

Universidad Autónoma Metropolitana

Unidad Iztapalapa

División de Ciencias Sociales y Humanidades

*Autonomía del poder político y libertad de conciencia:
Thomas Hobbes y John Locke.*

Tesis

Que para obtener el grado de
Doctor en Humanidades
Línea de Filosofía Moral y Política

Presenta
Pedro Javier Meza Hernández

Director:

Dr. Luis Salazar Carrión

Sinodales:

Dr. Jesús Rodríguez Zepeda
Dra. Antonella Attili Cardamone

Ciudad de México, 2017

Índice

| | |
|--|-----|
| Introducción | 5 |
| I. Laicismo, secularización y tolerancia | 11 |
| 1. Los alcances conceptuales: laicismo y secularización..... | 13 |
| 2. Autonomía del poder político y derechos de libertad religiosa..... | 21 |
| 3. Conjetura sobre el origen inglés de la tolerancia y la autonomía del poder... | 32 |
| II. El Leviatán y la secularización controlada del discurso religioso | 41 |
| 1. Historia particular de la infamia: interpretación de la revolución circular..... | 44 |
| 2. Dos niveles discursivos en la obra de Thomas Hobbes..... | 55 |
| 3. Los fundamentos del poder político..... | 58 |
| 4. Una defensa del poder secularizado: la afirmación de la superioridad del Estado..... | 66 |
| 5. Tensión entre libertad religiosa y obediencia política..... | 75 |
| III. Los derechos individuales como base para la tolerancia en la obra de John Locke | 88 |
| 1. Las causas y los efectos: abuso de poder y uso de la violencia legítima..... | 95 |
| 2. La separación entre política y el religión..... | 106 |
| 3. Los derechos naturales como fundamento del poder político..... | 119 |
| Conclusiones | 131 |
| 1. Fanatismo o despotismo: dos interpretaciones del conflicto religioso..... | 134 |
| 2. Unidad o separación: dos salidas al conflicto religioso..... | 139 |
| 3. Control o libertad: dos propuestas para dar salida al conflicto por motivos religiosos..... | 148 |
| Bibliografía | 158 |

Introducción

Defender la independencia del poder político frente al poder religioso y buscar la garantía jurídica de la libertad religiosa y de conciencia son dos actitudes con un valor social y político innegable, las cuales hay que reconocerlas como el resultado de las guerras de religión, así como de la necesidad de dar respuesta a una sociedad en donde la diversidad religiosa es un elemento más del pluralismo de valores. Históricamente, hay que reconocer que estas dos tendencias son bastante recientes, pues la defensa del laicismo, entendida como la necesidad de afirmar la autonomía del poder respecto al poder religioso, aparece a penas en el siglo XIX; asimismo, la defensa del principio de tolerancia, que propone la separación entre poder político y poder religioso con el fin de garantizar la libertad de religión, aparece a penas en el siglo XVII. Así mismo, hoy en día es normal observar cómo estas dos actitudes se han ido convirtiendo, de una manera u otra, en parte de las instituciones que sostienen la realidad de un Estado constitucional, democrático, laico y tolerante.

Sin embargo, antes de la Reforma protestante, era normal que el poder político fuera confesional, es decir, que regímenes políticos reconociera una iglesia oficial. Aun cuando podía haber diferencias fuertes y disputas llenas de encono entre los monarcas y la autoridad de la iglesia católica, esta situación no implicaba un conflicto insalvable. Se suponía que había un equilibrio perfecto entre estos dos poderes, en cuanto se aceptaba la fuerza de uno para defender la fe y los motivos religiosos para legitimar al poder político. Sin embargo, este equilibrio se vino abajo cuando la aparición de la Reforma luterana y calvinista aceleraron el proceso de crisis religiosa. Una vez que se había roto la idea

de la homogeneidad y la universalidad cristiana, el pluralismo religioso se presentó como un hecho desafiante tanto para las iglesias así como para el poder político, produciendo conflicto antes que concordia o tolerancia.

La emergencia del Estado moderno y la necesidad de autoafirmar su poder auspició y animó el conflicto religioso, produciendo las más cruentas guerras de religión. El primer intento de salida a este conflicto lo encontramos en el principio *cada rey, su religión*, el cual fue propuesto en 1555, mediante la *Paz de Aushurgo*. El efecto no fue la aceptación del principio de tolerancia al interior de los reinos, sino una oleada de inmigración de gentes que buscaban reacomodarse en aquellos territorios en donde la fe que profesaban pudiera coincidir con la del reino al que se integraban. En otros casos, surgía el acomodo mediante una aceptación pública de la uniformidad religiosa, pero en lo privado se mantenían ritos y costumbres que alimentaban la fe prohibida. La disidencia fue bastante amplia y se produjo en la mayoría de los países europeos. Esta situación fue imposible que durara. Las guerras se volvieron más cruentas y la persecución de los disidentes iba acompañada de masacres, como la ocurrida en Francia, cuando se asesinaron a miles de hugonotes, por el mero hecho de haber adoptado una fe distinta a la reconocida como oficial en el reino francés. En 1598, el Edicto de Nantes trató de resolver el conflicto mediante la tolerancia de algunas sectas protestantes, pero se colocaron ciertas condiciones que limitaban el avance de una tolerancia más amplia, más incluyente. Faltaba una revolución política y jurídica para cambiar esta situación. En *Rhode Island*, dirigido por Roger Williams, se estableció el primer estado que reconocía de manera formal la tolerancia religiosa, puesto que no se reconocía una iglesia establecida u oficial. En Inglaterra, tras la revolución gloriosa, se promulgaron la *Bill of Rights* y el *Acta de Tolerancia* de 1689, con la finalidad de poner punto final al conflicto violento y eliminar la posibilidad de imposición de un poder absoluto como el que resultaba de los intentos de los Estuardo por imponer la uniformidad religiosa. En Francia, en 1789, mediante la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, se reconocía el derecho personal a la libertad de conciencia. Estos

acontecimiento son una muestra del inicio del camino que desembocó en un proceso de civilización político y que marcó la ruta marcada por el deseo de dar por finalizada la violencia por motivos religiosos. Sin embargo, no hay razones que nos lleven a suponer que los logros alcanzados no se pueden venir abajo.

En este sentido, la presente Tesis Doctoral, titulada *Autonomía del poder y libertad de conciencia: Análisis del pensamiento político de Thomas Hobbes y John Locke*, busca resaltar dos elementos innegables para dar solución teórica y práctica al conflicto por motivos religiosos: por un lado, proponemos a la noción de garantía jurídica de la libertad religiosa y, por el otro lado, a la noción de independencia o autonomía de lo político frente a lo religioso. Suponemos que estos dos elementos son indispensables no solo para marcar la ruta por la cual han ido evolucionando los procesos del laicismo y el de secularización, sino que también nos permite aclarar cómo el régimen constitucional de corte liberal ha ido integrado como parte de sus instituciones al laicismo, la tolerancia y la garantía de los derechos de libertad de conciencia y de religión.

Para este propósito, ha sido necesario reconocer la existencia de varias rutas que marcan el desarrollo del laicismo y del proceso de secularización, razón por la cual el análisis podría realizarse desde diferentes tradiciones y desde diferentes perspectivas. Sin embargo, hemos recurrido a la obra de Thomas Hobbes y a la de John Locke por varias razones. La primera tiene que ver con que los dos compartieron un mismo contexto, el cual estaba marcado por un conflicto violento, motivado una serie de intentos por parte de la dinastía Estuardo para imponer la uniformidad religiosa y una disidencia dispuesta a tomar las armas en defensa de la libertad religiosa. Una segunda razón tiene que ver con que ambos respondieron al problema desde una misma tradición teórica, tal como puede ser entendida la doctrina del iusnaturalismo, lo cual es una ventaja en el momento de comparar sus propuestas de solución política al conflicto. En este sentido, aunque su propuesta teórica se desarrolla a partir de la construcción de los fundamentos del poder político –es decir, sobre las razones que tenemos para

obedecer el poder político—, en los dos casos encontramos una explicación sobre las posibles causas de la guerra religiosa, una definición sobre el tipo de relación que tendría que existir entre el poder estatal y el poder de las iglesias así como una reflexión sobre la posibilidad de reconocer la libertad religiosa como un derecho.

Por ello, en este trabajo hemos planteado como objetivo general identificar las posibles causas que dan origen a las guerras de religión así como el distinguir algunas rutas teóricas que pueden dar salida al conflicto entre el poder político y el poder religioso. Para ello, acudimos al análisis y a la comparación de las propuestas teóricas de Thomas Hobbes y de John Locke, con el fin de establecer algunos elementos que nos sirvan para configurar algunas ideas que resulten razonables para orientarnos sobre cómo dar respuesta al conflicto religioso. Para lograr este objetivo, hemos dividido este trabajo de investigación en tres capítulos.

En el primer capítulo, nos hemos visto en la necesidad de aclarar los términos laicismo y secularización, con el fin de poder identificar a qué fenómenos hace referencia cada uno de estos términos y las posibles causas que llevaron a utilizar cada término. En un segundo momento, tomamos como hilo conductor el debate contemporáneo a partir de la restricción que impediría a los grupos religiosos participar en el espacio público. Esta discusión nos permitirá observar las posibles causas que han llevado a generar este debate. Para ello, acudiremos a las explicaciones propuestas por Jürgen Habermas y por Charles Taylor, pues estos dos autores identifican a los orígenes de la separación del poder político respecto a las iglesias y en cómo se terminó por garantizar la libertad religiosa como aquellas marcas que han llevado a cuestionar la limitación de participación de los grupos religiosos en el debate público. Para dar salida a esta cuestión, recurriremos a la explicación sociológica expuesta por Jean Bauberot y Roberto Blancarte con el fin de determinar los tipos de relación que pueden guardar un Estado y las iglesias y algunos de los marcos institucionales que permiten garantizar la libertad de religión. Al final de este capítulo, revisaremos la propuesta de John Rawls respecto a las

razones que lo llevaron a proponer por qué los grupos religiosos no podrían participar dentro del debate público, en cuanto que sus puntos de vista son expresados mediante razones no públicas. Esto nos permitirá revisar la distinción entre doctrinas comprensivas y concepción política, la cual, como dice Rawls, se origina en el carácter especial que tiene la cultura democrática moderna cuando exige reconocer la realidad del pluralismo razonable y cuando se reconocen las condiciones que motivaron su desarrollo. En este punto, acudiremos a las causas que permiten explicar cómo la ruta de desarrollo de los Estados, donde el protestantismo tuvo mayor arraigo, tendió a la defensa de la tolerancia y las libertades de religión y de conciencia como prioridad. Aclarar estas condiciones, que sirven como base para explicar por qué la tolerancia y la garantía de los derechos son clave para entender la evolución del Estado moderno y de la sociedad caracterizada por el pluralismo, nos permitirá entender el contexto en el que se produjeron tanto la obra de Thomas Hobbes como la de John Locke, lo cual prepara el camino para la interpretación que proponemos de estos dos filósofos.

En el segundo capítulo, revisaremos la obra de Thomas Hobbes. Hemos dividido en cinco partes su exposición, en la primera de las cuales revisaremos la interpretación histórica que realizó Hobbes sobre la guerra civil inglesa con el propósito de identificar las causas de la guerra que fueron propuestas por Hobbes. En la segunda parte, proponemos una distinción sobre la forma de argumentar Hobbes, la cual nos permite distinguir entre dos niveles de discurso; uno de ellos es el que sirve para explicar los fundamentos filosóficos del poder político, el otro discurso se despliega en otro nivel y expresa argumentos persuasivos que complementan el primer argumento. En la tercera, revisaremos los elementos básicos del argumento que construyó Hobbes para la fundamentación del poder político. En la cuarta, revisaremos los motivos que llevaron a la defensa de la superioridad del poder político como un mecanismo que permitiría resolver el conflicto entre el poder religioso y el poder político. Por último, revisaremos las razones que tuvo Hobbes para eliminar la garantía de los derechos de libertad religiosa.

En el tercer capítulo, revisaremos la obra de John Locke. Hemos dividido en tres partes su exposición, en la primera de las cuales revisaremos la explicación que expuso Locke para dar cuenta de la guerras de religión y la persecución religiosa producidas durante los siglos XVI y XVII. En la segunda parte, revisaremos la defensa que realizó este filósofo inglés sobre la separación de poderes como el mecanismo que permitiría resolver el conflicto entre el poder político y el poder religioso. Por último, expondremos la defensa que realizó el filósofo de Wrington sobre la necesidad de garantizar los derechos de libertad religiosa como un mecanismo de defensa ante el abuso de autoridad y frente al paternalismo político.

Por último, en las conclusiones realizaremos una comparación entre el pensamiento de Thomas Hobbes y el de John Locke, mediante tres puntos que nos permitirán conectar de manera directa la obra de estos dos filósofos. El primer elemento de comparación nos permitirá analizar la interpretación que hizo cada uno de estos autores sobre las guerras de religión y hasta qué punto la interpretación de Locke es deudora de la explicación que dio Hobbes. El segundo punto de comparación nos permitirá revisar por qué Hobbes defendió la unidad política, como solución al conflicto religioso, y cómo Locke se contrapone mediante la defensa de la separación de poderes como base de la tolerancia religiosa. Por último, compararemos las razones que tuvo el filósofo de Malmesbury para rechazar la libertad religiosa y cómo el filósofo de Wrington se opone absolutamente cuando defendió la noción de derecho natural como la base para justificar la construcción de un poder limitado jurídica y políticamente.

Laicismo, secularización y tolerancia

Introducción

Existe un acuerdo básico y generalizado en los países occidentales que permite ligar a las democracias liberales con un principio de laicidad y con la reivindicación de los procesos de secularización. Por un lado, este acuerdo supone que un Estado es laico cuando podemos reconocer que el poder político que lo caracteriza es independiente respecto al poder de las diferentes iglesias. Este reconocimiento representa un logro civilizatorio porque implica una salida pacífica al conflicto entre el poder estatal y los intereses de la iglesia católica, principalmente. Asimismo, hay que reconocer que los efectos civilizatorios, que se siguieron con la afirmación de la independencia del poder político frente al poder religioso, consistieron no sólo en evitar la confusión entre estos dos poderes, sino, más importante, impedir que el interés de una iglesia hegemónica pudiera verse ligado al poder político y, con ello, evitar que se vieran afectados los derechos de libertad de religión y de conciencia de los individuos. Por esta razón, dos de los principales valores que se encuentran ligados al Estado laico se encuentran en la defensa de la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley, independientemente de su pertenencia a una iglesia, y en la garantía de los derechos de libertad de la persona.¹

Por otra parte, este mismo acuerdo civilizatorio, al que hemos hecho referencia, busca reivindicar el proceso de secularización que caracteriza a las sociedades en Occidente. Sin embargo,

¹ Cfr. Luis Salazar, *Laicidad y política*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas / Universidad Nacional Autónoma de México, p. 9. Cfr. Faviola Rivera, "Laicidad y Estado Laico", en Patricia Galeana, *Secularización del Estado y la sociedad*, México, Siglo XXI, 2010, p. 20. También, Jocelyn Maclurey y Charles Taylor, *Laicidad y libertad de conciencia*, Madrid, Alianza, 2011, p. 21.

hay que aclarar que este reclamo no tiene como pretensión afirmar la desaparición de las prácticas religiosas ni tampoco sostener que exista una oposición absolutamente tajante entre los espacios religiosos respecto a los espacios públicos y seculares, sino resaltar que hay una propensión en las sociedades modernas que muestra cómo las prácticas religiosas han tendido a privatizarse. Desde una perspectiva sociológica, esta tendencia se puede observar mejor cuando ponemos atención sobre cómo los espacios públicos y sociales hacen, cada vez menos, uso de procedimientos o imágenes y símbolos religiosos, de tal suerte que es razonable afirmar que se ha producido una diferenciación entre estos espacios y una privatización de la religión.² A modo de ilustración, este proceso de secularización lo podemos observar mejor si lo contrastamos con periodos anteriores. Por ejemplo, si pensamos cómo el periodo anterior a la era moderna se caracterizaba por una vida parroquial, en donde la referencia a Dios y los signos místicos y religiosos poblaban los espacios públicos, entonces podemos advertir cómo la religión ha tendido a privatizarse; de igual manera, si pensamos en un periodo todavía más lejano, como en las sociedades arcaicas, cuando las distinciones entre espacios religiosos y políticos no tenían ningún sentido, entonces podemos observar con mayor claridad la diferenciación moderna de las esferas de acción y la independencia que supone cada uno de estos ámbitos respecto a los principios que rigen los modos de actuar de los individuos dentro de cada uno de estas esferas de acción.³

Sin embargo, los principios y los valores políticos que se ligán al laicismo y a la secularización son interpretados de diversas maneras y se han desarrollado por diferentes vías. No obstante, podemos observar dos rutas que han sido marcadas a partir de cómo se fue dando salida a los conflictos por motivos religiosos. Una de estas rutas tiene que ver con la propia evolución del Estado laico y con la afirmación de su independencia frente al poder de la religión. En particular, esta vía de evolución histórica se desarrolló en países de tradición latina, los cuales se caracterizaron por mantener una

² Cfr. R. Blancarte, *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, México, Colegio de México, p. 12.

³ Charles Taylor, *La era secular. Tomo I*, Barcelona, Gedisa, 2014, p. 20 y ss.

convivencia entre el poder político y una iglesia católica hegemónica. La otra ruta tiene que ver con aquellos Estados que reconocen una iglesia oficial, pero que en su vida institucional toleran y declaran una neutralidad e imparcialidad frente a la diversidad religiosa; esta ruta corresponde a la tradición anglosajona, que se caracteriza por tener un arraigo del protestantismo y por un pluralismo religioso más amplio que en los países latinos. En los dos casos, podemos observar que hay una separación entre poder político y poder religioso; sin embargo, se van a diferenciar porque, en el primer caso, se insiste en colocar como prioridad la defensa de la independencia del poder estatal respecto al poder de la religión y, en el segundo caso, se coloca como prioridad política la garantía de la libertad de religión y la libertad de conciencia, como respuesta al pluralismo religioso. Suponemos que no hay conflicto entre estas dos prioridades, desde un punto de vista teórico. Sin embargo, se suelen usar los términos laicismo y secularismo de manera indistinta, lo cual puede generar confusión. Por esta razón, proponemos revisar a continuación qué podemos entender por laicismo y secularización, con el fin de poder identificar a qué fenómenos hace referencia cada uno de estos términos y las posibles causas que llevaron a utilizar cada término.

1.1 Los alcances conceptuales: laicismo y secularización

Existe una amplia variedad de usos de los términos laico y secularización, lo cual complica la tarea de dar una definición única de cada uno. Todavía más, esta tarea se vuelve más compleja en la medida en que estos dos términos se utilizan indistintamente para identificar fenómenos parecidos, pero diferentes. Con el fin de mostrar cómo se pueden confundir estos términos, partamos de cómo un diccionario básico de traducción del inglés al español vincula los términos laicidad y secularización. Por principio, cuando buscamos las palabras *laicity* y *secularism* nos encontramos que ambas nos

conducen a la misma palabra en español: *laicidad*. En este sentido, pareciera que se refieren a lo mismo y que tienen el mismo significado. Sin embargo, esta confusión no se presenta cuando ponemos atención a la etimología de las palabras. Por un lado, sabemos que la palabra ‘laicismo’ proviene de la palabra griega *laós* (pueblo) y *laikós* (del pueblo), las cuales eran utilizadas para referirse a los fieles cristianos que no pertenecían al clero. Por otro lado, la palabra ‘secularismo’ proviene del latín *saeculare* que tiene una doble referencia: a siglo y mundo (en ambos casos, en oposición a lo espiritual); pero, también, proviene de la palabra *saeculum* (seglar, entendido como mundano y en oposición a sagrado). De ahí que sea necesario aclarar que el término secularización fue usado para expresar tan solo la oposición entre aquello que era secular (mundano) y aquello que comprendía lo espiritual o sagrado.

Ahora, si revisamos los términos laicismo y secular, tal como aparecen en el *Diccionario de la Lengua Española*⁴, podemos obtener una definición más clara de estos. Respecto al término *laicismo*, nos encontramos que hay otros dos términos que se emparentan, tal como lo son el de *laicidad* y *laico*. La Real Academia Española distingue entre los términos *laicismo* y *laicidad*, pues comprende al primero como una doctrina que defiende la independencia que los individuos, las organizaciones sociales y el Estado mantienen frente a cualquier forma de organización religiosa, mientras que el segundo término es comprendido como un principio que define la separación entre la sociedad civil y la sociedad religiosa. Por su parte, el término *laico* comprende dos nociones: la primera hace referencia a la cualidad de no tener órdenes religiosas (en el sentido de no seguir las mismas reglas que un individuo sigue cuando pertenece al clero) y la segunda se liga directamente a la definición de laicismo porque hace referencia a la cualidad de independencia que se tiene respecto a las iglesias; la Real Academia Española coloca al Estado laico y a la educación laica como casos ejemplares de esta última cualidad. En cambio, el verbo *secularizar* queda comprendido a partir de tres nociones, de las cuales la

⁴ Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, Madrid, 2001.

primera es la que nos interesa resaltar para los propósitos de este trabajo, pues expresa la acción de “hacer secular lo que era eclesiástico”. Las otras dos nociones se refieren, primero, a la acción de autorizar a un religioso para vivir fuera de clausura, es decir, fuera de la orden religiosa, y, segundo, a la reducción de un sacerdote católico al estado laical con dispensa de sus votos por la autoridad competente.

Ahora, cuando revisamos la definición del término laicismo, que aparece en el *Diccionario de Política*⁵, podemos observar dos acotaciones importantes: su origen se encuentra en la tradición latina y no existe un equivalente exacto en el lenguaje político anglosajón. Esta definición reconoce que, aun cuando la palabra *laicismo* se encuentra estrechamente ligada al término *secularism*, pues suele traducirse aquella por este, no tienen el mismo significado. De igual manera que el *Diccionario de la lengua española*, se define el término *laicismo* a partir de la relación entre poder político y poder religioso, la cual se caracteriza por la recíproca autonomía que cada uno de estos poderes tiene respecto al otro. Es interesante hacer notar cómo el *Diccionario de política* no introduce la voz *secular* ni la de *secularismo*, razón por la cual hemos recurrido a la *Encyclopædia Britannica*.⁶ El término que encontramos es el de *secularism* y es definido como una tendencia social que indica cómo los individuos empezaron a mostrar un mayor interés por la consecución de los fines culturales humanos y en la posibilidad de su cumplimiento en este mundo. Asimismo, la *Encyclopædia Britannica* define esta tendencia como un proceso histórico que apareció como una reacción frente a la Edad Media y que tuvo su origen en el Renacimiento, particularmente en Europa. Para Max Weber, este proceso fue comprendido como un desencantamiento del mundo, el cual implicó una racionalización o intelectualización de las explicaciones sobre los fenómenos naturales y sociales. En este sentido, si preguntamos cuáles fueron las causas generales que influyeron en la nueva manera racional de entender

⁵ AA. VV, *Diccionario de política*, México, Siglo XXI, 2008. Hay que hacer notar que no aparece la definición de secularismo ni el de secular.

⁶ *Encyclopædia Britannica*, Micromedia, vol. 10, p. 594.

el mundo natural y social así como aquellas que llevaron a preferir los objetivos de este mundo nos encontramos en primer lugar a la ciencia moderna, la reforma protestante, la misma emergencia del Estado moderno así como el desarrollo tecnológico y el desarrollo urbano. Aun cuando aceptemos que el nivel de influencia y de desarrollo de estas posibles causas no han sido uniformes ni igual de profundas en cada nación de occidente, podemos suponerlas como condiciones que llevaron a un mismo efecto secularizador, el cual buscamos resaltar: orilló a la vida mística, que definía a la salvación del alma después de esta vida como el más alto valor, a un espacio diferente del espacio público, tal como puede ser entendida la vida privada de las personas.

En suma, podemos apuntar que si bien es cierto que hay un uso específico de los términos *laicismo* y *secular*, el cual sirve para referirse a aquellos individuos que pertenecen a la comunidad de cristianos, pero que no tienen una posición dentro del clero o que habían dejado de pertenecer al clero, este sentido de los términos laicismo y secular es propio de la tradición cristiana. Sin embargo, existe otro sentido, el cual nos va a servir para referirnos a dos fenómenos del mundo político moderno: por un lado, para referirnos al Estado laico y, por otro lado, el que es útil para referirnos al proceso de secularización que trajo consigo el desencantamiento del mundo, respectivamente. Por ello, proponemos admitir por el momento una distinción, con el fin de avanzar en la clarificación del uso político de estos dos términos, el cual es el que buscamos determinar: podemos entender como laicismo aquella cualidad de independencia que tiene un individuo, una organización o una institución respecto a la religión; y el término secularización se puede comprender como un proceso complejo de separación y diferenciación social que ha llevado al ejercicio privado de la fe.

Solamente cuando apelamos a la historia es que podemos señalar con mayor claridad cómo se forjaron estos dos sentidos de los términos. En el uso político del término laicismo, podemos observar que fue hasta mediados del siglo XIX cuando se introdujo la noción moderna de independencia del Estado respecto al poder religioso. Antes de este momento, el sentido que tenía este término conducía

únicamente a la comprensión de aquel individuo que pertenecía a la comunidad de cristianos, pero no al clero. Podemos identificar, de manera esquemática, una serie de sucesos históricos que hicieron posible forjar el término moderno de laicismo, pero todos coinciden en un punto: el conflicto por motivos religiosos. El primer conjunto de hechos, que llevaron a forjar la noción moderna de laicismo, lo encontramos en el conflicto entre la iglesia católica y los protestantes en Francia, a partir de las guerras de religión ocurridas durante el siglo XVI; una segunda condición histórica estuvo marcada por la fuerte discusión entre la iglesia católica y los ilustrados durante el siglo XVIII. Sin embargo, hay que aclarar que las soluciones históricas en cada uno de estos momentos no condujeron al laicismo, sino que se encontraban en el principio *a cada rey, su religión* —mediante la Paz de Ausburgo, en 1555— y en la propuesta de tolerancia —la cual había sido decretada desde el Edicto de Nantes, en 1598. A partir de la Revolución francesa, el término laicismo —*laïcité*, en francés— fue utilizado para referirse a la posición anticlerical adoptada por los jacobinos, la cual se caracterizaba por un rechazo absoluto frente a toda influencia católica y frente al uso de todo signo religioso en los espacios públicos. Sin embargo, el término moderno de laicismo se terminó de forjar en la noción que sirvió para definir el marco institucional de la vida política en Francia. Roberto Blancarte apela a un hecho histórico para marcar este momento y nos remite a 1871, a Francia, al consejo General de la Región del Sena, precisamente al acto en el que se votó la institucionalización de una educación pública laica, como el momento exacto en el que se llegó a la madurez política del término. Si hemos reproducido el énfasis sobre este momento histórico, el objetivo es que podamos identificar no sólo cómo fue que se produjo la discusión en torno a la importancia que tenía una educación pública que fuera libre de toda influencia religiosa así como la importancia social y política que adquirió la defensa de un Estado laico que la garantice,⁷ sino, también, el que podamos identificar cómo la definición y la defensa del laicismo representa una salida al conflicto entre poder político y poder religioso.

⁷ *Ibidem*, p. 13.

Ahora, es necesario aclarar cómo la primera referencia al término secularización aparece solo a finales del siglo XVI, a través de la discusión de los canonistas franceses –usado para expresar el tránsito de un religioso regular al estado secular—. Sin embargo, fue hasta el siglo XIX cuando se utilizó para expresar la idea de mundanización.⁸ Desde una perspectiva sociológica, Victor Cousin utilizó el término secularización para hacer referencia al proceso de transición que iba de las sociedades patriarcales, rurales y cerradas hasta las sociedades industrializadas, urbanas y profanas –por contraste, también, sociedades abiertas.⁹ En el siglo XX, en los años sesenta, se identificaron seis usos diferentes del término: decadencia de la religión, aceptación de este mundo como fuente de motivación, separación entre la religión y la sociedad, transposición de creencias y actividades anteriormente vinculadas a lo divino en un plano meramente secular, desencantamiento o desacralización del mundo y paso de una sociedad sagrada a una sociedad secular.¹⁰ Sin embargo, el debate sobre cómo el proceso de secularización tendría que ser valorado sigue abierto. Para comprender esta discusión podemos partir de dos posiciones contrarias, con el fin no de reducir todas las posiciones a estas, sino tan solo para exponer, en alto contraste, las formas que se tienen para valorar la secularización. Por un lado, podemos reconocer una posición que considera este proceso como algo valioso, en la medida en que se considera como algo positivo a la diferenciación de los espacios sociales y a la limitación del ejercicio privado de la religión. Desde una perspectiva política, se considera como un progreso porque permitió separar los procedimientos estatales y sociales de la estructura de organización de las iglesias, de tal suerte que el acceso a servicios básicos, como el reconocimiento de la identidad individual, a la institución del matrimonio, a un lugar en los cementerios o el acceso a un cargo público, no dependiera de la pertenencia a una religión, sino al de ciudadanía.

⁸ María Lara Martínez, *Procesos de secularización en el siglo XVII y su culminación en el pensamiento ilustrado*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla – La Mancha, 2011, p. 15.

⁹ Cfr. AA. VV, *Diccionario de política*, México, Siglo XXI, 2008, p. 860.

¹⁰ Cfr. María Lara Martínez, *op. cit.*, p. 15. También, Roberto Blancarte, *op. cit.*, p. 12.

Por otro lado, podemos reconocer que puede existir una posición que interpreta al proceso de secularización como la pérdida de algo valioso. Esto es así cuando se sostiene que apelar a este proceso implica tan solo una ideología irreligiosa sin ningún valor científico o bien porque no se acepta que la explicación del desencantamiento del mundo tenga como única causa la irrefutabilidad de la ciencia o porque tampoco se acepta que la mera razón sea una fuente que sustituya los motivos religiosos de las personas.¹¹

No obstante, podemos rescatar de la discusión sobre cómo valorara al proceso de secularización una serie de puntos que convergen, los cuales nos permiten reforzar la definición que antes hemos adelantado: el término secularización, primero, hace referencia a un fenómeno social que llevó a separar ámbitos de acción que antes no se diferenciaban, de tal suerte que ahora es posible hablar de una separación entre Estado y religión así como de la diferenciación entre sociedad y religión; segundo, cuando afirmamos que un Estado se seculariza ello significa que la separación que se ha abierto entre la esfera de acción política y la esfera de acción religiosa implica no la desaparición absoluta de la religión en el espacio público, sino que se limita su influencia con el fin de mantener una independencia respecto al ejercicio político que le corresponde al Estado —en este caso, la secularización puede ser entendida como una condición para la construcción de un Estado laico; tercero, una vez que se ha garantizado la independencia y la autonomía del poder político respecto al poder religioso, con ello se reduce la posibilidad de que el Estado se vea tutelado por la religión, lo cual favorece el pluralismo religioso; por último, el comprender que el ejercicio de la libertad religiosa se limita al espacio privado no sólo no representa un atentado contra la fe, sino al contrario: busca garantizarla a partir de una defensa de la libertad de religión y de la libertad de conciencia como parte de los derechos fundamentales que el propio Estado reconoce a los individuos.

¹¹ Cfr. María Lara Martínez, *op. cit.*, p. 17 y Charles Taylor, *op. cit.*, p. 24, respectivamente.

Por todo lo anterior, es necesario aclarar que la definición del Estado laico como un poder independiente de la religión responde al conflicto histórico entre el poder político y el poder de una iglesia católica que buscaba mantener su poder hegemónico, incluso en lugares donde el mismo pluralismo religioso le restaba poder a la jerarquía romana y no sólo el que le sustraía el poder político. Este reconocimiento implica el que podamos hacer notar que una vía para la defensa del laicismo consiste no solo en defender la independencia con el fin de evitar la posible unión del poder político y el poder religioso, sino también el poder garantizar los derechos de libertad de religión y de libertad de conciencia.

Así mismo, hay que reconocer que el proceso de secularización no puede ser comprendido a partir de una sola vía, porque, de hecho, ha tenido una suerte de variantes y progresos históricos diversos de tal manera que podemos identificar la existencia de Estados como Francia, en donde se ha alcanzado una separación más amplia respecto a todas las iglesias, pero también encontramos Estados como Inglaterra, en donde se ha reconocido una iglesia oficial. En los dos casos, existe una separación entre espacios de acción que limitan la expresión pública de la fe, pero al mismo tiempo garantizan su libre ejercicio en el espacio privado. Sin embargo, en países como Francia, observamos una tendencia por defender la autonomía del Estado frente a una iglesia hegemónica, razón que explica por qué la discusión política gira en torno a la afirmación de la autonomía del Estado frente a las pretensiones de una iglesia por mantener un poder hegemónico. Recientemente, en Francia, se abrió el debate sobre el laicismo a partir de la defensa positiva del laicismo durante el gobierno de Sarkozy y en México la discusión ha girado en torno al intento de contrareformar el sentido de la educación laica. Estos dos casos, en donde el laicismo está mejor enraizado, podemos observar que la separación de poderes no es algo acabado, sino algo que siempre puede estar en la mesa de discusión. En el otro caso, en los países donde el protestantismo quedó mejor arraigado como Inglaterra, la inexistencia del predominio de una iglesia sobre otra nos permite observar mejor el pluralismo religioso y la competencia entre iglesias

para ofrecer los bienes religiosos. Ello explica por qué la defensa de la tolerancia y la equidad representa la principal guía del debate, pero su validez se cuestiona frente a las grandes oleadas de inmigrantes musulmanes. En estos casos, la discusión gira en torno a la pregunta de cómo integrar a hijos de inmigrantes musulmanes, como es el caso de Inglaterra, o bien el lugar que deberían tener las creencias religiosas, las cuales han sido llevadas al debate público por grupos conservadores en Estados Unidos.¹² A continuación revisaremos cómo es que se fueron conformando estas dos tendencias generales en los diferentes países de occidente, partiendo del debate contemporáneo sobre la posibilidad de participación de los grupos religiosos en el debate público y con el fin de reconocer las causas que dan origen a este debate.

1.2 Autonomía del poder político y derechos de libertad individual

Hay un hecho que enmarca los primeros años del siglo XXI: ha habido un aumento en las filas de fieles en cada una de las principales religiones del mundo. Pero lo relevante de este hecho no está en el aumento de personas religiosas, sino en la insistencia de los grupos religiosos que defienden que los valores religiosos tiene un lugar preponderante en el centro mismo de la vida pública, razón por la cual tendrían que ser reconocidos.¹³ En el debate teórico contemporáneo también ha aparecido la discusión sobre la posible relevancia de la participación política de los grupos que sostienen un discurso religioso y la posibilidad de poder influir en la vida pública. Jürgen Habermas ha dado una respuesta a este debate y ha reconocido que esta discusión encontró motivos en la obra de John Rawls cuando propuso que el discurso religioso tendría que restringirse a propuestas que fueran razonables, de tal suerte que

¹² Cfr. Jocelyn Maclure y Charles Taylor, *Laicidad y libertad de conciencia*, Madrid, Alianza Editorial, 2011, p. 60 y ss.

¹³ Cfr. Judit Bokser Liwerant, "Religión y espacio público en los tiempos de la globalización", en R. Blancarte, *op. cit.*, p. 65.

los argumentos de los grupos religiosos solo serían válidos si apelaran a razones públicas.¹⁴ Aquí no interesa ahondar en las propuestas de cada uno de estos autores para dar salida a este debate, sino más bien apelar a la explicación que da cuenta de la emergencia de esta discusión.

Para Habermas, la principal causa que animó este debate tiene que ver con el propio desarrollo que siguió el proceso de secularización, pues afirma que no es lo mismo la secularización del Estado que la secularización de la sociedad. Esta diferencia en el desarrollo de separación e independencia del poder político respecto al poder de las iglesias así como el mismo desarrollo que llevó a la diferenciación entre sociedad civil y religión ha generado “[una] sensación de paradoja que hasta hoy ha alimentado un resentimiento subliminal en los círculos religiosos contra la justificación de los principios constitucionales <<con la mera razón>>.”¹⁵ La supuesta paradoja se encuentra en el propio diseño del Estado constitucional de corte liberal, pues la crítica supone que aun cuando se busca garantizar una igual libertad de religión, al mismo tiempo se protege de toda influencia religiosa a los órganos políticos del Estado, que son los que toman las decisiones que terminan por vincular a todos.

Dice Habermas al respecto:

Se supone que las mismas personas a las que expresamente se autoriza a practicar sus creencias y llevar una vida religiosa participan en su papel de ciudadanos en un proceso democrático cuyos resultados deben estar libres de cualquier <<contaminación>> religiosa. El secularismo pretende resolver esta paradoja mediante la privatización de la religión. Pero en la medida en que las comunidades religiosas desempeñan un papel vital en la sociedad civil y en la esfera pública, la política deliberativa es producto de un uso público de la razón tanto por parte de los ciudadanos *creyentes* como de los *no creyentes*.¹⁶

¹⁴ Jürgen Habermas, “Lo político: el sentido racional de una cuestionable herencia de la teología política”, en Eduardo Mendieta y Jonathan Vanantwerpen, *El poder de la religión en la esfera pública*, Madrid, Trotta, 2011, p. 34. Cfr. John Rawls, *Liberalismo político*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 204. Una síntesis perfecta de esta idea es la siguiente: “Aunque el liberalismo político (del que la justicia como equidad es un ejemplo) no niega ni cuestiona la importancia de la religión y la tradición, sí insiste en que los requisitos y las obligaciones de índole política que impone la ley deben responder a la razón y el juicio de los ciudadanos”, en John Rawls, *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*, Barcelona, Paidós, 2009, p. 42.

¹⁵ *Ibidem*, p. 33.

¹⁶ *Ídem*.

Aunque Habermas reconoce que en los grupos religiosos existe una posible fuente que puede contribuir razonablemente a la discusión pública, siempre que sus argumentos sean traducidos a un lenguaje secular, también reconoce el peligro que hay en el fondo. Este peligro consiste en las pretensiones de una política teológica que se liga a una concepción clerical autoritaria, las cuales son revisadas, por Habermas, a partir de la obra de Carl Schmitt. Sin embargo, sostiene un optimismo institucional cuando apuesta por la existencia de dos obstáculos que impedirían la mera expresión de una posición así: por un lado, el Estado ha perdido su aura religiosa, dejando fuera toda forma de legitimación distinta a la democrática —es decir, no es posible aceptar que haya una legitimación de corte religioso—; y, por otro lado, el hecho “persistente” del pluralismo impediría que hubiera otras razones normativas que permitieran legitimar al poder político. En este sentido, Habermas es optimista en cuanto supone que estas dos barreras obstaculizarían las pretensiones de un poder político que pretendiera ligarse a la religión y eliminarían el sueño dogmático de una teología política.

Sin embargo, hay que observar que la “sensación de paradoja” aparece a partir de la defensa de grupos religiosos que buscan tener influencia en los espacios públicos. Para entender esta posición política en el debate contemporáneo, podemos revisar los argumentos que esgrime Charles Taylor cuando defiende, de manera polémica, por qué se debería aceptar a los grupos religiosos como interlocutores dentro del espacio público. Para este filósofo canadiense, la discusión emerge cuando aparece el problema de la inmigración de musulmanes hacia los países europeos. Acepta que este hecho pone en la mesa del debate el problema en torno a cómo se podrían llegar a integrar a los inmigrantes dentro de las sociedades europeas. Sin embargo, adopta una posición crítica frente a la radical interpretación del laicismo que se realizó en Francia, a partir del gobierno de Sarkozy, pues sostiene que esta postura conlleva un doble mensaje hacia los inmigrantes musulmanes que lo único que provoca es violencia; el argumento que construye es por demás polémico: “i) aquí no podéis hacer eso (matar a escritores blasfemos, practicar la mutilación genital femenina) y ii) os invitamos a participar

en nuestro proceso de búsqueda del consenso. Estos mensajes tienden a ir uno contra el otro: (i) choca con (ii) y le resta credibilidad. Razón de más para evitar, siempre que sea posible, la aplicación unilateral de (i). Pero no siempre es posible. Se tienen que cumplir ciertas leyes básicas. Ahora bien, el principio general es que se debe ver a los grupos religiosos lo más posible como interlocutores y lo menos posible como amenazas”.¹⁷ La supuesta paradoja –incluida la violencia producida por la *fatwa*—, tal como es expuesta por Taylor, se resolvería si se aceptara el derecho de los grupos religiosos para poder expresar sus propuestas en el debate público, lo cual implicaría el prejuicio de apelar a la “mera razón” como única fuente de legitimación del discurso político.¹⁸

Para Taylor, las supuestas causas, que explican por qué se produce este debate, se encuentran en cómo el proceso de secularización ha llevado a considerar a la religión como un caso especial. En particular, propone revisar cómo fue que se produjo el régimen de laicidad en Estados Unidos y Francia, con el fin de que se pueda observar cómo dos tradiciones diferentes llevaron a una misma y errónea forma de entender el trato que debería darse a las religiones. En el caso de Estados Unidos, indica que hay que diferenciar dos momentos en su desarrollo. La primera etapa se caracterizó por una diversidad de iglesias protestantes y por una minoría de pensadores deístas. Bajo esta condición de pluralismo religioso, el Estado requirió ser neutral respecto a las doctrinas religiosas y el elemento

¹⁷ Charles Taylor, “¿Por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo?”, en *ibídem*, p. 41.

¹⁸ Desde una tradición teórica diferente, Ermano Vitale afirma que esta discusión cobra relevancia únicamente desde la perspectiva anglosajona, en donde se reproducen las posiciones de liberales y comunitaristas. Vitale reclama a este debate el que deje de lado una discusión seria sobre los eventuales límites y condicionamientos que dichas pertenencias imponen a las libertades individuales. Vitale afirma que “los derechos culturales colectivos (de los que serían titulares las comunidades o grupos étnicos, religiosos, etc.), además de absurdos, son peligrosos porque son incompatibles con los derechos fundamentales de las personas”, en Ermano Vitale, *Derecho y paz. Destinos individuales y colectivos*, México, p. 88. De forma muy cercana, Luis Salazar argumenta que el mero hecho de dar cobijo a la exigencia de ciertos autores que tienden a defender que los dogmas religiosos contienen verdades morales que deben ser reinterpretadas y deben ser consideradas como algo valioso desde la cultura laica es demasiado, pues ello supondría reconocer “ [c]omo si la causa del fundamentalismo religioso y sus expresiones más o menos violentas o terroristas no residiera esencialmente en la más descarada explotación, por parte de líderes religiosos, de la miseria, la desesperación y la ignorancia de ingentes franjas de la población mundial, sino en el reconocimiento laico de sus verdades e identidades colectivas como creyentes”. En todo caso, aquí cabe resaltar cómo Salazar dirige la mirada hacia la comprensión de la dimensión institucional que está en el fondo del laicismo y del proceso de secularización, pues ello ayuda a comprender las razones históricas que explican no solamente por qué sigue siendo necesario defender la autonomía del poder político sino también por qué es imposible renunciar a una legitimación del poder político mediante la garantía de los derechos de libertad de los individuos, que no de los grupos religiosos. Cfr. Luis Salazar, *op. cit.*, p. 4.

jurídico que determinó este principio se expuso mediante la Primera Enmienda, con la cual se prohibía al Estado el que se pudiera reconocer una iglesia oficial en Estados Unidos. Sin embargo, Taylor remarca cómo en esta nación, a finales del siglo XIX, en muchos preámbulos o en las propias Constituciones estatales, se apelaba a Dios y al cristianismo como valores que daban sentido a la vida pública. Según Taylor, la principal finalidad de la Primera Enmienda se encontró en el principio que buscaba asegurar una condición de paz, pero nunca en la intención por eliminar los valores religiosos de la vida pública. En cambio, en el segundo momento de desarrollo del régimen secular en Estados Unidos, encontramos el debate abierto por la pretensión de insertar una Enmienda que integrara los principios cristianos en el texto constitucional, la cual fue realizada por la Asociación de la Reforma Nacional (NRA, por sus siglas en inglés). Esta propuesta aunque encontró apoyo en algunos senadores, nunca se votó. Sin embargo, el debate que se generó mostró un elemento importante para el desarrollo del régimen secular en Estados Unidos, en la medida en que se presentó una “apertura real” frente a la diversidad de creencias religiosas y las creencias no religiosas. En este momento, se consideró que la introducción de los valores cristianos en la Constitución ponía en riesgo la libertad de los judíos, los católicos y los no religiosos; y, por ello, bajo este contexto, el término “secularización” se ha adoptado como una de las claves para entender la evolución del poder político en Estados Unidos. Sin embargo, se lamenta Taylor, cobró un significado no religioso o antirreligioso.¹⁹ El problema para Taylor consiste en que este sentido secular de las instituciones en Estados Unidos perdura y complica la discusión cuando se pone una carga adicional a los grupos religiosos cuando no se les permite entrar al debate para defender sus valores religiosos.

Por otra parte, Taylor reconoce que en Francia se desarrolló de manera distinta otro proceso, el cual se expresa a partir del término laicismo, pero con el mismo efecto. Sin embargo, hay algunas diferencias. Mientras que en Estados Unidos había un pluralismo más o menos equilibrado que impedía

¹⁹ Ch. Taylor, *op. cit.*, p. 44.

que una iglesia dominara sobre las demás, en cambio, en Francia, había una iglesia poderosa o hegemónica. Reconoce cómo, en Francia, a partir de esta situación se explica por qué fue necesario defender el principio moral de la independencia del poder político respecto al poder de las iglesias. Sin embargo, argumenta que el problema se produjo cuando este principio moral requirió de una justificación, la cual fue desarrollada por un neokantiano como Renouvier quien definió la perspectiva radical de la III República y su batalla anticlerical. El problema que observa Taylor en esta justificación neokantiana consiste no sólo en la intención de sustituir a la moral cristiana por una moral filosófica, sino en controlar la educación pública. En palabras de Taylor, el Estado tomaría a su cargo las almas de los individuos, mediante la atribución de una función moral y pedagógica. Sin embargo, Taylor termina por aceptar que fue hasta el año de 1905 cuando se dio la separación entre poder político y poder religioso, precisamente cuando se arraigó la idea de laicidad en el marco institucional, a partir de un programa político partidista, el cual tuvo por fin controlar y dirigir a la religión.²⁰ En síntesis, para Taylor el principal problema sobre cómo se ha entendido el régimen secular en Estados Unidos y el régimen laico en Francia tiene que ver con el trato especial que se le da a la religión y con la negativa que impide participar a los grupos religiosos en el debate público.

Ahora, cabe resaltar el alto contraste que existe en cómo se tendrían que valorar los procesos de separación entre poder político y poder religioso y los efectos políticos que implican. Sobre esto último, para algunos de nosotros puede representar un logro y para otros un drama. Sin embargo, queremos resaltar dos líneas de interpretación que hay en común en estas dos posiciones que hemos expuesto: la causa que dio origen a estos dos procesos sociales y políticos se encuentra en el conflicto histórico entre poder político y el poder religioso y en la propia diferencia entre religiones. Así mismo, las dos posiciones valorativas nos permiten reconocer ciertos efectos producidos a partir de este conflicto: la separación entre Estado e iglesias, el reconocimiento de cierta autonomía por parte de cada

²⁰ *Ídem*. Para contrastar la interpretación que realiza Taylor sobre la influencia de Charles Renouvier se puede revisar Jean Bauberot, "Identidad nacional en la laicidad francesa", en R. Blancarte, *op. cit.*, p. 50.

uno de estos poderes y el reconocimiento de la libertad religiosa como un derecho que el Estado tiene que garantizar a los individuos. El debate contemporáneo, pues, se encuentra en la posibilidad de dejar participar o no a los grupos religiosos en el debate público y en las posibles justificaciones que se tienen para impedirlo o no.

En este punto, apelamos a una explicación sociológica, la que proponen Jean Bauberot y Roberto Blancarte, con el fin de dar elementos “menos polémicos” y para identificar los logros institucionales que supone la noción de separación de poderes político y religioso, el reconocimiento de la independencia de estos dos poderes y la garantía de la libertad de religión a partir de un criterio construido a partir del laicismo. Sin embargo, antes de analizar estas dos propuestas, es necesario reconocer que hay una crítica respecto a los estudios de la laicidad, sobre todo cuando se refieren a su origen francés, en cuanto puede llegar a tener una carga ideológica importante que la haría tendenciosa e incompleta y que de cierta manera la ha deslaicizado.²¹ Sin embargo, suponemos que no hay que quitar la importancia histórica que ha tenido el propio desarrollo del laicismo y cómo se puede apelar a este para observar el desarrollo en diferentes países. Asimismo, definirlo nos permite diferenciarlo del proceso de secularización, lo cual sirve para mostrar las disposiciones estructurales, principalmente jurídicas, que ha traído el desarrollo del Estado laico. Como defiende Jean Bauberot, si se distinguen estos dos procesos, entonces se puede observar con mayor claridad la dinámica social que ha llevado a la diferenciación social como parte del proceso de secularización y, al mismo tiempo, permitiría evidenciar aquellas fuerzas sociales que han formado parte activa en la toma de decisiones que han llevado a la configuración de las instituciones laicas; así mismo, permitiría mostrar cómo se fue introduciendo la distancia entre el poder político y la religión, pero sobre todo se podría mostrar cómo funcionan las regulaciones jurídicas que mantienen la distancia entre estos dos poderes.²²

²¹ *Ibidem*, 56.

²² *Ibidem*, p. 57.

Aunque Bauberot apela a la diferenciación de modelos de laicismo, a partir del estudio realizado en 1905, el cual sirvió de base para preparar la Ley de separación de las Iglesias y el Estado en Francia, reconoce que el catálogo de países ha sufrido un cambio por la propia evolución de cada nación.²³ Sin embargo, cabe mencionar cuáles fueron los tres criterios utilizados, pues definen los niveles de separación entre Estado e iglesias así como el nivel de independencia que guarda cada uno de estos poderes. El primero de estos criterios hacía referencia a países cuasiteocráticos y comprendía a aquellos Estados que se encontraban estrechamente vinculados a una iglesia, en cuanto reconocían el predominio de una religión sobre las otras. Se consideraron los casos de España e Italia como ejemplos de Estados que se ligaban a la iglesia católica; los casos de Rusia y Grecia como ejemplos de unión entre Estado e iglesias ortodoxas; y, por último, los casos de Suecia y Noruega como ejemplos de la manera en que se vinculaban el Estado con las iglesias luteranas. En la segunda categoría encontramos aquellos países en una etapa de semilaicidad, porque proclamaban los principios de libertad de conciencia y de libertad de culto, pero que consideraban a ciertas religiones como parte de las instituciones públicas, razón por la cual las reconocían, las protegían y las subsidiaban. Se consideraron países como Inglaterra, pero llama la atención, cómo en aquel año de 1905, Francia entraba en esta categoría, pues mantenía un Concordato con la iglesia católica y un régimen de cultos reconocidos que incluían a protestantes y judíos. Por último, se definió una tercera categoría para catalogar a aquellos países que habían alcanzado la laicidad. En estos países se reconocía la igualdad y la independencia de los cultos religiosos, de tal suerte que Estado e iglesias se encontraban separados. Entre los países que fueron considerados en esta categoría se encontraban Brasil, Canadá, Cuba, Estados Unidos, Irlanda y México.²⁴

A partir de este catálogo se observa cómo el primer criterio servía para reconocer a aquellos Estados en donde la distancia entre poder político y poder religioso era muy corta, y la independencia

²³ *Ibidem*, p. 53.

²⁴ *Ídem*.

casi nula, en la medida en que se daba un trato especial a una iglesia por encima de las otras. En los otros dos casos, se garantizaba la igualdad de condiciones para el ejercicio de la libertad religiosa mediante la separación entre poder político y poder religioso. Sin embargo, la diferencia entre un Estado laico y un Estado semilaico se definía en cuanto que este último reconocía a una iglesia como parte de las instituciones que lo integraban. La diferencia específica del Estado laico, entonces, se encontraría en su total independencia de la religión, en la medida en que no reconocía ninguna iglesia como parte de las instituciones que lo integraban.

Por su parte, Roberto Blancarte ha introducido una nueva manera de catalogar el tipo de vínculo que existe entre los Estados y las iglesias, pero mantiene la tríada para referirse a los niveles de desarrollo del laicismo. Aunque este catálogo es pensado a partir del desarrollo en los países europeos, también puede servir para catalogar a los países de otras latitudes. El primer criterio comprende a los “países latinos”, los cuales se caracterizan por un absoluto predominio de la iglesia católica. Para referirse a ellos, Blancarte recurre a la denominación laico con el fin de marcar “el espacio autónomo de lo temporal”, objetivo que fue definido por el conflicto entre Estado e iglesia católica. En este sentido, encontramos una línea de interpretación que permite interpretar como una correlación el desarrollo propio del término laicismo con la evolución de aquellos países que se vieron en la necesidad de autoafirmar su independencia frente al poder hegemónico de la iglesia católica.²⁵ Incluso, podemos observar que aun cuando se ha signado constitucionalmente esta independencia política, nos encontramos que la hegemonía de la iglesia católica perdura, tal como ocurre en México, lo cual en algún sentido muestra cómo el propio laicismo no afecta la naturaleza hegemónica de la iglesia católica. En este sentido, el criterio propuesto por Blancarte permite marcar a la independencia del poder político como un principio producido por el conflicto histórico entre el Estado y la hegemonía de la iglesia católica. Así mismo, propone considerar cómo fue que la independencia u autonomía del

²⁵ R. Blancarte, *op. cit.*, pp. 30 y ss. También, Roberto Blancarte, “Laicidad: la construcción de un concepto universal”, en Rodolfo Vázquez, *Laicidad. Una asignatura pendiente*, México, Ediciones Coyoacán, 2007, p. 30.

poder político no ha restado poder a una iglesia, aun si ello hubiera sido parte de la intención de los actores sociales. Más bien, hay que entender la finalidad de este principio a partir de la intención que ha buscado impedir que el poder eclesiástico y el poder político se ligen uno con el otro, lo cual en un sentido histórico representa un beneficio para los dos poderes. Al final, también hay que observar que la independencia de poderes trajo consigo un beneficio social y político: ha permitido garantizar el mismo derecho de libertad a todos los ciudadanos y ha producido mecanismos de legitimación independientes a los signos religiosos.

El segundo criterio comprende a los “países protestantes”, los cuales se caracterizan por una amplia diversidad de religiones y por una competencia equilibrada entre las diferentes iglesias sin que encontremos una iglesia hegemónica. Para resaltar esto, Blancarte muestra cómo en muchos de estos países se reconoce una iglesia oficial o la idea de un Destino Manifiesto o religión civil, lo cual no ha impedido el desarrollo de la autonomía de las instituciones políticas, de tal suerte que las condiciones son las mismas para todas las iglesias.²⁶ Sin embargo, es necesario reconocer que el tipo de vínculo existente entre Estado y religión representa aquí una mera forma residual y casi simbólica, tal como ocurre en Inglaterra. Por ello, es necesario hacer notar cómo la propia evolución de esta ruta “protestante” implicó, no el desarrollo del término laicismo, sino más bien el de tolerancia. La razón de ello se debe al énfasis puesto en la defensa de las libertades individuales frente a un poder político que se ligaba a una iglesia. En este sentido, la defensa de los derechos de libertad religiosa aparecían como una exigencia social y política que respondía ante la posibilidad de que el Estado favoreciera a una iglesia por encima de las demás. La finalidad de exigir que el Estado fuera tolerante y que reconociera la libertad religiosa consistía en impedir que el Estado implementara la uniformidad religiosa o, al menos, consistía en limitar el poder del Estado para que no concediera beneficios a una iglesia, lo cual representaba una carga para las demás iglesias. En este sentido, podemos identificar algunas

²⁶ *Ídem.*

consecuencias, aun cuando se mantuvo en los países protestantes un vínculo entre el poder político y una iglesia oficial: se introdujo una separación institucional entre Estado y el resto de las iglesias que poblaban su territorio, se reconoció la diferencia entre espacios de acción, se mantuvo la paridad de trato entre las diversas iglesias y se defendió la neutralidad del Estado como un principio normativo. Todas estas consecuencias pueden verse reunidas en un fin último: evitar a toda costa el conflicto violento.²⁷ El ejemplo concreto que nos interesa señalar es el de Inglaterra, en donde la proclamación del *Acta de Tolerancia de 1689* representó el acuerdo histórico que dio salida al conflicto por motivos religiosos, mediante el reconocimiento de la diversidad religiosa cristiana.²⁸ Sin embargo, también es necesario insistir cómo la tolerancia suponía la garantía de la libertad de religión y la libertad de conciencia —entendidas como un aspecto de la libertad individual—. En este sentido, es importante indicar cómo en la tradición de países protestantes el término que fue utilizado para referirse a este proceso fue el de secularización y no el de laicismo —razón por la cual en ocasiones suele confundirse. Sin embargo, nos damos cuenta que, al igual que el laicismo, la tradición secular ha llevado a la garantía de las libertades de religión y de conciencia mediante la defensa de la tolerancia, aun cuando su defensa haya estado delineada por un sentido profundo de religiosidad.

El último criterio considerado por Blancarte es el de aquellos países que se caracterizan por tener una tradición ortodoxa en donde se identifica a una Iglesia con una nación, de tal suerte que el desarrollo de la independencia del poder político se ve impedida por los fuertes condicionamientos culturales que ejerce una iglesia hegemónica. En este caso se presentan dos ejemplos europeos: Rusia y Grecia.²⁹

²⁷ Cfr. Miguel Carbonell, “La libertad religiosa como derecho fundamental”, en R. Vázquez, op. cit., p. 251. También, Miguel Carbonell, *Para comprender los derechos. Breve historia de sus momentos clave*, Perú, Palestra, 2010, pp. 59 y ss.

²⁸ Sobre los alcances de esta salida política puede revisarse Jakob de Roover y S. N. Balagangadhara, La paradoja de la tolerancia moderna en sus inicios: De Europa a la India”, en José Villaverde y John Christian Laursen (ed.), *Forjadores de la tolerancia*, Madrid, Tecnos, 2011.

²⁹ R. Blancarte, op. cit., pp. 30 y 31.

En suma, podemos observar que ante la llamada a defender la participación de los grupos religiosos en el debate público, primero tenemos que detenernos a observar que las dos principales salidas, que han llevado a la separación del poder político y el poder de las iglesias, han tenido como principio rector el impedir los conflictos violentos por motivos religiosos e impedir una posible colusión-confusión entre estos dos poderes. Los motivos que la justifican hay que encontrarlos en la garantía de los principios de igualdad y libertad individual y en la eliminación de concordatos con una iglesia mayoritaria, lo cual evita afectar a las minorías religiosas y defiende el pluralismo. Por consiguiente, una vez que reconozcamos que la base del problema se encuentra en la posibilidad de ligar a unos intereses políticos con los intereses de una iglesia y el posible conflicto que puede llegar a generar, entonces podremos observar con claridad la necesidad histórica de defender la separación entre poderes, la necesidad de garantizar los derechos de libertad individual (tales como la libertad de conciencia, la libertad de religión, la libertad de expresión y la libertad de reunión) y los principios políticos de independencia de poderes, de tolerancia y de neutralidad.

1.3 Conjetura sobre el origen inglés de la tolerancia y la autonomía del poder

Supongamos que Habermas tiene razón en cuanto que la obra de Rawls fue el motivo que animó la discusión contemporánea sobre el tema de la participación de los grupos religiosos en el espacio público, sobre todo por la propuesta de “atribuir un papel bastante restringido a la religión en la esfera pública.”³⁰ Sin embargo, aquí cabe acotar que el “papel restringido” para participar en la discusión de las cuestiones fundamentales, que atañen a todos los ciudadanos, no sólo aplica para los grupos religiosos, sino para cualquier asociación o grupo, incluso para los discursos filosóficos, pues unas

³⁰ J. Habermas, *op cit.*, p. 34.

posiciones y otras son entendidas como doctrinas comprensivas. La razón de esta restricción se basa en la distinción propuesta por Rawls entre concepción política y doctrinas comprensivas, la cual tiene una función política, pues busca responder a la realidad del pluralismo razonable, dentro del marco de una cultura democrática: “el objetivo del liberalismo político consiste en poner al descubierto las condiciones de posibilidad de una base pública de justificación razonable acerca de las cuestiones políticas fundamentales”.³¹ En este sentido, la restricción propuesta por Rawls no exige que las doctrinas comprensivas abandonen los contenidos morales, filosóficos y religiosos, sino tan solo que reconozcan el hecho del pluralismo y que dejen fuera estos contenidos como una condición para discutir las cuestiones fundamentales.³²

Aquí no interesa profundizar sobre la propuesta de Rawls, pues ello implica un trabajo de largo aliento, sino, más bien, buscamos revisar las bases que le permitieron formular esta distinción. Para Rawls, la propuesta del liberalismo político implicó realizar una serie de distinciones ligadas a la diferencia entre concepción política y doctrinas comprensivas, las cuales es posible que generen “una complejidad aparente”. Sin embargo, esta complejidad desaparece cuando notamos que la distinción entre concepción política y doctrinas comprensivas tuvo por fin delimitar los puntos de vista, desde los cuales son considerados los valores en una sociedad caracterizada por el pluralismo de valores, es decir, tal distinción permite distinguir cuál es una perspectiva política y cuál una perspectiva moral, respectivamente. Si esto es así, la concepción política, aun cuando es cierto que Rawls reconoce que tiene un carácter moral, permite expresar y defender los valores de las instituciones políticas, sociales y económicas de una sociedad democrática o estructura básica de la sociedad desde un punto de vista “independiente” (*a freestanding point of view*). La particular intención de este punto de vista político consiste en exigir, como una condición para el debate público sobre cuestiones fundamentales, que se

³¹ John Rawls, *Liberalismo político*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 14.

³² Para esta forma de interpretar la intención de la restricción que propone Rawls respecto a las doctrinas comprensivas, se puede consultar Jesús Rodríguez, *La política del consenso. Una lectura crítica de El liberalismo político de John Rawls*, Barcelona, Anthropos / Universidad Autónoma Metropolitana, 2003, p. 37.

justifiquen los puntos de vista de los sujetos políticos. En este sentido, una concepción política permitiría garantizar un espacio libre de puntos de vista no públicos, tal como entiende a los puntos de vista que se desprenden de las doctrinas comprensivas:

[...] una concepción política de la justicia se presenta como un punto de vista libremente aceptado (*as a freestanding view*). Aunque deseemos que una concepción política tenga su justificación en una o más doctrinas comprensivas, no se presenta como una de éstas, ni siquiera como emanadas de ellas [...] significa que debemos distinguir entre cómo se presenta una concepción política y el que sea parte o derivación de una doctrina comprensiva. Supongo que todos los ciudadanos suscriben una doctrina comprensiva con la que se relaciona en alguna forma la concepción política que aceptan. Pero una característica que distingue a una concepción política es que se presenta como libremente aceptada y expresada aparte de cualquier otro entorno más amplio, y sin referencia alguna con él [...] Esto significa que la concepción política puede presentarse sin decir, o sin saber, o incluso sin aventurar una conjetura acerca de a qué condiciones pertenece o a qué doctrinas apoya.³³

Para nuestros propósitos, es necesario hacer notar que la diferenciación entre este punto de vista independiente, que caracteriza a la concepción política, respecto a los diferentes puntos de vista de las doctrinas comprensivas no es el resultado de una elucubración meramente filosófica. Para Rawls, el dualismo entre un punto de vista político y el punto de vista moral de las diferentes doctrinas comprensivas se origina en el carácter especial que tiene la cultura democrática moderna cuando se reconoce la realidad del pluralismo razonable y cuando se reconocen las condiciones que motivaron su desarrollo.³⁴ En este sentido, Rawls propone aventurar una conjetura sobre las condiciones históricas que nos permiten explicar el desarrollo del pluralismo y de la tradición liberal. En primera instancia, la explicación propuesta por Rawls nos lleva a contrastar el mundo griego y la cultura medieval con el fin de observar la ruta que llevó al desarrollo del pluralismo que caracteriza al mundo moderno. Esta interpretación indica, atinadamente, cómo la cultura griega se caracterizó por tener una religión cívica de prácticas públicas y sociales compartidas por todos los ciudadanos, en donde no había una distinción entre espacio político y espacio religioso. Dos claves eran esenciales para ello: la primera, tiene que ver

³³ Cfr. *Ibidem*, p. 60.

³⁴ Cfr. J. Rawls, *op. cit.*, pp. 15 y 16.

con los cimientos sobre los que estaba construida esta religión cívica, puesto que no estaban definidos por un libro sagrado como la Biblia o el Corán, sino que se encontraban en la tradición inaugurada por los libros homéricos, que eran parte de la educación de los ciudadanos griegos; la segunda, tiene que ver con la práctica de esta religión cívica, la cual no tenía objetivos salvíficos ni tampoco tenía una clase sacerdotal que dispensaba los bienes necesarios para conseguir la salvación del alma. Podemos suponer, siguiendo siempre a Rawls, que los ideales que estaban expresados en los libros de la Iliada y la Odisea definían un modo de vida virtuoso para la clase guerrera, pero no representaba un dogma que debía seguirse al pie de la letra. En todo caso, los ideales homéricos alternaban con las doctrinas morales filosóficas, las cuales presentaban diferentes ideas sobre los modos más sensatos para que cada uno pudiera alcanzar la felicidad. El efecto social era una conducta esperada de los individuos para cooperar con ciertas obligaciones debidas. La fuerza vinculatoria de estos deberes era la misma para cualquier ciudadano. Esta condición es la que remarca Rawls para explicar por qué pudieron convivir diferentes doctrinas morales, de corte filosófico, con una religión civil, sin que hubiera un conflicto insuperable entre estas con la religión civil.

En contraste, Rawls propone pensar a la religión cristiana como una oposición a la religión civil griega, la cual dominó en el periodo medieval. A diferencia de la cultura griega, el poder religioso estaba organizado por una autoridad institucional, central y casi absolutista, poder que estaba encabezado por una figura de autoridad personal como la del Papa. Asimismo, se caracterizaba por ser una religión que condicionaba la salvación del alma a partir de que se aceptara un conjunto de creencias verdaderas. Si esto era así, la religión de tradición católica podemos considerarla como una religión doctrinal que definía un dogma en el que había que creer como condición para su pertenencia y para la obtención del mayor bien: la salvación del alma. En este punto, hay un vínculo entre el dogma y la autoridad, el cual sirve de base para sostener el poder de la iglesia católica, en la medida en que entendamos que la jerarquía sacerdotal representaba la única autoridad reconocida para dispensar los

medios de la gracia, los cuales eran esenciales para alcanzar la salvación. Por último, se caracterizaba por ser una religión de conversión, que no reconocía más límites a su autoridad que el mundo mismo, razón por la cual tendía a ser una institución expansionista.³⁵

Para Rawls, la gran diferencia entre las doctrinas morales que aparecieron en el periodo griego y la doctrina cristiana medieval consistía en que estas últimas no eran producto de la mera razón, libre y disciplinada, sino que eran producto de la propia necesidad práctica de la iglesia de poseer una teología moral. Por este motivo, las doctrinas morales quedaban subordinadas a la autoridad de la iglesia. Pero, Rawls ha tenido cuidado en decir que esto no significa que tal doctrina no pueda ser verdadera o que sea irrazonable, pues en ello no consiste la discusión.³⁶ En todo caso, de lo que se trata es de observar cómo fue que se subordinaban las doctrinas morales respecto a la teología.

Por ello, es necesario observar que uno de los rasgos más importantes de la doctrina de la iglesia cristiana consistía en considerar a la ley divina y racional como fuente única de la que emanan todos los deberes y obligaciones morales. En este sentido, la ley referida era divina, en tanto que se defendía que Dios era el creador de todos los seres humanos y era quien había instituido tales leyes. Asimismo, era una ley racional en tanto que Dios era entendido, por Tomás de Aquino, como un ser supremo y racional y si aquel la había instituido, entonces tenía que ser racional. De igual manera, la ley divina era producto de la voluntad de Dios en la medida en que se llegó a adoptar el punto de vista de Scoto y Occam. Por último, desde una perspectiva jurídica, también esta ley era eficaz, en la medida en que esta ley nos impele a acatar sus dictados bajo pena de sanción.³⁷

Ahora, desde una perspectiva política, la doctrina moral de la iglesia cristiana tuvo una función legitimadora del poder político en la medida en que caminó en paralelo a una lógica dualista que buscaba armonizar los dos poderes. De manera esquemática, podemos afirmar que el proceso de

³⁵ *Ibidem*, p. 17.

³⁶ John Rawls, *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 26.

³⁷ Cfr. *Ibidem*, p. 27

legitimación del poder político, que se realizaba a través de la religión, suponía la existencia de un orden natural y moral el cual estaba regido por la ley divina. Los juristas y filósofos políticos estaban subordinados a los teólogos —pensemos cómo, todavía, en el siglo XVIII Kant reflexiona sobre el conflicto entre las facultades— y su función estaba destinada a interpretar la ley positiva para ser adecuada conforme a la ley divina. Por su parte, el poder político, representado por los monarcas, designaban un aparato de administración que estaba legitimado por su presunta adecuación a la ley natural.³⁸

No obstante, el funcionamiento del modelo que regía la práctica política, el cual había llegado hasta el siglo XVI, a través de un largo y sinuoso proceso que no descansó en conflictos entre el poder político y el poder religioso, entró en crisis. Para Rawls el hecho más relevante que motivó el cambio social y político lo encontramos en la Reforma protestante, situación que trajo consigo una serie de consecuencias que modificaron el sistema social y las instituciones medievales, en la medida en que el orden y la unidad que eran supuestos se desmoronaron cuando aparecieron otras iglesias oficiales y salvíficas. A partir de este momento, el hecho del pluralismo religioso se tendría que tomar en serio, pues no solo nos permitió observar cómo creció la diversidad en materia de religión, sino que además alentó el pluralismo en otros ámbitos sociales, los cuales sirven de base para el proceso de secularización que es característico de las sociedades actuales. Sin embargo, la aparición de una serie de nuevas iglesias, también salvacionistas y con líderes igual de autoritarios y dogmáticos, generó un conflicto que motivó las guerras de religión. Sin embargo, no sólo fue el interés de los líderes religiosos el motivo del conflicto, sino que también se vio auspiciado por la emergencia de un poder político que dio origen al Estado moderno, el cual se fue afianzando en la medida en que su poder se iba centralizando y creciendo, hasta el punto en el que los monarcas podían llegar a mantener un poder absoluto. Rawls afirma que en este momento solo perdía poder el Estado en la medida en que era

³⁸ Cfr. Jürgen Habermas, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona, Paidós, 1998, pp. 144 y 145.

cedido por un gobierno que así lo requería, ya fuera por necesidad o por interés, frente a la propia diversidad social y ante la emergencia de una clase media exigente.³⁹

Para Rawls, este proceso, que inició en el siglo XVI y que llegó hasta el siglo XVIII, hay que encontrarlo, en mayor medida, en los países protestantes de Europa y América del Norte, lugares en donde se asentaron mejor las bases del liberalismo político, aun si los poderes políticos y religiosos los hubieran tenido que aceptar a regañadientes. Por ello, para Rawls, la base del liberalismo político que defiende y las categorías que sirven para su construcción se fincan sobre la aceptación institucional de la tolerancia religiosa y el reconocimiento de la libertad de conciencia. Bajo este contexto en donde podemos suponer que la tolerancia y los derechos individuales aparecen como límites reales frente al poder político y frente al poder de las diferentes iglesias es que cobra sentido el problema en torno a cómo es posible que, un conjunto de doctrinas comprensivas profundamente opuestas entre sí, pero razonables, puedan convivir y afirmar una concepción política de un régimen constitucional.⁴⁰ Sin embargo, es necesario aclarar que, en el mejor de los casos, estas condiciones institucionales se podían encontrar todas juntas hasta finales del siglo XVIII, en Inglaterra.

Para nuestros fines, es necesario hacer notar que las condiciones antes mencionadas, que fueron las que caracterizaron al periodo que estuvo definido por las guerras de religión y por la construcción de las instituciones que dieron vida al Estado moderno, llevaron a nuevas formas de pensar el problema político. A diferencia de los filósofos griegos, fue necesario construir un conjunto de ideas morales y políticas que fueran independientes de los dogmas religiosos. Así mismo, bajo este contexto de ruptura con la tradición medieval, nociones como libertad individual, autonomía y responsabilidad aparecieron como claves para entender el pensamiento que se empezaba a construir. Por ello, cabe realizar un reconocimiento a la tradición cristiana —sobre todo a la inaugurada por la Reforma protestante—, pues

³⁹ John Rawls, *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*, Barcelona, Paidós, 2009, p. 39.

⁴⁰ Cfr. John Rawls, *Liberalismo político*, *op. cit.*, p. 13.

colocaron el tema de la libertad religiosa como una exigencia totalmente válida, la cual llevó a comprender la autonomía individual como la base moral de la cual emana el deber y la responsabilidad frente a los poderes institucionalizados y frente a los demás agentes morales. Pero, también, llevó a la comprensión de esta libertad como un derecho de los individuos, la cual requería una garantía institucional mediante el derecho positivo para evitar los posibles abusos del poder político así como de las iglesias. Sin embargo, esta deuda la tenemos que reconocer, antes que con otros, con autores como Hobbes, Locke, Rousseau o Kant, quienes empezaron a formular, a partir de la doctrina del iusnaturalismo, la definición de los términos políticos y jurídicos que darían vida a los derechos subjetivos.

En este sentido, la tradición iusnaturalista trajo consigo una nueva forma de plantear el problema político. Ya no se trataba tan solo de adecuar las estructuras políticas a los dictados de la ley divina, sino de dar nuevos fundamentos que justifiquen el poder político del Estado. Por ello, partimos del hecho de que tanto la obra de Thomas Hobbes como la de John Locke compartieron un conjunto de circunstancias que les permitieron plantear el problema teórico sobre cuáles son las razones que tenemos para obedecer al poder del Estado. Sin embargo, también respondieron al problema, más específico, sobre cuáles son las causas que explican el conflicto político por motivos religiosos y cuál podría ser una salida razonable. Históricamente, la única salida conocida era un pretendido equilibrio entre el poder político y el poder religioso, el cual producía un enorme descontento en una sociedad cada vez más diversa en cuestiones de religión y por las pretensiones absolutistas que buscaban imponer la uniformidad religiosa. El proceso de discusión, como sabemos, fue la larga y desastrosa guerra civil y el resultado feliz el reconocimiento, en 1689, de la diversidad de las iglesias protestantes. Por ello, proponemos revisar la obra de Hobbes y Locke con el fin de poder compararlas y observar cómo pensaron el problema del conflicto religioso. Dos líneas de interpretación nos motivan a hacerlo. Por un lado, mostrar cómo fue que definieron la relación entre el poder político y el poder de las

iglesias; por otro, cómo fue que valoraron la libertad religiosa. Podemos adelantar que cada uno respondió de manera distinta: mientras que para Hobbes el poder religioso tiene que encontrarse subordinado ante el poder y las razones del Estado, como vía para la propia afirmación de la autonomía del Estado, para Locke el poder estatal se tiene que separar del espacio religioso. La segunda línea de interpretación nos permitirá mostrar cómo para Hobbes es necesario excluir la libertad religiosa como un derecho exigible ante el Estado, mientras que para Locke es necesario reconocer y respetar el derecho natural a la libertad de religión. En ambos casos, se puso en juego una respuesta sobre cómo pueden ser entendidos los deberes y los derechos dentro de un espacio estatal que reconoce una confesión religiosa. En el capítulo que sigue, empezaremos con la obra de Thomas Hobbes.

El Leviatán y la secularización controlada del discurso religioso

Introducción

Empecemos con una reflexión que hace John Rawls sobre la obra de Thomas Hobbes y con la cual, probablemente, iniciaba las clases que impartía a sus estudiantes de Filosofía política moderna, en la Universidad de Harvard. Sobre la obra de Hobbes, Rawls decía que “su estilo y su lenguaje, su amplitud temática y su aguda y vívida observación, su intrincada estructura de análisis y principios, y su manera de exponer la que [...] es una forma estremecedora de concebir la sociedad, que casi podría ser cierta y que no deja de ser una posibilidad aterradora [...] adquiere una dimensión sobrecogedora.”⁴¹ Rawls reconocía que es preferible la posición de Mill o la de Locke porque los valores políticos que defendieron resultan más razonables; sin embargo, el modesto Rawls, reconocía que en lengua inglesa no hay obra que se le pueda comparar al *Leviatán*. Primera razón que nos sirve para tomarnos muy en serio el estudio de la obra de Thomas Hobbes.

Una segunda razón, propuesta por Rawls, es todavía más interesante para nuestro trabajo, pues señala la importancia que tiene la obra de Hobbes por haber desarrollado un sistema de pensamiento secular, el cual se sostiene por el propio esfuerzo intelectual que permitió dar cuenta de las razones que tenemos para vivir en sociedad. Sobre este punto, podemos decir que la importancia del pensamiento de Hobbes cobra sentido en la medida en que supo responder a un contexto de crisis política, determinado por el periodo de transición transcurrido entre la Guerra Civil Inglesa, entre 1642 y 1648,

⁴¹ John Rawls, *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*, Barcelona, Paidós, 2009, p. 53.

y la restauración de la monarquía, en 1660; pero también porque podemos observar cómo se alejó del ambiente nutrido por un cristianismo militante.

Para Rawls, la principal característica del pensamiento secular de Hobbes la encontramos en la independencia de su argumentación respecto a nociones teológicas, en la medida en que continúa siendo perfectamente inteligible, en virtud de la manera en que estructura sus argumentos y en cuanto que sus principios prescinden de los supuestos teológicos.⁴² Sin embargo, hay que decir que esta ruptura con la tradición teológica y escolástica atrapó a Hobbes en una paradoja, en la medida en que dio una explicación radical sobre las razones que tendríamos para obedecer a un poder estatal absolutista. Uno de los elementos, que convierten en radical la obra de Hobbes, se encuentra en la posibilidad de no apelar a principios teológicos ni a las formas tradicionales del iusnaturalismo medieval para legitimar al poder político. No obstante, los grupos políticos que encontraban legitimidad en el propio discurso hobbesiano lo rechazaron, lo recibieron con recelo, con asombro y aun con escándalo⁴³. Históricamente, el grupo de los realistas –tal como conocemos al grupo que apoyaba a los Estuardo y que tenía la intención de defender una monarquía absolutista— prefirieron el discurso patriarcal de Robert Filmer y no la poderosa teoría deductiva de Hobbes. Si revisamos las condiciones históricas que envolvieron el periodo en el que fue escrita la obra de Hobbes, podremos entender por qué se despertaron las dudas y las sospechas en torno a su teoría política.

Como hemos expuesto en el primer capítulo, la doctrina medieval cristiana suponía que entre el poder político y el poder de la iglesia había un equilibrio que permitía proteger los intereses de la iglesia y que permitía legitimar el ejercicio del poder político. En particular, hemos dicho que este

⁴² Rawls aclaraba a sus estudiantes que estas nociones teológicas no sólo aparecen en toda la obra de Hobbes, sino que además encontramos un expositor en primera persona que se asume como cristiano, pero que hasta en ello encontramos a un inusual cristiano: “Hobbes habla a menudo como si fuera cristiano creyente y yo no cuestiono ni niego que, en cierto sentido, lo fuese, pero, cuando lean el libro, entenderán por qué hay quienes sí lo niegan y quienes, en todo caso, se preguntan cómo pudo decir lo que dijo y seguir creyendo (en el sentido ortodoxo del término) al mismo tiempo.”, *ibidem*, 56.

⁴³ Luis Salazar, *Para pensar la política*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2004, pp. 177-178.

proceso de legitimación consistía en el reconocimiento del poder político como una autoridad derivada del poder de Dios o bien en la adecuación del ejercicio del poder político respecto a los principios de la fe. Sin embargo, la Reforma protestante produjo una serie de consecuencias que desmoronaron no solo las formas de organización dentro de la iglesia cristiana, sino que también rompió con los fundamentos tradicionales y patriarcales que legitimaban al poder político. Esto fue así desde el mismo momento en que los líderes de la Reforma cuestionaron la autoridad de la iglesia católica. Una de las consecuencias del protestantismo consistió en la aparición de un nuevo problema que antes no tenía cabida, ni en los hechos ni en la teoría política, pues se cuestionó si los individuos, sujetos al poder político, tendrían que obedecer a un Estado confesional cuando no se compartía la misma fe. Dos posibles soluciones históricas que pudo ver Hobbes. La primera se encontraba en el principio de la Paz de Ausburgo: *a cada rey, su religión*; la segunda en una incipiente tolerancia a partir del Edicto de Nantes. Sin embargo, estas soluciones políticas no habían podido detener las guerras de religión, sino todo lo contrario. El conflicto violento se hacía más cruento y se extendía por toda Europa. En Inglaterra, la mayor parte del siglo XVII estuvo marcado por el conflicto religioso.

En este horizonte de sentido, es claro para nosotros que se había iniciado un proceso de modernización que llevó a la postre a la institucionalización del Estado, al reconocimiento de los derechos de libertad de religión y de conciencia así como el desarrollo de una serie de condiciones mínimas que permitieron pacificar los territorios nacionales. Sin embargo, para Hobbes, el contexto definido por las guerras de religión estaba marcado por un poder político que necesitaba ser afirmado ante los poderes de las diferentes iglesias que poblaban los territorios que el Estado iba conquistando y en contra de la reivindicación de la libertad de religión y de conciencia que pretendía poner límites al poder emergente de una clase política con pretensiones absolutistas. En este horizonte, ya no era posible apelar a la doctrina medieval que había ayudado a mantener el equilibrio entre el poder temporal y el poder espiritual, pues en lugar de asegurar la paz servía a una disidencia beligerante y a

un sectarismo faccioso que buscaba justificar posiciones de privilegio mediante un discurso retórico basado en los derechos de libertad religiosa.

Hobbes asumió la defensa de la superioridad del poder político como única vía para salir del conflicto motivado por cuestiones religiosas. Esto explica por qué dirigió una crítica a papas, a obispos, a sacerdotes, a presbíteros y a profetas, con la intención de limitar su poder y con el fin de que aceptaran someterse al poder terrenal. Una de las razones que motivó esta crítica consistió en que, para Hobbes, ellos eran quienes incubaban en las universidades y en los púlpitos la idea de desobediencia y rebelión contra el Estado. Para ello, Hobbes asumió una idea casi ilustrada cuando expuso que la crisis política respondía a la falta de claridad en la comprensión de las razones que promueven la obediencia política, condición que era capitalizada por el clero y bajo la cual se sostenía el tutelaje del poder político. En este sentido, el intento de Hobbes se encuentra en liberar al poder político de la tutela del poder de la religión. Por ello, expuso una teoría política que da cuenta de las razones que tenemos no sólo para obedecer al poder político, sino que también da cuenta de por qué es necesario que se reconozca que no puede haber un poder superior al Estado. De manera sintética, la razón que expuso Hobbes, para aceptar la superioridad del Estado, consiste en que sin un poder absoluto no podría garantizarse la paz. A continuación, proponemos revisar las causas de la guerra que Hobbes adujo para explicar por qué ocurrió la guerra civil en Inglaterra.

2.1. Historia particular de la infamia: interpretación de la revolución circular

Tal vez en este apartado aparezcan enumeraciones dispares de la historia de Inglaterra y una manera esquemática de presentar la historia de un país en convulsión. Esta estrategia no tiene otro propósito

sino ilustrar cuáles fueron las causas de la guerra civil inglesa tal como fueron expuestas, por Hobbes, en su libro *Behemoth o el Parlamento Largo*.⁴⁴ Sobre todo, nos ha llamado la atención la interpretación que coloca a los intereses de las diferentes iglesias en Inglaterra como una de las principales causas que encendió la guerra civil.

Para Carl Schmitt, la obra de interpretación histórica que realizó Hobbes no solo tiene valor como descripción de la guerra civil inglesa, sino que, además, cobra un valor plástico y normativo cuando adopta como símbolo la imagen del *Behemoth* para contraponerlo al *Leviatán*. La oposición entre estos dos símbolos refleja una idea central en la obra de Hobbes. El primero de estos símbolos sirve para representar la anarquía y el segundo el orden político, de tal suerte que no es posible que exista una situación si la otra está presente. Sin embargo, la interpretación histórica que encontramos en el *Behemoth* cobra una particular relevancia, porque nos permite observar cómo, para Hobbes, el fanatismo y el sectarismo religioso representaron una de las principales causas que llevaron al conflicto en Inglaterra.⁴⁵ En este sentido, hay que colocar a esta obra dentro de la crítica que fue construida por Hobbes en contra de los grupos religiosos que se vieron envueltos dentro de la guerra civil inglesa.

Sin embargo, no es preciso afirmar que la exposición, que realizó Hobbes del conflicto inglés, fue una manera de demostrar la categoría *estado de naturaleza*. Esta categoría, caracterizada por una guerra de todos contra todos, fue entendida por Hobbes como una abstracción que no suponía una condición histórica específica. Por esta razón, la exposición que se encuentra en el *Behemoth*, sobre el conflicto inglés, no puede ser entendida como una demostración de la validez de la categoría *estado de naturaleza*. En todo caso, la manera en que dispuso Hobbes sus argumentos le permitieron mostrar cómo funcionaba su teoría de las pasiones al momento de analizar la conducta de los individuos en una situación de crisis política; en particular, sobre cómo los intereses de las diferentes iglesias permiten

⁴⁴ Thomas Hobbes, *Behemoth*, Madrid, Tecnos, 1992.

⁴⁵ Carl Schmitt, *El Leviathan en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, Granada, Comares, 2004, p. 16.

explicar el conflicto político. Sin embargo, también podemos observar que la redacción del libro el *Behemoth* estuvo dirigida por un motivo político, pues Hobbes apeló a un lenguaje prudencial e histórico para exponer la necesidad de generar las condiciones que permitirían asegurar la paz en Inglaterra.⁴⁶ Por ello, es necesario observar que la obra *Behemoth* se caracterizó por un discurso militante cuando criticó el fanatismo y el sectarismo religioso como causa de la guerra. Sin embargo, el resultado de esta obra nos muestra, también, un análisis sobre cómo los intereses de las diferentes iglesias entraron en choque con el poder estatal, lo cual tiene una relevancia no solo a la hora de explicar los sucesos ocurridos, sino por el valor teórico que cobra.

Hay que observar que había una paradoja que tuvo que enfrentar Hobbes a la hora de revisar los motivos del conflicto religioso. Por un lado, comprendió la relevancia que había tenido la religión cuando era entendida como una fuerza que permitía cohesionar a la sociedad política. Pero, por otro lado, reconoció que la propia fuerza de la religión podía subvertir los vínculos políticos, en la medida en que una iglesia podía llegar a utilizar el miedo producido por lo sobrenatural (por el posible castigo de Dios) y la idea de que la iglesia era la única fuente que podía proveer de los medios para la salvación del alma. Esta suerte de paradoja se traducía en un problema muy concreto cuando obedecer las leyes de un Estado implicaba una falta respecto a los deberes religiosos. Para Hobbes el problema solamente tenía sentido cuando el poder de la iglesia se oponía al poder del Estado, en la medida en que toda iglesia contenía la posibilidad de convertirse en una fuerza usurpadora.⁴⁷ Este es el punto que consideramos central en la crítica de Hobbes a la religión, pues con ello evidenciaba la capacidad que tenía una iglesia para oponer los deberes religiosos en contra de los deberes que sirven de base para el vínculo político.

Para Hobbes todo el poder subversivo de la iglesia se encontraba en las doctrinas sediciosas que

⁴⁶ Cfr. Luc Borot, "Hobbes's Behemoth", en G. A. J. Rogers y Tom Sorell, *Hobbes and History*, New York, Routledge, 2005, p. 143.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 142.

defendían las diferentes iglesias y consideró que eran tres las que afectaban directamente al poder político del Estado: la del juicio privado sobre lo bueno y lo malo, la causa sobrenatural de la fe y la posibilidad de dividir el poder soberano. Para Hobbes, cada una de estas doctrinas representaba una de las debilidades del Estado, en cuanto no podría controlar la prédica de los clérigos, en cuanto no podría influir en la enseñanza de unos contenidos de una naturaleza sagrada y porque estaría sujeto a una relación de separación y subordinación respecto al poder religioso, respectivamente.⁴⁸ En este sentido, toda la crítica que Hobbes dirigió a las diferentes iglesias que intervinieron durante la guerra civil inglesa la encontramos en los dos primeros capítulos del Behemoth y estuvo marcada por una dos ideas fijas: mostrar cómo estas doctrinas fueron utilizadas para defender los intereses sectarios y cómo cada una de ellas promovía la desobediencia política y la guerra civil.

En primer lugar, Hobbes evidenció los intereses de la iglesia católica, los cuales se traducían en una serie de beneficios sociales, económicos y políticos que habían recibido como organización religiosa. Entre los principales beneficios que la iglesia católica pretendía, según expuso Hobbes, estaban la exención de juicios civiles y el pago de impuestos por parte del clero así como la prerrogativa que les permitía recibir el diezmo de los fieles católicos; sin embargo, había un beneficio que adoptaba un matiz político y consistía en la pretendida autoridad de la iglesia para autorizar el matrimonio, lo cual se traducía en el poder para influir en la sucesión de la corona así como en el poder para absolver a los súbditos de sus deberes políticos – absolver no solo en el sentido de perdonarlos como si fuera un pecado cumplirlos, sino también como poder que permite eximir de cumplir con tales deberes.⁴⁹

Para Hobbes, todas las pretensiones de los papistas encontraban sustento sobre la base de un supuesto teológico-político, el cual suponía que los católicos y, por consiguiente, los gobernantes de

⁴⁸ Cfr. *Ibidem*, p. 143.

⁴⁹ Cfr. T. Hobbes, *op. cit.*, pp. 13.

cada uno de los Estados cristianos estaban sujetos a la autoridad que el Papa tenía como Vicario de Cristo. Para Hobbes, esta creencia, respecto al poder superior y sagrado del Papa, encontraba un sustento teórico en la doctrina que no sólo diferenciaba entre poder espiritual y poder terrenal, sino que, además, se fundaba en la idea medieval según la cual las leyes positivas de los Estados tenían que estar en conformidad con los decretos del Papa. Para Hobbes, estas doctrinas colocaban al poder de la iglesia en confrontación directa con el poder del Estado, pues ponía en duda no solo el fundamento del poder político sino también la noción de soberanía estatal.⁵⁰ La razón de ello se encuentra en que si se distingue entre dos tipos de autoridades dentro de un mismo Estado, ello implica que existan dos tipos de deberes. Para Hobbes, había dos dificultades que estaban contenidas en la doctrina de los dos poderes. La primera era una dificultad de hecho, pues tras la Reforma en Inglaterra se decretaba que la máxima autoridad en cuestiones religiosas recaía en el Rey. La segunda era una dificultad teórica, pues si se aceptaba la existencia de dos autoridades en un mismo Estado, entonces se abría la posibilidad para cuestionar la validez de los deberes políticos, posibilidad que era aprovechada por los papistas para utilizar el púlpito y los espacios universitarios con el fin no de enseñar qué obedecer en materia de religión, sino a quién obedecer.

La segunda iglesia que criticó Hobbes fue la de los presbiterianos escoceses, quienes adoptaron un papel decisivo durante la guerra civil, pues fue este grupo el que exigió la anulación del *Libro de la plegaria común*, cuestionando con ello la intención de los Estuardo por mantener el control de la liturgia y los procedimientos religiosos. Para Hobbes, los presbiterianos representaron uno de los mayores peligros para la estabilidad del Estado, pues el tono piadoso que adoptaron para defender la doctrina religiosa, según la cual la salvación del alma estaba asegurada por el libre testimonio y privado de su fe, les permitió extender su influencia. Sin embargo, Hobbes insistió en hacer notar cómo los líderes religiosos escoceses no solo estaban impulsados por motivos religiosos, pues junto con la

⁵⁰ *Ibidem*, pp. 23-24

exigencia de la libertad religiosa tenían una serie de exigencias económicas y una pretensión por establecer la superioridad política de los escoceses frente a los ingleses.⁵¹ Por ello, aunque Hobbes pudo reconocer que la doctrina a la que apelaban los presbiterianos sirvió como base para exigir la neutralidad del Estado respecto a las iglesias, lo cual evitaría que ninguna de las iglesias recibiera un trato preferencial, sin embargo, se mostró impaciente ante este reclamo y no dejó de juzgarlos como hipócritas. El argumento persuasivo al que apeló Hobbes para descalificar a los presbiterianos consistió en mostrar una falta de coherencia en los líderes de esta iglesia cuando, por un lado, defendían la libertad de religión y cuando, por otro lado, utilizaban el poder que tenían en el Parlamento para perseguir a las demás sectas religiosas. En este sentido, para Hobbes, el discurso piadoso que utilizaban los presbiterianos en los espacios de discusión pública representaban una máscara que ocultaba los intereses económicos y políticos sectarios, el cual fue una de las condiciones que orilló a la crisis política que llevó al regicidio de Carlos I.

Por lo anterior, Hobbes propuso que se pusiera atención en cómo la defensa de la libertad de religión que realizaron los presbiterianos había contribuido con el inicio del conflicto político, razón por la cual identificó a la defensa de la libertad religiosa con una de las doctrinas sediciosas. En concreto, identificó la defensa de la libertad religiosa con la doctrina del juicio privado sobre lo bueno y lo malo, la cual consideraba que los individuos tenían la capacidad para juzgar sus propias acciones a partir de su conciencia. Para Hobbes, esta doctrina no solo era errónea, sino que se traducía en un instrumento político cuando se defendía que los individuos tenían la capacidad para juzgar las acciones de gobierno que iban en contra de la conciencia de aquellos. Así mismo, Hobbes observó que la promoción de la libertad de religión sirvió de base para que se asentara el pluralismo religioso, lo cual fue evaluado, también, como una de las atenuantes que pretendía reducir el conflicto generado. No obstante, Hobbes insistía que, en lugar de atenuar el conflicto, la defensa de la libertad religiosa

⁵¹ *Ibidem*, pp. 41 y ss.

representaba una de las condiciones que no sólo producían disenso por cuestiones religiosas, sino que lo llevaban un nivel de violencia y encono, en cuanto que cada una de las sectas religiosas pretendía representar la verdad en cuestiones religiosas y, por consiguiente, asumían el derecho a juzgar a todas las demás como falsas.

Hobbes explicaba que el éxito obtenido por los presbiterianos, en el contexto de la guerra civil, se debía a la confusión generada por el ambiente de malestar contra el Rey, ambiente que por lo demás había sido generado por la ignorancia del pueblo que impedía reconocer la diversidad de intereses que manejaba el discurso religioso. Hobbes reclamó que el control que tenían los líderes religiosos de los púlpitos y de los espacios universitarios hacía que su discurso cobrara mayor fuerza, pues no había una defensa pública y clara respecto a aquellos vínculos que definían las obligaciones que los individuos debían al Estado. En este sentido, para Hobbes era necesario que hubiera una doctrina que no sólo expusiera los deberes que definían el vínculo político, sino que, además, ayudara a eliminar toda influencia religiosa al respecto. La finalidad que justificaba el control de la enseñanza en los espacios universitarios se encontraba, según Hobbes, en la necesidad política para evitar las doctrinas que enseñaban la sedición en contra del Estado; al respecto en el *Behemoth* planteó lo siguiente:

- A. ¿Por qué no se enseña a los hombres su deber, esto es, la ciencia de lo *justo* y lo *injusto*, igual que se han enseñado otras diversas ciencias, a partir de principios verdaderos y demostración evidente, y mucho más fácilmente de lo que ninguno de estos predicadores y gentiles hombres demócratas podían enseñar la rebelión y la traición?
- B. Pero ¿quién puede enseñar lo que nadie ha aprendido? O, si ha habido alguien tan raro como para haber estudiado la ciencia de la justicia y la equidad ¿cómo puede enseñarla sin peligro, cuando va contra los intereses de los que poseen poder para perjudicarlo?
- A. No faltaban las reglas de lo *justo* y lo *injusto* suficientemente demostradas y a partir de principios evidentes para la capacidad más humilde; y, pese a la oscuridad de su autor, han brillado para hombres de buena educación no sólo en este país, sino también en otros. Pero éstos son pocos en comparación con el resto de los hombres, muchos de los cuales no saben leer, otros muchos, aun sabiendo, no tienen tiempo libre, y de los que lo tienen la mayoría tienen su mente enteramente empleada y ocupada en sus asuntos o placeres privados. De modo que es imposible que la multitud aprenda nunca su deber, salvo desde el púlpito y en los días festivos; pero precisamente ha sido entonces y desde allí desde donde han aprendido a desobedecer. Y por ello la luz de esa doctrina se ha visto hasta ahora cubierta y oprimida aquí bajo una nube de adversarios que la

reputación de ningún hombre privado puede atravesar sin la autoridad de las *universidades*. Pero es de las *universidades* de donde procedían todos los predicadores que enseñaban lo contrario. Las universidades han sido para esta nación como el caballo de madera para los troyanos.⁵²

En este punto es necesario explicar por qué Hobbes consideró a los espacios universitarios como un espacio que nutría la discusión que llevó a la guerra civil. Para el filósofo de Malmesbury, las guerras de religión habían librado sus primeras batallas en las universidades, antes de salir al campo de batalla. Para Hobbes, el disenso académico tuvo su origen en la diversidad de opiniones a consecuencia del pluralismo religioso, lo cual acarreó un conflicto, en relación a quién pertenece la autoridad sobre cuestiones religiosas así como aquellos beneficios y honores que podrían recibir aquellos que estuvieran autorizados. En concreto, Hobbes explicó que este conflicto fue el producto de las diferentes alteraciones en los beneficios que se les reconocieron a las diferentes iglesias, durante los reinados de Enrique VIII y Jacobo II. Sin embargo, el reconocimiento político de ciertas prerrogativas no disolvía la disputa entre diferentes sectas protestantes. Hobbes aclara que, por esta razón, la disputa entre sectas protestantes había sido neutralizada, hasta cierto punto, en el terreno universitario, mediante la discusión que sostuvieron arminianos y gomaristas sobre el libre arbitrio.⁵³ Históricamente, se llegó a una resolución con el sínodo de Dort, cuando se condenó la posición de los arminianos, con lo cual se restaba autoridad a los católicos, particularmente en los países protestantes. Sin embargo, con esta resolución no se alcanzaba una respuesta a las diferentes posiciones religiosas sino que tan sólo redirigía el debate hacia las universidades, espacio en donde se concentró el conflicto entre las diferentes iglesias en disputa.⁵⁴

Para Hobbes, la discusión en torno al libre arbitrio y la correspondiente salvación del alma no tenía por qué ser un punto clave en el debate político, pues era un tema en el que tendría que dominar la teología o, en todo caso, la conciencia de los individuos. Sin embargo, en tanto que esta discusión era

⁵² *Ibidem*, pp. 54 y 55.

⁵³ Cfr. *Ibidem*, p. 81.

⁵⁴ Cfr. *Ibidem*, pp. 115, 116, 124.

llevada fuera del terreno de la discusión moral y de la metafísica así como fuera del espacio académico, entonces cobraba una importancia relevante para la política. Esto era así, en la medida en que la religión podía influir en los escenarios en donde se discutían las acciones políticas del Estado. Peor aún, para Hobbes, el mayor mal surgía cuando esta discusión se trasladó hacia el terreno político, a partir del interés de los líderes religiosos y en la medida en que podían influir en el Parlamento. No hay duda sobre la posición de Hobbes al asumir que el representante del poder soberano no solo tenía que intervenir en la disputa entre sectas religiosas sino que era necesario adoptar una medida de control absolutista, lo cual se evidencia a través de la siguiente afirmación que iba dirigida a criticar la posición de los presbiterianos:

- A. Pero es extraño que se permita que los hombres de letras, hombres oscuros que sólo de la llama del Estado podrían recibir lustre, saquen sus innecesarias disputas, y con ellas sus pendencias, fuera de las universidades a la república; y más extraño todavía que el Estado se comprometa en sus disputas de partido en lugar de reducirlos a ambos al silencio.⁵⁵

Para cerrar la exposición de las razones que identificó Hobbes sobre cómo los intereses de las iglesias dieron origen a la guerra civil, es conveniente mencionar el juicio que hizo frente al resto de las iglesias que repercutieron en la discusión durante la guerra civil de Inglaterra. Terminó por analizar a un último conjunto de sectas religiosas, entre las cuales no había ninguna con poder suficiente para generar un acuerdo sobre el tema de la libertad religiosa ni para producir las condiciones de concordia entre las diferentes iglesias para dirigir una acción concertada. En este grupo encontramos, en primera instancia, a los puritanos. En contra de esta secta religiosa, Hobbes asumía una posición de crítica respecto a la defensa que hacían de la independencia que debían tener las asociaciones religiosas respecto al control del poder político. Para Hobbes esta idea era sediciosa en la medida en que tales asociaciones no reconocían ni aceptaban un sistema jerárquico y central, con lo cual se debilitaba la noción de soberanía Estatal que defendía era necesaria para asegurar el orden civil y político. Respecto a la crítica de los anabaptistas, Hobbes cuestionaba que esta secta defendiera la independencia para controlar la

⁵⁵ *Ibidem*, p. 82.

ceremonia del bautismo, pues ello diluía el poder del Estado respecto al control de las ceremonias que suponía como una condición necesaria para evitar el conflicto. En contra de las posiciones de los quintamonárquicos, los cuáqueros y los adamitas, Hobbes argumentaba cómo el tema de la religión tenía que ser considerado como un tema de conciencia individual sin ningún interés político.⁵⁶ A todas estas iglesias, Hobbes, las terminó por catalogar como sectas vinculadas a partir de individuos extravagantes que pretendían tener una inspiración divina y representaban un peligro político, en la medida en que abrían la posibilidad para defender un derecho para instruir y controlar la interpretación de la palabra contenida en los textos sagrados. Para Hobbes, los inspirados por Dios no serían otra cosa que individuos extravagantes sin ninguna influencia política; sin embargo, reconocía que el peligro de estas sectas se encontraba en el hecho que hizo posible que el discurso inspirado e inspirador recibiera apoyo en las universidades, por líderes religiosos que tenían como único fin cuestionar y erosionar el poder político del Estado. Por esta razón, había que tenerlas bajo control con el fin de evitar la sedición.

En síntesis, podemos decir que la interpretación histórica, que realizó Hobbes en el libro *Behemoth*, cobra una relevancia importante dentro de su teoría política en la medida en que expresa la oposición central entre las nociones de orden y anarquía. Bajo esta línea de interpretación, la figura del Behemoth sirvió a Hobbes para expresar, de manera plástica, el conjunto de intereses de las diferentes iglesias y cómo el fanatismo y el sectarismo religioso se convertían no solo en un obstáculo para la paz histórica, sino en uno de los principales motivos de la guerra civil. Esta idea nos permite comprender cuál fue el principio normativo que dirigió la crítica que realizó Hobbes a las diferentes iglesias y, también, por qué el juicio político dejaba mal parada a cada una de ellas. Sin embargo, también la descripción de los motivos de las diferentes iglesias cobra una especial relevancia dentro de la interpretación de Hobbes porque no solo expresa los beneficios concretos que definían las pretensiones de cada una de las iglesias, sino también porque nos permite observar cómo su teoría de las pasiones

⁵⁶ *Ibidem*, p. 7 y 8.

podría servir para explicar la conducta política de los actores sociales que participaron en la guerra civil inglesa. Tal vez parezca reduccionista esta interpretación, en la medida en que a cada una de las iglesias las observó como grupos de interés sectario y a los líderes religiosos como individuos movidos por el afán de poder, la vanidad, el fanatismo y la ignorancia. Sin embargo, suponemos que el objetivo de esta interpretación mostraba la profunda contradicción entre la exigencia por el reconocimiento de beneficios como iglesias –como organizaciones que se oponían al interés propio del Estado— y la propia defensa que realizaban de los espacios privados que garantizaban el ejercicio de la fe. Así mismo, mostraba cómo ninguna de las iglesias tenía la capacidad para pacificar y generar consenso en la disputa teológica; al contrario, mostraba cómo los diferentes líderes religiosos adoptaban una actitud beligerante en contra de las demás iglesias cuando accedían a puestos de control político. Pero, lo más importante desde una perspectiva teórica política, señalaba cómo el discurso religioso, que una vez había servido para la fundamentación del poder político, había perdido toda su fuerza para cohesionar y dar legitimidad al Estado. Por ello, en un contexto de lucha por determinar no solo las funciones del Estado, sino también la extensión del poder del Estado así como la nueva función social de la religión en una situación de diferenciación de los espacios sociales, Hobbes apostó por la defensa de un poder estatal con capacidad suficiente no sólo para mantener el control político, sino para pacificar el discurso religioso y tener a raya a los líderes religiosos que no estaban dispuestos a perder las ventajas sociales que habían llegado a tener. A continuación revisaremos los argumentos que construyó Hobbes para la defensa del poder político del Estado y hasta qué punto dio solución al conflicto entre poder político y poder religioso.

2.2 Dos niveles discursivos en la obra de Hobbes

Una idea que ha sido fundamental para el desarrollo de este trabajo consiste en ligar a la Reforma protestante con el cambio social, en la medida en que generó una serie de condiciones que permitieron el desarrollo de la Edad Moderna. Sin embargo, hay que hacer anotar que la primera intención de los líderes de la Reforma protestante consistía en la restauración de la verdadera fe cristiana. En este sentido, la intención de los líderes de la Reforma protestante nunca estuvo ligada a la idea de una revolución social. Incluso, si seguimos la interpretación que realiza Quentin Skinner sobre los efectos políticos que tuvo la Reforma, entonces podemos observar más bien un apoyo a las monarquías absolutistas.⁵⁷ Según Martín Lutero, quien recuperaba el principio de San Pablo, según el cual todo poder deviene de Dios, era un deber cristiano obedecer a los monarcas. Bajo esta interpretación, el problema religioso se resolvía mediante el papel de la fe, entendida a esta como la única vía para obtener la gracia y para redimir el pecado. Por ello, resulta una evidencia en qué sentido la Reforma protestante estaba ligada a un conservadurismo político.

Sin embargo, la nueva manera de interpretar y predicar la religión cristiana produjo un debate en torno al papel político que debía cobrar la religión. Como resultado de este debate, aparecieron diferentes sectas, lo cual produjo no solo una diversidad de iglesias cristianas, sino que, también, generó la posibilidad para la diferenciación social de espacios de acción. Sin embargo, la intensidad de la discusión teológica alimentó discursos beligerantes que terminaron por justificar, en algunos casos, la persecución religiosa y, en otros, la guerra civil. En este sentido, la pretensión por reformar la iglesia reformada resultó igual o más dogmática que la pretensión de control central y jerarquizado que había caracterizado a la tradición cristiana, en cuanto fue el motivo para guerras cruentas e interminables. En este sentido, la Reforma protestante tuvo un efecto paradójico, en cuanto que el discurso religioso

⁵⁷ Quentin Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno II*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, pp. 333 y ss.

pretendía servir de base para legitimar el poder político y en cuanto servía a una disidencia religiosa para defender sus derechos de religión y de conciencia.

Bajo este contexto de guerras y persecuciones por motivos religiosos, el papel integrador de la sociedad y el rol que había tenido la doctrina cristiana para dar legitimidad al poder político había perdido toda oportunidad. Por ello, la teoría política de Hobbes resulta muy relevante para entender las razones que explican por qué el discurso religioso había perdido la oportunidad a la hora de tratar de dar una justificación del poder político. Sin embargo, la relevancia de Hobbes en este punto puede verse envuelta en la sospecha, en la medida en que aparece un anticlericalismo y un discurso intransigente cuando revisa el papel que tuvieron las iglesias y los líderes religiosos; incluso, puede resultar en un reduccionismo cuando expone que todo motivo estaba basado en la superstición, en la ignorancia en el fanatismo o en todo caso en el afán de poder. Sin embargo, también resulta paradójico encontrar en la teoría política de Hobbes una concepción orgánica de la religión, en cuanto asume que esta resulta en una parte integral del Estado, y pragmática, en cuanto identifica que su control resulta en un medio estratégico para la enseñanza de los deberes políticos.⁵⁸

Sin embargo, esta doble manera de comprender la función de la religión puede ser explicada en la medida en que entendamos que Hobbes fue consciente de la necesidad que lo obligaba a apelar al discurso religioso, en la medida en que reconocía que sus rivales teóricos partían de una serie de supuestos teológicos. Por ello, a pesar de que podemos reconocer que el objetivo teórico de Hobbes era el de construir un conjunto de argumentos que servirían de base para el reconocimiento del vínculo político y que tal conjunto de argumentos puede ser revisado de forma independiente a todo contenido religioso, aun así tuvo que apelar a la discusión teológica. Para ilustrar cómo Hobbes entendía este doble alcance de las razones expuestas a través de su discurso político, podemos revisar la dedicatoria

⁵⁸ Cfr. Thomas Hobbes, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 91.

que aparece en el *Leviatán*. En este texto, Hobbes presentó su teoría política como un discurso abstracto y explicó que la intención de hacerlo así consistía en poder liberarse de los prejuicios generados por la controversia entre los bandos que disputaban el poder en Inglaterra, esperando, con ello, no afectar, sino favorecer el aumento del poder civil. Con la acostumbrada ironía que lo caracterizó, Hobbes aprovechó esta misma dedicatoria para ofrecer una disculpa por el uso de textos tomados de las Sagradas Escrituras, pues hacerlo respondía a la necesidad de rebatir, mediante un mismo lenguaje, a los detractores del poder político. El texto de la dedicatoria dice lo siguiente:

Lo que acaso les, desagrade más, serán ciertos textos de las Sagradas Escrituras, aducidos por mí con propósito distinto del que, por lo común, otros persiguen. Si procedí de este modo, lo hice con el debido respeto, y (en cuanto a la materia se refiere) por necesidad: esos textos son como los bastiones desde los cuales impugnan los enemigos al poder civil.⁵⁹

En este sentido, podemos partir de una hipótesis: el discurso propuesto por Hobbes se desplegó en dos niveles. El primero de estos niveles se desarrolló mediante un conjunto de razones que tenían por objetivo justificar las deberes políticos que todo sujeto político estaría obligado a cumplir frente al poder del Estado; asimismo, cabe aclarar que este conjunto de razones hacen abstracción de todo contenido empírico. En cambio, el segundo nivel tenía la intención de responder al problema político que representaba la guerra civil en Inglaterra y estaba dirigido a replicar a los opositores del poder político de Inglaterra. En este sentido, el primero de estos niveles estaba construido a partir de un lenguaje racional que se fundaba en un ideal científico y que estaba dirigido hacia todo individuo racional. En contraste, el segundo nivel discursivo estaba construido a partir de nociones de origen teológico, los cuales encontraban fundamento en la tradición cristiana. Sin embargo, la intención de este nivel discursivo consistía en construir argumentos persuasivos, que servían para apelar a personas que podían verse identificadas con la comunidad cristiana, y con la finalidad política de que aceptaran que los deberes políticos no entraban en contradicción con los deberes religiosos. Suponemos que estos dos niveles del discurso fueron construidos por Hobbes por una doble intención que tuvo. Por un lado,

⁵⁹ *Ibidem*, pp. 1 y 2.

Hobbes asumió la tarea de construir un argumento que valiera de manera apodíctica, con el fin de dar cuenta de las razones que tendría cualquier agente racional para aceptar como obligatorios los deberes políticos. Una argumentación en este nivel permitiría dar una serie de razones que no tendrían por qué encontrar fundamento en la religión, pues valdrían de forma racional para cualquier individuo, independientemente de sus motivos religiosos. Pero, por otro lado, sabía que los detractores históricos del poder monárquico utilizaban una serie de nociones teológicas, pues el modelo tradicional medieval que apelaba a la doctrina cristiana había sido utilizado para la legitimación del poder político. Por ello, Hobbes recurrió a un discurso que incluía la referencia a nociones teológicas con la intención de agregar argumentos persuasivos, con el fin de convencer a los lectores contemporáneos a una época definida por una religiosidad militante.⁶⁰

2.3 Los fundamentos del poder político

Con el fin de entender el argumento que construyó Hobbes para la defensa del Estado absolutista, proponemos partir de la noción de poder político que encontramos en su teoría política.⁶¹ Para Hobbes

⁶⁰ Como bien afirma Rawls, en esa época la religión desempeñaba un papel central en los sistemas políticos y moral de las ideas; y el no incluirlo implicaba algo de por sí preocupante. Pero reconoce que, en todo caso, en la obra de Hobbes, las nociones teológicas tienen una función pragmática, porque agregan fuerza normativa al sistema secular y abstracto de Hobbes. Cfr. Rawls, *Lecciones...*, pp. 57 y ss. Norberto Bobbio, por su parte, afirma que la posición general de Hobbes puede evaluarse como un anticlericalismo, antes que un anticristiano, y que esto es así porque no rompe todos los puentes con la religión. Sino que en su obra vamos a encontrar un cristianismo humanista, pretendidamente antidogmático frente a la ortodoxia cristiana, convencido en que tal posición es necesaria para la consecución de la paz. Cfr. N. Bobbio, *Thomas Hobbes*, p. 75. Sobre otras posibilidades de entender el nexo entre religión y política a partir de la obra de Hobbes puede revisarse el texto Carlo Altini, *Entre el cielo y la tierra*, Argentina, Editorial Brujas, pp. 11 y ss.

⁶¹ Cabe aclarar que el principal objetivo de Hobbes no es la definición del poder, ni definir una ingeniería institucional del poder político, sino el de construir un argumento racional que tiene como función el ayudarnos a comprender por qué le debemos obediencia al Estado. Por ello, el nivel de desarrollo del argumento que expone las razones que explican las obligaciones políticas no lo vamos a encontrar en un plano descriptivo, en donde se mostraría al Estado como un hecho histórico, sino en un nivel normativo. Cfr. Luis Salazar, *El síndrome de Platón. ¿Hobbes o Spinoza?*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1997 p. 169. También, véase John Rawls, *Lecciones...*, p. 61.

el poder, en un primer nivel de generalidad, fue definido por los medios presentes con los que cuenta un hombre y que le serían útiles para obtener un beneficio futuro. Si continuamos con la precisión, caemos en la cuenta de que la noción de poder en la obra de Hobbes no sólo haría referencia a las capacidades de una persona, cuando afirma que son los medios naturales que se entienden como la condición natural para la consecución de la vida, sino que, también, haría referencia a los medios materiales como la riqueza y a los medios socio-culturales como la reputación o la amistad que operan para la misma consecución de los fines del individuo.⁶² En este punto, nos interesa mostrar cómo la noción de poder, que construyó Hobbes, estaba dirigida por una concepción instrumental, en la medida en que el poder fue entendido a partir de los medios que son indispensables para acceder a aquellos fines o metas que los individuos tienen; pero también por una concepción individualista, pues el poder estaba en función de los fines que define cada individuo. Sin embargo, aunque Hobbes reconoció que los motivos de un individuo pueden ser infinitos, todos tienden a asegurar la vida el mayor tiempo posible. Por esta razón, serían necesarios todos los medios posibles para la consecución de la vida. Cabe aclarar que para Hobbes una concepción del poder instrumental e individualista implicaba una de las premisas que servían para argumentar en contra de las teorías sediciosas de corte religioso, puesto que buscaba mostrar por qué lo más importante era la vida terrenal y por qué todos los medios estaban al servicio de la consecución de esos fines seculares. Suponemos que este argumento representa una manera elusiva de argumentar por qué la salvación del alma no tendría por qué ser relevante en la reflexión del poder.

Sin embargo, la definición del poder a la que hemos hecho referencia representa una parte dentro de la argumentación de Hobbes, pues su pretensión teórica consistía en exponer por qué razones era preferible aceptar vivir en una situación donde gobernaría el poder político del Estado en lugar de una situación en donde existiría la anarquía –entendida como una situación sin gobierno. Bajo este plan

⁶² Cfr. T. Hobbes, *Leviatán...*, p. 69.

teórico, la noción de poder fue llevada a un nivel superior de abstracción y tenía como intención teórica mostrar la especificidad del poder político. Para lograrlo describió una situación teóricamente diseñada, racionalmente construida, tal como hay que entender a la noción *estado de naturaleza*. Por tanto, el diseño racional del estado de naturaleza respondía a la necesidad teórica de Hobbes para contrastar una situación de anarquía con una situación gobernada por el poder político del Estado.

La primera condición que hay que aceptar, en la definición del estado de naturaleza, tiene que ver con una situación de igualdad que determinaría la relación entre los individuos. Esta igualdad estaría definida por el poder o por la serie de medios que cada individuo requiere para su propia conservación. Por principio, aun cuando un individuo pudiera llegar a tener un conjunto de ventajas naturales, económicas o sociales, tales ventajas no serían relevantes en ningún caso. Si tuvieran alguna relevancia, entonces no habría una relación de igualdad, sino una relación de dominación, en donde las ventajas recibidas naturalmente o adquiridas por algún mecanismo individual o social representarían un medio de control sobre los demás. Sin embargo, la relación de igualdad no era representada por Hobbes como una situación favorable para la asociación política ni como un valor normativo que debiera regir las relaciones humanas. Al contrario, la presentaba como una situación que no era deseable en ningún caso, porque el más débil, el más ignorante y el más impuro podría llegar a matar al más fuerte, al más sabio y al más virtuoso. Con ello, Hobbes enfatizaba la fragilidad de la vida mortal de los seres humanos, pues en una situación de igualdad había un peligro latente de sufrir una muerte violenta. El énfasis puesto en el peligro de sufrir una muerte violenta tenía una función dentro del argumento sobre cuáles eran las razones que se tenían para obedecer al poder político, en la medida en que servía para mostrar por qué sería racional aceptar una relación vertical de dominación que eliminara la posibilidad de una muerte violenta. Lo interesante del planteamiento de Hobbes se encuentra en la forma en que construyó su argumento, pues lo hizo sin tener que apelar a principios morales y sin tener que recurrir a motivos religiosos. En este sentido, la descripción teórica que realizó Hobbes de la relación de igualdad

nos muestra la fragilidad de la vida humana y por qué no es posible que exista alguna condición física, intelectual o moral que legitime por principio una relación vertical de dominación. Por ello, el fundamento que legitime cualquier forma de dominación tenía que encontrarse en una situación diferente a principios naturales y, como veremos más adelante, Hobbes encontró su base en la idea del contrato.

A pesar de que podemos notar cómo Hobbes apostó por el aprecio a la vida y por el miedo a la muerte como dos pasiones básicas que podrían mover a la aceptación de los deberes políticos como mecanismo para asegurar el orden político, la antropología pesimista de la que parte lo llevó a exponer una segunda condición que haría imposible vivir en el estado de naturaleza. Esta segunda condición era la clave para explicar por qué daría inicio una guerra de todos contra todos y daría cuenta de por qué sería necesario salir del estado de naturaleza. Para Hobbes, toda acción humana estaba determinada por un mecanismo natural que empezaba a funcionar en el momento mismo en el que iniciaba la vida del individuo. En consecuencia, la acción humana tendría fin en el momento de la muerte del individuo. Por esta razón, Hobbes entendía que el impulso natural que explicaba la acción humana se encontraba en la conservación de la vida y en librarse a toda costa de la muerte.

Sin embargo, la reducción de la vida humana a su mera conservación implicaría comprenderla únicamente por su elemento más primario, porque estaría reduciéndose a una vida idéntica a la de cualquier animal. Para Hobbes el lenguaje era el rasgo que iba a permitir diferenciar al hombre de los animales, en la medida en que permitía una ampliación no solo de las capacidades intelectuales del ser humano sino también el aumento de las expectativas futuras. Por un lado, la ampliación de las capacidades intelectuales mediante el uso del lenguaje permitía a los individuos hacer cálculo de los mejores medios para la consecución de los fines; y, por otro lado, surgía la tendencia o inclinación por satisfacer deseos futuros. Sin embargo, para Hobbes, el mal uso del lenguaje y de las pasiones llevaba al error, de tal suerte que un mal cálculo, derivado de la falta de habilidad deductiva o por la falta de

claridad de los términos, producía la confusión y una serie de doctrinas erróneas que promovían la desobediencia y la sedición. Por ello, era necesario identificar las inclinaciones que derivaban en la guerra y cuáles en la paz con el fin de construir una teoría de los deberes que permitiera asegurar el orden político.

La primera de las tendencias naturales, que funcionaba como un resorte y que movía a los individuos hacia el conflicto, se encontraba en el afán de poder. En efecto, el ansia por acumular poder respondía a la propia necesidad de conservación del hombre, en la medida en que resultaba necesario que cada individuo pudiera satisfacer los deseos futuros mediante la mayor cantidad de recursos posibles. Sin embargo, ante una situación de escasez de medios sería natural la aparición de una competencia atroz e irracional. Además, la situación se complicaba, en la medida en que los individuos estarían condicionados por una desconfianza mutua, producto del orgullo y la vanidad. Por todos estos motivos y condiciones que definen la naturaleza humana, el estado de naturaleza estaría caracterizado por una situación de caos y conflicto violento, gobernado por una irracionalidad absoluta y alimentado por el error y la confusión. La relevancia de la teoría de Hobbes, en este punto, consistiría en mostrar cómo, en el fondo de esta situación terrible, se podría encontrar un motivo para mover a los individuos a salir de este estado de confusión, de caos y de violencia. En este sentido, las propias pasiones serían la fuente de la racionalidad, pues, como hemos visto antes, la propia conservación de la vida y el miedo a la muerte representaban para Hobbes dos motivos políticos y seculares que podrían llegar a mover a los hombres a aceptar los deberes políticos, siempre que se aceptara que la guerra y la posibilidad de una muerte violenta representaban el peor de los males.

Para Hobbes, a pesar de que la conservación de la vida y el miedo a la muerte representaba una de las inclinaciones naturales más poderosas para mover a la acción, no eran suficientes como motivos para hacer que los individuos aceptaran los deberes políticos. Hobbes sabía que el argumento que construía para la defensa del poder político del Estado competía con una serie de doctrinas, que

utilizaban un lenguaje religioso basado en la tradición escolástica y que hacían uso de las recompensas divinas como la salvación del alma y de castigos que podían ser ejercidos aquí en la tierra como la excomunión, con el fin de promover la desobediencia política y la guerra civil. Por esta razón, Hobbes tenía como uno de sus objetivos construir una teoría política que sustituyera no solo el lenguaje oscuro de las doctrinas filosóficas sino que también arrebatara el monopolio de la enseñanza de los deberes y castigos que tenían las escuelas escolásticas, con el fin de enseñar los deberes políticos que servirían de base para sostener al Estado absoluto. Por ello, el proyecto teórico-político de Hobbes suponía como algo necesario apelar a motivos racionales, en la medida en que consideraba que los individuos podían llegar a comportarse mediante dictados de la razón y no solo por inclinaciones naturales. Sin embargo, el tipo de racionalidad, a partir de la cual construyó su teoría, consideraba tan solo una concepción instrumental, limitando a la razón a un mero cálculo racional de los medios que eran necesarios para alcanzar un cierto fin. No era una razón práctica, en el sentido de capacidad para determinar los fines, sino un instrumento de mero cálculo. Hobbes era un optimista político en cuanto que suponía que los individuos podían entender una serie de razones que servirían de base para sostener los vínculos políticos que permitirían garantizar la paz; y, al mismo tiempo, su propuesta era modesta en un sentido moral, porque renunciaba a toda pretensión para perfeccionar la moralidad humana.

Hobbes presentó la idea del contrato social como un mecanismo racional que permitiría explicar por qué resultaba necesario aceptar los deberes políticos. En este sentido, la idea del contrato social no representaba un programa político con el cual se buscaba generar una lista de principios o reglas que permitirían regular y hacer funcionar a un Estado histórico. Más bien, el propósito de Hobbes consistía en construir un argumento que diera cuenta de las razones que tenemos como sujetos para aceptar una relación de dominación política y, así mismo, autorizar a un individuo o a un grupo de individuos para que fuera él o ellos quienes tomaran las decisiones que terminarían por vincular a cada uno de los individuos, con el único fin de garantizar la paz y la seguridad. Para Hobbes, el mecanismo de un

contrato hipotético representaba una forma que permitía establecer un acuerdo básico por medio del cual todos deberían comprometerse a cumplir con las leyes positivas y con las acciones surgidas del gobierno estatal. Sin embargo, este compromiso de cumplir con las obligaciones políticas no era incondicional, sino que estaba condicionado por la eficacia del propio poder estatal para asegurar la paz. En este sentido, el acuerdo racional que suponía el pacto de unión consistía en establecer un intercambio político en el cual se comprometía la obediencia a cambio de condiciones de seguridad y orden político.

Tal vez de forma teatral, barroca y hasta extravagante, Hobbes afirmaba que el pacto de unión daba origen al Estado y lo representaba como si fuera un Dios mortal. Sin embargo, la utilización de la imagen de Dios para representar al Estado respondía a una intención política distinta a la doctrina medieval para legitimar al poder. Para Hobbes, el Estado podía ser representado como un Dios por la enorme fuerza de su poder. Con el fin de entender por qué esto es así, es necesario que consideremos por qué para Hobbes todos los individuos tendríamos un deber para con Dios. En *Leviatán*, en el capítulo XXXI, Hobbes explica por qué tendríamos todos los seres humanos un deber para con Dios:

El derecho de naturaleza, en virtud del cual Dios reina sobre los hombres y castiga a quienes quebrantan sus leyes, ha de derivarse no del hecho de haberlos creado, y requerido de ellos una obediencia, motivada por la gratitud de sus beneficios, sino de su irresistible poder.⁶³

Esta idea representó una ruptura con toda la tradición medieval y, en particular, con respecto a la doctrina del derecho divino, las cuales pretendían justificar una serie de deberes respecto al poder de la iglesia y respecto al poder político, a partir de la creencia religiosa que sostiene que los individuos estarían obligados a obedecer a Dios por ser creados por él. Para Hobbes, independientemente de si Dios había creado o no a los seres humanos, en un sentido bíblico, argumentó que si alguien estaba sometido al poder de Dios, entonces el origen de esa relación de subordinación se encontraba en su poder irresistible y no en el poder que tendría para la distribución de gracias. En este sentido se puede

⁶³ *Ibidem*, p. 294.

leer el uso de la imagen de Dios para describir al Estado, pues su poder irresistible sería suficiente para obligarnos a cumplir con el pacto que había dado origen al Estado. Si esto es así, entonces podemos decir que Hobbes en lugar de buscar la sacralización del poder político del Estado, pretendía, más bien, alejarse de las doctrinas de corte cristiano.

Por ello, podemos decir que la manera que tuvo Hobbes de argumentar y construir su argumentación respondió al proceso de secularización, en la medida en que está en conformidad no sólo con la reacción en contra de las doctrinas medievales que suponemos caracterizó al proceso de crisis que dio origen a la edad moderna, sino también porque abrió una tendencia para pensar los deberes políticos desde una justificación que ponía su interés teórico en fines que tenían su foco en el ser humano y en medios naturalmente terrenales. En este sentido, el pacto de unión, que daba origen al Estado, era el producto calculado de una razón secularizada cuando consideraba que el mayor de los males se producía si se tenía en cuenta la naturaleza egoísta y conflictiva de los individuos. Por estas razones, era necesario comprometerse a obedecer el poder del Estado en cuanto su enorme poder representaba la condición que permitiría asegurar la paz y la seguridad civil. Por ello, se debía obediencia al Estado no por la promesa de distribuir la gracia ni por su posible origen divino, sino por el poder irresistible que tendría para hacernos cumplir con el pacto y, con ello, asegurar la paz.

En este sentido, hemos propuesto leer la fundamentación del poder político, que realizó Hobbes, como un argumento que ha permitido separar todo significado religioso de las razones que se tenían que considerar a la hora de buscar justificar las obligaciones políticas. Sin embargo, hemos reconocido que la tarea de separación de las razones “seculares” se complica por la referencia al lenguaje religioso que aparece a lo largo de la obra de Hobbes. Por ello, hemos distinguido entre dos niveles de discurso que sirven para complementar el argumento que busca legitimar el poder del Estado. Por un lado, hemos mostrado cómo fue que utilizaba el uso del lenguaje religioso para construir argumentos persuasivos que ayudarían a la argumentación principal. En este caso, hemos hecho referencia al uso de

la imagen de Dios para describir al Estado y cómo esta referencia tenía un uso secundario y persuasivo. Por otro lado, no solo hemos resaltado el argumento de índole filosófico que construyó Hobbes, sino que también lo hemos diferenciado del discurso religioso con el fin de mostrar la intención que hemos denominado secular.

En síntesis, podemos decir aquí que la idea de poder, entendido como los medios para la consecución de los fines, la consideración de las pasiones para explicar la acción de los individuos y los fines políticos que sirven para justificar las obligaciones políticas representan un conjunto de ideas que no solo responde a la crisis de valores religiosos, los cuales fueron puestos en duda en un contexto marcado por la diversidad religiosas y por conflicto entre diferentes poderes que pretendían controlar los asuntos religiosos, sino que, además, indica la tendencia que llevó a la desacralización de la imagen del mundo, en la medida en que mostró un mayor interés por apelar a la razón de los individuos antes que a su fe. En efecto, Hobbes contribuyó en el proceso de secularización en la medida en que supo reconocer que la principal función del Estado consistía en garantizar la vida mortal de los hombres mediante el principio de la paz. Con ello, se dejaba atrás la pretensión por salvar el alma de los hombres, lo cual representaba uno de los motivos que justificaban las Guerras de religión.

2.4 Una defensa del poder secularizado: la afirmación de la superioridad del Estado

Una de las hipótesis que han dirigido este trabajo de investigación tiene que ver con la defensa de la autonomía política que tuvo efecto como parte de los procesos de laicización del Estado y secularización de las sociedades. Desde una perspectiva sociológica, hemos considerado cómo el conflicto entre el emergente poder político del Estado y la decadencia de la idea de universalidad de la

iglesia católica llevó a la separación de estos dos poderes y a la defensa de independencia del poder político frente a los intereses e influencia de las diferentes iglesias. Por ello, nuestra intención ha sido la de explicar por qué la obra de Hobbes no solo es útil para entender el conflicto histórico entre estos dos poderes sino que, además, la de defender que puede ser utilizada como un recurso para indicar algunas herramientas teóricas que permitirían entender los motivos que definen la difícil relación entre la espada y el báculo.

Como hemos mencionado antes, Hobbes mostró al Estado como si fuera un Dios mortal con el fin de indicar la enorme fuerza de su poder. Sin embargo, detrás de la imagen monstruosa del Estado, que fue utilizada por Hobbes como motivo para promover la obediencia política, también agregó el adjetivo mortal para señalar la fragilidad del poder estatal y para mostrar la dificultad que había a la hora de garantizar el control del poder político. Para Hobbes una de las condiciones que definía la debilidad del Estado se encontraba en la posibilidad de mantener una situación de guerra con otros Estados. Como afirma Luigi Ferrajoli, la descripción de los Estados absolutos fue hecha a partir de un realismo implacable que no permitía la posibilidad de una salida pacífica en el ámbito internacional, sino la guerra. En efecto, esta descripción anulaba la posibilidad de una paz institucionalizada, en cuanto que “[los Estados eran concebidos] como máquinas y lobos artificiales, en estado de guerra virtual y permanente, libres de todo vínculo legal, sustraídos al control de sus creadores para cuya paz y tutela fueron inventados, y hasta en armas contra ellos y dotados de la capacidad de destruirles”.⁶⁴ Sin embargo, la condición de guerra que describió Hobbes en el ámbito internacional era una situación a la que no buscó dar salida, porque identificó a cada poder estatal con una misma cantidad de poder posible, de tal suerte que ninguno podía colocarse por encima de los demás. En ello consistía la definición de poder soberano del Estado, pues lo que se buscaba defender era la idea de unidad del poder político y romper todos los vínculos que representaban algún límite para el poder estatal. Por

⁶⁴ Luigi Ferrajoli, *Derechos y garantías. La ley del más débil*, Madrid, Trotta, 2002, p. 134.

ello, la soberanía absoluta que se defendía implicaba que ningún poder ni ninguna instancia jurídica, económica o religiosa podía estar por encima del Estado. Con ello, Hobbes rompía con el proyecto de construir un poder superior como el de un imperio y con las pretensiones de proyectar la autoridad del Papa por encima de los Estados como vía para construir el equilibrio político en la escena internacional.

En contraste, la interpretación que realizó Hobbes, del conflicto intestino que tuvo que enfrentar el Estado histórico para afirmar su poder frente a las corporaciones medievales y frente a las diferentes fuentes jurídicas y religiosas que daban autoridad al clero, fue totalmente diferente. Aceptaba que el poder de las iglesias habían cobrado fuerza suficiente para colocar en una situación de crisis al nuevo orden político; pero, al mismo tiempo, defendía que la única manera de superar el conflicto por motivos religiosos era enfrentar el poder de las iglesias con el fin de afirmar la superioridad del Estado mediante la unificación de procedimientos e instituciones al interior del Estado y, con ello, garantizar el control territorial y central del poder político.⁶⁵

Por lo anterior, hay que señalar que una de las primeras batallas que tuvo que enfrentar el Estado, en la afirmación de su poder político, fue aquella que libró en contra de las pretensiones universalistas de la iglesia católica. Como hemos visto, el libro *Behemoth* había servido a Hobbes para expresar cómo y por qué la pretensión de universalidad de la iglesia católica representaba un instrumento de poder que diluía la fuerza del Estado y, en particular, había servido para mostrar por qué la defensa de la superioridad del Papa promovía la desobediencia política. En efecto, en el *Behemoth* podemos encontrar una explicación que muestra por qué las pretensiones de los católicos pueden ser entendidas como una de las causas que debilitaron el orden político inglés. Pero, también, este libro nos permite observar la fuerte crítica que realizó Hobbes a los líderes católicos, en particular en contra de los jesuitas, la cual estaba dirigida a mostrar los beneficios que escondían detrás de la

⁶⁵ Cfr. N. Bobbio, Thomas Hobbes, *op. cit.*, p. 71.

defensa del supuesto poder sagrado del Papa. Según Bobbio, aunque la crítica adoptada por Hobbes en contra de los católicos se caracterizaba por un acento iluminista, en cuanto presentaba el discurso del clero como un mensaje atávico que promovía la ignorancia y la superstición, también adoptaba un esfuerzo modernizador en la medida en que los reproches en contra de los católicos estaban dirigidos a defender la independencia del poder del Estado frente a la doctrina contraria que promovía la sujeción de los poderes políticos.⁶⁶

En cambio, en el *Leviatán* se presentaba una solución teórica para resolver el posible conflicto entre el poder del Estado y el poder de las diferentes iglesias. Hobbes enumeró dos posibles casos en los que se resolvía el conflicto. Uno de ellos se presentaba cuando el poder de la iglesia vencía al poder político y mantenía el control del poder central y jerarquizado. En este caso, el mecanismo de control era denominado teología política. El otro se encontraba cuando el poder político mantenía el control y era denominado política estatal. En realidad, no había diferencia entre una posibilidad y otra, en cuanto se resolvía el conflicto mediante la afirmación de un poder sobre otro, pues para Hobbes lo que importaba era la unidad del poder, la cual era entendida como una condición para la consecución de la paz al interior de un Estado. En términos descriptivos, la distinción servía para identificar y reconocer la autonomía del Estado regido por el Papa, el cual tendría el mismo poder soberano que cualquier otro régimen político, pero limitado a su dominio territorial. Sin embargo, el conflicto en torno a qué poder estaba autorizado y cuál debía ser obedecido no quedaba zanjado.

Para Hobbes, como hemos revisado antes, la pretensión de los católicos por defender la superioridad del Papa estaba ligada estrechamente a la doctrina que defendía la distinción entre el poder terrenal y el poder espiritual, la cual contenía una doctrina sediciosa porque enseñaba no solo que había dos autoridades, sino que además enseñaba que se podía desobedecer al poder político de un Estado cuando entraban en contradicción con los decretos que provenían del Papa. Sin embargo, el

⁶⁶ *Ibidem*, pp. 71-73.

origen del conflicto entre estos dos poderes no se generaba por la distinción entre poder espiritual y poder terrenal, pues para Hobbes resultaba insignificante. Más bien el problema se encontraba en la defensa de la superioridad que tendría el poder espiritual sobre el poder político, pues generaba confusión sobre la validez de los deberes político y tenía consecuencias políticas porque esta doctrina podía servir para producir el conflicto al interior de un Estado. Al respecto, Hobbes afirmó que la única manera para resolver el conflicto se encontraba en la subordinación de uno de los poderes al otro, pues:

[...] a pesar de la distinción insignificante de temporal y espiritual, siguen existiendo dos reinos, y cada súbdito está sujeto a dos señores. El *poder eclesiástico* que aspira al derecho a declarar qué es el pecado, aspira, como consecuencia, a declarar lo que es ley (el pecado no es otra cosa que la transgresión de la ley); a su vez, el *poder civil* propugna por declarar lo que es ley, y cada súbdito debe obedecer a dos dueños, que quieren ver observados sus mandatos como si fueran leyes, lo cual es imposible. O bien, si existe un reino, el civil, que es el poder del Estado, debe subordinarse al espiritual, y entonces no existe otra soberanía sino la espiritual; o el poder espiritual debe estar subordinado al temporal, y entonces no existe supremacía sino en lo temporal. Por consiguiente, si estos dos poderes se oponen uno a otro, forzosamente el Estado se hallará en gran peligro de guerra civil y desintegración.⁶⁷

Desde una perspectiva histórica, la distinción entre el poder político y el poder religiosos no ha resultado insignificante, sobre todo si identificamos el éxito que ha tenido a la hora de describir el fenómeno de separación entre poderes. Su origen concreto lo encontramos en la doctrina gelasina, en donde el poder político o poder de constreñir (*vis coactiva*) y el poder de la religión o poder de dirigir (*vis directiva*) se vieron como dos poderes separados. Sin embargo, esta distinción cobró una mayor relevancia desde una perspectiva política cuando identificamos el uso que le llegó a dar la iglesia católica cuando defendía su independencia frente al poder del Imperio y cuando defendía la superioridad frente a los poderes de los monarcas medievales. Ya fuera para defender su independencia o para defender su superioridad, la distinción siempre ha servido para dar salida a un ambiente definido por el conflicto entre los dos poderes, razón por la cual era necesario diferenciarlos. Normativamente, esta separación entre poderes implicaba el reconocimiento de la *vis coactiva* como una prerrogativa del poder político y la *vis directiva* como una prerrogativa del poder religioso, repartición de poderes que

⁶⁷ *Ibidem*, pp. 269-270.

respondía a la oposición entre estos dos poderes. Incluso, como afirma Norberto Bobbio, esta separación se profundizó en el desarrollo de los Estados históricos por el propio proceso de secularización que tuvo lugar a partir de la Reforma protestante y por el desarrollo de la ciencia, en la medida en que esta noción sirvió de base para definir a la tolerancia como uno de los principios que ayudan a resolver el conflicto entre poderes.⁶⁸

Sin embargo, Hobbes no apostó por la separación de poderes, en la medida en que consideró que la diversidad religiosa había producido una fragmentación de la unidad social y porque reconocer la independencia a las iglesias permitía un margen para hacer válidas sus exigencias. Por ello, consideró que la doctrina de la separación de poderes alimentaba la crisis política que hacía inviable mantener el poder unificado del Estado. En efecto, las pretensiones de las diferentes iglesias, ya fueran puestas en términos de la defensa de la superioridad religiosa o bien en término de la defensa de los derechos de libertad religiosa, representaban un obstáculo para la construcción de un poder unificado que pudiera garantizar condiciones de paz. En este sentido, es posible explicar la negativa de Hobbes, a aceptar la separación de poderes, como una manera de argumentar en contra de los reclamos de universalidad de la iglesia católica, pero al mismo tiempo para tratar de dar solución a la falta de unidad social que se habían producido tras la reforma protestante. Si esto es así, para Hobbes la solución tenía que encontrarse en la vía opuesta, en la medida en que un poder político unificado y centralizado no solo limitaba las exigencias universalistas de los católicos, sino que también enfrentaba el problema de la crisis religiosa. Por ello, el valor normativo que tendría el rechazo de la separación de poderes consistiría en impedir la influencia del poder de una iglesia con pretensiones universalistas y, por consiguiente, impedir que hubiera una fuente diferente al poder del Estado a la hora de definir los deberes que vinculaban a la sociedad política. Como vemos, el posible valor normativo a la hora de rechazar la separación de poderes se encontraría en las razones que existen para evitar que un conjunto

⁶⁸ Cfr. N. Bobbio, *Teoría general...*, *op. cit.*, p. 245.

de intereses distintos a los de la autoridad política pudiera influir a la hora de definir los deberes políticos. En este sentido, Hobbes no arriesgó su propuesta teórica por la tolerancia, pues no creyó posible un acuerdo entre las diferentes iglesias. En lugar de ello, apostó por el Estado con la condición de que se le reconociera una autoridad por encima de todas las iglesias —sobre todo de aquella con pretensiones universalistas—, pues ello representaba, para él, la única garantía que podía evitar el conflicto por motivos religiosos.

Ahora bien, aunque Hobbes adoptó una posición crítica frente a las iglesias cuando las entendió como fuente de la superstición, de la ignorancia y del fanatismo y una crítica todavía más radical frente a los líderes religiosos que alimentaban el sectarismo y las doctrinas sediciosas, también supo reconocer la función social de la religión para generar cohesión entre los integrantes de la sociedad política a través de su tarea pedagógica. Sin embargo, en un ambiente de pluralismo religioso, la imposición de un credo religioso, por encima de todos los demás, había sido motivo suficiente para producir las guerras de religión y para justificar que se levantaran una serie de discursos en contra del poder político. En este contexto, Hobbes adoptó una posición que tiende a ser anticlerical y autoritaria cuando defendió que el Estado tenía que controlar la enseñanza, la cual había estado a cargo de los grupos religiosos. Sin embargo, adopta una posición que Bobbio ha llamado iluminista⁶⁹ cuando defiende que la enseñanza del Estado debe estar basada en la verdad científica y tendiente a enseñar los verdaderos deberes políticos, con el fin de llenar el vacío que generaba el discurso religioso y con la meta de eliminar toda doctrina falsa y sediciosa. En este sentido, Hobbes tuvo a bien analizar la naturaleza de la religión para comprender su función política y el mecanismo que podía ser utilizado en contra del orden político.

⁶⁹ N. Bobbio, *Thomas Hobbes, op. cit.*, p. 73. Sobre las razones de por qué a Hobbes no se le puede catalogar dentro de la categoría de pensadores ilustrados se puede revisar: M. Lara Martínez, *op. cit.*, p. 152.

En coherencia con sus postulados antropológicos, Hobbes propuso como origen de la religión a las pasiones y, en particular, aquella pasión que se activa cuando se ignora la verdadera causa y los efectos de las cosas. Explicó cómo las preguntas sobre las primeras causas y sobre aquello que depara el futuro representaban dilemas que producían ansiedad. Así mismo, explicó que la incertidumbre se hacía más grande cuando se conectaba con la imaginación, produciendo en la mente de los individuos la creencia sobre la existencia de un poder invisible con capacidad no sólo para influir en las causas y los efectos de la vida humana, sino para determinar el bien y el mal. Para Hobbes, los objetos de la imaginación eran entendidos como aquellos productos del miedo de las personas frente a la falta de certeza sobre el origen de las cosas y sobre el destino de la vida futura. Entre las principales *imaginaciones* utilizadas por la religión enunciaba la idea de espíritus, de cuerpos incorpóreos o cuerpos aéreos, es decir, criticaba el uso de la idea de alma inmortal. En este punto, Hobbes fue tajante, en tanto defendió que los objetos utilizados por las religiones eran un producto de la superstición y la ignorancia que era producida por la falta de conocimiento sobre las causas y los efectos así como la falta de conocimiento sobre los límites a los que se enfrentan las capacidades humanas.

En efecto, la explicación que Hobbes daba sobre el origen de la religión representaba una ruptura con la tradición escolástica, la cual tenía la aspiración de establecer la armonía entre fe y razón.⁷⁰ Por ello, la explicación que presentó Hobbes sobre el origen de la religión fue tan radical y polémica, en cuanto defendía que no había manera posible de ligar las creencias religiosas con la racionalidad, pues entendía a la religión como producto de la naturaleza pasional de los seres humanos. Sin embargo, desde una perspectiva científica, pudo observar cómo el fenómeno del culto religioso aparecía en diferentes culturas y en diferentes periodos de evolución históricos así como una diversidad en torno a la idea que se tenía sobre los dioses y sobre los espíritus. En este sentido, Hobbes entendía al fenómeno de la religión como un producto cultural.

⁷⁰ Cfr. Mircea Eliade, *Historia de las creencias y las ideas religiosas. De Mahoma a la era de las Reformas*, Madrid, Paidós, 2011, pp. 250 y ss.

No obstante, Hobbes miró el tema de la religión desde una perspectiva política. Este punto de vista le permitió identificar a las iglesias con un poder capaz de competir con el Estado, en tanto organismo que puede llegar a integrar a una parte de la sociedad y con mecanismos que le permitirían tener control legítimo sobre la comunidad de individuos. Por ello, desde una perspectiva política, las formas de organización y funcionamiento de las iglesias las convertían en competidores directos del Estado. Sin embargo, habría que aclarar que, para Hobbes, la propia naturaleza de los deberes religiosos no entraba en conflicto con los deberes políticos. Al contrario, podían estar en conformidad unos con otros. El origen de la contradicción se encontraba en otro lado. Para Hobbes, la explicación del conflicto entre poderes estaba en cómo las autoridades eclesiásticas, que eran las que definían y controlaban los objetos, los medios y las costumbres dentro de las comunidades religiosas, respondían a la ambición y al ansia de poder. Esta explicación psicologista, basada en la teoría de las pasiones, servía de base para mostrar que la oposición que se presentaba entre deberes políticos y deberes religiosos dependía únicamente de los intereses fraguados en la irracionalidad humana de los líderes religiosos.

Para Hobbes no había otro camino que el control de la enseñanza de los deberes políticos para evitar que las iglesias pudieran enseñar y promover doctrinas sediciosas. En este sentido, Hobbes avanzó en la idea del control de la enseñanza pública, la cual debía estar a cargo del Estado, con la finalidad de mostrar cómo se producen los objetos utilizados por la religión, los errores que pueden contener y, sobre todo, completando el vacío con explicaciones científicas basadas en la experiencia y en la demostración. El tema de la fe se resolvía en la aceptación —que no reconocimiento jurídico— de un ámbito privado en el cual se podía ejercer la religión, siempre que se obedeciera en público los dictados de la ley positiva. Sin embargo, la posición que había adoptado frente a la religión tenía un objetivo muy concreto: sustituir el discurso religioso, en el espacio público, mediante una teoría política que expusiera los verdaderos fundamentos del poder político, con el fin de explicar por qué

razones aceptar las obligaciones políticas permitiría garantizar la paz y el orden social. En este sentido, podemos decir que la manera que tuvo Hobbes de plantear el problema de la obediencia política, lo llevó a resolverlo a través de una medida filosófico-pedagógica, en cuanto que se asumía que no era suficiente el uso del poder coactivo para mantener el control político, sobre todo en un contexto en donde las pretensiones de las iglesias ponían en duda la autoridad del poder político. Por ello, era necesario tener control sobre los medios ideológicos. Sin embargo, aunque los protestantes se hubieran percatado y sentido atraídos por el sentido de la crítica en contra de las pretensiones de los católicos, el problema de la libertad de religión todavía entraba como una oportunidad para el disenso frente a la idea de control sobre cuestiones religiosas.

2.5 Tensión entre libertad religiosa y obediencia política

Ante la creciente consolidación del nuevo mecanismo de poder del Estado absoluto, pero sobre todo como respuesta ante la crisis del modelo iusnaturalista basado en la religión y en la teología cristiana, fueron apareciendo diversos autores que respondieron a la nueva necesidad de dar fundamentos al emergente poder político.⁷¹ Sin embargo, de entre todos los autores que reflexionaron teóricamente sobre el sustento teórico sobre el cual poder construir un Estado con poder absoluto, encontramos en la obra de Thomas Hobbes la más pulida forma de entender las razones que se pueden tener para aceptar los deberes políticos. En efecto, la obra de este filósofo inglés representó la mejor exposición de las razones que teníamos para comprometernos a cumplir los deberes políticos con el fin de asegurar el orden político. En este sentido, el Estado estaba condicionado a garantizar ciertas condiciones políticas

⁷¹ Cfr. Luigi Ferrajoli, *op. cit.*, p. 133 y ss. Cfr. Jürgen Habermas, *Escritos...*, *op. cit.*, pp. 144-145. Cfr. Rawls, *Lecciones...*, p. 25.

que permitirían la realización de acciones de cooperación social básica como el cumplimiento de los pactos y el respeto de las leyes positivas. A cambio los súbditos se comprometían a cumplir con las obligaciones políticas y a reconocer el poder absoluto del Estado, lo cual significaba que no podía haber ninguna fuente de obligaciones por encima de la autoridad del poder político. Para Hobbes había dos implicaciones que se seguían del poder absoluto. La primera tenía que ver con el atributo estatal que implicaba no reconocer otro poder como fuente de autoridad política que el propio Estado. En este caso, el principio *Auctoritas, non veritas, facit legem* sirvió como marco teórico para resaltar la noción de positivismo jurídico,⁷² en tanto sirvió para remarcar que el Estado era la única fuente autorizada para definir las leyes y los asuntos de interés público, los cuales terminaban por vincular a todos, por encima de todos los demás asuntos y, en particular, por encima de las pretensiones de verdad religiosa que eran utilizadas para oponer el poder de las iglesias frente al poder político. La segunda implicación tenía que ver con la defensa de la unidad del poder político, la cual era necesaria para garantizar no solo una vía para solucionar el problema de fragmentación social que había producido la diversidad religiosa, sino para afirmar la superioridad del poder político frente a toda forma de organización que se pudiera oponer al Estado.

Sin embargo, la propia evolución del Estado llevó a la construcción de un poder jurídicamente regulado y políticamente limitado a partir del reconocimiento de los derechos subjetivos de las personas así como medidas institucionales tal como la división de poderes. En efecto, la aparición de un Estado constitucional de corte liberal permitió transformar la relación que habían guardado el Estado y los individuos que se encontraban sujetos a su poder, porque a partir de la conjura de los

⁷² Cfr. Luigi Ferrajoli, *op. cit.*, p. 134. Carl Schmitt, por su parte, nos presenta a Hobbes como un adelantado a su época en la medida en que pudo aplanar el camino hacia la secularización de la política, por ser un precursor de la noción de la neutralidad del Estado respecto a las confesiones religiosas y por introducir de alguna manera la defensa del principio de la tolerancia. Todos estos principios políticos, suponía Schmitt, tuvieron como base el desarrollo de la noción de derecho positivo, de tal manera que “[...] las leyes del Estado [son] independientes de toda verdad y rectitud substancial del orden religioso o jurídico y que su vigencia, como normas imperativas, se derive exclusivamente de la precisión positiva de la decisión estatal. <<Auctoritas (en el sentido de “summa potestas”), non veritas>>”, Carl Schmitt, *op. cit.*, p. 39 y ss.

derechos subjetivos, la relación vertical de la política dejó de entenderse entre soberano y súbditos y se convirtió en una relación entre dos sujetos con poder limitado.⁷³ Conforme a esta idea, es bien conocida la expresión *revolución copernicana* que fue utilizada por Norberto Bobbio para resaltar el sentido del cambio de perspectiva, la cual representó una nueva forma de entender el problema del poder político. Este cambio de perspectiva implicó la defensa de los derechos de los individuos, porque resultaba –y resulta todavía hoy— ser la mejor forma de construir aquellos límites para el ejercicio del poder político, con el fin de evitar el abuso de autoridad. Si esto es cierto, entonces suponer que se podría renunciar a la defensa de los derechos individuales implicaría renunciar, también, al avance progresivo en los ámbitos moral, político y jurídico que hemos alcanzado. Sin embargo, esta revolución copernicana, a la que hemos hecho referencia, ha consistido en un cambio de perspectiva teórica, en cuanto exige que ningún discurso político pueda pensarse únicamente desde el ejercicio del poder político, sino desde la defensa y promoción de los derechos individuales, es decir, la reflexión de los problemas políticos tendría que partir desde la perspectiva de los ciudadanos y luego apoyarse en la perspectiva de los gobernantes.

Sin embargo, a la perspectiva que mira el problema de la relación política desde abajo se contrapone una perspectiva autoritaria, desde la cual el pensamiento político no pone su atención en los derechos de los ciudadanos, sino en los derechos de los gobernantes así como en las razones que tiene el poder para justificar la producción de la estabilidad política. Sin embargo, desde una concepción conservadora del poder también sería posible identificar algunos límites del poder político. Para ejemplificar estos límites, Norberto Bobbio propone observar dos límites que aparecieron frente al poder político y que obstaculizaban el funcionamiento del Estado absoluto. En palabras de Bobbio podemos leer cuáles eran esos dos límites que tuvieron que enfrentar los teóricos del poder absoluto:

⁷³ L. Ferrajoli, *op. cit.*, p. 134.

A la elucubración de los derechos y deberes de los soberanos, generalmente no correspondía una elucubración igualmente esmerada sobre los derechos y deberes de los individuos. El problema de los límites al poder soberano no se examinaba respecto de los eventuales derechos de los individuos, sino respecto de otros poderes soberanos, tales como los de los demás Estados o, en amplia controversia medieval, sobre las dos potestades, los de la Iglesia como institución dotada de soberanía.⁷⁴

En este sentido, la obra de Hobbes no puede dejar de ser un claro ejemplo de un pensador que entendió el problema del poder político desde un modelo que teorizó la obediencia como fundamento de la verticalidad del poder, de tal suerte que el discurso contenido en el libro el *Leviatán* puede ser entendido como una gramática de la obediencia. A favor de Hobbes, hay que reconocer que su más grande novedad y contribución está en otro lugar: consistió en introducir un modelo individualista desde el cual construyó su argumento para fundamentar el poder del Estado así como el mecanismo racional del contrato social y la consideración de la paz como el principio básico desde el cual hay que partir a la hora de reflexionar sobre la cultura y las instituciones políticas.

Ahora bien, la interpretación de Carl Schmitt sobre la obra de Hobbes nos llama la atención cuando señala una tensión en el argumento sobre la fundamentación del poder político, precisamente cuando muestra que hay una fisura en una parte de la argumentación. Esta fisura permitiría que se escape la obediencia, que suponía el argumento de Hobbes, precisamente en el momento en el que acepta la distinción entre razón privada y razón pública así como la distinción entre foro interno y foro externo.⁷⁵ El error de Hobbes, según Schmitt, se produce en la medida en que tal distinción abre la posibilidad al ejercicio de la libertad de pensamiento y la libertad de conciencia, espacios de acción individual que no dejan otro camino que la pérdida de control político, en la medida en que se permite a las iglesias replegarse hacia el ámbito privado, en donde no puede sino germinar el interés individual y

⁷⁴ Norberto Bobbio, *Teoría...*, 2005, pp. 421-422.

⁷⁵ Esta fisura tiene que ver con la aceptación y asimilación de la libertad interna dentro de su sistema. Sobre todo en la discusión sobre los milagros (Cap. XXXVII, *Leviatán*), en donde se reconoce que el milagro es del interés del Estado como objeto propio de la razón pública y la opone a una razón privada entendida como la posibilidad de creer o no creer conforme a su propio juicio. También, cuando se exige, como un derecho del Estado eclesiástico, la confesión al cristianismo, pero deja libre de corrección "la creencia interna" (Cap. XLII, *Leviatán*). En este sentido, para Schmitt, el reconocimiento de la libertad así entendida por Hobbes marca "el comienzo de la moderna libertad individualista del pensamiento y de conciencia construida en sentido jurídico, no teológico, y el comienzo de las libertades peculiares de la estructura del sistema constitucional liberal." Cfr. *Ibidem*, p. 51.

la organización de asociaciones no políticas. Para Schmitt, el reconocimiento del espacio privado funciona como una de las condiciones que llevan a la pérdida de solidez de todo vínculo político. Por ello, argumenta Schmitt, la distinción entre espacio público y privado, entendida esta última como esfera de acción individual, conduce a las personas a preferir los intereses privados antes que el interés público, además de reducir al Estado a mera fuerza —entendida aquí como medio de control que apela únicamente al miedo—, porque “[una] vez admitida la distinción entre el fuero interno y el externo, ya es cosa decidida, por lo menos en potencia, la superioridad de lo interno sobre lo externo. Aunque se acate al poder público en forma expresa e incondicional, y se le respete con toda lealtad, cuando ese Poder no es más que un poder público, todo el poder externo está, en realidad, vacío y sin alma”.⁷⁶

Carl Schmitt tenía razón cuando reconstruyó la tensión existente entre el poder del Estado y el reconocimiento de los derechos de libertad de los individuos. Una manera de entender por qué esto es así, nos lleva a mencionar cómo el *status* que adquirirían los individuos, cuando han sido pensados en clave liberal, servía de base para fundamentar la personalidad moral, política y jurídica. Este *status* sería la clave que nos permitiría definir y defender los derechos subjetivos, los cuales implican un conjunto de límites para el poder absoluto del Estado.⁷⁷ Sin embargo, en la obra de Hobbes, ganaba una gramática de la obediencia antes que un lenguaje de los derechos subjetivos, porque su argumento consistía en afirmar una obediencia que es necesaria aceptar racionalmente. Esta lógica de los deberes

⁷⁶ *Ibidem*, p. 56.

⁷⁷ El tema de los posibles límites del Estado puede entenderse a partir del criterio que marca una pérdida en la extensión y en la función del poder absoluto que controla. Esto significaría que el Estado pierde la calidad de absoluto cuando encuentra algún límite a su poder. Entre estos límites que negarían el poder absoluto del Estado podemos encontrar que uno es el derecho subjetivo de las personas, lo cual significaría que la relación entre el Estado y los individuos ya no sería la relación entre un soberano y los súbditos, sino entre dos sujetos con poder limitado, en donde el poder político se ha convertido en un poder funcional. Sin embargo, el proceso de legitimación del poder, lo que nos señala es que se busca determinar cuáles son las razones que se tienen para obedecer y, como afirma Luigi Ferrajoli, en el proyecto de Hobbes no hay una intención de exigir una obediencia respecto a un Estado total, sino a un poder absoluto en donde las partes contratantes siguen siendo autónomas. La tensión (aporía la llama Ferrajoli cuando hace referencia al concepto de soberanía estatal), en todo caso, se observa en el poder del Estado frente a otros Estados, en el ámbito internacional y no en el ámbito interno y respecto a los individuos, porque es la “libertad” de cada Estado lo que pone límites a la “libertad” de los demás Estados. Cfr. Luigi Ferrajoli, *Derechos y garantías...*, *op. cit.*, pp. 134 y ss.

implicaba renunciar al derecho a todo, precisamente en el momento en el que se reconocía el poder absoluto del Estado bajo la condición de que se pudieran garantizar las condiciones de paz.

En efecto, la condición de posibilidad que permite aceptar los deberes —y la consecuente renuncia a la libertad natural— consiste en la capacidad que el Estado tuviera para garantizar la paz. No obstante, para Hobbes el control ideológico de las iglesias podía mermar la autoridad del Estado cuando se oponían los deberes religiosos frente a las obligaciones políticas. Ante esta posibilidad, reconocía que el poder del Estado no podía fundarse únicamente sobre la capacidad de coacción, sino que también era necesario agregar un medio de control ideológico, con el fin de evitar que las iglesias utilizaran las creencias religiosas para mermar la obediencia y el control político. En este sentido, la introducción de un objetivo pedagógico, con el fin de controlar los contenidos de la enseñanza pública de los deberes políticos, señalaba el carácter absoluto del poder, en la medida en que la superioridad del poder político no se encontraba tan solo en la fuerza sino en la autoridad que había adquirido el Estado cuando los individuos se comprometían a obedecer racionalmente. Así mismo, el control de la enseñanza estaría dispuesta para generar la cohesión requerida, pues al enseñar cuáles son los verdaderos deberes políticos, todos los súbditos quedarían amalgamados por el mismo vínculo. Con la claridad acostumbrada, Bobbio explica cómo fue que el objetivo pedagógico-político de la teoría política de Hobbes estaba estrechamente ligado con la definición del poder absoluto del Estado:

Hobbes se ocupa de los súbditos sólo para poner sobre aviso al soberano frente al desenfreno del pueblo, y para sugerir la mejor manera de ceñirle las riendas: Hobbes considera que fue el primero en construir una ciencia política verdadera y verdaderamente demostrada (*doctrina civilis vera et vere demonstrada*) [y] pretendía que se enseñase en todas las universidades para alejar definitivamente las teorías sediciosas que incitan al pueblo a la desobediencia. Como se ve, la concepción absolutista del poder se acompaña de una concepción absolutista del saber.⁷⁸

En efecto, para Bobbio, la obra de Hobbes representaba un esfuerzo teórico importante, pero polémico, en la medida en que no solo pretendía ayudar en el restablecimiento de la paz y la unidad del poder

⁷⁸ N. Bobbio, *op. cit.*, p. 422.

político, sino también en la pretensión que buscaba utilizar su teoría para defender una concepción racionalista del Estado. Por ello, tenía como meta utilizar su teoría como la base de la educación de los deberes políticos y oponerla en contra de aquellas doctrinas que respondían ante las exigencias de las diferentes iglesias, las cuales consideraba no solo como doctrinas falsas, sino también sediciosas. En este sentido, resulta importante resaltar el significado teórico y político que tenía el propósito de “poner sobre aviso al soberano frente al desenfreno del pueblo.”

Para entender esta advertencia, tenemos que regresar un poco en los temas ya revisados. Como hemos visto, en el *Behemoth* se presentaba una explicación de las causas que habían producido la guerra civil. En esta obra, Hobbes consideró el *desenfreno del pueblo*⁷⁹ como una actitud producida por la doctrina que postulaba y defendía la libertad de religión. De igual manera, identificaba a los espacios universitarios con el lugar en donde se presentaba tal doctrina a partir de la discusión teológica sobre el problema del libre arbitrio y la cuestión sobre la libertad que cada individuo tenía para actuar en conformidad con su conciencia. Por esta razón, Hobbes advertía que en estos espacios de discusión se habían generado los motivos que llevaban al desenfreno del pueblo, es decir, a la desobediencia política en cuanto se enseñaba que los individuos podían actuar conforme a su conciencia. Para Hobbes, esta situación no podía ser tolerada, pues el disenso, a partir de la discusión religiosa, podía conducir hacia el conflicto entre iglesias y, en el peor de los casos, a la guerra civil. La razón de este peligro se encontraba en la manera que Hobbes juzgó el disenso religioso. En efecto, para Hobbes, la discusión teológica había sido una de las causas de las guerras de religión, en la medida en que la diversidad religiosa impedía volver a reconstruir la unidad que había caracterizado a las formas de organización medievales y que consideraba un equilibrio entre el poder político y el poder religioso así como entre

⁷⁹ Resulta de gran interés cómo la referencia al “desenfreno del pueblo” tiene un uso persuasivo, pues si se revisa la historia del “Ternero de oro”, en el capítulo 32, del libro *Éxodo*, de la *Biblia*, nos encontramos que Moisés vio el *desenfreno del pueblo* en la acción de Aarón, cuando había permitido que se adorara un símbolo de Dios, el cual había sido fabricado con el oro que habían puesto los israelitas. El castigo bíblico fue doble. Por un lado, Moisés puso en deshonra a Aarón y mandó matar a todos los que no reconocían al Dios verdadero y los deberes de las tablas. Por el otro lado, Dios se encargó de castigar a todos los pecadores por haber transgredido la ley en contra de la adoración de ídolos.

los diferentes reinos cristianos. Por ello, la fragmentación producida, por la propia diversidad religiosa y por la falta de un acuerdo que permitiera la convivencia entre iglesias, condujo a Hobbes a no considerar la libertad religiosa como una medida que pudiera ser garantizada por el poder político. La lógica del argumento es muy sencilla: si la libertad de conciencia representa una fuente de disenso y de oposición en contra de los deberes del Estado, entonces la libertad tenía que ser eliminada.⁸⁰

Uno de los principales argumentos en contra de la libertad de religión lo encontramos en la exposición del primer principio que rige la acción del Estado. Como consecuencia de la noción de poder absoluto del Estado, este principio indica que el soberano no puede tener una cantidad menor de poder que la que es necesaria para asegurar la paz, pues si se acepta una reducción del poder estatal, entonces ello significaría renunciar a los medios necesarios para mantener el control político. Desde una perspectiva política, lo interesante de este principio, lo encontramos en el análisis que realizó Hobbes sobre los posibles casos en los cuales se puede evidenciar por qué no se puede reducir la cantidad de poder político. Entre estos casos, Hobbes hizo referencia a una situación particular en donde un gobernante había reconocido que no podía infringir la libertad religiosa. Hobbes explica que esta promesa de no infringir la libertad religiosa limitaba la función de gobierno, lo cual representaba un obstáculo para la consecución de la paz. Desde la lógica hobbesiana, era inaceptable reconocer la libertad individual como parte de la relación que definía la relación de dominación del poder político, porque ello implicaba que ciertas decisiones del individuo podían oponerse en contra de las obligaciones políticas. Por ello, en el diseño del argumento, que utilizó a la hora de exponer las razones que tenemos para obedecer al poder político, exigió como una de las condiciones del pacto de unión la renuncia total de la libertad natural de los hombres. En este sentido, para Hobbes el Estado no podía garantizar un derecho de libertad, pues ello implicaba una contradicción desde la lógica contractual que

⁸⁰ Hobbes entendió a la libertad de religión como un problema político en los siguientes casos: cuando se convierte en una exigencia por parte de aquellos que competían por el poder y que llevó históricamente a la división de poder en Inglaterra; y cuando es entendido como un problema en torno a la libertad de conciencia y se apela a ella para defender una obediencia distinta al poder del Estado. Cfr. T. Hobbes, *Leviatán...*, p. 149; p. 369, 482, 572, respectivamente.

daba origen al poder del Estado. En este caso, la libertad religiosa no puede ser garantizada como un derecho reconocido ni política ni jurídicamente, en cuanto representa una condición que posibilita al individuo a la desobediencia política.

Una segunda razón a la que apeló Hobbes para rechazar la libertad religiosa se encuentra en la exposición de las causas de la guerra que se encuentra en el *Leviatán*. En efecto, Hobbes consideraba que la segunda causa que podía llegar a producir la guerra civil tenía que ver con el espacio en donde se podía ejercer la influencia del poder estatal. A Hobbes le interesaba, más que otra cosa, hacer notar que la determinación de los juicios que permitían valorar cuándo se transgredía la ley, no podía depender del juicio de los individuos, porque esta valoración era un atributo del Estado. Por esta razón, el poder político no podía permitir que los individuos fueran jueces de sus propias acciones ni de las acciones de los demás; mucho menos podían juzgar las acciones propiamente políticas. Sin embargo, Hobbes reconocía que los individuos pueden ser jueces de las buenas y malas acciones en la condición de naturaleza, pues allí no hay una instancia política que determine qué acciones están permitidas y cuáles no; pero agrega que también los individuos serían libres para determinar lo bueno y lo malo ante el silencio de la ley positiva.⁸¹ No obstante, esta consideración no significaba para Hobbes que los individuos podían discutir las órdenes del Estado, sino simplemente que podían actuar como lo desearan en el caso en que no hubiera una ley positiva que lo prohibiera.

Sin embargo, para Hobbes había una tercera doctrina sediciosa, que era utilizada para oponer los deberes religiosos en contra de los deberes políticos. Esta doctrina era la que denominó como la doctrina de la conciencia errónea. Esta doctrina estaba ligada a los puritanos, quienes predicaban que la religión era una cuestión de conciencia privada y que la verdad religiosa se alcanzaba mediante la inspiración o iluminación divina. Para Hobbes, los predicadores puritanos eran demagogos que utilizaban el nombre de la libertad de conciencia para fomentar el desorden y la desobediencia política

⁸¹ T. Hobbes, *op. cit.*, p. 265.

o bien eran locos peligrosos que creían estar inspirados por Dios. No obstante, el problema que planteaba esta doctrina no representaba una dificultad para el cumplimiento de los deberes políticos, pues el problema correspondía a la propia conciencia del individuo. Para Hobbes se resolvía el problema de la conciencia si se entendía que la conciencia no podía ser una fuente de conocimiento, sino tan solo la fuente del juicio privado de cada individuo. Así mismo, si la conciencia era entendida por los propios puritanos como la misma cosa que el juicio privado y como el juicio privado podía ser erróneo, también la conciencia podía equivocarse.⁸² En este caso, la idea de libertad defendida por los puritanos no sólo estaba limitada por el error, sino que además se convertía en una fuente de disenso en la medida en que el juicio privado de cada individuo favorecía la confusión. El perfecto ejemplo de la confusión que se producía se encontraba en el hecho de la diversidad religiosa, pues si cada individuo alcanzaba la verdad religiosa mediante su propia conciencia, entonces todos podían alcanzarla. La exposición de esta idea sería suficiente para entender por qué la confusión reinaba en Inglaterra, en un periodo en donde la religión era motivo de guerra.

Sin embargo, para Hobbes, los individuos debían adoptar el juicio sobre lo bueno que producía el Estado, pues era una de las condiciones que se imponían en el momento de comprometerse a cumplir con los deberes políticos y a renunciar a la libertad natural. En este caso, los súbditos debían adoptar la moralidad así como la religión que el Estado determinara, pues el poder político representaba la única fuente válida para determinar la conciencia pública sobre lo correcto –aquí entendido lo correcto como acción conforme a la ley positiva.

En efecto, para Hobbes la religión era una de los principales motivos para la guerra. Sin embargo, el mecanismo propuesto por Hobbes para el control de este problema consistía en defender socialmente una teoría racional que explicara por qué es necesario cumplir con los deberes políticos. En

⁸² *Ibidem*, p. 265. Una interpretación de la doctrina puritana, que hacía coincidir el juicio con la conciencia y con la voluntad de Dios, puede revisarse: Jerome Schneewind, *La invención de la autonomía. Una historia de la filosofía moral moderna*, México, Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 127.

síntesis, a enseñar una teoría política *verdadera* que defendiera las razones del poder político, con el fin de acabar no solo con la ignorancia, sino con los motivos religiosos que llevaban a la desobediencia política y que habían sumido a la sociedad en un reino de tinieblas. Por ello, propuso como un atributo del Estado el poder enseñar que lo único a lo que se podía aspirar, desde la naturaleza humana, era la adquisición de un conocimiento de las causas naturales, las cuales dependían de la experiencia contingente, y a la construcción de un conocimiento apodíctico, a partir del cálculo que se podía realizar de los nombres de las cosas. Pretendía dejar atrás toda oscuridad metafísica y apostaba por un conocimiento científico. Sin embargo, el problema de interés para Hobbes no se concentraba únicamente en cómo pulir las capacidades intelectuales de los individuos, sino sustancialmente en el problema político. Por ello insistió en la enseñanza de una teoría política verdadera, con el fin de que los individuos pudieran controlar su naturaleza pasional.

Así mismo, frente al control que habían tenido las iglesias sobre las universidades, Hobbes tuvo que construir una argumentación que le permitiera defender por qué el Estado, no solo tenía que controlar los espacios de educación, sino también los contenidos que se enseñaban. Por ello, en el diseño de los vínculos que sostienen la relación de dominación política, Hobbes argumentó que era necesario que el Estado tuviera que hacerse del control de las doctrinas que se enseñaban; en particular, sobre la exposición pública de las doctrinas religiosas con el fin de controlar el posible aumento del poder de los líderes religiosos y para evitar que se enseñaran contenidos contrarios a los deberes políticos. Por ello, un atributo del Estado consistía en prohibir solamente aquellas doctrinas que perturbaban la paz. En este caso, el límite al poder de controlar ideológicamente se definía a la función estatal de asegurar la paz. Esto abría la posibilidad para aceptar aquellas doctrinas que no entraran en contradicción con los deberes políticos. Por consiguiente, la consideración de cuáles doctrinas eran válidas y cuáles no se reducía a una cuestión técnica, pues se tendrían que juzgar por su utilidad para asegurar la paz.

Asimismo, Hobbes observó que, históricamente, los Estados podían ser confesionales, en tanto que podían adoptar la defensa de una convicción religiosa en particular, tal como ocurría en Inglaterra. Esta posibilidad podía llegar a ser problemática cuando existía una contradicción entre la religión que era asumida por el Estado y la religión privada del súbdito. En este caso, cabía la posibilidad de cuestionar la legitimidad del poder político. En este punto, las cosas indiferentes, tales como el bautismo, la discusión sobre la herejía o la realización de milagros fueron discutidos por Hobbes. Sin embargo, no ha sido de nuestro interés saber quién podía realizar milagros ni tampoco entender el significado de milagro ni, mucho menos, si son posibles los milagros. Pero si los mencionamos, ha sido porque fueron parte de la discusión que abordó Hobbes y porque fueron temas controvertidos que daban pie a la discusión pública. Por ejemplo, el tratamiento que dio Hobbes a temas como el del milagro nos muestra cómo su interés no estaba dirigido a convencernos sobre la posibilidad de estos, sino respecto a la utilidad que tendría controlarlos para generar cohesión entre la comunidad religiosa y como instrumento para legitimar a las autoridades religiosas.⁸³ Por esta razón en la disputa por el control ideológico, Hobbes asumió que el Estado podía ser confesional, lo cual implicaba, necesariamente, tener control sobre las creencias religiosas y sobre los actos públicos de las iglesias. Podemos suponer que Hobbes estaba a favor de que el Estado pudiera imponer la uniformidad religiosa en la medida en que era necesario para mantener el control político y evitar el conflicto entre las diferentes iglesias, las cuales competían entre ellas por el control del culto público. Precisamente frente al pluralismo religioso fue que defendió como una necesidad que el Estado adoptara una confesión con el fin de eliminar la discusión en torno a cuál iglesia tenía la verdad. Sin embargo, la manera polémica que tenía el discurso de Hobbes en ocasiones complica saber con exactitud lo que defendía en este punto. Sin embargo, de lo que sí estamos seguros es que no pretendía la salvación de las almas cuando afirmaba que el Estado tenía que imponer una confesión, sino que era una vía necesaria para asegurar la paz. El punto clave para resolver las dificultades es que atendamos cómo entendía la

⁸³ Cfr. *Ibidem*, p. 367.

relación entre causas y efectos, las cuales determinan cuando una acción es merecida. En este sentido, si Hobbes defendió la uniformidad religiosa, no fue porque el Estado tuviera la verdad religiosa, sino porque entendía que era la única institución con poder suficiente para acabar con el conflicto religioso. Por ello, tal vez Rawls tenía razón cuando afirmaba a sus alumnos que la obra de Hobbes puede ser estremecedora por la forma de concebir la sociedad, porque muestra la cara más terrible del poder estatal. Sin embargo, su discurso también contiene un elemento que da luz en cuanto que coloca a la paz terrenal como un valor esencial de la política y la coloca por encima de los valores y la discusión religiosos. Sin embargo, su concepción política nos parece aterradora porque reduce al mínimo los espacios de libertad. Pero, tal vez, lo que más miedo tendría que darnos sería que Hobbes tuviera razón cuando mostró que la única vía para civilizar las exigencias de las iglesias consiste en la creación de un poder absoluto. El horror que nos produce esta idea fue perfectamente captado por John Locke, quien apostó por definir los límites al poder político del Estado y por encontrar en la tolerancia una salida que amplía el camino hacia la paz.

Los derechos individuales como base para la tolerancia en la obra de John Locke

Introducción

La manera de elogiar el trabajo de una persona puede llegar a ser muy extraña. Elogiar el trabajo de investigación de un autor puede serlo aún más. Como ejemplo de una manera extraña de elogio, hemos encontrado el texto de John Pocock, *El mito de John Locke y la obsesión del liberalismo*, sobre la importancia de los *Dos tratados sobre el gobierno civil*.⁸⁴ En este trabajo, Pocock desarrolla una valoración de la obra de Locke a partir del trabajo que había realizado Peter Laslett sobre la misma obra de Locke.⁸⁵ La reflexión de estos dos estudiosos coincidía en el interés de poder encontrar el posible nexo entre la obra política de Locke y la conclusión de la Revolución gloriosa de 1688. Para Pocock, que Locke fuera el principal ideólogo de la Revolución gloriosa no es más que un mito. Sin embargo, al afirmar esto, en lugar de denostar con ello a este filósofo inglés, Pocock presenta un elogio, en la medida en que lo identifica no con un pensador que daría forma cristalizada a una revolución, sino como un autor radical e independiente, aun si tuvo influencia en el grupo político de los Whigs. Al final de su balance, Pocock termina afirmando que cada vez que, abrumado sobre todo por la crítica marxista, tiene que responder por qué es interesante trabajar con la obra de Locke, explica que esta obra política le permite dar razones para defender su libertad individual, aún cuando reconoce

⁸⁴ En este trabajo se utiliza la siguiente traducción: John Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Madrid, Tecnos, 2006. John. G. A. Pocock, "El mito de Locke y la obsesión con el liberalismo", en *Historia e Ilustración. Doce estudios*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2002.

⁸⁵ Peter Laslett, "Estudio preliminar. La revolución inglesa y los dos tratados sobre el gobierno, de John Locke", en *ibidem*, pp. XIX-LIV.

la importancia de la crítica que puede hacerse al individualismo. En un tono más serio, explica cómo la obra de Locke colocó sobre la mesa de debate, bajo condiciones sociales y políticas de creciente complejidad, la propuesta de una nueva ruta para pensar las relaciones políticas. Esta manera de pensar los vínculos sociales puede ser considerada como una teoría radicalmente nueva en la medida en que dejó de lado el lenguaje de las virtudes republicanas clásicas mediante la introducción de los intereses privados de los individuos, lo cual convierte a Locke en un pensador fundamental para comprender la política moderna.⁸⁶

Por su parte, John Dunn al hacer una revisión de la obra de Locke, enuncia algunos de los caminos básicos para su lectura: la revisión de la teoría del consenso como vía para legitimar a un gobierno; el análisis sobre cómo las normas y los deberes son la base para la construcción de la confianza y los vínculos sociales y políticos; la tipología de los poderes; y, el camino que piensa Dunn es la principal ruta para profundizar en esta obra de Locke, la comprensión del derecho a la resistencia y el derecho a la revolución, como último recurso, para enfrentar a un poder injusto.⁸⁷ Sin embargo, podemos decir que hay un tema que permite enlazar a todos estos y que sintetiza perfectamente el objetivo político de Locke, objetivo que consiste en la defensa de un Estado jurídicamente limitado, que encuentra su fundamento en la noción de derechos subjetivos.⁸⁸

Hoy en día, tal vez nos parezca un objetivo completamente razonable que el poder del Estado tenga que encontrarse limitado jurídicamente. Sin embargo, en la época de Locke era totalmente radical porque una idea como esta era un instrumento para la crítica de los poderes despóticos existentes. Como afirma Dunn, la discusión de los límites de los monarcas era algo doloroso para los intereses de los políticos y era muy probable que ni siquiera entendieran que afectar a sus súbditos implicara una injusticia. Es más, muchos actos despóticos o tiránicos realizados por los gobiernos pasaban (y suelen

⁸⁶ J. G. A. Pocock, *op. cit.*, pp. 38 y ss.

⁸⁷ John Dunn, *Locke*, New York, Oxford University Press, 1984, p. 28.

⁸⁸ Cfr. Luis Salazar, *Para pensar la política*, *op. cit.*, 2004, p. 258. También, J. Dunn, *ibidem*, p. 28 y 41.

pasar todavía) sin tener respuesta alguna. Por ello, una vía para entender la contribución de Locke es muy importante resaltar la Crisis de Exclusión, que se desarrolló entre 1679 y 1681, pues este suceso histórico marcó no solo el inicio del conflicto que llevaría a la Revolución gloriosa de 1688, sino que también abrió el camino para la reflexión que se vería reflejada en los *Dos tratados sobre el gobierno civil*.⁸⁹ De igual manera, hay que resaltar el exilio que vivió Locke en Holanda, pues durante este periodo fue cuando tuvo la oportunidad de conocer la posición de los arminianos y el espacio para discutir con Philipp von Limborch, pero sobre todo porque pudo observar de cerca la persecución que levantó Luis XIV en contra de los calvinistas.⁹⁰

En efecto, aunque toda la vida de Locke estuvo marcada por la complejidad de una política convulsionada, la persecución religiosa y los intentos por imponer la uniformidad religiosa marcaron con especial energía la obra política del filósofo inglés. Por ello, insistimos en hacer notar que la obra de Locke ha quedado marcada por la propia evolución que gozó su reflexión política, de tal suerte que se puede marcar un giro total respecto a aquello que había defendiendo en sus primeras obras políticas y aquello que escribió en los *Dos tratados sobre el gobierno civil*; sobre todo, este cambio se puede observar con mayor claridad cuando atendemos cómo fue madurando la manera de observar y entender la difícil relación entre poder político y poder religioso. En este sentido, hemos puesto especial atención en este proceso de maduración de la obra de Locke, sobre todo porque nos ha sido útil para construir el marco contextual de este trabajo de investigación.

Como bien informa John Dunn, los *Dos tratados sobre el gobierno civil* (los denominados, en inglés, *Two tracts*), escritos entre 1660 y 1662, estaban destinados a ahondar sobre la compleja relación entre política y religión. En este primer ensayo político, Locke sostuvo una posición conservadora, pues apuntaba que el magistrado político tenía el poder para determinar las normas que dirigían el culto

⁸⁹ J. Dunn, *ibídem*, p. 32. P. Laslett, *op. cit.*, p. XXIII.

⁹⁰ La traducción que se utilizará como base es: John Locke, *Ensayo y Carta sobre la tolerancia*, Madrid, Alianza, 2011.

religioso así como todas aquellas acciones relacionadas con la liturgia, las formas de vestir religiosa o el bautismo. Así mismo, en esta misma obra, Locke rechazó la idea del derecho a la libertad de conciencia por ser inconsistente con la organización de la sociedad y la consecución de la paz.⁹¹

En total contraste con esta primera obra, Locke escribió, en 1667, el *Ensayo sobre la tolerancia*. En este texto de transición entre los primeros escritos y su obra madura, encontramos un giro importante en su reflexión política. Por principio, podemos mencionar la influencia enorme que había tenido el conde de Shaftesbury en la vida y en la obra de Locke, de tal suerte que es probable que el *Ensayo sobre la tolerancia* haya sido solicitado por el líder de los Whigs con el fin de influir en el reinado de Carlos II e intentar instalar una serie de medidas que favorecieran la tolerancia religiosa.⁹² En este sentido, la pretensión básica de este proyecto político tenía como objetivo limitar las normas que darían forma a la uniformidad del culto religioso, las cuales fueron impulsadas desde el año de 1660 por la dinastía Estuardo. En efecto, el objetivo de esta propuesta política estaba definida por el proyecto que permitiría construir una serie de límites al poder del rey, lo cual evitaba que la iglesia anglicana recibiera una serie de beneficios por encima del resto de las demás iglesias.

Independientemente de los intereses o motivos programáticos que pudo tener Locke en el momento de redactar el *Ensayo sobre la tolerancia*, se puede notar un cambio en la reflexión sobre la relación entre el poder político y la religión. En esta obra, Locke introdujo la noción de tolerancia como la base para determinar el tipo de relación entre poder político y poder religioso. La estrategia de Locke consistió, primero, en colocar la noción de tolerancia como un principio normativo, el cual permitiría regular y limitar las acciones del poder político. Para construir un modelo de un gobierno limitado en cuestiones religiosas, primero tuvo que dejar de pensar en la libertad de conciencia como un obstáculo para, y como una condición incompatible con, el orden social, de tal suerte que la libertad de

⁹¹ Cfr. J. Dunn, *op. cit.*, pp. 24 y ss; también, R. Vernon, "Introducción", en Richard Vernon (ed.), *Locke on Toleration*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. XII y ss.

⁹² Sobre esta posibilidad se puede revisar *ibídem*, p. X.

conciencia no debía entenderse como una posible causa del conflicto religioso. Al contrario, con mucho tiento, propuso pensar que toda la responsabilidad del conflicto religioso recaía en el magistrado, en cuanto hacía uso de la fuerza para imponer la uniformidad religiosa. Sin embargo, conciliatoriamente, señalaba que la responsabilidad que tenía el magistrado en el conflicto religioso se resolvía si ajustaba sus acciones y decisiones a alcanzar el único propósito único para el cual se le había concedido el poder, el cual consistía en garantizar la paz y el orden social. Bajo estas premisas, Locke argumentaba que había que aclarar que la concesión del poder político que se entregaba al magistrado tenía un límite en sus funciones, puesto que no debía entrometerse en nada que no estuviera destinado a asegurar la paz y el orden civil.⁹³

Como podemos observar, en el *Ensayo sobre la tolerancia* se concedía que el poder político tenía que ser considerado como la única fuente desde la cual se podía asegurar y garantizar el orden social, pero también se exigía al magistrado que reconociera que la confianza puesta en él para gobernar implicaba que *debía* reconocer un ámbito que no podía controlar ni buscar afectar. En efecto, para Locke la libertad de conciencia individual representaba ese ámbito vedado para el poder político. Como consecuencia, defendió que las opiniones religiosas tenían que ser toleradas de forma absoluta, porque ello no implicaba ningún daño para el orden social. Pero, también agregaba que en modo alguno el ejercicio de la libertad de conciencia afectaba la vida de las demás personas. En efecto, la tolerancia defendida por Locke tenía como función la de servir como un principio normativo que estaba dirigida a regular la acción política del gobierno y proteger la libertad de conciencia frente al ejercicio del poder. Por ello, la tolerancia religiosa que defendió Locke en el *Ensayo...* implicaba una defensa moral del vínculo que determinaba el principio de la tolerancia y la libertad de conciencia. En este sentido, pretendía convencer a los magistrados políticos del valor moral que tenía el principio de la tolerancia

⁹³ J. Locke, *Ensayo...*, *op. cit.*, p. 25.

así como del deber que ordenaba reconocer la naturaleza perfecta e incontrolable de la libertad que tenían los individuos respecto a las creencias religiosas.

Sin embargo, en este mismo trabajo Locke abría una tensión que impedía una armonía entre el poder político y la libertad individual, pues asumía que el magistrado tenía la posibilidad de influir sobre ciertas acciones del orden religioso; en particular, el magistrado podía legislar o influir sobre cuestiones religiosas si consideraba que ponían o podían poner en crisis el orden político. A diferencia de Hobbes, Locke suponía que la libertad de conciencia debía ser considerada como un derecho natural individual irrenunciable. Pensar de esta manera la naturaleza de la libertad de conciencia servía de base para construir los límites morales que evitaban la intromisión del poder político en el ámbito religioso, entendido este último desde una concepción individualista. Sin embargo, la naturaleza moral de estos límites al poder político eran muy frágiles, pues “al no ser el magistrado infalible en sus decisiones sobre los demás por el mero hecho de haber sido nombrado su gobernador, tendrá que responder ante Dios de sus acciones como hombre, según le dicte su propia conciencia y persuasión”.⁹⁴ En efecto, la propuesta de respetar y garantizar la libertad de conciencia era problemática, porque Locke dejó tan amplio el espacio de acción del magistrado que las *cosas indiferentes* —tal como era entendido el bautismo o el culto público— podían estar determinadas por las decisiones adoptadas por el poder político. Locke enfrentó el problema a partir de la falibilidad humana, pues argumentaba que si se consideraba que el soberano podía equivocarse en temas de religión, tanto como cualquier súbdito, entonces los gobernantes *debían* aceptar que se les podía exigir que fueran *prudentes* al crear las leyes positivas que determinaban las cuestiones religiosas. Sin embargo, cuando un gobernante no era prudente a la hora de legislar sobre cuestiones religiosas y atentaba contra la libertad de conciencia, entonces se colocaba en una situación en donde tenía que enfrentar un juicio ante el Gran Tribunal de

⁹⁴ *Ibidem*, pp. 31 y 32.

Dios, no ante los hombres. En caso de un posible abuso de autoridad, Locke no proponía sino apelar a los Cielos.

En efecto, para Locke el magistrado estaba moralmente obligado a respetar el ámbito religioso. Sin embargo, ante una posible situación de abuso, Locke argumentaba que el súbdito estaba obligado a una obediencia absoluta a la hora de cumplir con los actos exigidos por el poder político, aun cuando no estuviera de acuerdo con la norma o con la decisión. Por ello, ante una situación de posible abuso del poder político a la hora de afirmar o prohibir alguna cuestión relativa a las cosas indiferentes —como el rito del bautismo—, el súbdito siempre debía obedecer el mandato. La razón, que exponía Locke, para que los súbditos aceptaran las obligaciones políticas, consistía en que, incluso, en esta situación estaba asegurado un espacio de libertad individual, el cual no podía ser transgredido por el poder político. Podía el magistrado obligar a un súbdito a realizar ciertas acciones, pero no podía modificar las creencias de los individuos. Por ello, cuando Locke defendía la libertad de conciencia, hacía referencia a ese ámbito libre de coacción política, es decir, se refería a la conciencia individual, a la cual no se le podría imponer nada mediante una restricción externa.

En este punto, hay que hacer notar que la noción de libertad de conciencia implicaba un avance en la obra de Locke, en tanto que el magistrado no podía impedir a sus subordinados estar en desacuerdo con la norma ni impedirles que lo discutieran en ámbitos privados. Absoluta libertad de pensamiento y absoluta obediencia en los actos públicos era lo que defendía Locke en el *Ensayo sobre la tolerancia*. Sin embargo, esta solución no resolvía el problema que pudiera emerger con la oposición entre las creencias de los súbditos y el mandato del gobierno. Para Locke, esta dificultad representaba una cuestión irresoluble, pues el posible conflicto solo Dios podía darle salida y solo una instancia como esta podía decidir a quién asistía la verdad.⁹⁵ En efecto, la solución propuesta en el *Ensayo sobre la tolerancia* se hallaba en un mundo distinto al de la política. Sin embargo, Locke era un pensador que

⁹⁵ Cfr. J. Locke, *ibídem*, p. 33 y 34.

buscaba dar una solución razonable al posible conflicto religioso. Requería, pues, algo más radical que la obediencia pasiva para responder al conflicto religioso.

Una respuesta política, que daría salida al conflicto entre deberes de conciencia y deberes políticos, se encuentra en la *Carta sobre la tolerancia* y algunos pasajes del *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Sin embargo, en este trabajo nos hemos propuesto revisar primero cuáles fueron las causas que consideró Locke para explicar por qué emergía el conflicto por motivos religiosos; después, explicaremos por qué la propuesta de Locke consideraba la separación radical del espacio político respecto al espacio privado, como condición fundamental para superar el conflicto; y, por último, revisaremos cómo la noción de libertad de religión fue entendida como un derecho subjetivo y cómo sirvió para fundamentar los límites institucionales del poder político del Estado.

3.1 Las causas y los efectos: abuso de poder y uso de la violencia legítima

En el libro *Libertad de conciencia* de Martha Nussbaum aparece una correspondencia muy importante entre la obra del teólogo Roger Williams y el filósofo John Locke, respecto al tema de la persecución religiosa. Siguiendo a Nussbaum, el nexo entre estos dos pensadores se encuentra en cómo ambos identificaron la persecución religiosa con un “mal detestable” y en ofrecer una explicación instrumental que sirvió para dar cuenta de estos hechos. Por principio, Nussbaum aclara que los dos autores entendieron el fenómeno de la persecución religiosa como el uso de la fuerza para motivar a un individuo para que cambie o modifique sus creencias religiosas. Sin embargo, el mero intento de tratar de imponer un conjunto de creencias producía una oposición interna de los individuos, oposición que

podía llegar a endurecerse y producir diferentes reacciones de alguna o de ambas partes.⁹⁶ Hay que aclarar que uno de los fenómenos que se observaron tras la persecución religiosa, ocurrida durante las Guerras de religión en Europa, fue el desplazamiento territorial de minorías religiosas. El fenómeno del desplazamiento territorial de personas por motivos religiosos lo pudieron observar, y de muchas maneras sufrir, Roger Williams así como John Locke, lo cual tuvo un efecto directo en la obra de cada uno de estos.

Sin embargo, en la comparación a la que hemos hecho referencia, la ventaja del pensamiento de Williams sobre el de Locke estaba decidida, porque Nussbaum identificaba en la obra del teólogo inglés y fundador de Rhode Island un sentido más perceptivo y sensible respecto al tema de los motivos que explican por qué algunas personas están dispuestas a perseguir a otras por motivos religiosos, pero también respecto a los efectos que se producían sobre las personas afectadas. Para Nussbaum, esta ventaja que tendría la obra de Williams sobre la de John Locke, la colocaría en una posición singular para determinar los motivos que explican la persecución religiosa, ventaja que se nota más cuando se observa que Locke no se adentra en los motivos de la persecución religiosas.⁹⁷ En efecto, hemos considerado la crítica que ha realizado Nussbaum a la obra de Locke como base para mostrar hasta qué punto podemos encontrar una explicación sobre las posibles causas de la persecución religiosa así como de la posible explicación de las causas de la guerra por motivos religiosos dentro de la obra de John Locke.

Como hemos resaltado en la introducción de este capítulo, había un tema común en toda la obra de Locke, el cual apareció en sus primeras obras políticas y que encontraba su respuesta más madura en el *Segundo tratado sobre el gobierno civil* y la *Carta sobre la tolerancia*. El problema al que nos referimos tiene que ver con el conflicto político que surge ante la posible imposición de normas o leyes

⁹⁶ Martha Nussbaum, *Libertad de conciencia*, México, Tusquets, 2010, p. 64.

⁹⁷ Para revisar esta particular crítica: *ibídem*, p. 61-64 y 77-78.

que buscaban determinar las acciones referentes al rito religioso. En un contexto definido por el pluralismo religioso, resultaba evidente que el conflicto emergiera como consecuencia de la pretensión de uniformidad religiosa, puesto que ello era interpretado como un atentado contra la libertad religiosa y porque representaba una ventaja que se entregaba a una iglesia por encima de las demás. Por ello, hemos reiterado cómo, dentro del marco histórico en el que tenemos que situar la reflexión de Locke, se había asentado un pluralismo religioso singular, en donde virtualmente todos o casi todos creían en la verdad de la religión cristiana; sin embargo, la discusión entre las diferentes sectas cristianas había producido una serie de dudas sobre la interpretación respecto a cómo practicar el rito religioso, cuáles podían ser consideradas las creencias fundamentales o quién era la autoridad eclesiástica que mejor representaba la voluntad de Dios.⁹⁸ Bajo este contexto, Locke pudo observar, en Inglaterra, a partir de 1660, una serie de intentos por imponer la uniformidad religiosa, los cuales tomaban como base la norma de la iglesia anglicana. También, pudo observar cómo, a partir de la Crisis de Exclusión, la dinastía Estuardo pretendía sentar las bases que le permitieran asegurar un poder absoluto, pretensión que se mostraba con toda evidencia cuando Carlos II desconoció al Parlamento inglés como máxima autoridad legislativa. En este contexto, tratar de entender por qué se producían los intentos de imponer la uniformidad religiosa en Inglaterra y cómo evitar que ello ocurriera, requería no solo un diagnóstico que permitiera explicar las causas del problema sino que también resultaba necesario exponer una vía de solución para acabar con el conflicto religioso.

En los primeros enunciados del *Ensayo sobre la tolerancia*, Locke diagnosticó que el conflicto religioso obedecía fundamentalmente a la confusión generada por los grupos en conflicto cuando disputaban en torno a si se debía una obediencia absoluta o si se tenía el derecho universal en materia de conciencia religiosa. Para Locke, la confusión se podía resolver si se delimitaban las funciones del gobierno y se establecía un principio moral como el de la tolerancia, siempre que se tuviera en cuenta

⁹⁸ Cfr., J. Dunn, p. 22 y ss.

que la finalidad no era tan solo asegurar condiciones de paz, sino también de libertad de conciencia para los individuos.

Sin embargo, el conflicto estaba animado por la controversia y el entusiasmo que cada grupo agregaba a la discusión, lo cual generaba un ambiente que favorecía el encono, en lugar de ayudar a solucionarlo. En este punto, Locke tomaba partido cuando explicaba por qué las teorías que defendían un poder estatal absolutista tenían una mayor responsabilidad a la hora de encender el conflicto. En este sentido, para Locke la principal causa que permitía explicar el conflicto político, tras la *Crisis de Exclusión*, se encontraba en la defensa de un poder absoluto que pretendía legitimar una autoridad sin límites sobre un fundamento religioso. En este sentido, su crítica estaba dirigida, en primera instancia, en contra de aquellos que promocionaban el derecho divino del rey, apelando con ello a los argumentos esgrimidos por Robert Filmer. En contra de esta justificación del poder paternal, Locke apeló a una justificación historicista cuando recurrió a los fundamentos históricos del poder en Inglaterra y en el reconocimiento de la legitimidad de la Carta Magna de 1215. Incluso, se permitió una ironía: exigió a los defensores del derecho divino del rey que, en todo caso, tenían que mostrar los documentos entregados por Dios para avalar el poder paternal. En segundo lugar, probablemente en contra de Hobbes, argumentó que aquellos que defendían que el poder absoluto había sido derivado a partir del consentimiento del pueblo se equivocaban, porque no se podía entregar un poder tan amplio de manera voluntaria, pues solo puede reconocerse la autoridad del poder político en cuanto se garantice que el ejercicio del poder político no puede entrometerse en nada que no esté dirigido hacia la preservación de la paz y de ciertas condiciones de libertad individual.⁹⁹

No obstante, lo que buscamos resaltar, como la cuestión más relevante de la crítica que generaba Locke en contra de los defensores del absolutismo, consiste en la dirección que iba tomando la revisión de las causas del conflicto religioso. Locke consideraba que la defensa absolutista contenía

⁹⁹ J. Locke, *op. cit.*, pp. 24 y 25.

dos males que había que tener presentes: el abuso de autoridad y el paternalismo de corte religioso, los cuales pueden ser entendidos como los dos elementos que están contenidos en el conjunto de los mayores males políticos. A diferencia de Hobbes, el mayor de los males no podía ser considerado a partir de la oposición entre anarquía y orden político, sino más bien se debería considerar a partir de un estado de dominación sin límites frente a una situación de libertad.

Sin embargo, resulta paradójicamente interesante que encontremos en la obra de Locke un parentesco enorme con la antropología pesimista de Hobbes cuando observamos la diferencia sustancial que había en la base del análisis axiológico que realizaron cada uno de estos autores sobre el problema que definía al conflicto político. Resulta evidente cómo, en diferentes momentos de la obra del filósofo de Wrington, se apeló al afán de poder, la vanidad, la hipocresía, la pasión y el fanatismo como la explicación del origen de la persecución religiosa. La obvia referencia a Hobbes en este punto tendría que ser suficiente para mostrar cómo Locke no ahondó en una teoría propia de los motivos para explicar el fenómeno de la persecución política. Pero, también es necesario hacer notar un importantísimo cambio que realizó Locke a la hora de interpretar la antropología pesimista de Hobbes: mientras que para el filósofo de Malmesbury el afán de poder, la vanidad, las pasiones y el fanatismo representaban los motivos que se encontraban en la naturaleza humana, pasiones que explicaban el origen de la guerra de todos contra todos, en cambio, para Locke, sólo representaban los de una parte de la humanidad. En efecto, para Locke las pasiones aunque pueden dar motivo para el desarrollo de los defectos morales de cualquier persona, mas bien representan los vicios que mueven a los gobernantes a rebasar los límites de su encargo y a olvidar que el poder político lo tienen únicamente para la preservación de la paz y la vida de sus súbditos.¹⁰⁰ Sin embargo, Locke nunca dejó de insistir en la necesidad de confiar en el poder de las autoridades, pues consideraba que el poder político representaba la mejor vía para asegurar la vida, la libertad y las posesiones así como el orden social.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 34.

Por ello, Locke afirmaba, al inicio de la *Carta sobre la tolerancia*, que su intención no era la erradicación del vicio ni la soberbia ni la ambición, aún cuando sean males de la naturaleza humana que nos deberían preocupar; y no lo pretendía hacer, porque no se trataba de cambiar la naturaleza humana, aún si los individuos, cuando abusaban del poder, se comportaban como bestias. El perfeccionamiento moral de los individuos no tenía que ser un asunto público, pues ello dependía de cada uno, razón por la cual tenía que entenderse como una tarea privada, individual. Más bien, la explicación que ofreció Locke estaba dirigida por una intención crítica frente al poder ilimitado de los gobernantes y frente a la enorme responsabilidad que tenían frente al conflicto religioso. En este sentido, la crítica que presentaba mostraba por qué la pretensión de hacerse cargo de las almas de los individuos no podía (ni puede) justificar un poder absoluto. Por ello, la defensa de una serie de límites al poder político, la cual fue presentada por Locke, se basaba en una explicación que mostraba cómo la defensa de un poder absoluto estaba conducida por una serie de motivos fundados en la naturaleza irracional de los gobernantes.

Sin embargo, Locke no olvidó la otra parte que estaba inmersa dentro del conflicto religioso y, por ello, tuvo a bien revisar la posición que mantuvieron las iglesias frente al problema de la uniformidad religiosa. Al final del *Ensayo sobre la tolerancia*, a partir del propósito de definir una serie de reglas de prudencia que permitieran garantizar la paz y la seguridad en Inglaterra, juzgó oportuno mostrar por qué las iglesias podían ser consideradas una de las causas del conflicto religioso. La primera recomendación estaba dirigida a mostrar la necesidad de identificar qué grupos se podían llegar a oponer al interés público cuando defendían una libertad sin límites –entendida aquí la libertad sin límites como privilegios de grupo. Observó que aquellas iglesias, que podían ser consideradas como parte del conflicto, se podían reducir a dos: las papistas y los fanáticos. Por un lado, Locke argumentó que a los papistas no había que tolerarlos, porque iban en contra del interés común cuando defendían una autoridad como la del papa, la cual representaba un poder ideológico y político que se colocaba por

encima de la autoridad propia del Estado inglés. Así mismo, cuestionaba el interés de los papistas cuando indicaba que la exigencia ante el Estado inglés estaba destinada a defender una serie de privilegios, lo cual colocaba a la iglesia católica en una posición de ventaja si se comparaba con otras iglesias. Locke los consideraba como los más rústicos e ignorantes entre los grupos religiosos cuando cerraban la posibilidad del diálogo y, sobre todo, porque estaban dispuestos al uso de la violencia. Por estas razones, los veía como un grupo que generaba división y conflicto entre las diferentes iglesias. Por el otro lado, explicaba que entre los fanáticos, haciendo referencia a las iglesias protestantes minoritarias, habría que ser más indulgente, pues ello produciría mayor cohesión entre estos grupos religiosos y mantendría la diversidad. En este sentido, Locke no veía en las iglesias minoritarias grupos facciosos o abusivos que colocaran en peligro a la sociedad política. Al contrario, los consideró como víctimas del abuso e, incluso, justificó el uso de la violencia como una reacción necesaria, pues respondía a la necesidad de defensa de su vida y su libertad frente al abuso de poder. Por lo anterior, el magistrado tenía que tolerar a las minorías religiosas, pues no hacerlo produciría un conflicto mayor, en donde toda la responsabilidad recaía en el gobernante.

Como bien afirma Nussbaum, hay que poner atención en el argumento instrumental que fue esgrimido por Locke para defender la tolerancia, porque no sólo muestra el alcance sobre su razonabilidad, sino que también nos permite observar las causas del conflicto en las que pensaba Locke. Por principio, hay que hacer notar que el argumento del *Ensayo sobre la tolerancia* estaba dirigido al gobernante, a quien se buscaba convencer de ser tolerante. Segundo, hay que fijarnos en que la tolerancia era entendida como un principio moral que buscaba limitar la toma de decisiones del magistrado; pero también puede ser comprendida como un medio estratégico, puesto que la tolerancia era defendida como una condición que era necesario crear para asegurar el control político y, en el último de los casos, para generar cohesión entre la diversidad religiosa. Por ello, si consideramos que el argumento de Locke estaba dirigido a convencer al gobernante de no imponer la uniformidad religiosa,

comprendemos que este argumento propusiera una disyunción que permitiera observar al gobernante por qué era razonable actuar conforme al principio de la tolerancia: un gobierno era tolerante con el fin de generar las condiciones de paz y cohesión social o bien no lo era y tenía que asumir su responsabilidad como causante del conflicto cuando trataba de imponer la uniformidad religiosa.

Sin embargo, había una pretensión más profunda cuando Locke abordó los efectos que se podían llegar a producir cuando aparecía el abuso de poder. Argumentó, con el fin de convencer al gobernante, que el uso de la fuerza solo podía producir miedo e hipocresía cuando a alguien se le obliga a hacer algo de lo que no estaba convencido. De manera persuasiva, explicó que si un acto despótico ocurría una vez, entonces podía no llegar a tener efectos; pero de mantenerse la agresión y la división, entonces el conflicto violento sería una consecuencia necesaria. Pareciera decir que un acto abusivo no producía la guerra y podía olvidarse; pero, cuando se mantenía una actitud abusiva y beligerante, entonces el conflicto violento se producía como efecto necesario de sus actos y no la paz como suponía la razón de Estado. Por ello, el argumento de Locke buscaba inducir a los gobernantes a ser tolerantes cuando defendía que el poder político tenía que renunciar a la pretensión de uniformidad religiosa y renunciar al uso de la fuerza para obligar en cuestiones de religión. Sin embargo, Locke concedía que la renuncia sobre el segundo punto no era absoluta, porque un gobierno tenía permitido el uso de la violencia cuando los intereses de una iglesia afectaran al interés público, como en el caso de la iglesia católica. En este punto, podemos decir que había dos elementos en la argumentación que debilitaban la razonabilidad de su propuesta política en el *Ensayo sobre la tolerancia*: la amplitud del poder político que se extendía sobre las cosas indiferentes y la extraña justificación del uso de la fuerza para ser utilizada en contra de una iglesia cuando afectaba el interés público.

Es fundamental hacer notar cómo la *Carta sobre la tolerancia* estaba dirigida hacia las conciencias de aquellos que perseguían, torturaban, destruían y mataban a otros hombres con el

pretexto de su religión.¹⁰¹ El giro podía parecer simple, pero era más complejo que lo que aparentaba. Esto era así, porque ya no se dirigía únicamente a la razón estratégica del gobernante sino también a su capacidad para identificar el abuso de poder como un mal moral. En efecto, el conflicto generado por el abuso no sólo había que entenderlo como un obstáculo político que había que salvar, sino que debía ser comprendido como un mal moral, en cuanto vulneraba la vida y su dignidad como personas. Sin embargo, había una forma extraña en cómo Locke expresaba esta solicitud para reflexionar sobre la tolerancia. Por un lado, apuntaba que la finalidad de su trabajo consistía en mostrar al camino de la razón y la persuasión como la principal vía para acabar con el mayor de los males; por otro lado, Locke justificaba el uso de la violencia para defenderse frente al abuso de poder.

Locke reconocía que la fuerza violenta era uno de los atributos de todo poder político, pero defendía que el uso de este poder coactivo debía quedar limitado por un principio político, el cual era garantizar el orden social, la vida, la libertad y las posesiones de los individuos. Por ello, todo ejercicio del poder coactivo, diferente al fin marcado, era ilegítimo. A partir de este principio, Locke denunciaba que podía haber algunos casos en donde la violencia podía ser utilizada en contra de la propia vida y los intereses de las personas, situación que los colocaba en una posición de guerra. En este caso, el origen de la guerra podía estar definida por motivos religiosos cuando un grupo de hombres estaban dispuestos a quitar los bienes materiales, a despojar a los hombres de su libertad mediante la cárcel, a imponer sus creencias religiosas e, incluso, dispuestos a quitarles la vida, por el simple hecho de sus creencias religiosas. En una situación como la descrita, los individuos eran reducidos a esclavos, eran tratados como bestias y su condición de personas se perdía. En efecto, Locke había introducido una categoría que servía no solo para determinar cuándo un gobierno era ilegítimo, pues despojar de la condición de libertad anulaba todo vínculo político, sino que también introducía un principio político que justificaba que los individuos podían utilizar la violencia para defender sus propios intereses y en

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 62.

contra de aquellos individuos que atentaban contra su vida, su libertad o sus posesiones. En este sentido, la *Carta sobre la tolerancia* iba un paso más adelante respecto a la crítica que había propuesto en el *Ensayo sobre la tolerancia*. La falta de tolerancia religiosa ya no era vista como un mero error estratégico del magistrado, sino que ahora la imposición de la uniformidad religiosa se entendía como el peor de los males políticos, en la medida en que el dominado no podía aceptar de ninguna manera algún tipo de vínculo con el poder que lo dominaba. En ese caso, todo vínculo se reducía a fuerza y la obediencia a necesidad. Por ello, la solución ya no podía ser a partir de un principio como el de la obediencia pasiva, pues el abuso de autoridad atentaba en contra de la propia dignidad de la persona cuando le impedía ejercer su libertad de conciencia mediante la imposición religiosa. A partir de la *Carta sobre la tolerancia* se justificaba el uso de la violencia en legítima defensa de la dignidad de la persona entendida bajo el marco de una defensa individual de la vida, la libertad de creencia y el derecho a poseer bienes materiales.

Como parte de la defensa teórica del uso de la violencia en legítima defensa que realizó Locke, podemos encontrar una interpretación que explica por qué los hombres pueden estar dispuestos a perseguir a otros. Para Locke, la explicación se encontraba en el fanatismo que se escondía detrás de la intención por imponer la uniformidad religiosa, pero, sobre todo, en la justificación de la defensa de la verdad religiosa como parte de las funciones del poder político. Para defender esta idea, Locke tuvo que restar valor a la discusión teológica y, para ello, mostró cómo la pretensión de defender la verdad religiosa se encontraba sobre una base de mera superstición e ignorancia, expresada mediante distinciones teológicas que se sumergían en discusiones sin sentido. Locke identificó al fanatismo religioso con una de las principales causas que producían el conflicto entre las diferentes iglesias; situación que iba en aumento en la medida en que los líderes religiosos, al estar dirigidos por el afán de poder, por el orgullo, por la necesidad de atraer un mayor número de adeptos hacia su iglesia y por la codicia, *confundían* su propósito y su jurisdicción. Por ello, la raíz del problema religioso no se

encontraba propiamente en la diversidad religiosa, sino en la intromisión y confusión promovida por los líderes religiosos, quienes se encargaban de alimentar la división entre las diferentes iglesias y en la colusión que generaban con el poder político para defender sus intereses como grupo y afectar a las demás iglesias. Locke afirmaba lo siguiente:

No es la diversidad de opiniones, que no puede evitarse, sino la negativa a tolerar, lo cual podría haberse hecho, a aquellos que son de una opinión diferente, lo que ha dado lugar a todos los conflictos y guerras que ha habido en el mundo cristiano a causa de la religión. Los jefes de la Iglesia, movidos por la avaricia y el deseo insaciable de dominio, han utilizado todos los medios para incitar contra los no-ortodoxos al magistrado, cuya ambición le incapacita para resistir esas incitaciones, y al pueblo, el cual siempre es supersticioso e ignorante. En contra de las normas del Evangelio y de los preceptos de la caridad, han predicado que los cismáticos y los herejes han de ser desposeídos y destruidos; y así, han mezclado y confundido dos cosas que son de suyo completamente diferentes: la Iglesia y el Estado.¹⁰²

Como podemos observar la principal causa de la guerra y la persecución religiosa se encontraba en la intolerancia religiosa que se podía observar en la colusión entre líderes religiosos y gobernantes. Para Locke, este acuerdo entre poderes se creaba con el fin de mantener el control de los beneficios que tenían las iglesias mayoritarias y con el fin de favorecer la toma de decisiones del grupo político en el poder. Por ello, explicaba que el mecanismo que permitía asegurar este pacto que perjudicaba a las minorías religiosas consistía en difuminar la separación entre los dos poderes mediante la imposición de la uniformidad religiosa. Sin embargo, en el contexto de un pluralismo religioso, la mera intención de imponer la uniformidad religiosa implicaba un ambiente favorable para la guerra.

En síntesis, podemos observar cómo en la obra de Locke el fenómeno de la imposición de la uniformidad religiosa fue clave para el desarrollo de su reflexión, la cual está llena de una serie de tensiones a la hora de explicar el fenómeno así como a la hora de presentar una posible salida al conflicto religioso. Sin embargo, en la *Carta sobre la tolerancia* encontramos la definición más clara del problema cuando Locke indicaba que la causa del conflicto religioso dependía del abuso de autoridad que se producía cuando se ligaban los intereses sectarios de las iglesias mayoritarias con los

¹⁰² *Ibidem*, p. 117.

intereses de una clase política interesada por mantener el control político. En efecto, para Locke este acuerdo no podía ser la base de la sociedad política, porque se fundaba en la fuerza y en la manipulación ideológica de la religión. Por ello, la colusión entre poder político y poder religioso no solo atentaba contra el pluralismo religioso, sino que también atentaba contra la dignidad de la persona cuando había una intención por perseguir a los integrantes de los grupos disidentes. Ante la imposición religiosa no quedaba otro camino que el uso de la violencia para defenderse contra el abuso. Sin embargo, ante la posibilidad de la guerra por motivos religiosos, la salida se encontraba en la construcción de un gobierno limitado por la ley y construido sobre la base que separa el poder político del poder religioso. A continuación revisaremos cómo fue pensada esta posibilidad política.

3.2 La separación entre política y el religión

Tal vez tenga razón Nussbaum cuando afirma que Locke no profundizó en una teoría sistemática de las motivaciones que permitiría explicar el fenómeno de la persecución religiosa. Esta ausencia se puede explicar porque el estilo del filósofo inglés se presentaba como una nueva manera de apelar a un público dividido políticamente, en un contexto definido por grandes diferencias en torno a cómo interpretar el sentido de la religión y sobre cómo resolver el conflicto religioso. En este sentido, hay que entender que el discurso de Locke estaba dirigido a un público no especialista y que su pretensión no era alcanzar lectores dentro de un ambiente escolástico, sino mas bien a aquellos individuos que estaban interesados en resolver el conflicto político en Inglaterra. Por esta razón, podemos afirmar que la obra de Locke se presentaba como un discurso persuasivo, dirigido al sentido común de las personas, y que tenía como intención presentar una serie de razones sobre cómo dar fin al conflicto mediante la construcción de una serie de condiciones políticas que permitieran garantizar la libertad de conciencia.

Sin embargo, la posibilidad de garantizar la libertad de conciencia tenía que ser defendida. En la obra de Locke esta defensa iba acompañada de una crítica política que estaba dirigida por el deseo de mostrar por qué la pretensión de imponer la uniformidad religiosa había que considerarla como una parte dentro de la estrategia que tenía por fin asentar las bases de un Estado absoluto. En efecto, para Locke el intento por imponer la uniformidad religiosa representaba uno de los principales factores que daban origen a las guerras de religión, en la medida en que predisponían a los actores sociales a un ambiente político tenso y lleno de encono. En este sentido, la posición política de Locke hay que entenderla como una crítica frente al uso de la violencia, la cual se utilizaba durante las guerras de religión, para la imposición de la uniformidad religiosa así como para aplacar a los disidentes religiosos. En todo caso, habría que aclarar que la base de esta crítica se fundaba en la denuncia de los motivos que movían a la persecución y la imposición religiosa, las cuales en la obra de Locke se reducían a la exposición de la colusión que existía entre el interés sectario de las iglesias mayoritarias y el interés de los gobernantes por mantener un poder sin límites.

Una de las principales propuestas de Locke, para limitar el poder de los gobernantes, consistió en la separación entre poder civil y poder religioso. Sin embargo, para Locke una primera salida, la cual había sido presentada en el *Ensayo sobre la tolerancia*, consistía en la obediencia pasiva, de tal suerte que la tolerancia dependía de la razonabilidad de los juicios y de los mandatos del gobernante. No obstante, esta respuesta no resolvía el problema, porque los individuos, sujetos al poder político, tenían que obedecer en la práctica los dictados del gobernante, aún cuando esa exigencia contraviniera sus convicciones religiosas. En este momento de la reflexión de Locke, no suponía una falta religiosa obedecer al poder político, pues si un mandato contravenía los dictados de la conciencia, entonces el gobernante era quien se equivocaba. No había ningún daño para el interés religioso del individuo, porque el que podía estar cometiendo la falta —desde la perspectiva religiosa, el que comete el pecado— sería el gobernante.

Sin embargo, En la *Carta sobre la tolerancia*, las cosas indiferentes fueron revisadas desde una perspectiva distinta para dar una respuesta diferente al fundamento del vínculo político. Podemos ver cómo fue planteada esta nueva perspectiva si revisamos el tema del bautismo –rito religioso que fue considerado como una cosa indiferente por Locke y que nos permitirá entender la complejidad a la que respondió la obra de este filósofo inglés. Supongamos que uno puede razonablemente aceptar que la acción de bañar o untar con un poco de agua o aceite a un individuo puede tener una relevancia de suma importancia para una persona de fe, en la medida en que representa *la* manera de pertenecer a *su* comunidad religiosa y de entrar en comunión con *la* divinidad a la que decide vincularse. Bajo este supuesto es fácil afirmar que uno puede tolerar y, en los hechos, hasta compartir este rito con otras personas, aún cuando uno no compartiera la misma fe ni la devoción. Es fácil aceptar esta situación si tenemos en cuenta que no afecta en nada mi vida ni mi libertad, porque el mero hecho de participar en un rito como este no afecta mis intereses como individuo. Esto último puede se comprender si se considera que las cosas indiferentes solo cobran un valor religioso como parte de los ritos, de la liturgia, o, en general, del culto religioso. Sin embargo, la situación se convertía en una situación compleja cuando, tal como ocurrió entre las diversas iglesias cristianas, no sólo había diferencias entre estas formas particulares de vincularse con la divinidad, sino que se convirtió en una batalla que rebasó el plano religioso cuando se asumió que el poder político podía y debía controlar y uniformar estas acciones.

Para Locke, la cuestión del bautismo representaba un desafío doble: desde una perspectiva religiosa, la pertenencia a una iglesia no podía dejarse a la contingencia de nacer en un país, pues resultaría en una situación insoportable y arbitraria.¹⁰³ Desde una perspectiva política, no se podía permitir que el bautismo fuera entendido como un deber político, porque ello implicaría negar el acceso a otros derechos cuando alguien no compartiera la religión oficial de un Estado. La solución

¹⁰³ Cfr. Ian Hunter, “Libertad religiosa y coacción”, en José María Villafuerte, *op. cit.*, p. 133.

profundamente radical que propuso Locke fue la de separar cada ámbito y determinar diferentes medios y fines para cada uno de ellos. Por ello, el bautismo debía ser considerado como una cosa indiferente, la cual no podía ni debía ser regulada por el poder político.

Para defender por qué las cosas indiferentes no podían ni debían ser reguladas por el poder político, Locke partió de una particular concepción religiosa del cristianismo la cual intentó ligar con una concepción racionalista. Esto suponía que cada individuo contaba con la capacidad racional que le permitía distinguir las verdades religiosas –absolutamente distinta a una racionalidad estratégica como la de Hobbes—. La intención de ligar la fe religiosa con la razón consistía en la defensa de un vínculo natural entre la conciencia de los individuos con sus acciones. Para Locke, este vínculo indisoluble entre conciencia y acción individual representaba la base sobre la cual se debía exigir respeto frente a la libertad de conciencia, pues no hacerlo implicaba afectar la integridad moral-religiosa del individuo. Esta defensa implicaba el reconocimiento de la sacralidad que definía a los principios morales de los individuos. Por ello, atentar contra las acciones que los individuos suponían verdaderos mandatos de Dios, reflejados a partir de su propia conciencia, no podían ser juzgadas por el poder político, pues ello significaba atentar en contra de su dignidad como persona, es decir, contra sus acciones pero que estaban ligadas a su conciencia moral-religiosa.

Así mismo, Locke recurrió a una justificación teológica de la libertad religiosa de la conciencia con el fin de dar salida al conflicto religioso. Partió de un supuesto básico, el cual nos permite entender por qué cada individuo tenía el deber-derecho de creer en Dios y a decidir qué acciones permitirían salvar su alma. Esto implicaba un deber porque la única manera que tenía un individuo de salvar su alma dependía de *su* creencia en *un* Dios, idea sobre la cual Locke pretendía fundar la obligatoriedad que vinculaba a todos los hombres en una misma sociedad de cristianos, pero que estaba definida y dividida por diferentes maneras de comprender los modos que permitían expresar los deberes para con Dios. Sin embargo, el mismo fundamento religioso al que apelaba Locke implicaba el reconocimiento

de un derecho subjetivo, en la medida en que se suponía que Dios había entregado, a cada uno de los individuos, la razón natural —entendida aquí como un atributo o una capacidad que permitía a cada individuo reconocer los deberes para con Dios—. La finalidad de la defensa de la capacidad racional implicaba la afirmación de la autonomía individual, la cual era entendida como una condición sin la cual no era posible comprender —racionalmente— los deberes religiosos. No obstante, el problema parecía que se trasladaba a otro plano, pues la salvación del alma dependía de la posibilidad que tenía cada individuo para reconocer los deberes, de tal manera que el problema giraba en torno a cómo se podían llegar a conocer los deberes religiosos. Locke sostenía una suerte de escepticismo epistemológico para salir del problema, en cuanto afirmaba que no había certeza alguna que permitiera determinar la verdad religiosa. Suponemos que la intención política consistía en limitar el poder político y el poder de los líderes religiosos, pues ninguno de estos sujetos de poder podía asumir un poder superior al de los individuos sobre cuestiones religiosas. El efecto esperado de la aceptación de este límite al poder político y religioso consistía en el respeto de las formas o modos que cada individuo tenía para expresar los deberes para con Dios, tal como podría ser considerado el bautismo. Por ello, las cosas indiferentes no podían ser juzgadas por nadie, sino por el individuo en cuestión o, en el último de los casos, Dios. En este sentido, en la *Carta sobre la tolerancia* el tratamiento que se dio a las cosas indiferentes fue muy importante, porque permitió a Locke mostrar por qué las cuestiones religiosas, como el bautismo, no tenían ninguna relevancia desde un punto de vista político, pues solo tenían relevancia para el interés individual.¹⁰⁴ Lo relevante del argumento teológico de Locke se encuentra en esta defensa individual de la libertad religiosa.

Es necesario aclarar que si la *Carta sobre la tolerancia* dejara toda su argumentación en la mera exposición del derecho-deber que vincula a todos los individuos con Dios, entonces solamente

¹⁰⁴ Sobre el tema, llama la atención tres casos excepcionales. El primero, tiene que ver con el tema del sacrificio de animales para ritos religiosos (contra costumbres heréticas); el segundo, tiene que ver con el tema de la exclusión de los católicos; y, el tercero, tiene que ver con la exclusión de los ateos. Cfr. R. Vernon, pp. XIII-XIV.

tendríamos un panfleto religioso.¹⁰⁵ Sin embargo, para Locke, el problema era fundamentalmente político y radicaba en la cuestión de cómo garantizar una esfera de libertad individual que estuviera protegida respecto al posible abuso de poder de las autoridades política y religiosa, con el fin de que las creencias religiosas o la pertenencia a una iglesia no fueran motivo para restringir a nadie de los beneficios sociales dentro de un Estado, tal como pueden ser el tener oportunidad para acceder a cargos públicos o para no recibir castigos o sanciones por la no coincidencia respecto al culto público. Desde un punto de vista político, la defensa de la libertad de conciencia como un derecho subjetivo irrenunciable es la principal idea que nos interesa resaltar como parte del proyecto de Locke, porque representa un límite que debería ser colocado frente a toda autoridad política. Para identificar cómo construyó estos límites Locke, tomamos prestados el nombre propuesto que dio Richard Vernon a dos argumentos que aparecen en la *Carta sobre la tolerancia* y que sirvieron de base para la idea de separación entre poderes. La primera de estas razones la denominó el *argumento del mandato* y a la segunda como el *argumento sobre la creencia* –las cuales estaban dirigidos en contra de la defensa que hizo Robert Filmer del absolutismo.¹⁰⁶

La principal objeción que colocó Locke, en contra de Filmer, tuvo que ver con la explicación teológica con la cual pretendía fundar la legitimidad del poder político del Estado absoluto. Para comprender cómo Locke expuso sus razones en contra de Filmer, es necesario comprender que, para este último, toda autoridad se fundaba en un principio: todo poder debía ser derivado verticalmente desde la voluntad divina. En este sentido, Dios se encontraba en la cima de la jerarquía que vinculaba a toda autoridad; y, desde ahí, se determinaba el derecho a mandar sobre otros. Bajo este principio, el origen de toda autoridad dependía de la voluntad de Dios y encontraba su origen en el mito de la

¹⁰⁵ Sobre el valor del fundamento teológico en la propuesta política de Locke puede revisarse: J. Dunn, pp. 27 y 57; I. Hunter, p. 135 y ss.; Luis Salazar, *op. cit.*, pp. 269 y 287-289; R. Vernon, *op. cit.*, p. XIII.

¹⁰⁶ De hecho, son tres los argumentos. El tercero es denominado por Vernon como el argumento del error y explica que se puede considerar de forma independiente a los dos primeros, en cuanto que su desarrollo aparece bajo la hipótesis de que se pudiera conocer la verdad. De cualquier manera, su conclusión no añade nada nuevo al argumento del mandato. Cfr. R. Vernon, *ibídem*, p. XVII.

entrega de este poder a Adán. Esta era la base del argumento que pretendía legitimar el poder de los reyes y la base en la que se sostenía que todo poder era heredado. En este argumento se comprimía la base de la obligación que se debía al poder absoluto, en la medida en que se suponía que este poder era derivado de forma directa de la voluntad divina y pretendía servir de fundamento para legitimar la autoridad política y jurídica de los reyes frente al resto de los habitantes de la tierra.

En contra del argumento de Filmer, Locke se vio en la necesidad de responder con las mismas herramientas teológicas pero con un fin distinto: explicar por qué el poder político de los gobernantes se fundaba en la voluntad de Dios, pero sin que ello implicara justificación una relación de dominación absolutista. Por principio, el argumento de Locke suponía que todos los individuos eran creaturas de Dios. Esta idea buscaba romper, desde la base, la doctrina que sostenía que los reyes habían sido determinados por su nacimiento para mandar. En contraste, Locke argumentaba que si todos y cada uno de los individuos habían sido creados por Dios, entonces todos debían su vida a la misma voluntad divina. Entonces, cada individuo se veía obligado de la misma manera ante Dios, sin excepción. Por tanto, no podía haber nadie que estuviera por encima de los demás ni, mucho menos, había alguien con autoridad de mando para obligarlos en nada y, mucho menos, sobre cuestiones de religión. A partir de la concepción de los hombres como creaturas obligadas ante Dios, Locke rompía con la idea de Filmer respecto a la desigualdad entre los hombres desde su origen. Pero, sobre todo, debilitaba el argumento del derecho divino del rey que servía como justificación del poder paternal. En su lugar, colocó la idea de *igualdad entre* los hombres y daba forma a esta forma de relacionar a los individuos cuando definía una *igualdad en* cuanto a las obligaciones debidas ante Dios. Sin embargo, este vínculo entre el hombre y Dios debía ser considerado como un lazo privado e intransferible en cuanto que dependía únicamente del individuo el hacerlo efectivo, en tanto que “la fe [es] la que da fuerza y eficacia a la verdadera religión que nos trae la salvación”.¹⁰⁷ En este sentido, nadie podría tener poder sobre la conciencia de

¹⁰⁷ J. Locke, *op. cit.*, p. 67.

los hombres, ya fuera una autoridad política o una autoridad religiosa, porque la salvación del alma de un individuo dependería del cumplimiento de los deberes que cada uno tiene ante Dios de manera privada. Por consiguiente, el poder político tenía, necesariamente, que limitar su autoridad de mando frente al ámbito religioso, porque su poder no podía estar autorizado, ni por Dios ni por los individuos, para mandar sobre la conciencia de las personas. Sin embargo, el argumento más importante, desde una perspectiva política y jurídica, lo encontramos en la razón que atendía el interés individual: porque nadie podía renunciar a su propia salvación. Por ello, Vernon denomina a este razonamiento como argumento del mandato, porque la única razón para instituir al gobierno consiste en autorizar que alguien gobierne con el fin de asegurar el interés civil, sin traspasar la frontera que marcaba la libertad de conciencia. Por consiguiente, el poder político no podía inmiscuirse en el terreno de la religión, pues la propia naturaleza de la libertad de conciencia se lo impedía. Desde este momento, el terreno de la religión quedaba comprendido tanto por los objetos de la conciencia individual así como por las acciones que eran el resultado de sus creencias, pues la relación entre una y otras era imposible de separar.

Sin embargo, en el terreno político la discusión fue orillada hasta el punto en el que fue necesario plantear el problema en torno a si el poder político podía obligar mediante el uso de la fuerza sobre cuestiones de religión, es decir, el problema en cuestión era saber si era posible que el Estado podía castigar o reprimir a los disidentes religiosos. Este problema surgió bajo una situación específica: en un Estado confesional como el inglés y ante el hecho del pluralismo religioso, la posición histórica de los absolutistas defendía que era un atributo del poder político usar la fuerza para obligar a los súbditos que se oponían a las normas que regulaban el culto público. Pretendían legitimar, así mismo, este atributo como si fuera un deber del gobernante ante Dios, como si hacerlo implicara cumplir con la voluntad de Dios. En los hechos se podía observar que la imposición de la uniformidad religiosa implicaba multas a los disidentes religiosos o castigos que prohibían el acceso a cargos públicos;

incluso, fueron consideradas la cárcel y la pena de muerte como instrumentos para castigar y controlar a la disidencia religiosa. Teóricamente, Jonas Proast, quien defendía una posición absolutista, argumentó en contra de Locke y le objetó que el Estado no sólo podía recurrir a la fuerza coactiva, sino al poder persuasivo con el fin de salvar las almas de las personas o, al menos, para inducir las a la verdad que promovía la iglesia anglicana, en cuanto que la persuasión tenía mayor eficacia al ser un mejor instrumento para convencer que la mera fuerza.¹⁰⁸

Ahora bien, una vez que hemos aclarado el ambiente que envolvía la discusión en la que estaba inmerso Locke, podemos decir que la estrategia, adoptada por este filósofo inglés, parecía conceder a sus opositores cuando reconocía que el poder político tenía como principal atributo la fuerza coactiva. Sin embargo, esta hipótesis fue adoptada por Locke para argumentar en contra de los mismos absolutistas cuando explicó que si la principal característica del poder político consistía en el uso de la fuerza coactiva, entonces este poder no podía ser utilizado para tratar de salvar el alma de sus ciudadanos, porque la fuerza no servía para influir en la conciencia de las personas. Esta segunda razón ha sido denominada, por Vernon, como el *argumento de la creencia*, en cuanto supone que el mero uso de la fuerza coactiva era ineficaz a la hora de influir, modificar y/o determinar el conjunto de las creencias contenidas en la conciencia de las personas. (Locke defendía que la salvación del alma dependía de una convicción interna: la creencia en Dios y en los modos que cada uno cree que son los mejores para honrar a y cumplir con los deberes de Dios). En todo caso, el uso de la fuerza producía miedo, motivo primario que impele a obedecer con el fin de evitar un daño o un castigo. Sin embargo, el miedo producido no implicaba que se pudiera producir un cambio sobre las creencias de las personas ni cumplía con el supuesto que motivaba el uso del poder coactivo. Locke explicaba que aún cuando el poder político utilizara la fuerza para imponer un mandato religioso, no se cumpliría con el objetivo de salvar el alma de los ciudadanos, puesto que las acciones responderían a la necesidad y nunca podrían

¹⁰⁸ Sobre el seguimiento de la polémica entre John Locke y Jonas Proast: R. Vernon, *op. cit.*, p. XVII y ss.

ser entendidas como el resultado de una convicción generada por la conciencia individual. Para Locke las acciones religiosas tenían que ser motivadas por la conciencia de los individuos. Lo contrario, resultaba en un esfuerzo inútil, no tenía sentido, desde una perspectiva religiosa. Por consiguiente, el ejercicio de la libertad de conciencia no podía ser reducida a obediencia pasiva.

Hay que decir, que el argumento sobre la creencia estaba dirigido, principalmente, a la razón estratégica del gobernante y tenía como objetivo mostrar por qué la pretensión de usar de la fuerza, con el fin de convencer a una persona sobre la verdad religiosa, no tenía ningún efecto. El argumento que presentó consistía básicamente en mostrar por qué la fuerza coactiva no puede compeler a sus ciudadanos a cambiar o mantener sus creencias religiosas, puesto que el único camino para conseguir la salvación del alma consistía en una convicción interna de la conciencia individual. Por consiguiente, la jurisdicción del Estado tenía que limitarse a la garantía el libre ejercicio de la conciencia individual, de tal suerte que no podía utilizar la fuerza para prescribir artículos de fe o determinar modos para adorar a Dios.

En este sentido, la propuesta de Locke de separar la política de la religión, aunque tenía como base un argumento teológico, resultaría más interesante interpretarla como un argumento político. Esto supone, al menos, dos cosas. Por un lado, permitiría delimitar hasta dónde puede extenderse el espacio político y permitiría definir dónde comienza el ámbito religioso mediante el interés individual que persigue la salvación del alma. Por otro lado, permitiría reconocer por qué el uso del poder coactivo no podría ser utilizado para influir, condicionar o determinar la conciencia de las personas así como para explicar por qué razones el poder estatal no podría traspasar el límite de su jurisdicción.

Un ejemplo, de cómo podría aplicarse esta separación de ámbitos, lo podemos encontrar en la reflexión sobre el bautismo que realizó Locke. En este caso, el poder político podría prohibir el uso del agua de un río para bañarse, en caso de que pudiera afectar la salud de los individuos, pero no podría

hacerlo cuando hubiera sido incorporado como parte del culto religioso de una iglesia. Por lo tanto, si un gobierno prohibiera que alguien se bañara en un río, por razones de religión, entonces la jurisdicción del poder político estaría traspasando el terreno sagrado del individuo, en cuanto que no sería posible que un gobierno tuviera autorización para corregir una acción por cuestiones religiosas. Peor aún, si la autoridad política impusiera castigos, entonces perdería toda la autoridad política como veremos más adelante. Para Locke era claro que el uso de la fuerza solamente podía estar autorizada para salvaguardar la vida, la libertad y la propiedad de los individuos y, en última instancia, para castigar a aquellos que pudieran producir un daño a los ciudadanos. De ahí que el poder político no debería rebasar los límites de su jurisdicción, pues la finalidad que lleva a los individuos a confiar en el poder político consistía en garantizar un ámbito libre de coacción para el ejercicio de sus prácticas y creencias religiosas, entendido desde una concepción individual.

Por ello, desde nuestro horizonte de sentido, proponemos considerar estos dos argumentos como una estrategia que permite comprender el proceso de secularización del poder político, en cuanto ayuda a comprender la necesidad de separar el espacio político del espacio religioso. Asimismo, estos dos argumentos ayudan a perfilar otra noción clave de la reflexión de Locke. Esta noción tiene que ver con las razones que permiten legitimar el poder político y se encuentra en la defensa del principio que exige la garantía de una esfera libre de coacción política.

También hay que reconocer que uno de los objetivos que llevaron a Locke a la separación entre los espacios político y religioso, contenía una crítica a las iglesias, pues estas formas de organización, también, podían abusar del poder que tenían. Encontramos un primer argumento que iba dirigido a cuestionar los mecanismos tradicionales que determinaban la pertenencia a una iglesia, pues resultaba absurdo que la salvación del alma pudiera depender del nacimiento. En efecto, Locke defendió, también, que el poder de las iglesias tenía que estar limitado frente a la conciencia de los individuos. Repetía la base del argumento teológico: la salvación del alma dependía de la reflexión individual y no

de la pertenencia a una iglesia. En este sentido, el corte generado por Locke para separar los espacios de acción, no solo permitió diferenciar al poder político respecto a la esfera de acción individual, sino que también permitió diferenciar la esfera social en donde se desenvolvían los ritos religiosos los cuales habría que entenderlos como la base para el funcionamiento de las iglesias. Por ello, insistimos que la relevancia de esta diferenciación de los espacios de acción se pudo realizar en la medida en que se aclaró que todo vínculo, tanto social como político, tenía que ser construido a partir del interés de los individuos.

Una de las claves de la denominada revolución copernicana, tal como ha sido entendida por Norberto Bobbio, había conseguido su perfecto estandarte en la obra de Locke. Esto fue así, porque toda asociación política o religiosa, en donde se reconociera y se aceptara un poder jerarquizado, tendría que tomar como base de su organización los intereses de los individuos. Todavía más, el posible reconocimiento de estos intereses quedaría mejor garantizado en la medida en que pudieran ser considerados como derechos subjetivos irrenunciables. Por ello, proponemos observar con mayor atención la defensa que hizo Locke de los intereses individuales, pues en ella encontramos la base para esta revolución en el pensamiento moral y político. En este sentido, proponemos valorar el argumento de Locke cuando defendía la libertad de conciencia como un derecho natural irrenunciable, pues tal principio se presentaba como un elemento fundamental para la construcción de los límites que serían necesarios para la construcción de una barrera que impidiera el posible abuso de poder. Sin embargo, en la medida en que podamos abstraer el valor de este derecho de libertad de los contenidos religiosos, entonces encontraremos una base más sólida y más incluyente, pues no podemos olvidar que, para Locke, los ateos no debían ser tolerados, en la medida en que no se podía confiar en alguien que no creía en Dios, restricción que se fundaba en una hipótesis central de Locke: la creencia en Dios era la base para establecer los vínculos entre los hombres cuando se reconocía que todos tenían los mismos

deberes para con Dios. Evidentemente, la hipótesis de Locke tendría que ser eliminada para garantizar una mayor amplitud de la defensa de la libertad de pensamiento.

Ahora bien, tal vez uno de los argumentos que podría servir para construir una concepción más amplia de la libertad individual se podría encontrar en la propia defensa que el mismo John Locke realizó del pluralismo religioso. Para su construcción, podemos suponer que partió de una experiencia que lo marcó a la hora de escribir su teoría política. Observó que la mayoría de los individuos, que convivían en Inglaterra, creían en el cristianismo como si fuera la religión verdadera. Sin embargo, la interpretación sobre las cuestiones religiosas los colocaba en una situación peculiar, pero fundamentalmente moderna, pues la sociedad inglesa estaba definida por una diversidad de iglesias. El juicio de valor que sirvió como punta de lanza para defender el pluralismo religioso consistió en mostrar por qué la diversidad debía ser considerada como la puerta que abría la posibilidad para la elección individual. Para Locke, cada iglesia era importante para la vida religiosa de las personas porque se presentaban como una vía que permitía acceder a los bienes religiosos. Sin embargo, al no tener certeza sobre cuál era la mejor manera de acceder a tales bienes, a no ser mediante la propia razón individual, entonces las iglesias tenían que ser consideradas como espacios abiertos, las cuales estaban destinadas a funcionar como organizaciones que ofertaban modos o formas que permitían alcanzar los bienes religiosos. Por ello, frente a la necesidad de los individuos para asegurar los bienes religiosos, entonces el pluralismo religioso era necesario para que los individuos pudieran elegir entre varias opciones. En este sentido, el pluralismo religioso podría ser entendido como una condición social que hace posible la elección a partir del interés individual que considera la propia capacidad racional de las personas como la fuente para esa elección. Sin embargo, Locke era realista cuando reconocía que detrás del pluralismo se escondía un conflicto de intereses, basado en el afán de poder de los líderes religiosos, cuando explicaba que la separación entre iglesias tenía su origen en la lucha por el control del poder religioso:

[...] ruego que se observe que desde el principio ha habido siempre divisiones entre aquellos que proclaman que los líderes de la Iglesia fueron instituidos por Cristo y que su línea de descendencia ha de ser continuada por sucesión apostólica. Su desacuerdo nos permite tener la libertad de escoger y, por consiguiente, le está permitido a cada hombre unirse a la Iglesia que prefiera.¹⁰⁹

La gran relevancia de la valoración del conflicto religioso, aquí expuesto como pleito entre líderes religiosos, consistía en mostrar que el pluralismo no era un hecho desafiante. Al contrario, era algo valioso en la medida en que el efecto de ese pleito entre líderes religiosos aseguraba una condición social de mayor libertad para las personas, pues abría una serie de opciones para poder elegir sobre las cuestiones religiosas. Asimismo, para Locke, el pluralismo religioso era valioso como una forma de combatir al paternalismo, en la medida en que limitaba la función de las iglesias cuando explicaba que su funcionamiento se encontraba al servicio del interés de los individuos y no en función de la defensa de la verdad religiosa. Ya no era el individuo el que servía a la iglesia, sino la iglesia la que servía a los individuos. La denominada revolución copernicana también era aplicada al interior de la organización religiosa. Queda por ver hasta qué punto los intereses individuales pueden ser garantizados políticamente a partir de los derechos de libertad.

3.3 Los derechos naturales como fundamento del poder político

Uno de los principales méritos de separar analíticamente el ámbito de la política del ámbito de la religión consiste en poder identificar qué interés individual puede quedar garantizado dentro de cada una de estas esferas de acción. Asimismo, la línea que nos permite separar al poder político del poder de la religión puede quedar marcada cuando consideramos la especificidad del medio con el que cuenta cada uno de estos poderes para garantizar aquellos intereses de los individuos que interactúan en cada

¹⁰⁹ J. Locke, *op. cit.*, pp. 71-72.

uno de estos espacios. Partiendo de los criterios del interés individual y de los medios que utiliza un grupo en el poder, podemos reconocer que en la obra de Locke encontramos que le corresponde al gobierno político el poder hacer uso de la fuerza con el fin de garantizar la vida, la libertad y las propiedades de sus ciudadanos, nunca para tratar de imponer un conjunto de creencias mediante el uso de la fuerza ni con el uso del poder religioso. En cambio, corresponde a los clérigos, fundamentalmente, exhortar y argumentar en torno a las cuestiones que son relevantes para la vida religiosa con el fin de indicar una vida acorde con lo que suponen les permitirá salvar su alma, nunca para tratar de imponerla a través de ningún medio ya fuera político o religioso. Axiológicamente, esta separación entre poder político y poder religioso supone la defensa de un espacio de libertad que tiene que ser garantizado y reconocido por estos poderes, en beneficio de los individuos que integran cada uno de estos ámbitos. En efecto, la obra de Locke representa una teoría que permite defender el espacio de libertad individual frente a los poderes político y religioso mediante la comprensión de algunos de los bienes individuales a partir de la noción de derechos naturales irrenunciables. A continuación revisaremos cómo fue que propuso la defensa de los intereses individuales a partir de la noción de derechos naturales irrenunciables y, en particular, el que corresponde a la libertad de conciencia religiosa.

Con el fin de comprender el problema teórico que implicó el desarrollo de la concepción liberal de un Estado limitado a través de los derechos individuales, citaré extensamente la valoración histórica que realiza Norberto Bobbio sobre cómo la libertad de conciencia, entendida como un derecho subjetivo, sirvió de base para el cambio de paradigma o revolución copernicana y cómo evolucionó esta idea a partir de la tradición del derecho natural:

Toda norma jurídica, como saben los juristas, es imperativo-atributiva, es decir, atribuye una obligación a un sujeto en el momento mismo en que atribuye un derecho a otro sujeto. Ahora bien, el iusnaturalismo clásico y medieval había hecho mayor hincapié en el aspecto imperativo de la ley natural que en el atributivo, en tanto que la doctrina moderna de los derechos naturales pone el acento en el aspecto atributivo por encima del imperativo. La ley natural, según la concepción del iusnaturalismo tradicional,

era una norma de conducta destinada especialmente a los soberanos, a quienes imponía la obligación de ejercer el poder respetando algunos principios morales fundamentales. Era dudoso que a este deber de los gobernantes correspondiera un derecho correlativo de los súbditos que les permitiera exigir su cumplimiento; los súbditos tenían ante todo el deber de obedecer incluso a los malos reyes, al menos según las teorías que representaban la opinión más común. El único que en última instancia gozaba de algún derecho hacia los gobernantes era Dios, ante el cual, no ante el pueblo, respondían aquéllos de sus actos. Lo que era como decir que la obligación de los gobernantes de cara a sus súbditos pertenecía a la categoría del *ius imperfectum*, es decir, de la obligación a la que no se corresponde una pretensión legítima de cumplimiento por la otra parte.

Solo en un segundo momento, en la época de las grandes guerras de religión, con las doctrinas de los monarcómacos, se comenzó a sostener con insistencia que cuando el soberano viola la ley natural surge en sus súbditos (individual o colectivamente, según los casos) el derecho a oponerle resistencia. La afirmación del derecho a resistencia, que se resolvió en una teoría por la cual la desobediencia civil es legítima frente a la violación de la ley natural por parte del soberano, transformaba en perfecta la obligación imperfecta del rey, en el sentido de que, una vez admitido el derecho de resistencia, el soberano respondía de sus delitos contra el derecho natural no sólo ante Dios, sino también ante sus súbditos. De este modo, la ley natural, que en un primer momento tenía por destinatarios sólo a los soberanos, a quienes imponía obligaciones, se volvió desde entonces a los súbditos para atribuirles derechos.

El último paso hacia la teoría moderna de los derechos naturales se produjo cuando se planteó cuál era el fundamento jurídico de la obligación de respetar la ley natural por parte de los soberanos, y se respondió que los reyes tenían obligaciones por la sencilla razón de que los súbditos tenían derechos, más concretamente porque los súbditos tenían el derecho de resistencia frente a la ley injusta, ya que los soberanos podían servirse de ella para violar los derechos preexistentes de aquéllos. Por ejemplo, ¿tenía el rey la obligación de respetar la libertad de conciencia de sus ciudadanos? [...] el gobernante tenía aquel deber porque el ciudadano disfrutaba de aquel derecho.¹¹⁰

Hemos recurrido a esta larga cita de Bobbio, porque en ella podemos encontrar una vía de interpretación que insinúa que el pensamiento de Locke podría ser pensado como uno de los principales promotores de la teoría moderna de los derechos naturales. Sobre todo, porque comprende a la libertad de conciencia como un derecho subjetivo, el cual sirvió como cimiento sobre el que se pueden construir aquellos límites que impiden que una autoridad pueda abusar de su poder.

Sin embargo, al revisar la obra de Locke, para encontrar la exposición de la argumentación que apela a la noción de derechos naturales y la defensa de estos como fundamentos y límites para el poder

¹¹⁰ N. Bobbio, *Teoría general...*, pp. 523-525. Sin embargo, la teoría de los derechos naturales no deja de ser premoderna en cuanto que el derecho a castigar se mantiene como una cláusula sin validez otorgada por el derecho positivo, es decir, en cuanto que no es un derecho porque no es reconocido ni garantizado jurídicamente. Sobre esta crítica se puede revisar: L. Salazar, *op. cit.*, p. 275.

político, encontramos que no hay mejor camino que la revisión del *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Hay que aclarar que si bien muchas de las interpretaciones de esta obra muestran cómo la principal referencia de los argumentos están dispuestos en contra de la obra de Filmer, la lectura propuesta por Luis Salazar nos parece importante porque apunta que hay una línea de argumentación dirigida a debatir los argumentos propuestos por Thomas Hobbes para justificar un Estado absoluto. Partiendo de este supuesto, revisaremos la idea de cómo la *extraña doctrina del derecho a castigar* se encuentra en la base del argumento que da origen al poder político, pero, fundamentalmente, se encuentra en la idea de los derechos subjetivos como base para limitar el poder político.

Cuando revisamos cómo Locke definió al estado de naturaleza no sólo lo podemos colocar en total oposición con respecto a la obra de Hobbes, sino que también lo podríamos colocar en una posición desventajosa si lo hacemos desde una lectura moderna y secular, porque el filósofo de Wrington asumía que el estado natural podía ser entendido como un orden natural creado por Dios.¹¹¹ Sería desventajoso, porque estaría dando un paso atrás, en la medida en que entendamos que Hobbes apelaba a la mera razón humana como única fuente de los valores morales, políticos y jurídicos; en cuanto su argumento de la justificación del poder estatal podría ser leído con independencia de la teología, aún cuando apeló a ella como hemos mostrado; pero, sobre todo, porque apelaba a una visión científica con el fin de apelar a la experiencia y a un método racional como el de la demostración para construir el conocimiento y el argumento racional para justificar la obediencia política. Por ello, Hobbes partía de un supuesto que se nos presenta de forma absolutamente radical y secular cuando defendía que no era posible tener conocimiento de un orden natural ni de una ley natural que determinaba las acciones humanas. En este sentido, para Hobbes era necesario producir el orden, construirlo políticamente y, por consiguiente, la hipótesis de Dios no era necesaria, a no ser que fuera entendida como primera causa material de todo movimiento. En cambio, Locke asumió un tono

¹¹¹ Sobre cómo se contrapone a Hobbes en este punto se puede revisar: L. Salazar, p. 265; también, J. Dunn, pp. 29-30.

piadoso cuando hizo referencia a la idea de que hay un orden natural y no escatimó en afirmar que ese orden natural había sido creado por un Dios bondadoso. Esto implicó el rechazo de la concepción secular de Hobbes.¹¹² De esta manera, Locke no sólo defendió la posibilidad de conocer la ley natural, cuando asumía que esta se encontraba escrita en el corazón de cada uno de los hombres y en sus conciencias, sino que fue colocada como la condición que definía la dignidad de las personas como agentes racionales, pues al estar inscrita internamente y en la medida en que cada ser humano podía ser racional, entonces nadie podía hacer o dejar de hacer algo sin ser responsable, moralmente, de esa acción. Sobre este punto, una cosa es segura, Locke era consciente de la necesidad de justificar una afirmación tan importante, pero si evadió esta tarea, se podría explicar a partir de que consideremos que su intención era otra:

[...] aunque rebasaría los límites de mi presente propósito el entrar en los particulares de la ley de la naturaleza o en sus grados de castigo, es evidente que dicha ley existe, y que es tan inteligible y clara para una criatura racional y para un estudioso de tal ley como lo son las leyes positivas de los Estados. Y hasta es posible que sea más clara aún, en cuanto los dictados de la razón son más fáciles de entender que las intrincadas fabricaciones de los hombres, las cuales obedecen a la necesidad de traducir en palabras una serie de intereses escondidos y contrarios.¹¹³

Podemos reconocer que uno de los principales propósitos de Locke consistía en defender la ley de la naturaleza como fuente de los deberes. Para ello, asumió que esta era un supuesto que no requería más demostración que el reconocimiento de su existencia (más que como dogma, como axioma). Tal vez la pretensión que lo guiaba era el poder destrabar el conflicto religioso. De otra manera, la sacralización de la ley de naturaleza tendría que ser entendida como la vía, que Locke adoptó, para rechazar la justificación esgrimida para la imposición de la verdad religiosa, posición que nos muestra el total rechazo a la doctrina del derecho natural de Filmer. En este sentido, el argumento de Locke apelaba al reconocimiento de un Dios creador, con un poder paternal, que había entregado la verdad religiosa o que había hecho evidente a cada uno de los seres humanos los mandatos que debían determinar su

¹¹² J. Dunn, p. 29.

¹¹³ J. Locke, *Segundo tratado...*, pp. 17-18 [§ 12].

acción. Esta idea se explicaba como una concesión que hacía Locke para defender un principio político: ningún humano podía tener derecho de mando sobre nadie ni poder para imponer la verdad religiosa. aquí cabe mencionar que Locke introdujo una explicación diferente a la defensa que había hecho de la aceptación sin más del derecho natural de los hombres a la libertad de conciencia. Argumentaba que la verdad religiosa no se podía demostrar, tal como lo haría un maestro con su alumno, porque no podía ser entendida como una verdad simple como la de las matemáticas y, por consiguiente, no se podía demostrar tal y como sí se podía hacer con la resta de dos menos dos.¹¹⁴ Al contrario, Locke argumentaba que cuando una persona se refiere a la verdad religiosa, y, en concreto, cuando se refiere a los deberes y los derechos contenidos en ella, había que ceder a la tarea de demostrarlos. En lugar de ello, Locke recurrió a un sentido intimista de la práctica religiosa, en donde a cada uno de los seres humanos se reconoce la capacidad para poder valorar, de forma privada, la verdad sobre los deberes respecto a Dios o a través de la iglesia que más se acomoda a esa reflexión individual.

Sin embargo, hay que poner mayor atención en el valor político que estaba implicado en los dos contenidos fundamentales de la ley natural. El primero hacía referencia a un deber doble, entendido como norma imperativa, que obliga a todos los hombres a preservar la propia vida y la vida de los

¹¹⁴ Este argumento lo retomo de Vernon, p. XXVI. Asimismo, Vernon argumenta que la posición relajada, que adoptó Locke respecto a cómo se llega al conocimiento de las creencias, respondió no a una preocupación epistemológica, sino política, en cuanto que su interés estaba dirigido a identificar cuáles eran los efectos políticos si se adoptaba la creencia de que Dios ha creado al mundo y que Dios ha dado deberes y derechos a todos los seres humanos. Todavía más, Vernon aclara que este argumento hay que colocarlo como parte de un argumento más general, por lo cual es necesario aclarar que, también como parte de la justificación de las razones que podemos tener para aceptar la obligación respecto al Estado, encontramos una posición escéptica en torno a la adopción de la verdad, en la medida en que todos los hombres encuentran en la razón la capacidad para descubrir el camino a la verdad. Sin embargo, esto supone que aunque se tuvieran pruebas definitivas para defender públicamente estas verdades, no se puede permitir la imposición de la verdad. Por ello, resulta particularmente interesante cómo, por un lado, Locke adoptó una posición relajada respecto a que se puede conocer con perfecta claridad la ley natural y, por otra parte, defendió una posición escéptica respecto a que alguien pueda defender como verdaderas las creencias que tiene respecto a los deberes que Dios manda. R. Vernon, *op. cit.*, pp. XXIII –XXVI. También, para Dunn, la evasión de Locke no respondió a una falta de conciencia del problema, sino más bien al tono persuasivo al que tuvo que apelar en cuanto que era un supuesto que nadie podría objetar en una comunidad de cristianos así como por el hecho de que no implicaba un problema en su época. También, argumenta Dunn, que Locke asumió esta posición en cuanto que representaba una salida para justificar su teoría de los deberes y de los derechos sin tener que recurrir únicamente a los evangelios, de tal manera que la sacralización de aquellos sirviera para defender no como necesidad el respeto de los deberes, sino como fuerza normativa respecto a todos los seres humanos. Por último, apunta que asumir que si se comprende que los deberes y los derechos naturales estaban dados por Dios y, por ello, valían para todos y no sólo para el gobernante, tenía una función política normativa: defender la idea de igualdad en el estado natural. J. Dunn, p. 29-30.

demás. Esto es así, porque al ser la vida un don, que Dios ha dado a cada humano, entonces no les pertenecía a ellos, sino a Dios. Por tanto, nadie tenía el derecho a quitar la vida a nadie, con una excepción que se volvía crucial. El sentido de este deber era, fundamentalmente, normativo. En este caso, la oposición respecto a Hobbes era total, en cuanto que para este último los hombres tenían derecho a todo en el estado de naturaleza, incluso a poder quitar la vida a otros. Esta idea hobbesiana sólo era comprensible como un juicio de hecho, como un hecho desafiante; en todo caso, como una queja ante la irracionalidad humana sin límites, la cual había que controlar con el fin de generar la paz. En contra, Locke exigió, normativamente, que se entendiera que si no había un poder común entre los seres humanos, tal como podemos suponer en la situación específica del estado natural, entonces había que reconocer el deber moral de preservar la vida propia y la de los demás. De lo contrario, había que renunciar a la posibilidad de ser responsables, moralmente, y reducir la acción humana a un comportamiento meramente pasional, en donde los hombres podían llegar a ser tratados como esclavos o como bestias de presa. En este punto, para Locke fue decisiva una valoración: la naturaleza irracional y pasional no puede determinar de forma absoluta la acción individual de los seres humanos. Si aceptamos la hipótesis hobbesiana, entonces renunciamos a la posibilidad de vincularnos socialmente.

Sin embargo, hay que aclarar que la relevancia política de la obra de Locke no la encontramos en su teoría de los deberes, sino en la exposición del valor de los derechos subjetivos. En este punto, Locke desarrolló la doctrina del derecho a castigar, que no pudo dejar de llamar extraña y aparecía como motivo para objetar la defensa, que había realizado Hobbes, del Estado absoluto. Podemos explicar que esta doctrina era extraña porque, por un lado, parecía conceder, al filósofo de Malmesbury, que los seres humanos tienen derecho a matar a otros en el estado de naturaleza, razón por la cual se tenía que renunciar a este derecho en el momento de consensar la creación del poder político; pero, por otro lado, este extraño derecho natural servía como base para limitar el poder absoluto del Estado.

Partiendo de que toda ley perfecta implica, por un lado, una parte imperativa y, por otra, una parte atributiva, podemos observar cómo Locke completaba los deberes contenidos en la ley natural con su contraparte de derechos. En este sentido, el derecho a castigar era entendido como un derecho natural que era atribuido a cada individuo en el estado de naturaleza y, con ello, Locke marcaba una total diferencia respecto a la tradición iusnaturalista de corte cristiano, según la cual únicamente correspondía a Dios el derecho a castigar cuando no se cumplía con los mandatos de la ley natural; pero también marcaba un giro respecto a Hobbes cuando este último defendía que la ley natural era imperfecta porque no había nadie en el estado de naturaleza que pudiera hacerla valer. Así, el poder de castigar y detener al transgresor, contenidos en la ley natural, permitía convertir, a la ley natural, en una norma perfecta. En esto consistía la principal novedad del argumento de Locke: en la secularización y en el perfeccionamiento de la ley natural, en cuanto que el derecho a castigar era atribuido a cada uno de los individuos.

Otra de las virtudes del derecho a castigar la encontramos cuando revisamos que por ser un complemento de los deberes de la ley natural tenía una función ejecutiva. Esto era así, en cuanto su función operativa complementaba el mandato de la ley, pero al mismo tiempo permitía separar sus funciones. Esta distinción permitía a Locke diferenciar entre la fuente legislativa de la ley, que se encontraba en la voluntad divina, y el poder de ejecutarla que se reconocía como un atributo de cada uno de los hombres. Esta diferencia no quitaba fuerza normativa a la ley, sino que la perfeccionaba cuando la hacía eficaz. En este sentido, la introducción de este derecho a castigar representó la clave para poder pensar en la separación entre poderes políticos, en la medida en que esto implicaba que podía existir una voluntad que legislara y otra que ejecutara la ley, sin menoscabo en el cumplimiento del orden político y jurídico; así mismo, permitía pensar el equilibrio entre estos poderes. A partir de este mismo derecho, también, se podía pensar una condición de igualdad entre los seres humanos, en la medida en que cada uno de ellos podía apelar a este derecho con el fin de hacer valer la ley natural. Sin

embargo, en este punto se generaba un problema con este derecho subjetivo: como si fuera una virtud, la aplicación del derecho a castigar dependía de la capacidad racional y su capacidad para determinar el punto intermedio entre extremos cuando se valoraba el daño cometido por el transgresor de la ley natural. Sin embargo, también había un defecto: la parcialidad humana. Locke era consciente de la condición humana y, por ello, apeló al mismo Hobbes para comprender por qué el derecho a castigar era problemático:

A esta extraña doctrina —es decir, a la doctrina de que en el estado de naturaleza cada hombre tiene el poder de hacer que se ejecute la ley natural— se le pondrá, sin duda, la objeción de que no es razonable que los hombres sean jueces de su propia causa; que el amor propio los hará juzgar a favor de sí mismos y de sus amigos, y que, por otra parte, sus defectos naturales, su pasión y su deseo de venganza los llevarán demasiado lejos al castigar a otros, de lo cual sólo podrá seguirse la confusión y el desorden.¹¹⁵

La consideración respecto al juicio privado como criterio para juzgar las acciones del gobernante fue hábilmente puesta en contra de Hobbes, en cuanto que aceptemos que esta objeción era igual de válida para cuestionar las decisiones que podían llegar a tomar los monarcas, sobre todo, cuando tenían la pretensión de gobernar sobre temas religiosos. De otra manera, Locke denunció, mediante el derecho a castigar, que el mayor defecto humano podía recaer en la defensa del derecho a juzgar a los otros, pues la parcialidad que dirige el juicio de los individuos, en cuanto que pueden ser cegados por la vanidad, el fanatismo, la pasión, llevaba al abuso. Por ello, el extraño derecho a castigar fue utilizado, por Locke, como una herramienta teórica para mostrar el peligro que implicaba el dejar el juicio de los demás en la voluntad humana. Hábilmente, Locke mostró por qué si se dejaba, el castigo de los transgresores de la ley, al juicio privado de las personas, entonces esta situación llevaba a una situación de conflicto, generaba una condición de guerra.

Ahora bien, en relación a las cuestiones sobre religión, Locke defendió que no cabía sino el juicio privado, pues al depender la verdad de la interpretación que cada uno podía hacer, entonces todos tenían igual derecho a juzgar como mejor les conviniera. En este punto, Locke rompía con la doctrina

¹¹⁵ J. Locke, *op. cit.*, p. 18 [§ 13].

que defendía que el Estado tenía el derecho a castigar a los pecadores, a los transgresores de la ley natural. La idea radical Locke de Locke consistió en mostrar que si el poder político podía castigar a los pecadores, entonces los individuos subordinados al poder político también podían. Esta condición no podía mantenerse, ni resolverse. Para Locke, defender el derecho a castigar implicaba mantener una situación de conflicto. Así mismo, fue la manera de responder al problema de la obediencia pasiva, pues ya no se dejaba a Dios la solución y el castigo de los gobernantes cuando no cumplían con los deberes implicados en la ley natural, sino que ahora se atribuía a cada individuo el derecho a castigar tanto a sus iguales así como a los gobernantes.

La solución que presentó Locke para corregir el derecho a castigar consistió en entender la necesidad de renunciar a este extraño derecho, con la condición de que todos y cada uno de los individuos renunciará a la pretensión de hacer justicia por propia mano con el fin de asegurar no sólo la vida, la libertad y las propiedades, sino también posibilitar la confianza en los vínculos sociales. Sin embargo, la confianza no era ciega, sino que se exigía al gobierno, en donde recaía el poder para ejecutar legítimamente el derecho a castigar, que la aplicación de la ley estuviera dirigida por la ley positiva con el fin de que se reconociera que la voluntad del gobernante tenía un límite. Así mismo, se recordaba que entre los derechos naturales, se tenía que aceptar la renuncia del derecho a castigar, lo cual no implicaba la renuncia del derecho de libertad de conciencia. Por consiguiente, el derecho a castigar que era atributo del gobernante estaba condicionado por el derecho de libertad de conciencia. Si esto es cierto, entonces podemos decir que tenemos una razón para obedecer al gobernante y para aceptar que pueda hacer uso de la fuerza coactiva: que respete el derecho natural de libertad de conciencia y que se reconozca tal derecho mediante la ley positiva. Si no lo hiciera, entonces se coloca en una situación en donde puede ser tratado como una bestia de presa, en cuanto rompe la confianza sobre la cual se sustenta el vínculo político que une al gobernante y al ciudadano. En este punto, no cabe sino apelar a los cielos para resolver el conflicto, lo cual significa que podemos apelar al extraño

derecho a castigar al trasgresor de la ley natural. En este sentido, el problema generado por la uniformidad religiosa ya no era resuelta mediante la solicitud de la obediencia pasiva que había sido defendida en el *Ensayo sobre la tolerancia*.

Por consiguiente, ante la posibilidad de imponer la uniformidad religiosa, Locke defendía que la mera posibilidad colocaba en una condición de ilegitimidad al poder político del Estado. Sin embargo, su propuesta no defendía una nueva solución mediante la desobediencia activa, tal como podría suponer el extraño derecho a castigar. Más bien, su propuesta normativa había que encontrarla en la propuesta de construir un gobierno moderado, fundado en la ley; pero, sobre todo, en la posibilidad de pensar a la libertad de los individuos como un derecho subjetivo que tenía que ser reconocido como un contenido a la ley positiva y un bien de los individuos que tenía que ser garantizado por el poder político. Tal vez tendría que ser necesario aclarar que si bien a partir de la condición subjetiva y, por consiguiente, irrenunciable de los derechos naturales, se deducía la legítima defensa de este derecho mediante el uso de la fuerza para castigar, hasta con la muerte, a los gobernantes cuando atentaran en contra de la vida, la libertad y las posesiones de los individuos. Sin embargo, hay que aclarar que Locke no era un revolucionario o un anarquista. El derecho a castigar, sobre el que podía ser fundado un derecho a la resistencia, aunque fue entendido como un derecho natural, no le correspondía el mismo *status* normativo que el derecho de libertad de conciencia. La razón consiste en que el derecho a castigar describe más bien una situación de hecho que una situación deseable, pues el ejercicio de este derecho es aplicable solo cuando se encuentra uno ante un poder absoluto. Al contrario, Locke supo reconocer el punto de vista de Hobbes cuando consideraba que el poder mantener y defender el derecho a castigar mediante la interpretación del juicio privado implicaba parte de una estrategia para competir por el poder político. En este sentido había que entenderlo como un derecho extraño y, por esta misma razón, se tenía que renunciar a este derecho natural. La finalidad era poder asegurar la vida, la libertad y las posesiones y transformarlos, estos sí, en derechos jurídicamente válidos mediante el

reconocimiento de estos en la ley positiva. Por consiguiente, podemos decir junto con Pocock, la apuesta de Locke representó una manera novedosa de entender los deberes y los derechos políticos desde una perspectiva individual.

Conclusiones

John Christian Laursen utiliza la metáfora de puntos ciegos para introducirnos al tema de la tolerancia y con ello sugiere que pueden existir temas que no alcanzamos a ver y que nos llevan a tolerar situaciones que en otros tiempos sería imposible aceptar. Algunos puntos ciegos fueron, por mucho tiempo, la esclavitud o el sexismo. En cambio, hoy en día casi nadie, en un espacio público, se atrevería a sostener una defensa de la esclavitud o a mantener actitudes que denigren a la mujer. De manera crítica, Laursen denuncia cómo en la actualidad se puede aceptar, hasta cierto punto, el maltrato a los animales y la pobreza en el Tercer Mundo, lo cual en el futuro podría parecer una situación que no tendría que haberse tolerado.¹¹⁶

En la obra de Thomas Hobbes y John Locke podemos reconocer algunos puntos ciegos que llaman nuestra atención. Sólo con el fin de ilustrar dos de estos puntos, podemos apuntar la negativa de Hobbes a reconocer el pluralismo religioso como un hecho valioso y el rechazo de Locke para tolerar a los ateos cuando defendía que la creencia en Dios era la fuente de toda obligación. Desde una perspectiva contemporánea, estos juicios aparecen como discutibles, como expresiones que, incluso, pueden poner en duda la razonabilidad de la propuesta política de estos dos autores. Sin embargo, la adopción y defensa de posiciones valorativas son un rasgo común del debate político, de tal manera que ideas contrarias son algo recurrente y, de cierta manera, hasta una situación necesaria para la discusión. En este sentido, Isaiah Berlin defendía que uno de los principales objetivos de la política se encuentra

¹¹⁶ John Christian Laursen, "Puntos ciegos en la teoría de la tolerancia: Milton, Spinoza, Locke y Bayle", en María José Villaverde, *op. cit.*

en torno a la discusión de los valores que guían las acciones en una sociedad plural. De lo contrario, la política se vería reducida a un problema técnico. Argumentaba que los valores que sostienen a una sociedad no pueden quedar definidos desde un principio, como algo resuelto. Si lo estuvieran, entonces la política se reduciría a un problema sobre cuestiones constitucionales o legislativas, en donde los conflictos o los dilemas se resolverían por expertos o por máquinas, como si fuera una discusión entre ingenieros y médicos.¹¹⁷

Por ello, partimos de un hecho que es necesario juzgar como una situación valiosa para las sociedades contemporáneas: el pluralismo de valores, entendido como el producto de toda una serie de cambios profundos y como resultado de una discusión, muchas de las veces, llena de encono. Sin embargo, el reconocimiento del pluralismo como un hecho valioso marca la apuesta que se hace por el respeto a la diversidad y por la renuncia a usar medios violentos como instrumento para modelar una homogeneidad artificiosa. Por ello, el reto de aceptar el pluralismo de valores como punto de partida implica entenderlo como una condición necesaria para salir del conflicto. Convencernos de esto implicaría no solo comprender que tanto el principio del laicismo como el de la tolerancia, que acompañan la aceptación del pluralismo, han sido el producto de la necesidad histórica para superar las guerras de religión y como reconocimiento mínimo de miles de muertos. También, implicaría advertir que aquello que entendemos por estos principios son el resultado de un acuerdo que busca conciliar a las partes, no a confrontarlas. Esta advertencia responde ante posibles defensas dogmáticas que pudieran surgir para defender estos valores como si fueran un producto terminado, como si no fuera posible y hasta necesario ponerlos en el debate público. Esto nos lleva a suponer que no se puede pensar a la sociedad como un conjunto rígido e inmóvil, sino todo lo contrario. Por ello, es necesario mantener una discusión abierta, incluso, sobre aquellos principios que rigen a la sociedad. El reto es tan grande que los efectos no siempre pueden ser calculados. Sin embargo, en torno al tema de la relación

¹¹⁷ Isaiah Berlin, *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 2004, p. 205.

entre poder político y poder religioso, podemos reconocer un acuerdo general en las sociedades contemporáneas y tiene que ver con la necesaria separación entre estos dos poderes. Pero es igual de necesario reconocer que la distancia que tiene que guardar un poder frente a otro es uno de los principales temas de la discusión, lo cual genera posiciones que pueden llegar a enfrentar a las personas. Un mecanismo para sensibilizar las posiciones de un lado y de otro se encuentra en mostrar cómo y qué fuerzas sociales son las que han impulsado a cada una de las posiciones así como los valores que cada parte defiende. No hacerlo implicaría dejar a la discusión ciega y sin falta de dirección.

Desde una perspectiva teórica, suponemos que los juicios que son construidos y propuestos, para explicar cuál es el fundamento del poder político, es decir, para dar cuenta de cuáles son las razones que tenemos para obedecer al poder político, pueden ser leídos de forma independiente de los motivos históricos. Sin embargo, una abstracción total de tales conceptos podría verse complicada, sobre todo, porque a la hora de distinguir entre aquellos juicios descriptivos y aquellos juicios de valor, que han sido utilizados y construidos desde la teoría política, pueden llegar a confundirse y confundirnos. Una manera de dar salida a esta confusión se encuentra en la posibilidad de aclarar, en la medida de lo posible, cada uno de ellos.

Pero hay un problema más complejo. Suponiendo que podemos separar un juicio descriptivo de un juicio de valor, pues estos últimos aparecen como conceptos políticos necesariamente discutibles. Todavía más, Isaiah Berlin, en su texto *Dos conceptos de libertad*, hace notar que los problemas en torno a los valores vienen emparejados por dicotomías, es decir, aparecen como guías que pueden llevarnos por rutas absolutamente distintas, por caminos contrarios. En este sentido, la principal virtud de analizar y comparar dos posiciones en torno a un mismo problema radica en poder comprender los límites y los alcances de los conceptos políticos, con el fin de poder reconocer cuándo responden a la necesidad de describir una situación específica y cuándo se busca defender una posición axiológica.

Para ayudar a aclarar por qué aparecen posiciones contrarias, la tarea del análisis tiene que ir acompañada de la comparación entre posiciones divergentes, pues ello permitiría construir respuestas más razonables, menos dogmáticas, a partir del contraste de posiciones opuestas. Partiendo de este supuesto, es que proponemos comparar la obra de Hobbes con la de Locke, con el fin de poder entender cómo dieron respuesta al problema del conflicto religioso desde una perspectiva política y cómo entendieron la relación entre poder político y poder religioso. La clave para realizar esta comparación la hemos propuesto a partir de tres puntos básicos: primero, identificar las causas que explican las guerras de religión; segundo, determinar el tipo de relación que guardan el poder político y el poder religioso, con el fin de especificar la salida al conflicto propuesta por cada autor; y, por último, determinar cómo es valorada la libertad religiosa dentro del programa político de cada uno de estos filósofos ingleses.

1. Fanatismo o despotismo: dos interpretaciones del conflicto religioso

Aunque sería necesario un extenso y preciso periplo de todos los momentos que recorrió el conflicto religioso, en la historia inglesa, durante el siglo XVII, podemos observar que su principal ruta estuvo marcada por un impulso centralizador y autoritario para afianzar un poder absolutista en manos de la dinastía Estuardo así como por una serie de hechos violentos caracterizados principalmente por la persecución religiosa y por la intención de imponer la uniformidad religiosa. En este caso, la persecución por motivos religiosos no discriminó a ninguna de las iglesias, pues a cada una le tocó sufrirla, de una u otra manera, cuando sus rivales estuvieron mas cercanos al poder. El último puerto de este periplo lo encontramos en el *Acta de Tolerancia* de 1689, cuando se alcanzó un acuerdo de paz que ponía fin al conflicto violento por motivos religiosos. Aún cuando era limitado su alcance, la solución

histórica, en Inglaterra, fue un Estado confesional que garantizaba la tolerancia a todas las sectas protestantes.

En las entrañas de la guerra, tanto Hobbes como Locke presenciaron los momentos más cruentos del conflicto y la persecución, observaron de cerca los intentos por imponer la uniformidad religiosa. Cada uno, por su parte, identificó dos fuerzas sociales que se enfrentaban: por un lado, reconocieron a los defensores de una monarquía absoluta y, por el otro, a quienes defendían la libertad de conciencia individual como un espacio que tenía que ser garantizado frente a la uniformidad religiosa. Sin embargo, cada uno de estos filósofos ingleses evaluó de manera distinta las causas de este fenómeno.

Cuando Hobbes interpretó las causas de la guerra civil, 1640-1660, observó dos condiciones, íntimamente entrelazadas, que animaron al conflicto y al fracaso de la monarquía de Carlos I. (La mera enunciación del fracaso del rey implica, en muchos sentidos, no un juicio descriptivo, sino un juicio de valor). En las primeras páginas del *Behemoth*, Hobbes identificó este fracaso como una falta de medios económicos de la monarquía a la hora de enfrentar la guerra para mantener un ejército estable que permitiera hacer frente a la disidencia. Sin embargo, al revisar cómo Enrique VIII consiguió la separación de la iglesia anglicana frente a la autoridad del Papa y cómo controló la rebelión interna que se oponía a su decisión, Hobbes no dejó de observar que la severidad y la rapidez del castigo a los opositores fueron las medidas que permitieron la consecución del control político. En este sentido, juzgó a la falta de eficacia del poder político de Carlos I como una de las causas que hicieron posible que el conflicto emergiera. La otra condición que llevó al conflicto, la identificó con los intereses de las diferentes iglesias. Interpretó estas exigencias como intereses opuestos frente al Estado, en la medida en que mermaban el poder del Estado mediante el reconocimiento de líderes espirituales y a través del reconocimiento de privilegios como grupo. Presentó a la defensa de estos beneficios como argumentos sin validez para cuestionar al poder político, porque encontraban su motivo en el mero interés de los

líderes religiosos para ocupar posiciones privilegiadas, en el ansia por adquirir prestigio o poder económico, en la irracionalidad, la ignorancia y el fanatismo. Argumentó que estas exigencias estaban envueltas por un lenguaje retórico que se escondía en la defensa de la libertad religiosa, pero, en el fondo, lo único que buscaban era atraer el apoyo de los súbditos para oponerlo en contra del Rey. Resumió esta estrategia de las iglesias cuando enunció que la piedad era la máscara que ocultaba el interés. Sin embargo, supo reconocer la utilidad de la religión como algo que generaba cohesión social, siempre que estuviera controlada y dirigida hacia el interés del Estado. En este sentido, la posición de Hobbes, adoptó tintes anticlericales cuando mostró cómo el interés de las iglesias y el de sus líderes, para obtener una serie de privilegios, eran el mayor obstáculo para la consolidación del poder del Estado. Observó cómo la competencia entre estas dos fuentes, que definían y distribuían los beneficios sociales, entraban en competencia por el control de la dominación sobre los individuos, con lo cual se generaban dos fuentes, distintas y opuestas, de donde emanaban las obligaciones que regían la conducta de los individuos en sociedad. La única solución posible para Hobbes fue la identidad entre poder estatal y poder eclesiástico con el fin de eliminar el conflicto entre estas dos fuentes distintas de obediencia. Apostó por la uniformidad religiosa como un mecanismo de control para eliminar el conflicto entre poderes y, así mismo, para asegurar la paz y el control político.

En un extraño lazo de continuidad, Locke inició su reflexión a partir del año de 1660 y pudo observar el fenómeno de la restauración de la monarquía de Carlos II. Coincidió con Hobbes, cuando apuntó que en la base del conflicto se encontraban dos grupos, alineados entre aquellos que defendían un poder absoluto y aquellos que defendían la libertad religiosa. Sin embargo, la valoración del conflicto que hizo Locke fue totalmente diferente: no lo evaluó como un fracaso del gobierno monárquico, sino que lo entendió como producto del abuso de autoridad cuando se intentó imponer la uniformidad religiosa y cuando se hizo uso de la fuerza estatal para castigar y perseguir a los disidentes. Otro punto que es necesario comparar lo encontramos en cómo Locke estuvo de acuerdo

con Hobbes cuando reconoció que el conflicto podía estar animado por los intereses de los líderes religiosos; indicó cómo este interés podía observarse, con perfecta claridad, cuando se buscaba el apoyo del poder político para defender la ortodoxia de una iglesia y cuando se evidenciaban los beneficios que implicaba el reconocimiento de una iglesia por encima de las demás. Incluso, apeló a la misma explicación hobbesiana: la pasión, la vanidad, el afán de poder y el fanatismo como motivos que explicaban la psicología de aquellos que buscaban abusar de la autoridad y perseguir a los disidentes. Sin embargo, tuvo cuidado de mostrar el alcance de estos motivos. Se distanció de Hobbes cuando criticó que las pasiones egoístas que llevaban al conflicto no podían ser generalizadas a todos los individuos. Argumentó que estos motivos irracionales no bastaban para explicar el fenómeno del abuso de autoridad como el origen del conflicto religioso, pues no era un mero impulso irracional lo que movía a aquellos que abusaban del poder. Observó cómo iban acompañados de un cálculo estratégico. En este sentido, consideró por qué el abuso de poder era el efecto de acciones premeditadas y calculadas. Indicó que el mejor mecanismo para salir del conflicto religioso se encontraba en la separación entre poder político y poder religioso y no mediante la subordinación de uno sobre el otro. Estableció una crítica a Hobbes cuando evidenció que la mera posibilidad de subordinación de las iglesias frente al control del Estado, aún cuando se buscara la cohesión o creación de condiciones de paz, generaría una situación menos deseable que el conflicto: se abriría la posibilidad al surgimiento de un poder abusivo. Por ello, se opuso a la imposición de la uniformidad religiosa porque atentaba en contra de la libertad de los ciudadanos, porque atentaba en contra de la dignidad de la persona racional. Al contrario de Hobbes, promovió la tolerancia de la diversidad religiosa como el mejor mecanismo para asegurar una mayor cohesión social y con el fin de evitar el abuso de autoridad. Entendió a la tolerancia como el respeto que se debe, pero sobre todo, que se puede exigir a cada individuo respecto a la libertad de conciencia de cada persona, pero, principalmente, que se podía exigir tolerancia a las autoridades políticas y religiosas.

Proponemos observar que la diferencia entre estos dos autores ingleses es total si consideramos que para Hobbes la salida al conflicto religioso se encontraba en defender la necesidad del poder político por afirmar su autonomía frente al poder de las iglesias; y porque observó cómo las exigencias de las diferentes iglesias eran la principal fuente de oposición en contra del poder político, lo cual llevaba, necesariamente, a la desobediencia civil y al conflicto entre las mismas iglesias. En total contraste, Locke entendió el conflicto religioso como el efecto producido por la necesidad de defender la libertad religiosa ante la imposición estatal de una iglesia; expuso por qué razones el paternalismo y el despotismo eran la principal causa del conflicto y propuso limitar el poder tanto del Estado como el de las iglesias mediante la consideración de la libertad de conciencia de los individuos.

Por todo lo anterior podemos afirmar que frente a un conflicto por motivos religiosos es indispensable tener en cuenta, al menos, tres variables. La primera, la encontramos en las razones que tiene el Estado para autoafirmarse frente al poder religioso. La segunda, tiene que ver con los intereses de las iglesias, entendidas como organizaciones que compiten frente al Estado a la hora de ejercer la dominación; pero sobre todo, nos muestra que hay que estar atentos cuando se pretende traducir el poder de las iglesias en privilegios como grupo. La tercera conclusión que proponemos tiene que ver con la defensa de la libertad de conciencia como una exigencia de los individuos que tiene que ser considerada al momento de establecer la relación entre el poder político y los individuos y las razones que se tienen para establecer este vínculo mediante los deberes y los derechos políticos. En este sentido, una propuesta razonable que busque dar salida al conflicto por motivos religiosos tiene que plantearse estas tres variables. Veamos cómo le dieron solución Hobbes y Locke.

2 Unidad o separación: dos salidas al conflicto religioso

Hay una imagen, toscamente idealizada o finamente satirizada, que nos permite entender cómo era concebido el mundo social en el periodo medieval: un mundo ordenado, jerarquizado, en donde cada uno de los individuos tenía un lugar dentro de las capas sociales y una función específica que cumplir. Pedro Calderón de la Barca reflejó esta imagen con perfecta claridad en *El gran teatro del mundo*. En esta obra se representó a cada individuo como un actor que debía cumplir con el papel que le había sido asignado, desde el inicio, por el autor de la obra. Si el actor cumplía correctamente con su papel, entonces el creador de la obra le recompensaría. Sobra decir que la figura del creador de esta obra buscaba reflejar a Dios y el momento en el que definía y entregaba los papeles y las recompensas. Cada actor o personaje estaba definido por una serie de deberes en la cadena que determinaba todos los vínculos sociales, de tal suerte que el súbdito debía obediencia al señor, el señor a sus superiores feudales, estos al rey, y los monarcas al emperador y todo individuo a Dios. Todo estaba ordenado, desde el nacimiento hasta la muerte de cada personaje.

Sin embargo, una imagen menos idealizada de las sociedades, que definieron al largo periodo medieval, se acercaría más a la figura de un rompecabezas. Aquellas sociedades de tradición grecolatina, que habían estado definidas por grandes ciudades y centros urbanos complejos, se habían fragmentado. Derrumbado el imperio romano, aparecieron sociedades rurales, caracterizadas por relaciones de subordinación servil, en donde los individuos, que se encontraban por debajo de toda línea jerárquica, debían obediencia a los señores feudales a cambio de protección. Por su parte, los reyes que se encontraban por encima de la nobleza terrateniente, mantenían su condición de privilegio en la medida en que ningún otro tenía un poder superior para someterlo. Sin embargo, tenía que reconocer que esta posición no la podía mantener solo, sino que el ser Rey implicaba aceptar que el poder lo tenía que compartir con la nobleza y el clero: *primus inter pares*. En los hechos, el poder de los príncipes solamente podía cobrar eficacia cuando recurría al uso de la fuerza para coaccionar a sus

súbditos. Sin la fuerza suficiente, cada reino sufría las calamidades que implicaba la guerra con otros reinos y la precariedad de recursos que traían el hambre y las pestes. La historia de cada reino estaba determinado por la contingencia y la fuerza, pues muchas de las veces no llegaba a organización ni a tener la capacidad de asegurar una serie de condiciones jurídicas para amparar el ejercicio de su dominio.

Ante el hecho de la fragmentación que representó la caída del Imperio Romano, los poderes políticos quedaron debilitados cada uno a su propia fortuna y no necesariamente al designio del arte de la política. Sin embargo, la institución de la iglesia cristiana apareció como un catalizador del proceso de fragmentación feudal. Por un lado, aceleraba este proceso en la medida en que el poder de la iglesia, representado por el Papa, rivalizaba con los diferentes reyes y limitaba el crecimiento del poder secular. Por otra parte, detenía el proceso en cuanto que la Iglesia romana se arropaba con la universalidad que suponía su autoridad. En los dos casos, la autoridad del Papa tenía que ser reconocida como autoridad por encima de cada uno de los reyes cristianos. Desde una perspectiva contractual, los reyes intercambiaban el reconocimiento de la autoridad del Papa por la legitimidad, por el reconocimiento para ostentar legítimamente la corona; pero también recibían el apoyo de la unión de los diferentes reinos cristianos frente a las culturas herejes como la musulmana y la otomana o contra los mismos reyes cristianos cuando no obedecían las decisiones respaldadas por el Papa.

A partir de este juego, entre poder secular y poder religioso, surgió la necesidad teórica de dar una explicación sobre la legitimidad. El modelo de teoría que utilizó la tradición cristiana, durante la Edad Media, fue la del derecho natural, que suponía que toda autoridad política dependía de la superioridad del derecho divino, como fuente de toda obligatoriedad. Por ello, las leyes positivas y la voluntad de los príncipes medievales se encontraban determinadas, normativamente, por un orden racional, supuestamente, definido por Dios. En este sentido, la legitimidad de los príncipes cristianos

estaba condicionada, en la medida en que todos sus actos y todas las leyes que dictara tenían que estar en conformidad con la ley divina.

En este sentido, la discusión en torno al problema de la legitimidad del poder se convirtió en una parte central dentro de la disputa medieval por el poder. Sin embargo, se pueden reconocer dos doctrinas opuestas que respondieron al problema particular que hacía referencia a la fuente fundamental de la cual brotaba la obediencia. La primera en aparecer la encontramos en la doctrina descendiente del poder, basada en el evangelio, según la cual Cristo dio a Pedro el poder de atar y desatar en el cielo lo que decidía en la tierra. Esto suponía una justificación de la superioridad del poder del Papa no solo dentro de la jerarquía de la Iglesia católica, sino también respecto al poder político de todos los reinos cristianos. Con ello, el poder político quedaba subordinado, normativamente, respecto al poder de la Iglesia. La segunda doctrina se oponía en cuanto que aquellos reyes, con pretensiones absolutistas y con un poder creciente y más eficaz, apelaron a la misma estrategia para reivindicar la titularidad de su poder para gobernar a través de la defensa de su poder consagrado por la gracia de Dios.¹¹⁸ La espada y el báculo, entendidos como símbolos que caracterizaban el dominio sobre los súbditos, se encontraban en una tensión no superada a partir del modelo iusnaturalista medieval y los hechos que las circundaban. En este sentido, la etapa medieval se caracterizó por mantener un conflicto entre el poder terreno y el poder espiritual que condicionaba la fragmentación política.

Sin embargo, el funcionamiento del modelo que perseguía la práctica política, y que había llegado hasta el siglo XV, a través de un largo y sinuoso proceso, entró en crisis. Se produjo un

¹¹⁸ Cabe señalar que hay una tercera doctrina que defendía una concepción ascendente del poder. En ella, había entidades menores que se encontraban en la base de la organización medieval que contribuyeron al debilitamiento de los gobiernos reales. Estas entidades menores eran los comerciantes y artesanos organizados en corporaciones así como por comunidades religiosas heréticas, que se convertían en fuerzas sociales incómodas frente a las pretensiones de dominación del Papa y los reyes. Aún cuando no se puede hablar de un poder popular, autores como Tomás de Aquino o Marsilio de Padua apelaron al papel del pueblo a la hora de legitimar el poder. En todo caso, la fuente directa para defender la concepción ascendente del poder se encuentra en la noción de bien común de la tradición republicana que provenía de la lectura de Aristóteles. Cfr. Alfonso Ruiz Miguel, *Una filosofía del derecho en modelos históricos: de la antigüedad a los inicios del constitucionalismo*, Madrid, Trotta, 2002, pp. 145 y ss.

desmoronamiento del modelo iusnaturalista basado en la religión y en la metafísica de tradición cristiana a partir de los conflictos religiosos que cuestionaron la autoridad del Papa. También, se produjo una desmoralización de la interpretación de la práctica política, pues el influjo de la ciencia llevó a una creciente interpretación en términos naturalistas, guiada por intereses en favor de la autoafirmación de los Estados y por una lógica de mercado cada vez más exigente.¹¹⁹ A partir de estos factores de cambio, la crisis trajo consigo la necesidad teórica de plantear de manera distinta el problema de la legitimidad estatal. En este punto es en donde tenemos que colocar la reflexión de Thomas Hobbes y de John Locke, puesto que ambos se encontraron en la posición de dar una nueva explicación sobre las razones que tenemos para obedecer al poder político ante la emergencia de un Estado que se autoafirmaba frente al poder no sólo de la iglesia católica sino frente a una diversidad religiosa que trajo la Reforma protestante.

De forma radical, Hobbes rompió con los supuestos básicos de la tradición del derecho natural clásica. Negó, por principio, que hubiera un orden natural que pudiera ser cognoscible y reprobó a todos aquellos que defendían la mera posibilidad de conocer las supuestas leyes que expresaban la voluntad divina. Su objetivo fue radical: romper con la idea de que el poder político se tenía que ajustar y estar en conformidad con un orden natural determinado por una voluntad divina; pero, sobre todo, acabar con la supuesta superioridad del poder espiritual frente al poder secular del Estado. Para lograr esto, argumentó por qué la religión tenía que ser entendida como el resultado de la ignorancia de las causas y de los fines de la vida humana. De igual manera, explicó por qué la religión se caracterizaba por aquellos motivos interesados, que suelen ocultarse detrás de la defensa de los bienes religiosos y los castigos, con el fin de determinar una serie de deberes respecto a los líderes religiosos. Esto último era lo más grave para Hobbes, porque enfermaba, hasta el grado de la muerte, al poder político mediante la promoción de la desobediencia política. Esto ocurría precisamente cuando la jerarquía

¹¹⁹ Cfr. Jürgen Habermas, *Escritos...*, *op. cit.*, pp. 144-145. Cfr. Rawls, *Lecciones...*, p. 25.

eclesiástica se colocaba como una fuente superior de autoridad frente al poder político o cuando apelaban a la libertad religiosa para obtener privilegios que tenían que ser reconocidos por el Estado. Por ello, argumentó que si se permitía la defensa de la superioridad de la autoridad de la iglesia católica o si se aceptaba como válida la exigencia de la libertad religiosa, por parte de las sectas protestantes, entonces se daría vida a la desobediencia y al conflicto entre las diferentes iglesias. No impedirlo implicaba dejar que se asentaran las condiciones que ponían en riesgo la estabilidad y el orden interno del Estado. Defendió que la salida racional a la condición de guerra consistía en eliminarla de raíz. Para ello, Hobbes se permitió conceder que el cristianismo representaba la verdad en cuestiones de religión, como vía de salida al conflicto por motivos religiosos; pero, al mismo tiempo, exigía que todas las iglesias cristianas renunciaran al derecho a defender la verdad y que se subordinaran al control del Estado mediante la uniformidad religiosa, pues en lo privado no era afectado su interés religioso. No aceptar esta condición implicaba, para Hobbes, mantener una posición estratégica por parte de las iglesias que buscaban competir frente al Estado. La única vía de salida, frente a estos dos poderes en conflicto, era la unidad, la subordinación de uno sobre otro. De ahí, dedujo un atributo del poder soberano: el derecho para controlar los ritos públicos y para controlar los espacios universitarios, entendidos estos últimos como aquellos ámbitos en donde se podía llegar a sembrar la discordia mediante la discusión teológica. La finalidad era instrumental: asegurar la paz y evitar el conflicto por motivos religiosos. Defendió que el conocimiento de las causas y de los efectos así como el de los deberes, que se enseñaban en los espacios educativos, tenían que ser el producto de una concepción científica y empírico-deductiva, con el fin de ayudar a la construcción racional del orden político. Propuso pensar al Estado como un mero producto de la razón, con el fin de quitarle el matiz de sagrado y para desarmar a aquellos líderes religiosos y políticos que defendían su autoridad a partir de la doctrina del derecho divino; pero también para tener control ideológico sobre las teorías que podrían ser enseñadas en los espacios educativos de las universidades. Propuso pensar a los deberes políticos como la respuesta ante la necesidad y las pasiones humanas, con el fin de que se reconociera que la

defensa de los valores religiosos no podía generar la cohesión necesaria para la paz. Suponía una condición necesaria para ello: mantener la uniformidad religiosa, como una cuestión instrumental, para tener a raya las pretensiones de las diferentes iglesias. Argumentó que este atributo del Estado se deducía no de un derecho divino o por una capacidad especial para alcanzar la verdad religiosa, sino de la naturaleza misma del poder absoluto y de la necesidad por mantener la paz al interior del Estado, es decir, por la propia autoridad que la institución estatal representaba. Defendió por qué la paz tendría que ser considerada como el más alto valor y remarcó por qué el conflicto religioso se controlaría absolutamente si se colocaba por encima de la verdad religiosa. En este sentido, a Hobbes hay que colocarlo dentro de la categoría de los pensadores modernos porque nos puede ayudar a identificar uno de los momentos iniciales del proceso de secularización del poder político cuando marcó el valor de la paz como un principio independiente de toda base teológica y porque nos mostró algunas razones de la necesidad para la autoafirmación del Estado frente al poder de las iglesias así como por una concepción de neutralidad técnica como base para dirigir el trato que tenía que mantener el Estado respecto a las diferentes iglesias.

En total contraste, Locke tomó como premisa la idea de que hay un orden natural creado por un Dios omnipotente y bondadoso, en donde el orden estaba determinado por una ley natural. Aún cuando no afirmó cómo se podía llegar a conocer esa verdad religiosa, asumió que se podía conocer mediante la razón, de tal manera que cada uno podía identificar, de forma clara y distinta, los deberes para con Dios. Su objetivo era doble: por un lado, conciliar entre un público de cristianos, que estaba en conflicto, mediante una idea fundamental: solo hay un Dios, pero tantas interpretaciones sobre la verdad religiosa como individuos existen; por otro lado, defender la idea de la separación entre poder político y poder religioso, pues defendía que la verdad religiosa se alcanzaba individualmente y, por consiguiente, no era necesario que el poder político la defendiera y menos que la impusiera. Asimismo, defendió el principio de tolerancia como fórmula para destrabar el conflicto entre las iglesias, entendida

como el respeto que se le debe a cada individuo y a cada iglesia para interpretar la verdad religiosa; pero también apostó por la construcción de un mecanismo para separar el poder político y el poder de la iglesia con el fin de limitar el desarrollo de un poder absoluto e impedir la uniformidad religiosa. Coincidió con Hobbes cuando negó que no se podía apelar al derecho divino para legitimar la autoridad política, porque había dejado de servir como mecanismo de cohesión al interior de un Estado que era caracterizado por la diversidad religiosa. Sin embargo, se alejó completamente de aquel cuando observó que no era necesaria la defensa de un poder político absoluto para acabar con el conflicto. Al contrario, una defensa de un poder absoluto fue considerada, por Locke, como la principal causa del conflicto. Para ello, argumentó por qué la defensa del derecho divino derivaba en un paternalismo intolerable cuando se atribuía al magistrado el poder para salvar las almas de los súbditos y un despotismo intratable cuando se asumía que el poder político podía castigar a las minorías religiosas cuando no se ajustaban a la verdad que defendía el Estado confesional. Por ello, excluyó como mera posibilidad la defensa de una verdad religiosa por parte del Estado. Argumentó que, aún cuando se aceptara una ley natural, como representación de la voluntad de Dios, esta no determinaba deberes de los súbditos para con los príncipes soberanos. En todo caso, estos deberes sólo obligaban a los individuos respecto a Dios y, en todo caso, respecto a todos los humanos. Por tanto, el deber era doble: todos debían la misma obediencia a Dios y todos estaban obligados frente a los demás seres humanos a respetar su vida y su libertad de conciencia así como los bienes materiales producto de su trabajo. En este sentido es que decimos que Locke encontró una base teológica para determinar la fuente primaria de la obligación moral y política, cuando sacralizó los fundamentos que dan origen al poder político. Sin embargo, supo reconocer, al igual que Hobbes, que en muchas ocasiones el juego de intereses, en el que participaban los líderes religiosos para mantener e incrementar su poder, resultaba en la principal causa del conflicto que llevaba a la guerra civil. Sin embargo, agregó críticamente que ese juego solamente cobraba vida en la medida en que los gobernantes apoyaban o utilizaban los intereses de las iglesias. Por ello, argumentó que la conjunción entre poder coactivo y poder ideológico para imponer la

uniformidad religiosa implicaba una de las principales condiciones que daban origen a la guerra y a la fractura de todo vínculo social y político. Indicó cómo la mejor manera de evitar el conflicto, por motivos religiosos, era acabarlo de tajo, mediante un corte que separara entre el espacio político y el espacio religioso para evitar que un poder influyera en el otro de forma ilegítima y con el fin de diferenciar entre aquellos bienes que se pueden distribuir y aquellos que se pueden alcanzar legítimamente en cada uno de estos ámbitos. En este sentido, aunque Locke tomó como punto de partida una serie de hipótesis de naturaleza teológica, podemos observar que el resultado de su argumento concluyó en la defensa de un proceso de secularización del poder político, en cuanto que reconoció que los intereses legítimamente exigibles en este espacio tienen que ser independientes de aquellos intereses religiosos. Pero, también, porque defendió el valor de la tolerancia como principio exigible a toda autoridad estatal, en cuanto que determinaba por qué la autoridad política tendría que dar un trato imparcial a las iglesias minoritarias, aún en el caso de que fuera un Estado confesional.

La oposición entre los dos autores ingleses que revisamos es total en este punto. Thomas Hobbes defendió la idea de un Estado absoluto con tal de que fuera capaz de asegurar el orden y la paz. Por ello, afirmó que el Estado, al estar condicionado por la necesidad de asegurar la paz, tenía la atribución para controlar de forma general el poder ideológico y, de manera particular, el poder para imponer la uniformidad religiosa. Sin embargo, es necesario aclarar que las razones para justificar este atributo no se fundaba en una defensa teológica, sino que respondió a una estrategia que calculó la utilidad que tendría el control del discurso religioso en razón del control del orden político. En este sentido, para Hobbes, la intromisión del poder estatal, en el espacio de la discusión de las ideas, mediante la uniformidad religiosa o a través del control de las universidades, estaba justificada por la necesidad de asegurar la paz, con la finalidad de eliminar el conflicto producto de la disputa por el control de la verdad religiosa. En cambio, John Locke reconoció la necesidad de limitar los atributos del poder estatal y, sobre todo, su alcance. Concedió que el Estado podría ser confesional, siempre que

se le pudiera exigir el principio de tolerancia frente a las minorías religiosas y mientras que se reconociera la existencia de una barrera que le impidiera ejercer su poder coactivo en el espacio individual, precisamente donde se desenvuelve la libertad de conciencia. Por ello, comprendió en qué sentido era razonable defender la construcción de un gobierno limitado; por qué era necesario que se reconociera un conjunto de derechos subjetivos básicos, en el que se incluía la libertad religiosa, como parte integral del derecho positivo; y por qué era deseable la adopción de un principio de imparcialidad frente a la diversidad religiosa.

En este sentido, podemos decir que Hobbes fue más radical y más moderno que Locke en cuanto a las hipótesis, en cuanto a su renuncia a apelar a una fundamentación teológica para legitimar al poder político y en cuanto defendió al valor de la paz como el principio fundamental de la política. Sin embargo, Locke resulta más razonable en cuanto a sus conclusiones, en la medida en que promovió la idea de separación de ámbitos con el fin de poner límites al Estado en temas de religión. Los dos son modernos en cuanto a que nos ayudan a entender el proceso de secularización. Por un lado, nos permiten comprender las razones para la autoafirmación del poder del Estado frente al de las iglesias, pero también las razones que tienen los individuos para exigir la garantía de un espacio de libertad religiosa. De ahí, podemos observar que una propuesta política razonable, a la hora de pensar el problema que suscita el conflicto religioso, tendría que considerar como principio el no apelar a motivos o principios religiosos cuando se busca resolver una situación en donde los intereses religiosos se entremezclan. Hacerlo implicaría animar, todavía más el disenso y la violencia. Por último, podemos agregar una consideración final: es necesario estar atentos cuando observamos el juego entre los intereses del poder político y el poder de las iglesias, pues su conjunción puede implicar una situación que lleva al conflicto o a una situación en donde el abuso de poder sería la característica. Por todo lo anterior, aceptamos como una propuesta razonable el considerar la necesidad de separar los espacios donde se ejerce el poder político respecto al poder de las iglesias, pero sin olvidar la necesidad de la

afirmación del Estado como única institución a la que podemos apelar para dar salida al conflicto religioso. Sin embargo, hasta qué punto podemos aceptar que el poder político se extienda sobre el terreno religioso es lo que revisaremos a continuación.

3 Control o libertad: dos propuestas para dar salida al conflicto por motivos religiosos

Hay un acuerdo general sobre las dos rutas históricas que pueden ser asumidas como modelos de la vida institucional de los Estados laicos y de los procesos de secularización de las sociedades contemporáneas. Una primera ruta se construyó a partir de la separación de poderes con el fin de garantizar la autonomía del poder político frente al poder y los intereses religiosos; una segunda ruta se ha ido construyendo a partir de la aceptación de Estados confesionales, pero que se caracterizan por ser tolerantes frente a la diversidad religiosa.¹²⁰ Principios como el de laicismo, secularización y tolerancia así como la defensa de la libertad de conciencia, la libertad de pensamiento y la libertad de reunión, entendidas como derechos fundamentales que tienen que ser garantizados por el Estado, aparecen como el resultado de diversas posiciones que reconocen la necesidad de superar el conflicto histórico que ha sido motivado por cuestiones religiosas. Sin embargo, a partir del reconocimiento de las dos rutas históricas sobre las que ha ido evolucionado la idea de laicismo y secularización del Estado, se mantiene, como un acuerdo generalizado, la necesidad de defender la separación de los ámbitos religioso y político. En qué puntos y cuándo es posible que se conecten representa el punto central del debate contemporáneo. Por ello, es necesario acotar nuestra labor, pues tanto Hobbes como Locke acudieron al problema de la libertad de religión como un tema que era necesario atender para dar salida al conflicto político motivado por cuestiones religiosas. A continuación observaremos cómo

¹²⁰ Luis Salazar, *Laicidad y política*, op. cit., p. 2.

entendieron la libertad religiosa y hasta qué punto es reconocida como parte de su propuesta política, recordando que su principal argumento está dirigido hacia la construcción de las razones que tenemos para obedecer al poder político.

Hay que aclarar que la principal preocupación política de Hobbes se encontraba en dar una solución teórica al problema de la guerra; su preocupación nunca se encaminó a defender las libertades individuales. Consideró a la libertad de pensamiento como una de las principales causas de la guerra y, por consiguiente, un error político el tener que garantizarla. Consideraba que el disenso, como efecto de la discusión en torno a lo correcto, colocaba al Estado en una situación que lo debilitaba y que podía llevarlo a su desaparición. Por ello, Hobbes denunció como una doctrina perniciosa, para el poder político y la consecución de la paz, aquella defensa del libre albedrío, entendida como capacidad racional para conocer los designios de la voluntad divina. En el *Leviatán*, capítulo XLVI, titulado “Vana filosofía”, Hobbes no sólo criticó la falsedad de un supuesto conocimiento sobre los designios de Dios (las conclusiones), que se deducía de la voluntad divina, a través de sus leyes (las causas), sino que lo denunció como una mera estrategia de los líderes religiosos para acusar a los soberanos de tiranos cuando rompían con la ley natural y para controlar a los individuos. Encontró su fuente filosófica en Aristóteles, en la teoría que afirmaba que el bien y el mal eran definidos a partir de la ley natural o ley racional. Argumentó cómo la interpretación de la doctrina aristotélica llevaba al conflicto, necesariamente, cuando se utilizaba para oponer la ley natural frente a la ley positiva. Defendió cómo, en todo caso, la ley natural había que entenderla como una ley privada, que sólo tenía validez en la esfera individual, pero sin validez en el espacio público o estatal. También, expuso por qué la ley natural no podía ser utilizada para juzgar las acciones de los demás, pues valían *in foro interno*, como dictados de una razón individual que solamente tenían validez para la elección de los medios, no de los fines. Más todavía, Hobbes le dio la vuelta al significado de la ley natural cuando la interpretó como la fuente racional que obligaba a obedecer al Estado y a la ley positiva y no como criterio para juzgar lo

autoridad del soberano. Sin embargo, no le interesó nunca defender la libertad de conciencia. Al contrario, mostró por qué el individuo renunciaba a la libertad para determinar lo correcto en el momento en el que se sometía al poder del Estado. Implicó una conclusión terrible cuando afirmó que la obediencia debida a un Estado, independientemente de si era confesional o no, implicaba la renuncia a la conciencia privada, porque, una vez reconocido el poder absoluto del soberano, también se reconocía el poder del Estado para definir lo correcto. Expuso por qué era un derecho del poder soberano determinar cuál interpretación de la verdad religiosa podía ser reconocida como la única válida en el ámbito estatal. La justificación que dio era muy sencilla, pero atroz: si los individuos fuesen dejados bajo la guía de su libertad individual —entendiendo como un individuo libre aquel que no se ve impedido para hacer aquello que su juicio y razón considere más adecuado para conservar su propia vida—, entonces esta situación de absoluta libertad los llevaría a su ruina, los colocaría en una condición de guerra, de todos contra todos. Por esta razón, Hobbes defendió que el poder soberano tenía que ser reconocido como la única fuente para determinar lo bueno, lo correcto, lo justo y aquello que tenía que ser reconocido como ortodoxo dentro de un Estado confesional. Concluyó que este reconocimiento implicaba necesariamente la renuncia de los súbditos a su libertad individual, a su conciencia privada para determinar lo correcto y lo bueno, a su derecho a todo. Trató de convencernos sobre un punto: la renuncia a la libertad aseguraba una condición de paz y de seguridad. De forma provocadora, observó por qué la uniformidad religiosa era una medida necesaria para acabar con los conflictos motivados por cuestiones religiosas. Sin embargo, quedaba la preocupación respecto al origen del conflicto. Nunca le dejó de preocupar los efectos perniciosos contenidos en la idea de un supuesto derecho natural que tienen los individuos para creer en lo que es correcto y, por consiguiente, temía a la diversidad de opiniones, porque necesariamente llevaba al conflicto. Sabía que el poder coactivo, reducido a mera fuerza, no era suficiente para controlar las conciencias de los individuos. No bastaba con prohibir, con poner obstáculos a la libertad de los individuos. Propuso extender su dominio al terreno de las ideas, para mantener el control sobre la enseñanza de los deberes. La finalidad de ello

no era salvar las almas de los hombres, ni hacerlos más virtuosos, ni más felices, sino enseñarles cuáles serían los deberes para con el Estado. En todo caso, tenía la pretensión de convertirlos en menos pasionales, en más racionales. La gramática de los deberes ya no podía estar a cargo de las iglesias. Ahora quedaba en manos del poder estatal. La justificación no se encontraba en la posesión de la verdad religiosa, sino en algo más terrenal: la capacidad para la consecución de la paz y la seguridad de la vida de los súbditos en esta tierra.

Sin lugar a dudas, Locke se opuso totalmente a Hobbes en cuanto a cuál tenía que ser la principal preocupación de la teoría política. Para el filósofo de Wrington, el problema de la opresión, que podía surgir del exceso de poder, se convirtió en el punto central de su reflexión política. Consideró que el poder paternal representaba uno de los mayores males, porque colocaba en una situación de minoría de edad a los individuos, cuando el poder político buscaba imponer la uniformidad religiosa. Argumentó que el paternalismo representaba un abuso de autoridad, en la medida en que afectaba la libertad de conciencia de los individuos. Como una manera razonable de responder a este mal político, Locke propuso colocar una serie de límites jurídicos frente al poder político, con el fin de garantizar la libertad de conciencia. Para ello, partió de una base teológica, desde la cual dedujo los deberes y los derechos políticos. Su objetivo no era predicar sobre la verdad religiosa, sino asentar las bases políticas para una convivencia pacífica. No partió de una noción de libertad como no impedimento físico, sino de una libertad limitada moralmente. Por ello, la noción de libertad fue entendida, por Locke, como una capacidad racional, que cada uno de los individuos tiene como creatura de Dios y que encontraba una serie de límites mediante las obligaciones que imponía la ley natural. En este sentido, esta capacidad sirvió como la clave para reconocer cuáles eran los deberes y los derechos que cada individuo debía y tenía como agente racional. El principal objetivo de este argumento era defender la idea de que no podía existir ninguna jerarquía ni relación de dominación o subordinación entre los hombres, sino que todos eran iguales en capacidades racionales, en cuanto

sujetos morales. Esta concepción moral del sujeto cumplía una función política: mostrar por qué la defensa de la sociedad no podía depender de la voluntad del gobernante, sino del conjunto de todos los individuos racionales. A partir de ella, Locke defendió por qué la libertad y la igualdad no tenían que ser comprendidas como hechos desafiantes que ponían en peligro la estabilidad del orden social, sino todo lo contrario. Locke era un optimista cuando suponía que en una situación así, en donde prevaleciera la libertad y la igualdad, lo único que podía esperarse era una condición de armonía, de paz y de cooperación social. Teóricamente, estos dos valores cumplían con una función política: evaluar la legitimidad del orden social. Sin embargo, el argumento de Locke no se quedaba en la mera sacralización de la libertad y la igualdad, pues sabía que no bastaba con argumentar que Dios era la fuente de la obligatoriedad para que se respetara la libertad y la igualdad entre los hombres. Frente a los argumentos que defendían que el poder coactivo del Estado podía ser utilizado para imponer la uniformidad religiosa, Locke opuso la extraña doctrina del derecho a castigar a los transgresores de la ley natural. La finalidad no era defender o promover la desobediencia, sino todo lo contrario. Observó al derecho a castigar como un complemento de la ley natural. La función de este derecho era importante porque así la ley natural ya no era entendida únicamente como una regla moral que dirigía o limitaba la acción del gobernante, tal como funcionaba en la doctrina medieval, sino que este derecho subjetivo la perfeccionaba en cuanto atribuía a cada individuo el poder para ejecutarla. Por consiguiente, el vínculo que unía a los individuos en sociedad ya no encontraba fuerza tan solo en un posible castigo divino ni en la defensa que podía realizar el gobernante, sino que cobraba una fuerza sin precedente cuando se reconocía el derecho a castigar como un derecho de todos los individuos. La primera razón de la importancia de este derecho a castigar consistió en un motivo jurídico: la defensa del poder para castigar como un derecho atribuible a cada individuo, en cuanto agente racional y, por consiguiente, poseedor de una serie de derechos subjetivos irrenunciables, innegociables, tal como fueron entendidos el derecho a la vida, a la libertad, pero también el derecho a las posesiones materiales. Una segunda razón la encontramos en los efectos políticos de este derecho a castigar:

suponía que las personas al poseer un conjunto de derechos de forma natural, entonces tendrían que ser garantizados y, cuando no fuera así, podían defenderse por cualquier medio, incluso mediante la violencia. A pesar de la relevancia que tuvo dentro del argumento de Locke, el derecho a castigar fue entendido como un derecho problemático. A partir de esta valoración, parecía que Locke le concedía a Hobbes cuando reconocía que la falla de este derecho-poder se encontraba en la propia naturaleza parcial del ser humano, pues su aplicación estaría condicionada por el juicio privado de cada individuo. Para Locke el supuesto derecho a castigar a otros hombres se convertía en el mayor problema solamente cuando el gobernante tenía la pretensión de convertirse en un poder absoluto. Sin embargo, como cada individuo tenía derecho a castigar al poder abusivo, la condición de guerra se extendía y se volvía más cruenta, porque la confianza y el orden social se rompían y todo vínculo se reducía a mera fuerza. Si llegaba a producirse una situación así, el uso del poder se convertía en un uso ilegítimo, pues el poder se reduce a mera fuerza, la cual no puede ser autorizada. Para Locke, la salida a esta terrible situación de conflicto consistía no en renunciar a toda la libertad, sino tan solo era necesario renunciar al derecho a castigar, es decir, la renuncia al derecho a juzgar y castigar de manera privada a los demás. La finalidad de esta renuncia era confiar en que gobierno usara la fuerza con tal de que fuera imparcial. Sin embargo, aunque esta entrega se basaba en la confianza que los individuos depositaban en el poder político, no era una confianza sin límites. Para asegurar que el gobierno jugara un papel como juez imparcial, Locke propuso que toda decisión tenía que estar sujeta a la ley pública y escrita. La finalidad de esto se encontraba en la intención de limitar, en todo caso, la voluntad del magistrado a la hora de usar el poder coactivo que le había sido confiado. Por ello, aclaró que los contenidos de la ley y las acciones del gobierno estaban en función del reconocimiento y la garantía de ciertos derechos irrenunciables, por ser sagrados. Sin embargo, el objetivo era terrenal, pues lo que se buscaba era proteger los intereses individuales frente al poder de las iglesias y frente al poder político. Aquí la estrategia argumental de Locke fue clave, en cuanto entendamos que estaba dirigida a defender una serie de derechos individuales que eran irrenunciables y no negociables. Tal vez la falta de

independencia de los motivos religiosos limitaban la validez de la propuesta de Locke, en cuanto que el conjunto de individuos se reduce al conjunto de creyentes en Dios. Este criterio representaría un criterio que termina por discriminar a los ateos. Por ello, es necesario resaltar que el giro copernicano, el cual había encontrado su primera defensa en la obra de Locke tenemos que encontrarla en la noción de derechos naturales del individuo los cuales se determinan por la condición de agentes racionales, independientemente de sus creencias religiosas. Tal vez la idea no fue completamente pulida por Locke, pero su propuesta ha representado una de las más innovadoras en cuanto nos permitió comprender los fundamentos de uno de los derechos fundamentales: el derecho irrenunciable de libertad de conciencia. En la medida en que esta idea ha influido en los procesos constitucionales y de domesticación del poder mediante el lenguaje de los derechos es que podemos afirmar que Locke contribuyó en el proceso de secularización.

Por todo lo anterior, podemos afirmar que la oposición entre Locke y Hobbes fue radical en cómo fue considerada la noción de libertad. Para Hobbes, la libertad fue entendida como no impedimento físico y era la causa del conflicto, en la medida que atribuía a cada individuo el derecho a todo. Por esta razón tenía que renunciarse de forma total a esta libertad con el fin de crear un poder que garantizara las condiciones de paz y orden político; así mismo, se renunciaba a mantener la exigencia de la libertad de conciencia y de opinión en el espacio público. Esta renuncia implicaba el reconocimiento del poder estatal para que pudiera extenderse, de tal suerte que, también, se reconocía el atributo político para controlar los ritos públicos y las doctrinas que se enseñaran en los espacios de educación públicos. En cambio, para Locke, la libertad era entendida como una capacidad moralmente limitada por la ley natural o por la ley positiva. Por ello, la entendió como un derecho irrenunciable, porque hacerlo implicaba perder la posibilidad de conseguir la salvación del alma, pero también su calidad como agente racional. Por esta razón, Locke observaba que tanto la ley natural como la ley positiva tenían que considerar la libertad de conciencia como un derecho subjetivo. Sin embargo, había

una diferencia en cuanto a su *status*: en el primer caso se defendería mediante la fuerza; y, en el segundo caso, se garantizaría mediante la ley. Por ello, la necesidad de construir un poder político implicaba dos cosas: primero, confiar que las acciones del gobierno estuvieran subordinadas a la ley escrita y pública; y, segundo, que los individuos aceptaran obedecer al gobierno, en cuanto que su función consiste en garantizar un espacio para el disfrute de la vida, la libertad y las posesiones. Tal vez sea necesario decir que ambos querían la paz. No obstante, Thomas Hobbes estaba dispuesto a sacrificar toda la libertad para conseguirla. En cambio, para Locke, sacrificar la libertad era absurdo e intolerable, razón por la cual propuso considerar a la libertad como un derecho irrenunciable. Como afirmaba Rawls, el que Hobbes pudiera tener razón representaba una manera estremecedora de comprender el problema fundamental de la política, pues no puede dejar de producir terror que tuviéramos que renunciar a toda la libertad para conseguir la paz. Por ello, la propuesta de Locke resulta mas razonable cuando se trata de considerar la defensa de la libertad como un derecho fundamental, entendido como un derecho irrenunciable.

Para finalizar, podemos aceptar que, una propuesta razonable, para dar salida al conflicto por motivos religiosos, tendría que considerar de forma absolutamente necesaria la defensa y garantía de las libertades individuales en materia de religión. Sin embargo, habría que limitar aquello que se entienda por libertad, pues de ello dependería hasta dónde el poder político podría influir en el espacio de libertad individual y hasta dónde los individuos podrían expresar sus convicciones religiosas para tratar de influir en el espacio público. Para ello, proponemos pensar en el caso que analiza Pedro Salazar Ugarte cuando observa que al considerar la posibilidad de garantizar la libertad religiosa puede surgir una aporía. Nos sugiere que consideremos que la defensa de la libertad religiosa como no intromisión –tal como fue entendida por Hobbes—, podría explicarse también como un espacio individual, como un ámbito libre de obstáculos impuestos por el poder político. De igual manera, propone pensar a la libertad religiosa como una libertad positiva, lo cual nos llevaría a considerar que

existe la posibilidad de profesar activamente nuestras creencias más profundas, incluso en el espacio público. Sin embargo, hay una aporía en ello, la cual consiste en comprender que cuando hablamos de dogmas religiosos, que presuponen ser verdaderos y absolutos, la dimensión positiva de la libertad de religión puede arrasar con la libertad negativa, pues los creyentes suelen querer –y muchos de ellos creen que deben— difundir su fe; asimismo, observan que la única manera de promover la verdad de su fe es a través del ejercicio de la libertad positiva, es decir, mediante la acción autogestiva dentro del espacio público. Sin embargo, hay que tener cuidado de limitar la libertad positiva, pues de lo contrario, podría invadirse el espacio individual cuando se exige la garantía de espacios públicos para autopromover la verdad religiosa que están, supuestamente, obligados a defender ciertas iglesias. Por consiguiente, una propuesta razonable para dar respuesta al conflicto por motivos religiosos consistiría en la consideración de garantizar un derecho subjetivo que respondiera a la expectativa de no intromisión en el ámbito religioso, el cual sería atribuible a todo individuo por su condición de agente racional para determinar como mejor le convenga sus creencias y sus opiniones relativas a cuestiones religiosas o morales.¹²¹ Por principio, este derecho no podría ser absoluto, pues la finalidad de su garantía sería la de permitir que todos los individuos pudieran gozar de la misma libertad, de tal suerte que la libertad de uno representa un límite para la libertad de los demás y viceversa. Por consiguiente, habría que limitar la libertad positiva, en su ejercicio en el espacio político, con el fin de no poner en peligro la libertad de ningún individuo o grupo, sobre todo frente al posible abuso de personas que tienen un interés de grupo.¹²² No hacer esta distinción puede llevar a cuestionar la legitimidad de un gobierno cuando decide favorecer a un grupo religioso, aún si el beneficio estuviera dirigido hacia una iglesia mayoritaria. Como consecuencia, favorecer a una iglesia o grupo significaría poner en peligro el derecho individual e implicaría dar la espalda al hecho fundamental del pluralismo, pero, sobre todo, se estaría renunciando a la idea de separación e imparcialidad que sería necesario exigir a todo poder. Por

¹²¹ Respecto a la noción de garantía partimos de la noción propuesta por Luigi Ferrajoli en: *Derechos y garantías*, *op. cit.*, pp. 38-40.

¹²² Pedro Salazar Ugarte, “Laicidad y democracia constitucional”, en Vázquez, Rodolfo, *op. cit.*, pp. 219 y ss.

ello, mantener una posición que tienda a favorecer a una iglesia o una convicción por encima de otra colocaría a cualquier gobierno en una situación de abuso de autoridad, en una posición que deja de lado el lenguaje de los derechos. Si esto ocurriera, se estaría renunciando al último recurso que se tiene para legitimar la función básica de un gobierno: que es el garantizar los derechos de las personas de forma imparcial.

Bibliografía

AA. VV, *Diccionario de política*, México, Siglo XXI, 2008.

Altini, Carlo, *Entre el cielo y la tierra. Hobbes y el problema teológico-político*, Argentina, Editorial Brujas, 2012.

Aragón Rivera, Álvaro, “La filosofía política de Locke”, en Marcone, Julieta, Sergio Ortiz y Ángel Sermeño, *Los vértigos de la política. Una revisión desde la modernidad*, México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México / Grupo de Investigación de Teoría y Filosofía Política de la UACM / Ediciones Coyoacán, 2012, pp. 77-90.

Astorga, Omar, (et. al.), *Suite Hobbesiana. Cuatro ensayos: Imaginación, antropología, poder y religión*, Venezuela, Fondo Editorial de la Facultad de Humanidades y Educación, 2009.

Berlin, Isaiah, *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 2004.

———, *La traición de la libertad*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006.

———, *Dos conceptos de libertad y otros ensayos*, Madrid, Alianza, 2008.

Blancarte, Roberto (coord.), *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, México, Colegio de México, 2008.

———, *Para entender el Estado laico*, México, Nostra Ediciones, 2012.

Bobbio, Norberto, *El tiempo de los derechos*, Madrid, Sistema, 1991.

———, *Estudios de Historia de la Filosofía*, Madrid, Debate, 1991.

———, *Thomas Hobbes*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

———, *Estado, Gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.

- , *Teoría general de la política*, Madrid, Trotta, 2003.
- Borot, Luc, “Hobbe’s Behemoth”, en Rogers, G. A. J. y Tom Sorell (eds.), *Hobbes and History*, New York, Routledge, 2000, pp. 137-146.
- Carbonell, Miguel, *Para comprender los derechos. Breve historia de sus momentos clave*, Perú, Palestra, 2010.
- Cruz, Manuel (comp.), *Tolerancia o barbarie*, España, Gedisa, 1988.
- Dunn, John, *Locke*, New York, Oxford University Press, 1984
- Duso, Giuseppe (editor), *El contrato social en la filosofía política moderna*, Valencia, Res Pública, 1998.
- Enciclopædia Britannica, *Micromedia*, vol. 10.
- Eliade, Mircea, *Historia de las creencias y las ideas religiosas. De Mahoma a la era de las Reformas*, Madrid, Paidós, 2011.
- Fernández Santillán, José, *Locke y Kant. Ensayos de filosofía política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Ferrajoli, Luigi, *Derechos y garantías. La ley del más débil*, Madrid, Trotta, 2002.
- Fioravanti, Maurizio, *Los derechos fundamentales. Apuntes de historia de las constituciones*, Madrid, Trotta, 1998.
- Habermas, Jürgen, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona, Paidós, 1998.
- , (et. al.), *El poder de la religión en la esfera pública*, Madrid, Trotta, 2011.
- Hobbes, Thomas, *Behemoth*, Madrid, Tecnos, 1992.
- , *Tratado sobre el ciudadano*, Madrid, Trotta, 1999.
- , *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- , *Diálogo entre un filósofo y un jurista y escritos autobiográficos*, Madrid, Tecnos, 2002.
- , *Elementos de derecho natural y político*, Madrid, Alianza, 2005.

- Lara Martínez, María, *Procesos de secularización en el siglo XVII y su culminación en el pensamiento ilustrado*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla – La Mancha, 2011.
- Locke, John, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- , *Segundo Tratado sobre el gobierno civil*, Madrid, Tecnos, 2006.
- , *Ensayo y Carta sobre la tolerancia*, Madrid, Alianza, 2011.
- Maclure, Jocelyn y Charles Taylor, *Laicidad y libertad de conciencia*, Madrid, Alianza, 2011.
- Nussbaum, Martha, *Libertad de conciencia. Contra los fanatismos*, España, Tusquets, 2009.
- Pérez, Sergio, *La categoría del poder en la filosofía política de nuestros días*, México, Universidad Autónoma Metropolitana / Ediciones del Lirio, 2009
- Pocock, John. G. A., *Historia e Ilustración. Doce estudios*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2002.
- Portinaro, Pier Paolo, *El realismo político*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2007.
- Rawls, John, *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, Barcelona, Paidós, 2001.
- , *Liberalismo político*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- , *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*, Barcelona, Paidós, 2009.
- Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, Madrid, 2001.
- Rodríguez Zepeda, Jesús, *La política del consenso. Una lectura crítica de El liberalismo político de John Rawls*, México, Anthropos / Universidad Autónoma Metropolitana, 2003.
- Rivera, Faviola, “Laicidad y Estado Laico”, en Patricia Galeana, *Secularización del Estado y la sociedad*, México, Siglo XXI, 2010.
- Ruiz Miguel, Alfonso, *Una filosofía del derecho en modelos históricos. De la antigüedad a los inicios del constitucionalismo*, Madrid, Trotta, 2002.
- , Rafael Navarro-Valls, *Laicismo y Constitución*, México, Fontamara, 2008.
- Salazar Carrión, Luis, “Raíces político intelectuales del totalitarismo”, en Rabotnikof, Nora y Ambrosio Velasco (comp.), *La tenacidad de la política*, México, Universidad Autónoma Nacional de México, 1995, pp. 29-47.

- , *El síndrome de Platón. ¿Hobbes o Spinoza?*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1997.
- , *Para pensar la política*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2004.
- , *Para pensar la democracia*, México, Fontamara, 2010.
- , *Laicidad y política*, México, UNAM /IIJ/Instituto Iberoamericano de Derecho Constitucional, 2013.
- Salazar, Ugarte, *La laicidad: antídoto contra la discriminación*, México, Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, 2007.
- Schmitt, Carl, *El Leviathan en la teoría del Estado de Tomas Hobbes*, Granada, Comares, 2004.
- Schneewind, Jerome, *La invención de la autonomía. Una historia de la filosofía moral moderna*, México, Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Serrano Gómez, Enrique, "La disputa en torno al derecho natural (Hobbes y Locke)", en Luis Aguilar y Corina Yturbe (comp.), *Filosofía política. Razón y poder*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1987, pp. 17-34.
- , *Legitimación y racionalización*, Barcelona, Anthropos / Universidad Autónoma Metropolitana, 1994.
- Simmons, John, "Locke and Natural Rights", en *The Lockean Theory of Rights*, Princeton, University Press, 1994, pp. 68-120.
- Skinner, Quentin, *Los fundamentos del pensamiento político moderno. II. La Reforma*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Strauss, Leo, *La filosofía política de Hobbes*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Taylor, Charles, *La era secular. Tomo I*, Barcelona, Gedisa, 2014.
- Tönnies, Ferdinand, *Hobbes. Vida y doctrina*, Alianza, 1988.
- Valenzuela, Wilson, *El racionalismo político en John Locke*, Colombia, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, 2008.
- Vallespín, Fernando (editor), *Historia de la teoría política*, 3, Madrid, Alianza, 2002.
- , "El Estado liberal", en Rafael Del Águila (ed.), *Manual de ciencia política*, Madrid, Trotta, 2008, pp. 53-80.

- Vaughan, Geoffrey M., "The Lessons of Political Education", en *Behemoth Teaches Leviathan: Thomas Hobbes on Political Education*, United States of America, Lexington Books, 2002.
- Vázquez, Rodolfo, *Laicidad. Una asignatura pendiente*, México, Ediciones Coyoacán, 2007.
- Vernon, Richard (ed.), *Locke on Toleration*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
- Villaverde, María José y John Christian Laursen (eds.), *Forjadores de la tolerancia*, Madrid, Tecnos, 2011.
- Villoro, Luis, *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*, México, Fondo de Cultura Económica / El Colegio de México, 1994.
- Vitale, Ermanno, *Derechos y Paz. Destinos individuales y colectivos*, México, Fontamara, 2004.
- , *Derechos y razones. Lección de los clásicos y perspectivas contemporáneas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2007.
- Weber, Max, *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006.



AUTONOMIA DEL PODER POLITICO
Y LIBERTAD DE CONCIENCIA:
THOMAS HOBBES Y JOHN LOCKE

En la Ciudad de México, se presentaron a las 12:00 horas del día 9 del mes de marzo del año 2016 en la Unidad Intapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos miembros del jurado:

DR. LUIS SALAZAR CARRION
DRA. ANTONELLA ATTILI CARDAMONE
DR. JESUS RODRIGUEZ ZEPEDA

2016



PEDRO JAVIER MEZA HERNANDEZ
ALUMNO

Bajo la Presidencia del primero y con carácter de Secretario el último, se reunieron a la presentación de la Disertación Pública cuyo denominación aparece al margen, para la obtención del grado de:

DOCTOR EN HUMANIDADES (FILOSOFIA)

DE: PEDRO JAVIER MEZA HERNANDEZ

y de acuerdo con el artículo 78 fracción IV del Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:

APROBAR

Acto continuo, el presidente del jurado comunicó al interesado el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.

DIRECTORA DE LA DIVISION DE CSH

Juana Juárez Romero
DRA. JUANA JUAREZ ROMERO

PRESIDENTE

Luis Salazar Carrion
DR. LUIS SALAZAR CARRION

VOCAL

Antonella Attili Cardamone
DRA. ANTONELLA ATTILI CARDAMONE

SECRETARIO

Jesús Rodríguez Zepeda
DR. JESUS RODRIGUEZ ZEPEDA