Calvino restringen el poder de la Iglesia bastante más de lo que había sido la pauta medieval, “y lo hacen por motivo de que sólo así puede la Iglesia ser la Iglesia, y el Estado poseer la dignidad y la autoridad que legítimamente son suyas. No tienen nada que ver con una doctrina de las ‘dos espadas’ ni con ninguna índole de cesaropapismo”.¹⁷ Hay sólo una espada, la cual pertenece al gobierno secular. “El gobierno espiritual niega su propia naturaleza si usurpa la función propia del gobierno secular, y lo inverso también es verdad”. Iglesia y Estado conforman una unidad, debido a que son ambas expresiones de la soberanía divina, “pero es un error desastroso tratar de realizar prematuramente esta unidad.

¹⁵ Calvino, *Sermon I tim.* 6:13-16, citado por Strauss, p. 313.

¹⁶ Lutero, *Whether Soldiers, too can be Saved*, PE. V, 35., citado por Strauss, p. 314.

¹⁷ *Ibíd.*, p. 316.

Iglesia y Estado deben colaborar, es cierto, pero sólo como servidores ‘separados pero iguales’ de Dios”.¹⁸

El español Francisco De Victoria, también influenciado por la Baja Escolástica, fue un ferviente defensor de los derechos individuales frente a la sociedad y la autoridad. Se ocupó en sus tratados jurídicos del problema del abuso de poder, especialmente en América, donde los indígenas eran maltratados invocando argumentos de autoridad política y, las más de las veces, de sujeción del poder político al religioso. Mediante sus ideas políticas dio un golpe de gracia a la ilusión medieval de un imperio universal y teocrático, sustituyéndolo por una sociedad universal que se rige por el derecho natural y de gentes. Las ideas de De Victoria constituyen un interesante equilibrio entre sociedad, individuo y autoridad.¹⁹

Otro jurista relevante en esta época fue el filósofo español Francisco Suárez. Sin por ello tomarlo como voluntarista, acogió con agrado las teorías nominalistas sobre el otorgamiento de mayores libertades a las personas y el carácter democrático del poder. Aun sosteniendo el concepto aristotélico de sociabilidad natural del hombre, afirma que éste es libre por naturaleza (anticipo de Rousseau). El poder político, señala, no deriva directamente de Dios –menos aún de una iglesia o sus representantes– sino mediante voluntad humana e instituciones humanas. Toda potestad la recibe el gobernante mediante el pueblo, a través de la república. Se diferencia claramente de Hobbes, no por el hecho de la mediación que establece entre sociedad y gobierno, sino porque aquélla nunca traspasa absolutamente su potestad al gobernante, con lo cual no incurre en el absolutismo. Está claro que este poder nunca lo obtiene, según Suárez, el pueblo a través de una institución religiosa, ni menos aún de una persona particular, sino que le compete a la comunidad misma.

¹⁸ *Ibíd.*

¹⁹ De Victoria, *De potestate civili*, 1528; *De potestate ecclesiae*, 1533; *De potestate Papae et Concilii*, 1543; *De temperantia*, 1539.

***Homo homine lupus* y la concepción fuerte del Estado según Hobbes**

Acorde con el espíritu científico, que todo lo avasallaba, también Hobbes creyó encontrar en la ciencia y su metodología, específicamente en aquellas ciencias que eran consideradas como indubitables (la matemática, la geometría y la física), el modelo que le permitiría construir las bases de la nueva sociedad. Esta intención, que a ojos vista aparece como fría y calculadora, puede ser en parte justificada también por los avatares políticos de su época. Con esto Hobbes buscaba evadirse de las ambigüedades predominantes en la vida política de su época, como producto de las luchas ideológicas intestinas, que no hacían otra cosa que mantener a la sociedad en un estado bélico. La Inglaterra del siglo XVII era un campo propicio para ensayar la construcción de sociedades. Por sus deficiencias políticas –radicadas en una concepción dogmática y teológica del poder, a raíz de la influencia que la religión ejerció durante siglos en todas las esferas de la vida– constituía un material perfectamente dispuesto para echar mano de él, e intentar moldearlo de acuerdo con una idea que requería de una materia bien caótica (estado natural) y desordenada para comprobar su eficacia y habilidad transformadora. Norberto Bobbio, afirma en su obra sobre Hobbes, que la obsesión del filósofo inglés, ante el problema de la amenaza constante de disolución del Estado que sufría su país, fue hacer una filosofía política capaz de brindar un sustento científico a una situación de estabilidad política que trajera la paz y la seguridad a los ciudadanos.²⁰ En este sentido, Hobbes, motivado por la amenaza creciente de disolución de la autoridad, intenta defender con su pluma los ideales políticos de la unidad contra la anarquía, dejando a un lado, por no requerir tan urgente solución, la problemática originada en la contraposición entre libertad y opresión. De ahí que más adelante surgirán otros contractualistas que se ocuparán de liberalizar la teoría, fortaleciendo los derechos y las libertades de los individuos. Lo que no hay que perder de vista en los teóricos políticos modernos es el hecho de que se corre el eje de la autoridad y el origen del gobierno. Ahora no es la iglesia quien la sustenta, sino los individuos, quienes poseen plena soberanía, lo cual implicará que la iglesia no podrá ya más inmiscuirse en asuntos de política. En *De cive* afirma Hobbes

²⁰ Norberto Bobbio, *Thomas Hobbes*, pp. 52-53.

que “no se puede dispensar de obedecer al soberano bajo pretexto de obedecer a Dios”.²¹

Locke, consumidor de la despedida del derecho divino del monarca

Bajo el propósito de responder a partidarios de los Estuardos, principalmente, Locke escribe su obra contra Filmer, defensor del derecho divino y el poder absoluto de los reyes (*De patriarca*, 1647). Esto se manifiesta especialmente al publicar su *Primer tratado sobre el gobierno civil* (1680), en el cual Locke refuta minuciosamente la dogmática teoría del derecho divino de los reyes. En su defensa del derecho de realeza, Filmer derivaba éste de la autoridad patriarcal de Adán y de sus herederos directos, teoría que Locke necesita derribar para plantear la libertad natural del hombre como opuesta a la subordinación natural que sostenía Filmer. Especialmente en el *Segundo Tratado sobre el gobierno civil* (1690) se ocupa Locke de explicar cómo se origina el gobierno, el surgimiento de la sociedad a través del procedimiento contractual y de establecer límites precisos entre los poderes legislativo y ejecutivo, con lo cual se diferencia del anterior absolutismo defendido por Hobbes. Aquí también el monarca está sujeto a la ley, y no puede gobernar a su capricho. Durante estos años Inglaterra estuvo sacudida por intensas luchas políticas internas, entre los *tories* (conservadores) y los *whigs* (liberales). Los primeros, absolutistas, proclamaban el derecho divino de los reyes, de ahí la fuerte raigambre de su absolutismo, en tanto los liberales apoyaban una monarquía limitada, otorgándole autoridad al Parlamento. Locke escribe su obra en este contexto, dando apoyo teórico a estos últimos. Se lo reconoce a Locke como el padre del liberalismo, puesto que fue el primer pensador que se dedicó a atacar sistemáticamente las bases de los Estados absolutos.²² Sus ideas ejercieron fuerte influencia durante todo el siglo XVIII y están en la base de las principales discusiones políticas que originaron los principios de la Revolución Francesa y la caída del Antiguo Régimen. En cuanto al posterior desarrollo del pluralismo

²¹ Hobbes, *El ciudadano*, III, pp. 116-9.

²² John Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil* (Buenos Aires: Ladosur, 2002).

religioso y la libertad de conciencia, resulta sumamente interesante e innovadora su obra *Carta sobre la tolerancia*, donde critica la imposición de la religión por la fuerza y limita la misión del Estado a la salvaguarda de los derechos naturales y civiles del hombre, cuidando siempre que no atente contra la libertad religiosa. Señala aquí con claridad meridiana que Iglesia y Estado deben estar separados y que deben tolerarse todas las religiones. Obra de importancia capital para el desarrollo de las libertades individuales, como así también de la libertad de conciencia y de culto. Locke escribe allí que nadie puede imponer a otro una religión por la fuerza, ya que ni siquiera Jesucristo lo hizo, siendo el fundador del Cristianismo. Pero incluso tampoco puede hacerlo el Estado, con lo cual produce Locke la verdadera revolución del pensamiento moderno. La jurisdicción del magistrado no puede ir más allá de las fronteras de los intereses civiles, constituyéndose en garantía de sus derechos y obligaciones, de igual modo la Iglesia tampoco puede interferir en asuntos del Estado, pues su función es la salvación de las almas y no velar por los derechos civiles. Así como Spinoza, Locke avanza aquí declarando que a nadie se le puede obligar tener una fe o religión en la que, motu proprio no cree. Si la Iglesia o el Estado pretendieran esto, no harían sino fomentar la hipocresía como virtud social, lo cual es indeseable por cualquier gobierno que se precie de justo. Todo esto conduce a la conclusión de que debe tolerarse la diversidad de culto, como así también se debe permitir que quien lo desee pueda abandonar la religión en que fue educado si la considera falsa y que abrace la fe que su conciencia considere como verdadera.²³

Un soberano estrictamente secular: la voluntad general

Con Rousseau finaliza una etapa de grandes pensadores políticos modernos en cuya obra se percibe cómo sus ideas acerca de la religión –y el rol que juega la Iglesia en su relación con el individuo, la sociedad y el Estado– permean su teoría contractualista, mediante la cual influyó decisivamente en la Revolución Francesa y la

²³ Locke, *Ensayo y Carta sobre la Tolerancia*, trad. Carlos Mellizo (Madrid: Alianza Editorial, 2005).

constitución de 1793, que asimiló las líneas básicas de su doctrina jurídica del contrato.²⁴ El filósofo ginebrino ha logrado para entonces aislar la voluntad íntegra del ciudadano, de cualquier tipo de injerencia eclesiástica o teológica que pudiera presionarlo. La ruptura es total y para no caer en la anarquía, debido a esta carencia de una autoridad externa, Rousseau abreva en las aguas de la primitiva democracia griega, donde anclará las bases del concepto radical de su teoría contractual: la noción de voluntad general. El mecanismo será siempre, al más fiel estilo inaugurado por la Modernidad, siempre convencional.

El contrato social forma una persona artificial, el Estado, que tiene una voluntad como la persona natural; lo que parece necesario o deseable a tal persona es deseado por ella y lo que es deseado por el todo es la ley. La ley es producto de la **voluntad general**. Cada quien participa en la legislación, pero la ley es general y el individuo en su papel de legislador debe hacer leyes que, concebiblemente, puedan aplicarse a todos los miembros de la comunidad. Convierte su voluntad en ley pero ahora, en oposición a lo que hacía en el estado de naturaleza, debe generalizar su voluntad.²⁵

Así, tenemos como resultado que la sociedad civil y el Estado son simplemente “el acuerdo entre un grupo de hombres de que cada quien formará parte de la voluntad general y la obedecerá” [...] La libertad convencional de la sociedad civil satisface el básico derecho natural del hombre: la libertad”.²⁶ La única fuente de la moral es la libertad del hombre, que es independiente de la regla moral. “Con este descubrimiento, Rousseau completa el rompimiento con la enseñanza política de la Antigüedad clásica iniciado por Maquiavelo y por Hobbes”.²⁷ La fuente de toda legitimidad radica en el pueblo, que mediante el expediente del contrato social constituye al soberano. El gobierno que ejerce el poder podrá ser monárquico, aristocrático o democrático, “pero su derecho a gobernar dimana del pueblo y sólo es

²⁴ Sus principales obras políticas fueron: *Discurso sobre el origen de las desigualdades* (1753) y *Contrato social* (1762).

²⁵ Strauss, p. 538.

²⁶ *Ibíd.*

²⁷ *Ibíd.*, p. 539.

ejercido mientras éste así lo desee”.²⁸ Todos y cada miembro de la comunidad, argumenta Rousseau, no solo son ciudadanos sujetos a la ley, sino que también son miembros de la **“Soberanía”**, autoridad política suprema, la cual reside en la comunidad como un conjunto integral, de la cual cada quien es un miembro. Las leyes son acciones de soberanía, y todas aquellas genuinas acciones de soberanía proceden de todos y se aplican a todos. Una acción o acto de soberanía no es, entonces, la acción dirigida hacia un inferior, sino que es la voluntad del conjunto del pueblo; el grupo decide qué es lo mejor para el grupo. Tal procedimiento carece de desigualdad, entre tanto todos poseen autoridad política y todos están sujetos a ésta, cada uno ejerce la autoridad política y cada uno, a su vez, está sujeto a la misma.²⁹

Rousseau rechaza las religiones positivas y profesa la única religión que cree verdadera, la natural. Es un deísta, como la gran mayoría de los enciclopedistas y como lo habían sido los empiristas ingleses. Para él, el hombre tiene una relación inmediata con la divinidad, pues su ley está escrita en su corazón, por tanto es hostil ante cualquier intermediario religioso y eclesiástico, de ahí su rechazo de las autoridades y tradiciones que presentan regularmente las religiones positivas, y por eso también se explica la radical importancia que le otorgó a la democracia directa, siguiendo el modelo de la antigua Grecia.³⁰ “Dado que la naturaleza y la religión revelada han quedado de lado, sólo la voz del pueblo puede establecer la ley; cada aplicación de ésta debe retornar a él, a su voluntad. La voluntad del pueblo es la única ley. El gobierno sólo obedece a la ley [...]”.³¹

Epílogo: la Revolución Francesa como síntesis de la política moderna

²⁸ *Ibíd.*

²⁹ Jean J. Rousseau, *The Social Contract* (London: Penguin Books, 1968), Book 2, chap. 2; Gerald F. Gaus, *Political Concepts and Political Theorist* (Boulder, CO: Westview Press, 2000), p. 253.

³⁰ Rousseau, *Profesión de fe del vicario saboyano* (Madrid: Editorial Trotta, 2007).

³¹ Rousseau, *The Social Contract*, Book 2, chap. 2; Strauss, p. 539.

Un somero análisis histórico político sobre el ejercicio del poder en la sociedad nos indica que originariamente se creía tácitamente en que la fuente de la autoridad política estaba constituida por la denominada “teoría divina de la autoridad”. Según tal concepción, un legislador posee legítima autoridad para gobernar al pueblo sí y solo sí su autoridad procede de la autoridad poseída por Dios, cuya disposición acerca de todos los asuntos humanos se supone como incuestionable. Pero ya hemos visto cómo desde la Escolástica tardía y luego, con más fuerza todavía, ya en plena época moderna, los pensadores políticos y jurídicos le fueron dando marco intelectual a sus ideas que pretendían reflejar en forma teórica acabada y racional los cambios que manifestaba por entonces la sociedad.³²

Un ideario político de corte liberal se fue desarrollando durante un lapso de unos cuatro siglos hasta que finalmente su manifestación pragmática sucedió en el movimiento revolucionario francés de fines del S. XVIII, en una de las grandes capitales europeas de su época, constituida, junto con Londres y Ámsterdam, en la trilogía geográfica de avanzada del movimiento Iluminista europeo por excelencia. La Revolución y la posterior instauración de la República Francesa, constituyeron el ariete programático geopolítico de avanzada, no solo para Europa sino para todo Occidente, manifiesto casi de inmediato en la independencia de las colonias americanas, cuyo modelo político fue la Revolución Francesa. La ideología política debió pasar por un paulatino proceso en que lo jurídico hallaba sus más directos efectos sobre lo político. Al socavamiento y aislamiento de la autoridad de la Iglesia en el ámbito secular, le seguían muy de cerca la promulgación de los derechos subjetivos y el establecimiento del origen de la autoridad a partir de convenciones sociales entre ciudadanos libres e iguales. Para profundizar este proceso surge más tarde, con Locke y Montesquieu, la división de los poderes políticos y los derechos de los oprimidos ante regímenes injustos. Como desenlace lógico de todo esto se produjo finalmente y como *leit motiv*

³² Jean Hampton, *Political Philosophy* (Boulder, CO: Westview Press, 1998), p. 6.

de la Revolución el finiquito de la teoría del derecho divino del monarca y la caída del Antiguo Régimen.

Las relaciones entre el poder religioso y el poder secular han sido una fuente de conflictos desde la instauración del cristianismo como religión pública en tiempos del emperador Constantino [...] Fue a finales del siglo XVIII cuando la alianza del trono y el altar comenzó a tambalearse, dando pie a nuevas formas de articulación político-religiosa. Por su propia naturaleza ecuménica la Iglesia católica encajaba difícilmente en una concepción moderna del Estado que había reemplazado a su soberano tradicional, el monarca absoluto, por un nuevo sujeto colectivo: la **nación**.³³

Pero así como la sociedad requería una reingeniería para su desarrollo y progreso, con ello también llegaron, de la mano de los revolucionarios franceses, múltiples excesos, que quedaron registrados en los anales de la historia como la época del terror jacobino. Ésta fue la fase negativa del movimiento, que incluyó la confiscación irrestricta y unilateral de tierras de la Iglesia, destrucción de gran cantidad de iconografía que representaba lugares de culto, la obligación de juramento y fidelidad al régimen, por parte del sacerdocio, so pena de ser condenado a muerte quien no lo cumpliera, y la institución de un credo cívico revolucionario que incluía el culto a la diosa Razón, luego transformado, por influencia del positivismo, en culto al Ser Supremo. Los cambios positivos introducidos por la Revolución, en relación con la nueva separación establecida entre Iglesia y Estado, fueron la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, la abolición del feudalismo y de las servidumbres personales, la formación de las Asambleas de gobierno y puesta en vigencia de la República, como “cosa o asunto de todos”, todo ello bajo el reinado de los valores democráticos de libertad, igualdad ante la ley y fraternidad. El hecho del pacto originario entre seres iguales libres quedó definitivamente instalado en la política europea inaugurada por la Revolución y los mentores de este mecanismo político y jurídico pasaron a la historia de estos pueblos como héroes revolucionarios del pensamiento. Una renovada sociedad, de raíces propias e independientes, se abría

³³ Francisco Colom y Ángel Rivero, eds., *El altar y el trono* (Barcelona: Anthropos, 2006), p. 9.

ante un nuevo mundo cuyas características definitorias serían básicamente tres: secularismo, relativismo e individualismo.³⁴

Hegel será uno de los principales herederos del pensamiento generado por la Revolución Francesa, como así también profundizará en el tema de las esferas, civil, política y religiosa. Mediante ellas, y un retorno nostálgico a la vida en la polis griega, intentará retrotraerse al hecho del individualismo y del secularismo. Su síntesis filosófica no será sino una profundización, quizás en clave místico racional, del secularismo moderno, en que la vida del espíritu manifiesta en la autoconciencia todo lo absorbe y eleva, pero que nos conducirá, a renglón seguido y en base a una fuerte analogía metodológica, a su extremo opuesto: la visión materialista de la historia formulada por Karl Marx. En ésta, las esferas de la religión, de la Iglesia y de la vida espiritual quedarán definitivamente sepultadas y barridas de su sistema filosófico, donde todo se reduce a simple materia y politización de la existencia.

³⁴ Edward B. McLean, ed., *Common Truths. New Perspectives on Natural Law* (Wilmington, DE: ISI Books, 2000), p. 296-305.