

## LA TEOLOGIA POLITICA DEL ESTADO-NACION Y EL ANGLICANISMO POLITICO

La cultura política europea alcanza un hito decisivo con la estructura política concurrencial del Estado-Nación. En su formato jurídico-político inicial, como *Estado absoluto*, esta misma noción asocia en sus dos términos una configuración del aparato de poder en el pluriverso político europeo y una expresión categorial del sistema de representaciones teológico-metafísicas de la Cristiandad clásica y tradicional; viene a ser un precipitado ideológico que se nutre con llamativas vigencias mentales del pasado, pero funciona —para su época— como una poderosa plataforma de lanzamiento hacia el futuro. En ese concepto el Estado se *sacraliza* y, al mismo tiempo, se proyecta en el mundo como suprema realidad política, como "*cosa política en sí*", según un principio elemental de organización funcional y expansión del poder. «El naciente sentido empírico de la Humanidad moderna —escribe el historiador máximo de la "razón de Estado" — se hallaba todavía limitado y penetrado por el viejo espíritu dogmático; por esta razón, el nuevo material empírico del obrar político se aprehendía con una actitud todavía intensamente dogmatizante y esquematizadora» (1). Por dos nociones características y rotundas (una política, ésta de la *razón de Estado*, y otra jurídica, la de *soberanía*) se perfila vigorosamente la contextura conceptual del *Estado absoluto*, pero más que ellas mismas como soluciones teórico-funcionales lo que importa es subrayar el *européismo* intrínseco de esta creación y su no menos intrínseca *ambigüedad* reveladora de un dualismo que tiene la mayor significación. El Estado absoluto es la forma política característica de la articulación —y desarticulación— de la cultura europea como una *cultura de naciones*. Brota, como modelo mental, en el área geográfica más progresiva intelectualmente, en el microcosmos político de los Estados-ciudad italianos de la época del Rena-

(1) FRIEDRICH MEINECKE: *Die Idee der Staatstüson in der neueren Geschichte*, ed. Hofer, Munich, 1957, pág. 174 (hay t. e.). V. ETIENNE TAU: *Raison d'Etat et pensée politique a l'époque de Richelieu*, París, 1966.

cimiento, pero surge como *praxis* con las grandes monarquías nacionales —España, Francia, Inglaterra— que forman el primer sistema de *grandes potencias* del pluriverso europeo. Y esto es, de un lado, lo fundamental: se trata de una modalidad característica de la «esencia» de la política europea entre el Renacimiento y la Ilustración. Este carácter *europeo* del Estado absoluto refleja la compleja dialéctica de Europa como protocultura madre y de sus naciones como realidades históricas positivas. Por esta vía política *estructuralmente nueva* se sale de la Edad Media y del feudalismo, en medio de una explosión multifocal de energías en cierta manera elementales, por cuanto que en orden a los esquemas mentales de la configuración del poder se regresa al legado de la Antigüedad clásica, reelaborado por la teología política de la Cristiandad tradicional, en una quimera europea de «renovación del Imperio», pero sintiéndose cada gran Estado-nación en lo más profundo de sí mismo elegido y vocado a ser el protagonista de esa reviviscencia (2). El «motto» de que el «*rex est imperator in regno suo*» del que hacen divisa todos los primeros grandes monarcas nacionales, es la fórmula plástica de apropiación de la pretérita metafísica de la legitimidad. Empero *razón de Estado* y *sobervanía* —cualquiera que sea la génesis intelectual de los conceptos: italiano el uno, francés el otro— están por la *praxis* en todas partes (3) y lo están por cuanto que responden a funciones singularmente importantes en el dinamismo europeo de la Modernidad.

La *razón de Estado* expresa la positivación de un centro intangible de valor como síntesis política del nuevo cuadro de intereses en orden al poderío sobre el espacio y a la apropiación de riquezas sobre las que la política europea en los albores de la Modernidad se dispara respondiendo a estímulos que, desde siempre, han sido característicos del *hombre prometeico* (4). Pero significa también, de modo evidente, la aplicación a la política de la "*forma mentis*" específica del pensamiento moderno, de la *racionalidad*, esto es, de un esfuerzo máximo de configuración intelectual de lo real a efectos de su manipulación funcional, lo que es ya, sin duda, una actitud «paleotécnica», rudimentaria, incoada, pero de alguna manera efectiva y sin la cual la *técnica*

(2) Por lo demás la idea es mucho más antigua por cuanto forma una constante a lo largo de la Edad Media, en que Europa se fragmentariza en pequeños Estados, señoríos feudales y ciudades libres bajo el peligro común de las invasiones africanas y asiáticas. Véase WERNER GOETZ: *Translatio Imperii*, Tubinga, 1952; PERCY ERNST SCHRAMM: *Kaiser, Rom und Renovation*, 1929, 2.<sup>a</sup> ed., Darmstadt, 1957.

(3) Véase el estudio preliminar de LUIS DíEZ DEL CORRAL a la t. e. de obra de MEINECKE: *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna*, Madrid, 1959, esp. páginas XXIV y sigs.

(4) Véase WALTER SCHUBART: *Europa y el alma de Oriente*, t. e., Madrid, 1946, página 68.

posterior, verdadero sentido - y destino— de esta forma de civilización, no hubiera podido darse. El mismo racionalismo que da su estilo a la ciencia moderna se lo da a la política y las dos durante mucho tiempo buscan una cobertura teológico-metafísica que sublima o encubre su modalidad cultural. Así discurre una fase histórica relativamente larga de secularización del saber y de funcionalización del poder; mas, en todo ello, lo fundamental es que el Estado aun concebido y justificado ideológicamente como estructura de autoridad, es visto desde sus fines conscientes o inconscientes, en esa época, como un instrumento —el máximo— de organización, fomento y multiplicación de actividades sociales teleológicamente orientadas a la riqueza, al trabajo y a la capacitación de individuos. Bien cierto es que todo ello no ha de hacerse sin un acusado amoralismo político, bajo guerras continuas, ayunos de todo sentido de la distribución social de la riqueza y en un medio humano en que no ha cristalizado sociológicamente, aún, la idea posterior de *bienestar*. Y de ahí la ambigüedad, la contradicción incluso que domina al Estado absoluto y que mina su poderosa arquitectura funcional. De un lado la ambigüedad de su "ethos", que se funda en un *eros* de salvación y en un sentido trascendental de lo humano pero que de otro se realiza y actúa como demiurgo terrenal, como «dios mortal» (Hobbes). «El Estado —escribe Díez del Corral en su exégesis de Meinecke— se encuentra así escindido en una dualidad esencial; muévase solicitado por dos planos contrapuestos: de un lado, el Derecho, la libertad, los valores, el espíritu; de otro, el poder, la necesidad, la causalidad, la naturaleza. No se trata de dos planos externos que solicitan desde fuera al Estado, sino que lo penetran y lo dividen íntimamente. En su íntima esencia, el Estado es algo dual, un ser anfibio. Y también sus componentes lo son, y, en primer lugar, su razón de Estado. La dualidad penetra al Estado por todos sus poros» (5).

Si tal es una contradicción en la idea o «espíritu» de ese Estado absoluto, otra, de no menos alcance se da en su materialidad sociológica, entre lo que es en sí y por sí y el medio humano de su acción. Como forma positiva de *teología terrenal* este Estado se autojustifica a sí mismo como *omnipotencia*: «La souveraineté est la puissance absolue et perpétuelle d'une République» sentencia Bodino (6); «This is the generation of the great Leviathan, or rather, to speak more reverently, of that *mortal god*, to which we owe under the *immortal God*, our peace and defence»; así se pronuncia Hobbes (7) haciendo expresa la metáfora teológica. Ahora bien, en cuanto a su real entidad, el Estado tiene que encarnarse o materializarse en algo más que idea o

(5) Loc. cit., pág. XXIX.

(6) *Les six livres de la République*, ed. Du Puys, pág. 119.

(7) *Leviathan* (ed. Oakshott), cap. 17.

teoría de atributos de poder, y dado que, a pesar de aquella espectacular manifestación teológica, no juega papel alguno en orden a la salvación del alma de los individuos, el Estado es un centro de intereses positivos distinto de los intereses individuales; es una *res publica* o "*commonwealth*", una «cosa» de todos o común «riqueza». El replanteamiento de la distinción romanista entre lo *público* y lo *privado*, va a hacerse en las condiciones dinámicas de la sociedad moderna, harto complejo y, sin embargo, de todo punto imprescindible, pues pertenece a la lógica básica de la relación política fundamental, esto es, a la idea misma de la obediencia civil. «Mais outre la souveraineté —escribe Bodino— il faut qu'il ait quelque chose de commun, et de public: comme le domaine public, le thresor public, le pourpris de la cité, les rues, les murailles, les places, les temples, les marchés, les usages, les lois, les coutumes, la justice, les loyers, les peines et autres choses semblables, qui sont ou communes ou publiques, ou l'un et l'autre ensemble: car ce n'est pas République, s'il n'y a rien de public» (8). Hobbes, casi un siglo más tarde, deja al desnudo esta relación material en el reino de la *riqueza*, de la *propriety*, desde cuya dialéctica real e ideológica se ha de constituir la trama esencial de la política desde el Estado absoluto: «For before constitution of sovereign power as hath already been shown, all men had right to all things; which necessarily causeth war; and therefore this propriety, being necessary to peace, and depending on sovereign power, is the act of that power, in order to the public peace» (9). Con esto queda el Estado absoluto decidida y existencialmente emplazado en el ámbito de la realidad económico-social, lo cual no solamente implica una profunda alteración del sentido clásico de la política —los griegos llamaron *oikonomia* al gobierno de la casa, es decir, a lo no-político (10)— sino, sobre todo, de las condiciones de desarrollo a que por una *revolución industrial permanente* va a lanzarse esta sociedad occidental. En síntesis, se abre una dualidad decisiva en la entidad moral de la comunidad política, entre el *Estado* como sistema de autoridad —pero también como centro cerrado de intereses materiales relativamente a los demás Estados y a sus súbditos individual y corporativamente tomados— y la *sociedad* como masa más o menos inorgánica de intereses privados amparados en el marco

(8) *La République*, pág. 14.

(9) *Leviathan*, cap. 18.

(10) Esto no quiere decir que los griegos no tuvieran una problemática económico-social, sino que ésta no pertenece al ámbito de lo *político*; es una cuestión moral y por eso ninguno de los grandes pensadores de la política clásica —PLATÓN, ARISTÓTELES de un lado, ISÓCRATES ni el mismo JENOFONTE, autor de una *Oikonomia*— fundamentan sus sistemas políticos con vistas a construir un equilibrio económico-social. Véase CLAUDE MOSSÉ: *La fin de la démocratie athénienne*, París, 1962, págs. 234 y sigs.

de la legalidad civil, mas también —y a efectos, entre otras cosas de esos intereses en expansión— como área de una creciente exigencia de *libertades*. En esta tensión nuclear se encierra la poderosa y trágica novedad de la política moderna, tanto de cara al exterior (imperialismo económico) como al interior (revolución social). Más aún, por virtud de esa dialéctica entrarán en mutación al hilo de la transformación industrial —de la nueva riqueza y de la nueva pobreza— todas las grandes categorías de la filosofía social, las estructuras de estratificación dentro de la comunidad y los fines e incluso hasta la misma esencia del poder.

La historia intrínseca de la política moderna como aventura humana —y, por supuesto, del pensamiento político— está dominada por esa dialéctica compleja *sociedad-Estado*, la cual tiene dos facetas: una *económica*, que hemos apuntado, y la otra *cultural*, en un sentido estricto, a saber, la formación de la *inteligencia* moderna como sociedad culta desvinculada palatinamente más y más de esa «teología política», del sistema de «ideas recibidas» y proyectada de forma más o menos intencional a la reforma, primero, y a la revolución social, después. Por razones históricas concretas para explicitar este fenómeno tendríamos que tomar como *modelo* a Inglaterra y a Francia, respectivamente, en los siglos XVII y XVIII, aunque es claro que antes o después las dos se generalizan en el Continente —y en América— y que, de otro lado, se entrecruzan hasta confundirse en lo que luego se ha llamado *mundo burgués* (11). Es de la expansión, eclosión y universalización polémica de este *mundo* del que surge la realidad actual de la política y su fenomenología, su teoría y análisis posibles.

\* \* \*

La imagen política del mundo actual ha de ser aprehendida históricamente. Ello no es tan sólo una exigencia determinada por una visión genética del acontecer; no faltan esfuerzos enérgicos con vistas a recuperar o construir categorías lógico-políticas por completo intemporales (12), pero el hecho esencial del cambio del sistema de fuerzas operantes en la realidad política actual y el ámbito planetario sobre el que entran en tensión —y, por lo tanto, la dinámica misma de la política en cuanto cuadro de fenómenos característicos y decisivos para la dinámica del presente— se nos escaparían, de no dar cuenta y razón de cómo los conceptos básicos del conocimiento político moderno han perdido su precisión lógica y su rigor científico *precisamente al univer-*

(11) Véase WERNER ZIEGENFUSS: *Die bürgerliche Welt*, Berlín, 1949.

(12) Tal es, por ejemplo, el objetivo esencial de la obra de JULIEN FREUND: *L'essence du politique*, París, 1965.

salizarse la estructura real históricamente concreta --la experiencia europea entre 1600 y 1900--, que les sirvió de base y constituyó la plataforma del acontecer mundial. Por eso mismo es esencial desvelar el estricto condicionamiento histórico de esas categorías y conceptos. Sólo en cuanto pongamos al descubierto su funcionalidad en el tiempo quedará de manifiesto su actual residualidad, la impotencia de que adolecen, para esclarecer en el plano lógico la contextura fenoménica de la política actual, y no digamos en el plano normativo de fundar esquemas de orden político. Esto obliga a confrontar metodológicamente los grandes conceptos políticos tomados en su orto, en su peculiar placenta con el especto de la realidad actual. En ese sentido, como quería Croce, la Historia es siempre contemporánea; es de todo punto necesario limitar la vigencia de sus posiciones de pasado para hacer frente a la aventura del presente.

La situación actual del conocimiento político, siendo tan insegura como la explosiva realidad subyacente, es sólo --vista históricamente-- excepcional. Ocurre que los grandes períodos en que el pensamiento político adquiere una consistencia y una coherencia vigorosas vienen necesariamente después de los grandes giros en el sistema de formas y de fuerzas políticas; en tanto que éstas se engendran y cambian la faz de la realidad, la especulación política sólo puede cobrar conciencia de la magnitud del cambio, dejando nítidamente establecida la figura de la realidad de que se ha partido y trazando hacia el futuro las trayectorias o líneas de generación del devenir. La consolidación de las formas políticas urbanas de la Antigüedad --*polis, civitas*--, la plenitud del orden político de la Cristiandad --Papado, Imperio--, la formación de las grandes Monarquías nacionales en torno al Seiscientos y la *constitucionalización* general del orden político europeo a fines del Ocho-cientos crearon la base real de los grandes sistemas teóricos que tejen el argumento doctrinario de las historias del pensamiento político (13). La relación entre éste y la *dinámica de lo real* ha sido siempre muy confusa, y de seguro lo será cada vez más: hay anticipaciones, utopías realizadas, proyecciones culturales sobre espacios políticos completamente ajenos a aquel sobre el que se germinó el pensamiento; pero sin restar importancia a estos factores, nos resulta imposible, en el mundo de hoy, entender el que haya devenido así o que su figura actual sea en su pavorosa inseguridad producto de una mera dialéctica del pensamiento.

---

(13) Y, en rigor, la misma historia del pensamiento político está siendo actualizada para sacarla del contexto de los textos e inscribirla en la dinámica de la realidad y en la apertura del presente. Así, por ejemplo, C. NORTHCOTE PARKINSON ha intentado aplicar el concepto de *evolución* --en un sentido ampliamente predarwiniano-- al proceso histórico de la especulación política. Véase *The evolution of political thought*, Nueva York, 1960.

La síntesis de un acontecer harto complejo que encierra la *genealogía* última del mundo actual puede ser anticipada por cuanto que el hecho histórico universal salta a la vista: *El cuadro de fuerzas sociales articulado dentro del sistema polémico de Estado-Nación europeos se ha extrovertido sobre el planeta a lo largo de los tres últimos siglos, determinando un nuevo "globus politicus" no sólo en orden a la constelación de potencias, sino también a la entidad misma del Poder y a los mecanismos de control social, y en términos generales, a la realidad misma de la política.*

La historia, siquiera sea esquemática, de este cambio pasa forzosamente por líneas a primera vista muy distantes del ámbito de lo político, tal como éste se circunscribe por los usos académicos de una sistemática docente regida por las categorías científicas de la fase anterior. No puede ser, como decimos, por modo estricto una historia del pensamiento político ni de las instituciones constitucionales. Hoy tenemos la convicción de que esto, en todo caso, ha jugado un papel reflejo o en todo caso subalterno en la grandiosa economía del cambio. No pueden, ni de lejos, explicar una mutación que ha hecho pasar en tres centurias de una civilización agraria y artesana a la confrontación global —política y revolucionaria— entre un *universo industrial* y un *mundo de subversión* bajo el impacto planetario de una realidad configurativa de lo humano y de lo natural que es la *técnica*. Y este cambio colosal, hemos aún de añadir, no es que sólo englobe la política, su entidad y sus categorías, como llevándola en su masa oceánica. Es más aún. Supone el reto que a la política en sí misma se le plantea, dado que hoy una política, en cuanto que actual, no es concebible de otro modo que con vistas justamente a esa sacudida histórica.

Sin embargo, es obligado imponerse una simplificación de esquema. Manteniendo en el centro el formato jurídico-político del Estado-Nación europeo, habríamos de perseguir la devaluación de su consistencia ideológica que, empero, se corresponde con su potenciación material, con su increíble crecimiento y tecnificación funcional como aparato de poder; deberíamos explorar las líneas de marcha de la tensión Estado-sociedad en la realidad y en la dialéctica del pensamiento, y su desenlace, que es la extroversión imperialista de Europa y la génesis «europea» de las dos superpotencias que ya en nuestro siglo —U. S. A. y U. R. S. S.— se ponen en vanguardia de la transformación tecnológica del "*habitat*" humano, y con el proceso de descolonización determinan el *fin del universo político europeoocéntrico*. Y con ello también el tránsito a un esquema polémico de fuerzas y categorías políticas a escala mundial de nuevo signo. En una palabra: *trátase de la historia universal de Europa (14)*, la que se resuelve en la *crisis actual de la política* como expre-

(14) HANS FREYER: *Weltgeschichte Europas*, Stuttgart, 2.<sup>o</sup> ed., 1954.

sión y teatro de la transición de la civilización *moderna* a la *posmoderna* (15), en la que, sin duda, Europa ha de jugar un papel, pero que no podrá tener, ni ya tiene políticamente, cual ocurriera hasta la segunda guerra mundial, a Europa como centro ni como espacio político capital.

Como producto característicamente europeo y como forma resultante del desenlace concreto de una fase de la historia interna de la cultura europea, el *Estado absoluto* se incorpora los arquetipos de orden específicos de ella. Y como, en primer lugar, pertenece al modo mismo europeo de hacer transparente la intencionalidad de orden de la política el buscar una proyección del *orden universal*, como orden del Universo en que acaece la aventura humana, el Estado absoluto, desde 1500 hasta mediados del siglo XVII, en que comienza a socavarse, aparece en las más de las doctrinas políticas como un *microcosmos* político, como un reflejo del *orden de la Creación*, decantado por el largo trabajo intelectual de síntesis que sobre la filosofía griega y la jurisprudencia romana llevó a cabo la cultura de la *Christianitas*. Ahora bien: el Estado absoluto es al mismo tiempo el producto de la *racionalidad* europea no sólo en cuanto a la razón política en sí, sino también de cara a la funcionalización del medio social y al dominio sobre los recursos de la Naturaleza. En esta dualidad se articula una tensión y se renueva de modo constante una síntesis que si, en el fondo, son las mismas que trabajan la especulación abstracta europea —la teología y la filosofía—, proyectan en la dialéctica política motivos muy singulares, sobre todo por cuanto tratan de liberar doctrinalmente movimientos de fondo de la naciente sociedad moderna.

En una serie de trabajos (16) hemos tratado de explayar la significación de la *Reforma protestante* en el despegue de la "*forma mentis*" característica del mundo moderno y su impacto sobre la dialéctica del orden político. Hemos por ello de remitirnos, en su conjunto, a esa investigación. Simplemente para enhebrar aquí una visión lógica del acontecer debemos subrayar cómo, en resumen —y dentro de la diversificación de actitudes teológicas, de concepciones eclesíásticas y de ética social—, late en la Reforma una dualidad de estímulos que, de un lado, brotan de la vocación de regresar a las formas primigenias de comunidad cristiana, y de otro, surgen del anhelo por cargar de dinamismo la vida terrenal para acceder a la realización vital de los sentimientos de dicha individual y bienestar social en este mundo. De esta dualidad, el exponente teológico-político más acabado es la doctrina de los "*dos reinos*" de Lutero, como en el plano de la economía lo es la doc-

(15) GEOFFREY BARRACLOUGH: *La historia desde el mundo actual*, t. e., Madrid, 1959, pág. 255.

(16) *La mentalidad moderna*, Madrid, 1967.



trina calvinista de la predestinación y su aplicación por la ética puritana (17). Lo mismo que en ésta se abre paso una sublimación teológica de las categorías de *capital* y *trabajo*, por aquélla se afirma rotundamente el Estado como categoría sacral del orden de este mundo y al mismo tiempo se aureola con vivencias religiosas una —si cabe hablar así— ética del *poder* y de la *gloria* del Estado-Nación, que será el primer poderoso estímulo ideológico del nacionalismo (18), como más tarde habrá de ser el segundo la síntesis democrática de la nacionalidad con el pueblo.

Que las *guerras de religión* motiven el esencial argumento histórico-político de los siglos XVI y XVII es la comprobación más elocuente del enmarcamiento ideológico de las tensiones políticas en ese mundo. Y en primer lugar se trata de una lucha por la *nacionalidad*, por la integración concreta y total del espacio político contra los poderes hegemónicos —la Iglesia católica y el Imperio—, aunque sea, como frecuentemente lo es, apropiándose en su mismo ordo el Estado-Nación las categorías universales de orden de la civilización tradicional. El Estado-Nación es todo un proceso de *nacionalización de la cultura* en el sentido más amplio de la expresión. Por tal *nacionalización* hemos de entender la potenciación de la lengua romance o del dialecto regional de base nacional y la formación de las literaturas nacionales, que comienzan por la épica heroica y la traducción al vernáculo de la Biblia (19); la nacionalización de la *economía*, por la formación de Empresas públicas o semipúblicas para el atesoramiento de metales preciosos y la utilización en la metrópoli, y sobre todo en Ultramar, de recursos naturales; la nacionalización del Derecho, por la formación de un *Derecho real* de pragmática regia, al tiempo que la nueva «noblesse de robe» nacionaliza la jurisprudencia romana (aunque ésta siga siendo un patrimonio cultural común de la Europa políticamente pluralizada). Pero hay también un intento, mucho menos explícito, de nacionalización, si no de la religión cristiana, sí al menos de la *estructura eclesial* de la sociedad tradicional, que suponía un a modo de regreso a la filosofía romana de la "*religio civilis*", tal como queda ésta señalada en la polémica de San Agustín contra Varro.

La Reforma, en efecto, fue, o se resolvió, no sólo en una ruptura con la Iglesia católica, sino también —lo que, por lo demás, era desde esa premisa poco menos que forzoso— en una ruptura con las notas carismáticas

---

(17) MAX WEBER: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, t. e., Madrid, 1955.

(18) Véase EUGEN LEMBERG: *Geschichte des Nationalismus in Europa*, Stuttgart, 1950, págs. 102 y sigs.; HANS KOHN: *Historia del nacionalismo*, t. e., México-Buenos Aires, 1949, págs. 111 y sigs.

(19) KOHN, ob. cit., págs. 130 y sigs.

de la Iglesia de Roma. Pero una religiosidad de base cristiana es prácticamente imposible que pueda hacerse valer con entidad sociológica, fuera o al margen de la noción espiritualmente integradora de *Iglesia*. De ahí que al romper con Roma, manteniéndose la religiosidad protestante bajo una iluminación doctrinal del mensaje de Cristo, las tendencias se proyectaran, ora hacia el anhelo de una *Iglesia nacional*, ora hacia una restricción parroquial del concepto eclesial (20), con lo que queda dicho que, aunque sólo fuera en este aspecto estructural, la eclosión protestante tiene que ser estudiada políticamente, pues constituye —con la geopolítica de los descubrimientos— el suceso más decisivo de ruptura del orden de la cristiandad tradicional. Sin embargo, el tema es particularmente difícil, puesto que en último término —y en una primera fase— la Reforma no consigue en el Continente impacto decisivo más que en Alemania y Suiza, donde se produce una gran elaboración teológica diferencial y formas nuevas o renovadas de religiosidad social, pero también donde la integración del Estado-Nación es más tardía, lo que hace que estos espacios culturales no jueguen más que un papel pasivo en el equilibrio europeo de fuerzas e influencias hasta muy entrado el siglo XIX, y esto, no obstante la enorme importancia intelectual de la filosofía alemana —tan estrechamente ligada a la teología protestante— y de ciertos aspectos de la cultura suiza. Por esta razón, habida cuenta que las grandes potencias europeas continentales —España, Francia y Austria— se mantuvieron como Estados-Nación no en el marco de la cristiandad católica con tensiones religiosas minoritarias (en el caso de Francia, lo suficientemente intensas para provocar la cadena de guerras de religión), el modelo de estudio obligado es Inglaterra, no obstante que el hecho diferencial teológico —en el orden dogmático— sea mucho menos agudo y las variantes ideológicas de fondo anglicano mucho menos difundidas. Pero existe, además, una razón excepcionalmente importante para tomar a la Inglaterra que cierra en 1688 lo esencial de su proceso de constitución interior y se extrovierte en una política ultramarina y de «equilibrio europeo», que habría de llevarla a ser el centro real de la hegemonía europeocéntrica casi hasta el desenlace de la segunda guerra mundial, y esta razón es un hecho de enorme alcance, que Ortega y Gasset dejó establecido con palabras terminantes:

«Este hecho general de que las naciones europeas aparezcan en torno a 1600 plenamente constituidas como tales naciones comporta, sin embargo, dos grandes excepciones... Una es que el pueblo inglés se sintió nación mucho antes que los continentales. Para

---

(20) Véase ROGER MEIL: *Traité de sociologie du protestantisme*, Neuchatel, 1965, páginas 43 y sigs.

nuestra presente finalidad basta con traer enérgicamente a la memoria el hecho de que Inglaterra es, como nación, la más vieja de Occidente, y a ello se debe su extraña y peculiarísima situación actual y su comportamiento enigmático hoy para muchos. Sólo añadiré que esta anticipación en la conciencia de la nacionalidad por parte de los ingleses no es sino un caso particular de algo que no ha sido suficientemente advertido y que podría muy bien considerarse como una *ley de evolución de Occidente*, a saber: *la normal procedencia del pueblo británico con respecto a los pueblos continentales en casi todas las formas de vida*" (21).

Es esta precedencia la que ciertamente nos obliga en un estudio que se proyecta hacia la crisis ulterior del sistema europeo de poder, a tomar como centro de interés la *teología política* inglesa con sus implicaciones y proyecciones de todo orden, como después será esa misma precedencia en el centro de la crisis desde 1918 hasta el mundo actual el que nos lleve a considerar otros aspectos críticos de la política exterior e interior inglesa como motivos esenciales del ocaso del mundo político europeocéntrico.

\* \* \*

En un mapamundi del siglo XIV, las Islas Británicas figuran al sur del extremo Occidente (22); esta disposición cartográfica nos parece, aún hoy, reveladora de lo que pudiéramos llamar la *atípica* condición europea de Inglaterra y la constante geopolítica anticontinental inglesa. La pregunta sobre si Inglaterra es o no europea —pregunta tan dramáticamente actual— es de suyo muy ambiguo y equívoca, y de ahí la grave aporía política que encierra: no sólo pregunta por la condición inglesa, sino también por la «esencia» de Europa o, más exactamente, por la equivocidad constitutiva entre la «cultura» europea y la dinámica política del pluriverso de los Estados-Nación de la Europa moderna. De aquella —de la «cultura»—, Inglaterra no sólo es parte constitutiva, sino que en ciertos aspectos importantes —la continuidad de la tradición jurisprudencial romana, la autoconciencia dramática del hombre ante Dios y en la sociedad, por ejemplo, en el teatro de Shakespeare (23); la visión pionera de la ciencia natural como poder específica-

(21) *Meditación de Europa*, en *Obras completas*, t. IX, 2.<sup>o</sup> ed., Madrid, 1965, página 263 (subrayados míos).

(22) Reproducido en EUGEN ROSENSTOCK-HUESSY: *Die europäischen Revolutionen und der Charakter der Nationen*, Zurich-Viena, 2.<sup>o</sup> ed., 1951, pág. 266.

(23) Véase ROLAND MUSHAT FRYE: *Shakespeare and Christian Doctrine*, Princeton, 1965.

mente humano, la apertura a una imagen "oceánica" del mundo, el laboratorio de instituciones políticas autónomas y «europeizadas», pero desviadas al salir de su peculiar metabolismo inglés— aparece lo «anglosajón» *incluso como paradigma del experimento de Europa*. Vista políticamente, Inglaterra «no pertenece a Europa» (24), e incluso tras algunas de esas enormes creaciones culturales, apenas si se esconde una resuelta actitud polémica frente a todo el sistema de poder -- espiritual, material, político-- continental europeo, y tanto más contra la potencia que en cada fase histórica —España, Francia, Alemania— haya pretendido construir a Europa como catalizador y catapulta de una disposición hegemónica. Su posición en el decurso de la cultura política moderna es —o mejor dicho, «era»-- resueltamente singular: su capítulo en la historia de Europa es específico y agonal (25). «Para el europeo continental —así comienza Keyserling su todavía actual *Análisis espectral de Europa*— los indígenas de las Islas Británicas son totalmente incomprensibles. Esto es lo que explica, en primer lugar, el fenómeno de la anglomanía» (26).

Quizá la aporía inglesa venga de que Inglaterra es una «microeuropa», una reproducción insular de la flúida y demasiado profunda unidad europea y de muchas de sus violentas tensiones en la superficie económica y política. Si a partir de la «invasión de los bárbaros» Europa reajusta esa su profunda unidad como «Cristiandad», Inglaterra —un "melting pot" ¡para emplear una expresión norteamericana, que se reproducirá más tarde a escala de otras magnitudes en los Estados Unidos!, de pueblos: escoceses, galos, normando, con el polémico satélite irlandés— trae su unidad de un factor geográfico, la *insularidad*, y de un factor cultural, en el que se integra desde muy atrás la nacionalidad, a saber: la *unidad religiosa*. La nacionalidad inglesa aparece, desde fines del siglo VII, con el Sínodo de Hertford; con el venerable Beda, en el siglo VIII, y en la centuria siguiente, con la política religiosa del Rey Alfredo, fundada en la capacidad de integración y organización de la *Iglesia católica de Inglaterra* (27).

Insularidad y unidad religiosa conforman, para decirlo en el léxico de hoy, la base y la superestructura de la dinámica sociopolítica anglosajona. Mas, dentro de este esquema, hay que apurar el análisis: la articulación ideológica del Poder es, hasta muy avanzado el cuadro de formas de la Mo-

(24) HEER: *Europäische Geistesgeschichte*, cit., pág. 412.

(25) Véase ALBERT MÜRGELER: *Geschichte Europas*, Friburgo, 1953, págs. 306 y siguientes.

(26) HERMANN DE KEYSERLING: *Analyse spectral de l'Europe*, t. f. (ed. original alemana, 1928; hay t. e.) n. e. París, 1965, pág. 13.

(27) HEER, ob. cit., pág. 413.

derinidad— y en ciertos aspectos residuales, tan característicos del tradicionalismo inglés, hasta hoy mismo— una *teología política concreta* no sólo en el sentido de la tradición posreformista "*cuius regio, eius religio*", sino en el más amplio —y de aquí nuestro interés— de que las exigencias temporales de renovación del orden político y las polémicas resultantes encuentran durante mucho tiempo su vía de expresión en una imagen divina del Universo que sirve de arquetipo al orden político postulado como ideal. Por lo mismo, a la distancia insular inglesa, las crisis teológicas del Continente cristiano resultan inevitablemente base de explosivas tensiones políticas. Un fenómeno tan singular como el de Erasto y el erastianismo, con su repercusión tan viva en la historia de las ideas políticas inglesas, en tanto que ha quedado desvaído en la Europa continental, bastaría para probarlo (28).

Desde la apertura de la Reforma inglesa en torno al conflicto entre Enrique VIII y Catalina de Aragón, resuelto con la ejecución de Tomás Moro, la oposición a Trento, el trabajo de construcción teológica del anglicanismo por los Cranmer, Tyndale, Hooper, Latimer, que culmina en el *Book of Common Prayer* (1549) y el *Act of Uniformity* (1559), que ponen las bases de la Iglesia anglicana —expresión la más rotunda, de la nacionalización eclesial— hasta la *Glorious Revolution* (1688) y la formulación de las grandes sumas del pensamiento político inglés —Harrington, Hobbes, Locke— articuladas en torno a la solución neutralizadora de las guerras de religión y al problema de la libertad religiosa, a la apertura de las tensiones socioeconómicas, a la división del poder y a la representación política, *Inglaterra preforma en su insularidad* —laboratorio ideal del ejercicio utópico: Moro, Harrington, Bacon— *la dialéctica y la dinámica de la Modernidad política europea la cual pondrá en libre tensión, entre el XVIII y las guerras revolucionarias napoleónicas, un esquema de fuerzas de intensidad y alcance mucho mayores.*

No podemos seguir aquí este capítulo decisivo más que por su eje fundamental que, para nuestro modo de ver, es la *mundanización* de la imagen del orden universal —en el doble sentido, como *racionalidad* del Universo físico y como sistema del mundo político— y su proyección sobre el orden político interno. El punto de partida, prescindiendo de antecedentes apuntados, es la teología política de Richard Hooker (1554-1600), verdadero pórtico de la historia del pensamiento político anglicano, de la "*via angliae*" de la política, genio de la «vía del medio» (29) y del sentido inglés del *compromiso*. La gran obra de Hooker *Of the Laws of Ecclesiastical Polity* (1594-1597) (30)

(28) Véase JOHN NEVILLE FIGGIS: *El derecho divino de los reyes*, t. e., Méjico, 1942, págs. 224 y sigs.

(29) ERNST BARKER (ed.): *The Character of England*, Oxford, 1947, pág. 321.

(30) Sólo los cuatro primeros libros de la obra aparecieron en vida de HOOKER;

es, desde muchos puntos de vista, una base doctrinal muy coherente decididamente abierta a la dinámica inglesa del futuro. «Hooker no fue tanto el apologista del *Elizabethan Seteelement* como un filósofo político que intentó cristalizar la flúida situación jurídica de su tiempo salvando el legado medieval, purificándolo y ajustándolo al nuevo Estado-Nación. Las *Acts of Supremacy* se orientaban en la dirección de la Monarquía absoluta, y Hooker adoptó una actitud crítica de esta tendencia. Lo que él intentaba era sentar para el futuro las líneas maestras de una Monarquía cristiana constitucional. Fue un tomista que ajustó sus doctrinas políticas al nuevo Estado-Nación» (31). Aún más significativo para nuestro empeño es la forma en que Hooker, como en crisálida doctrinal, engloba en su pensamiento el estilo y el curso de la peculiar dinámica inglesa de la política: «Hooker, cual ningún otro pensador, excepción hecha de Burke, ha ayudado a los ingleses a cobrar conciencia de la continuidad de su historia, que ha superado todas las revoluciones. Ha comprendido los dos principios capitales del desarrollo social: que una tradición presta a servir como fuerza unificadora de una sociedad necesita ser coherente, pero no ser nunca estática» (32). Lo que da a la obra de Hooker su nítida transparencia sobre el decurso del buído doctrinarismo político inglés es que explica alguna de las claves más sutiles de su objetivación real dentro de un sistema comprensivo y coherente —lo que es más bien excepcional en el pensamiento inglés—, y asimismo lo que le presta especial significación viene de cómo en una circunstancia política de encrucijada del destino nacional, Hooker aporta elementos sumamente valiosos de lo que puede llamarse el *estilo de la decisión política inglesa*: la llamada "*via del medio*" o "*via angliae*", que habría de hacerse, con el tiempo, por completo característico de la *praxis política inglesa*. La búsqueda del centro moderado por extrapolación metódica de los extremos y la apertura al curso del tiempo por depuración esencial del «fondo común de la tradición nacional», el cuidadoso *equilibrio* entre sentido de la libertad y construcción jurí-

---

hasta 1836 no se ha editado en su integridad. Cfr. WILFRID HARRISON: *History of British political thought (1503-1900)*, Nueva York, 1965, pág. 16. Para una bibliografía muy completa, sobre HOOKER, véase J. S. MARSHALL: *Hooker and the Anglican tradition*, Londres, 1963, págs. 177 y sigs. La edición más completa de los «Works» de HOOKER es de JOHN KEBBLE, 7.<sup>a</sup> ed., Oxford, 1888. El interés sobre HOOKER ha aumentado en los últimos años. W. HARRISON, aparte de la obra citada, ha estudiado su pensamiento político en *Hooker's Polity in modern English*, Sewanee, Tennessee, 1950, así como su influencia en los orígenes del constitucionalismo americano. Véase también: R. J. SHURLEY: *Richard Hooker and contemporary political Ideas*, Londres, 1949, y PETER MUNZ: *The Place of Hooker in the history of thought*, Londres, 1952.

(31) MARSHALL, ob. cit., pág. 164.

(32) PETER MUNZ, ob. cit., pág. 195.

dica de la autoridad, entre lo racional y lo "reasonable", hacen de Hooker, del «judicious Hooker», que consumó la primera obra de entidad filosófica en lengua inglesa (33), un espejo intelectual, donde también por vez primera se revela la imagen inglesa de lo político.

Hasta la publicación de la obra de Hooker, el *anglicanismo* era un puro hecho político de ruptura con Roma, consumado en medio del vértice teológico abierto por Lutero y Calvino; los esfuerzos de Cranmer, Jewel y demás apologetas oficiales de la secesión eclesiástica apenas si salían del plano de la defensa jurídica de la nueva Iglesia establecida, y en medio de este vacío, el fanatismo puritano sujeto a la influencia calvinista, la oleada del presbiterianismo ginebrino con su potenciación del laicado y la «bibliolatría de la interpretación privada» (34) amenazaban a la Corona con la erosión total del factor de integración religiosa, decisivo —entonces— para la unidad nacional. Hooker acertó en el plano teórico y contribuyó en la *praxis* por la virtualidad propagandística de su obra (35) a solventar estas tensiones con una teología de intencionalidad muy política que despejó las sendas para el dinamismo inglés. Esta teología era de tradición escolástica, estaba muy en la línea aristotélico-tomista de la síntesis de *razón* y *fe*, aunque con influencia notoria del *Defensor pacis*, de Marsilio de Padua (36), pero una línea dialéctica "God-Laws-Reasson-Commonwealth, que venía a resolver la imagen del orden del Universo en la comunidad política inglesa, y una síntesis político-espiritual de ésta misma, en la que lo religioso y lo temporal se articulaban como aspectos de una sola y misma comunidad, es lo que da al pensamiento de Hooker su originalidad y su fuerza creadora.

Como el *Tractatus theologico-politicus*, de Spinoza, algo más de medio siglo más tarde, la *Ecclesiastical Polity*, de Hooker, es una obra fundamentalmente política (37), aunque traiga toda su línea argumentativa de la idea de Dios, de la configuración del Universo como *cosmos* y del puesto del hombre en ella tomado en sí y en la comunidad social. En la idea de Dios, Hooker acentúa sobre todo el orden regular de la Creación; entre el "mysterium tremendum" de la tradición judía y la *omnipotencia* hasta el arbitrio de la imagen calvinista, Hooker especula una noción de Dios como principio absoluto del Universo, y esto hasta un extremo, que Dios lleva la ley en

(33) CHRISTOPHER MORRIS: *Political thought in England. Tyndale to Hooker*, Londres, 1953, pág. 175.

(34) WILDE, ob. cit., pág. 32.

(35) MORRIS, ob. cit., pág. 176.

(36) PETER MUNZ, ob. cit., págs. 29 y sigs.

(37) NORMAN SYKES: *Richard Hooker*, en F. J. C. HEARNSHAW: *Social and political Ideas of the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Nueva York, 1949, pág. 64.

su esencia y está sometido a la ley de su ser (38). Esta *constitucionalización del poder absoluto* será arquetípica para la filosofía política inglesa posterior, como es bien obvio. La teoría de la *Ley Eterna* de Hooker es una *filosofía constitucional*: la *Ley Eterna*, como dada por Dios a sí mismo, es una *auto-limitación de la omnipotencia*, y como ley de fundamento es una ley que *comprende a todas las demás leyes* (39). El Universo está ordenado en perfecta armonía por esta *Ley Eterna* de creación, pero esta *Ley* se despliega o irradia en un sistema de leyes que rigen distintas *regiones del ser*; la Creación es objetiva en «Universo de derecho», y la "*rule of law*" que rige a cada ser según su entidad es la clave principal de su esencia, como la *Ley Eterna* lo es de la de Dios. Una distinción sutil —con la que Hooker quiere eludir el riesgo de panteísmo— separa la ley intrínseca de Dios —"*first law eterna*"—, a la que Dios se conforma, de la ley objetiva de la Creación que está comprendida en y por aquélla, la que Hooker llama "*the second law eterna*" (40). El sistema «jurídico» del Universo es una gradación jerárquica de normas sobre los planos articulados del ser. ¡El Universo como legalidad es el arquetipo inglés de la *rule of law*! (41).

Esta legalidad no es mecánica; no se resuelve en un automatismo fatal e inexorable, fisicista, al modo como, por ejemplo, se desarrolla en la versión aristotélica de Avicena y Averroes. La ontología legal de Hooker, tomando por base la doctrina de Santo Tomás, y como anticipándose a la filosofía de la ley de Montesquieu, postula una inclinación natural, una tendencia regular, por la que cada ser, sin violencia, tiende a realizarse en sus fines. "*All things that are, have some operation not violent or casual... So that no certain end could ever be attained, unless the actions whereby it is attained were regular; that is to say, made suitable, fit and correspondent unto their end, by some canon, rule of law*" (42). De este modo Hooker introduce en su universo jerárquico-legal la idea de *medida*, en el sentido de ponderación, moderación, templanza, que va a jugar con la clásica de "*mesotes*" un papel tan destacado en la filosofía inglesa de la vía del medio.

En este universo legal el régimen del hombre está ordenado por "*the law of reason*". Con su teoría de la *reason* anticipa Hooker también las notas más agudas del racionalismo inglés, y en especial del racionalismo político,

(38) HOOKER deduce con todo rigor las consecuencias constitucionales de esta premisa teológica: «The axioms of our regal government are these: *lex facit regem*; the King's grant of any favour made contrary to the law is void; *rex nihil potest nisi quod jure potest*» (*Ecclesiastical Polity*, VIII, 2).

(39) HARRISON, ob. cit., pág. 16.

(40) MARSHALL, ob. cit., pág. 86.

(41) Véase NORMAN SYKES, loc. cit., págs. 71 y sigs.

(42) HOOKER, I, pág. 200.



tan señaladamente diferenciado del racionalismo continental. Para Hooker la "reason" es, sobre todo, el "mode of conduct" del hombre; opera, por modo eminente, lo "reasonable", siendo una regla compensatoria de las tendencias desordenadas de la naturaleza humana movidas por la "divine malediction" del pecado original. Así, mucho más que a una función lógica, la "reason" de Hooker responde a una función vital; es el instrumento de un lúcido pragmatismo moral, si cabe hablar así. Hooker inaugura la actitud racional inglesa orientada según una economía de medios afines para alcanzar un objetivo establecido de antemano, un modo inteligente de conducirse mucho más que un modo intelectual de razonar acerca de la conducta (43). De ahí que la "reason", siendo dote individual, no deba ser individualista; no se ejercita como acto de objetivación del «mundo» ante el «yo», sino como normalización del conducirse ante lo que circunstancialmente está enfrente, como norma de sensatez que mueve y refrena al hombre; un hábito vital que se aprende y ejercita con los otros, en sociedad. Por eso para Hooker la razón más segura no es tanto la apodíctica como la "general persuasion of all men". El hombre "reasonable" no es, tanto aquel que persigue un saber exacto de las leyes del ser como aquel que actúa en todos los órdenes, y muy singularmente en el mundo de las cosas humanas con vistas a un fin concreto, con medios eficaces y según riesgos calculados, deduciendo como acción el obrar con más probabilidad de éxito. La "reason" de Hooker es una síntesis de lo «apropiado». «De hecho la ley de nuestra naturaleza es simplemente la forma que nuestro deseo debe tomar para producir satisfacción. Es la forma o modo de control para satisfacer con fruición nuestros deseos. Tal es lo que Hooker entiende por racional. La razón no es un cálculo arbitrario, sino que se funda en la verdadera ley del Universo, y esta ley es la ley de realización del deseo. No se trata de un racionalismo cartesiano ni de un mero cálculo de posibilidades. Más bien es expresión de nuestras más profundas inclinaciones y de la vía por la que podemos satisfacerlas» (44).

Salta a la vista el significado o la intencionalidad social y, desde luego, política de esta "reason". La condicional social del hombre forma parte de la naturaleza humana; las inclinaciones humanas —desde el hambre a la justicia— se solventan en sociedad; la "reason" que las facilita y lleva con moderación a buen término discurre y se agilita en sociedad. El individuo persigue su fin, pero lo alcanza mediante una conducta "reasonable" con los otros (45). Al racionalizar de esta forma la "praxis" vital, Hooker pone un

---

(43) Cfr. MICHAEL OAKESHOTT: *Rationalism in Politics and other essays*, Londres, 1962, pág. 85.

(44) J. S. MARSHALL, ob. cit., pág. 81.

(45) WILDE, ob. cit., pág. 36.

énfasis ponderado en el valor positivo de las cosas humanas y mundanas; se abre también aquí una «vía del medio» entre la austeridad negativa de los puritanos, compensada por la doctrina calvinista de la predestinación y el «selfish system» de los materialistas. En este sentido la salud física, el éxito en las empresas, la posesión de riquezas, el prestigio social, los honores humanos son algo en sí mismo bueno; son «good things»: «are naturally every man's desire, because they are good» (46). Hooker abre así la vía de la racionalidad económica, tan característica de la Ilustración inglesa, especialmente en Mandevilla y Hutcheson (47), y que culminará en la obra arquetípica de Adam Smith.

En este sentido el *Estado* y la *política* están agudamente concebidos desde este valor eminente de lo "reasonable". Hooker distingue *sociedad* y *Estado*, grupo comunitario y organización del Poder, pero resuelve la distinción en el autóctono concepto inglés de *Commonwealth*. El grupo resulta de la ley de la Naturaleza; la organización del Poder tiene al hombre por artífice. El Estado es una construcción de la "reason" obligada por la condición humana dañada por el pecado original. En este sentido es querido por Dios, no porque Dios haya querido el pecado de la especie, sino porque habiéndola creado libre ha arrojado sobre ella la "divine malediction" y al mismo tiempo ha dotado al hombre de los medios para compensar y equilibrar sus efectos (48). Este es un ejemplo típico de solución por la "vía del medio", de aplicación de la "via angliae". Con esto se articula una pieza clave para la nueva teología política. Hooker despega sutilmente no sólo el derecho divino de los Reyes, que muy poco después de su obra encontrará su expresión más teocrática en la versión jacobita, sino también de la fundamentación bíblica del orden político, entregando la fábrica de éste al ejercicio de la "reason". Dios quiere el Estado, pero ha dejado a la razón humana, a esa muy elaborada "reason" de Hooker, su *constitución* y su *cambio*. "Scripture contains what is needful for (personal) salvation, but does not lay down authoritative rules for the ordering of polity in Church and State" (49). Hooker, con esta fundamental bipartición de la regla de Dios, da un paso decisivo en la vía moderna de la secularización e incluso de la desacralización de la política; la Biblia regula la economía de la salvación personal y deja la *política* a la "reason". No meramente a la política como «razón de Estado», pues la "polity" de Hooker es la "ecclesiastical polity", que no

(46) HOOKER, V, 16.

(47) Véase ENRIQUE GÓMEZ ARBOLÉYA: *Historia de la estructura y del pensamiento social*, t. I, Madrid, 1957, págs. 257 y sigs.

(48) Véase SYKES, loc. cit., págs. 73 y sigs.

(49) HOOKER cit. WILDR, ob. cit., pág. 35.

es política eclesiástica: es política de la "Church" y política del "State" integradas. Y —de otro lado— no a la "reason" individual, al pensamiento solitario. La "reason" que construye esa política, que establece la Iglesia, que funda el Estado y dirige con unidad de acción y de fin la "Commonwealth" cristiana es la "public reason", una modalidad de la "reason" que no se opone, pero sí se distingue, dentro de la universal armonía, de modo preciso de la "private reason".

Semejante distingo nos parece una clave angular de la reflexión política inglesa para el despegue del Estado absoluto, un expediente pragmático de política "reasonable" que, visto de otro modo, puede parecer una envoltura púdica de la «razón de Estado». La "public reason" no es «razón de Estado». No es que Inglaterra no haya practicado la «razón de Estado»; antes cabría decir —y se ha dicho— más bien todo lo contrario. La influencia de Maquiavelo, los maquiavelistas y la "praxis" de la política veneciana fue en Inglaterra extraordinaria y hasta de importancia decisiva para la visión de la política como ámbito de realidades humanas autónomas y, consecuentemente, para la fundamentación de la ciencia política moderna como analítica del Poder y de su manipulación (50). Lo que ocurre es que queda envuelta y articulada en "public reason", en su compleja dialéctica con la "private reason", y —esto es fundamental— no tiene por fin, aunque tenga por sujeto al Estado, sino al intraducible concepto de *Commonwealth*, que es la versión continua que la Monarquía inglesa da a la "res publica" romana y que expresa la totalidad política inglesa; totalidad impresionantemente consistente y sólida, pero antiabsolutista y antitotalitaria.

Hooker es el primer teórico de esta "public reason", de sus sutiles distingos siempre proyectados a la "praxis" como es el primer teórico de la filosofía de la "Commonwealth", con la sola excepción quizá de Fortescue, que, no obstante su gran originalidad, vive todavía por completo inmerso en el universo teológico-político medieval (51). Fortescue construye aún con

---

(50) Véase KURT KLUXEN: *Das Problem der politischen Opposition. Entwicklung und Wesen der englischen zweiparteienpolitik im 18. Jahrhundert*, Friburgo-Munich, 1956, págs. 13 y sigs.

(51) Sir JOHN FORTESCUE primer clásico del pensamiento político inglés, autor de *De laudibus legum Angliæ* (hacia 1469) tiene una gran importancia en la tradición del constitucionalismo inglés. Véase S. B. CHRIMES: *English Constitutional Ideas of the Fifteenth Century*, Cambridge, 1936, y E. F. JACOB: *Sir John Fortescue and the Law of Nature*, en «Essays in the conciliar Epoch», Manchester, 2.<sup>a</sup> ed., 1953, páginas 106-119. Pero nuestro objeto aquí no es trazar el curso genealógico del orden político moderno sino señalar los hitos en que la política moderna se constituye como ámbito de tensión de fuerzas y partiendo de esa «genealogía» derivar el esquema actualizado de la dinámica de poder.

los conceptos de "regnum" y "Kingdom of England" (52); Hooker no sólo lo hace con el de «Commonwealth», sino que lo articula positivamente —al igual que después lo hará Hobbes— como concepto político totalizador de su singular teología política, de su "ecclesiastical polity". La idea de "Commonwealth" traduce, como decimos anteriormente, la "res publica" romana cristianizada, pero también la idea medieval de la "Respublica Christiana" positivizada, «nacionalizada». Es la forma política del Estado-Iglesia como estructura de integración total del Estado-Nación, un concepto que sólo se ha dado ambiguamente en el Continente (excepción hecha de Rusia con la Iglesia ortodoxa), aunque no en la "praxis", pero que Inglaterra ha llevado desde Hooker y dentro de una compleja dialéctica de tolerancia y libertad religiosa a sus últimas consecuencias políticas y constitucionales. En esta vía el anglicanismo se impuso en tanto que fracasaron —desde ese punto de vista— el galicanismo y otros intentos de integración religiosa oficial (53). Hooker recoge el hilo de una larga tradición en la teología política inglesa y en su doctrina monárquica: la idea de la «comunidad cristiana» como todo político, con dos facetas o aspectos —Iglesia y Estado—, pero constituyendo, en última ontología política, una misma realidad social cristianamente integrada. En efecto, ya Wycliffe empleaba el término sacral "ecclesia" para designar indistintamente «república» o «iglesia» (54), y la teoría del "rex Angliae" como "Christus Domini", tan subrayada en algunas obras de Shakespeare, se «deifica» —según ha mostrado Kantorowicz— en la teoría de que el Rey es "Christomimetes", esto es, "actor" o "impersonator" de Cristo, así ungido por la consagración (55). Pero Hooker es más moderno, hasta el punto de que, aun explicando cómo la Monarquía es la más "reasonable" de las formas de gobierno, ni siquiera la considera de institución divina. Lo que permanece válido y constante es la idea de la unidad esencial de la comunidad cristiana: "There is not any man of the Church of England but the same man in also a member of the commonwealth; nor any man a member of the commonwealth, which is not also (a member) of the Church of England" (56). Conciliar esta premisa con un principio de tolerancia exige penetrar en la eclesiología de Hooker: para Hooker la solución del problema

(52) Véase CH. H. McILWAIN: *The Growth of Political Thought in the West*, 7.<sup>a</sup> ed., Nueva York, 1930, pág. 358.

(53) Véase WERNER STARK: *The Sociology of Religion. A Study of Christendom*, volumen I, *Established Religion*, Londres, 1966, pág. 56.

(54) J. N. FIGGIS: *El derecho divino de los reyes*, cit., pág. 62, nota 7.

(55) ERNST H. KANTOROWICZ: *The King's two bodies. A Study in mediæval political theology*, Princeton, 1957, pág. 47. HOOKER insistía en que la Reforma no había roto la continuidad de la Iglesia de Inglaterra. Cfr. SYKES, loc. cit., pág. 85.

(56) HOOKER, VIII, 1.

es estrictamente «constantiniana» (57): la Iglesia establecida es una estructura oficial, una "*corporation*", un "*corporate body*", que articula la totalidad espiritual de la "*commonwealth*", y en este sentido la "*commonwealth*" está establecida como «ecclesia»: es la comunidad *inglesa* con Cristo y no una mera congregación o asamblea de individuos reunidos por un acto individualizado de fe; en consecuencia, por la mimesis de Cristo el Rey está a la cabeza de la Iglesia y del Estado como autoridad suprema de una misma sociedad cristiana (58).

En estricta compensación de esta doctrina carismática de la comunidad y del Poder, y en la medida misma que Hooker ha dejado a la "*reason*" la construcción del orden político, la "*commonwealth*" se funda en un "*consensus*" expreso o tácito (59). Esta idea de "*consensus*", como la puritana de "*covenanted people*". juega un papel decisivo en la apertura de la democracia anglicana y en la positividad de la "*commonwealth*" como sistema de intereses orgánicamente integrados. Pues no se trata de un consentimiento por adhesión estrictamente individual. En Hooker ya dijimos que la "*reason*" no opera como mero ejercicio mental del individuo. Más bien pone Hooker la virtualidad de la razón en una evidencia socialmente compartida, en la opinión generalizada y en el sentir tradicional de las "*corporations*" que son permanente, en tanto que los individuos pasan. Un gran jurista de la época, Edward Coke (1552-1633), desarrollará la doctrina de lo que pudiéramos llamar la «razón estamental»: la razón es la vida del Derecho, y el "*Common Law*" no es más que la razón, lo que significa la razón orgánica y corporada del estamento judicial inglés (60). Esto no deja de revestir importancia en orden a la línea autóctona del desarrollo democrático inglés, a la articulación de la fundamental dualidad "*society*"-"*state*" —que en el Continente será el producto de una eclosión polémica y discurrida en categorías abstractas— y a la distribución social del Poder. La consecuencia política de todo ello en el pensamiento de Hooker se desprende por sí misma: manteniendo esa figura sacral de la realeza construye las compensaciones sociales del Poder mismo y abre la vía doctrinal de constitucionalización y de constante limitación de un poder que el fundamentalismo teológico tradicional hacía intangible e incluso "*solutus legibus*". En 1613, Francisco Suárez, en su *Defensio fidei*, tomará en ciertos aspectos una vía similar contra la versión jacobita de la integración religiosa inglesa.

Finalmente, Hooker tiene un sentido profundo del *cambio* histórico. Al

(57) J. S. MARSHALL, ob. cit., pág. 166.

(58) HOOKER, VIII, 4.

(59) SYKES, loc. cit., pág. 76.

(60) WILDE, ob. cit., pág. 42.

desmitologizar la proyección bíblica del orden político, al atribuir a la creatividad humana la fábrica de las instituciones políticas, se preserva de antemano contra todo inmovilismo. La temporalidad de la política se le pone de manifiesto con una vivacidad, tanto más notable cuanto que su preocupación es ante todo la continuidad, preservar el fondo tradicional, el "common ground" que es "the very soul of a politic body" (61); sólo que esta consolidación ha de conseguirse por ajustes razonables al curso del tiempo y a la mudanza de las cosas. De este modo Hooker, que no tuvo un éxito inmediato en orden a la puesta en acción política de su pensamiento —en 1603 se reestablecía con Jacobo I el régimen absoluto-teocrático de los Estuardos, que habría de perdurar hasta 1688—, se aseguraba un papel esencial como estilizador de la «mens» política inglesa: el saber político de Hooker es la regla áurea del conservatismo inglés de consolidar lo permanente mediante el cambio calculado (62).

JESÚS FUEYO

### R É S U M É

*La structure politique concurrentielle de l'Etat-Nation marque d'une pierre blanche la culture politique européenne. Dans son format juridico-politique vital, en tant qu'Etat absolu, cette notion associe, dans ses deux termes, une configuration de l'appareil de pouvoir dans l'univers politique européen multiple et l'expression d'une catégorie du système de représentations théologico-métaphysiques de la Chrétienté classique et traditionnelle. C'est le sacre de l'Etat qui va se projeter, en même temps comme suprême réalité politique. Deux notions caractéristiques (l'une politique, la raison d'Etat, l'autre juridique, la souveraineté) vont silhouetter la contexture de l'Etat absolu, forme politique caractéristique de l'articulation —ou désarticulation— de la culture européenne, culture de nations. C'est par cette voie structurellement nouvelle qu'on va laisser derrière le moyen âge et le féodalisme, tout en revenant au legs de l'Antiquité classique, réélaboré par la théologie politique de la Chrétienté traditionnelle, en ce qui touche aux schémas mentaux de la configuration du pouvoir. Dans la plupart des doctrines politiques, de 1500 au XVII<sup>ème</sup> siècle, l'Etat absolu apparaît comme un microcosme politique, comme le reflet de l'ordre de la création, décanté par le long labour de synthèse intellectuelle auquel la culture de la Christianitas soumit la philosophie grecque et la jurisprudence romaine. A présent, l'Etat absolu est en même temps le pro-*

(61) HOOKER, I, 10.

(62) SYKES, ob. cit., págs. 88-89.

*sluit de la rationalité européenne, non seulement quant à la raison politique en soi, mais encore face à la fonctionnalisation du milieu social et à la maîtrise des ressources de la nature.*

*Alors que l'Europe refit son unité en tant que Chrétienté, l'Angleterre, elle, y parvint grâce à un facteur géographique, son insularité et à un facteur culturel, facteur qui intègre depuis longtemps la nationalité, l'unité religieuse. Cette insularité et cette unité religieuse sont en la base et la superstructure de la dynamique socio-politique anglo-saxone. Mais cette articulation idéologique du pouvoir sera jusqu'à un stade très avancé du cadre des formes de la Modernité, une théologie politique concrète et non seulement dans le sens de la tradition d'après la Réforme, "cuis regio, eius religio", mais également dans ce sens bien plus ample d'exprimer les exigences temporelles de renouvellement de l'ordre politique et les polémiques qui en découlent, et ce pendant une très longue période, à travers l'image divine de l'Univers servant d'archetype à l'ordre politique qu'on tient pour idéal.*

*De l'ouverture de la Réforme anglaise à la Glorious Revolution et à la formulation des grandes sommes de la pensée politique anglaise, l'Angleterre contient dans son insularité l'embryon de la dialectique et de la dynamique de la Modernité européenne en politique, qui vont donner libre cours, entre le XVIII<sup>ème</sup> siècle et les guerres de la Révolution et de l'Empire, à un schème de forces d'une portée et d'une intensité bien plus grandes.*

*Le point de départ en est la théologie politique de Richard Hooker (1554-1600), véritable portique de l'histoire de la pensée politique anglicane, de la via anglæ du "juste milieu" et du sens anglais du compromis. Jusqu'à la publication du grand ouvrage de Hooker "Of the Laws of Ecclesiastical Policy" (1594-1597), l'anglicanisme n'avait été que la simple rupture de fait avec Rome. Hooker réussit sur le plan théorique et contribua dans celui de la praxis à opérer la détente, par sa théologie à intention politique qui fraya un chemin au dynamisme anglais. Cette théologie se réclamait de la tradition scolastique mais offrait aussi comme originalité cette ligne dialectique "God-Laws-Reason-Commonwealth" qui reflétait l'image de l'ordre universel dans la communauté politique anglaise, le spirituel et le temporel s'articulant comme aspects d'une seule communauté.*

*Hooker conçoit finement l'Etat et la Politique en partant du "raisonnable" et en distinguant société et Etat, mais cette distinction va se résoudre dans le concept anglais de Commonwealth. L'Etat est une construction de la "raison" à laquelle nous mène forcément la condition humaine souillée par le péché originel et Dieu qui fait relever de la raison la constitution et les changements de cette construction l'a voulu ainsi. Hooker fait ainsi un pas décisif dans la voie moderne de sécularisation et de désacralisation, même*

*de la politique. Il est le premier théoricien de la public reason. Le Commonwealth est la forme politique de l'Etat-Eglise en tant que structure d'intégration totale de l'Etat-Nation.*

## S U M M A R Y

*European political culture reaches a decisive milestone with the concurrent political structure of State-Nation. In its initial juridical political formatum, as absolute State, this same form associates in both its terms a configuration of the power apparatus in European political pluriverse and a categorical expression of the system of theological-metaphysical representations of classic and traditional Christianity. The State becomes almost sacralized and at the same time appears in the world as a supreme political reality. Through two characteristic ideas (one political, the reason of State, the other juridical, sovereignty) one can outline the contexture of the absolute State, which is the characteristic political form of articulation —and disarticulation— of European culture as a culture of nations. One leaves behind the Middle Ages and feudal times using this structurally new way, but where mental schemes of the configuration of power is concerned one returns once more to the legacies of classical antiquity, remade by political theology of traditional Christianity. The absolute State, since 1500 up until the middle of the XVIIth Century appeared in the majority of political doctrines as a political microcosmos, as a reflection of the order of creation, decanted by long intellectual works of synthesis which carried forth the culture of Christianitas over and above Greek philosophy and Roman jurisprudence. However, the absolute State is at the same time the product of European rationality not only insofar as political reason as such, but it is also faced with the functionalization of the social medium and dominion over nature's resources.*

*If Europe should readjust her unity as "Christianity", England gets her unity from a geographical factor, insularity, and from a cultural factor, in which nationality and religious unity form an integral part. Insularity and religious unity form the base and superstructure of Anglo-Saxon sociopolitical dynamics. But the features of Power are, up until well into the Modern Age, a definite political theology not only in the sense of the post reformist tradition "cuis regio, eius religio", but in the widest sense in that temporary demands of renovation of political order and the problems that arise therefrom find a way of expression for a long time in a divine image of the Universe which serves as archetype for the political order claimed as ideal.*

*From the beginning of the English Reform up until the Glorious Revolution and the introduction of the great principles of English political thinking,*



*England pre-forms in her insularity, dialectics and dynamics of European political Modernity, which bring into tension a scheme of forces of much greater intensity and range between the XVIIIth Century and the Napoleonic Wars.*

The starting point is fixed by Richard Hooker's (1554-1600) political theology, true threshold of the history of Anglican political thinking, of the «*via angliae*» of politics, a genius of the "middle way" and of the English sense of compromise. Until the publication of Hooker's great work *Of the Laws of Ecclesiastical Polity* (1594-1597) Anglicanism was a pure political case of rupture with Rome. Hooker was theoretically right and helped in praxis to release tensions with a theology of political intentionality which opened the way for English dynamism. This theology was of scholastic tradition but with certain originality because of the dialectic line «*God - Laws - Reason - Commonwealth*», which came to settle the idea of Universal order in English political community, linking together the religious and temporary aspects as though they were both of one and same community.

Hooker conceived the State and politics very sharply, from a "reasonable" value and he distinguished society and State, but resolved this distinction in the native English idea of Commonwealth. The State is a construction of "reason" brought about by the damaged human condition caused through original sin; in this sense it is God who desires this State, who has left to human reason its own constitution and change. Thus Hooker advances a decisive step along the modern path of secularization and even of "desacralización" of politics; he is the first theorist of "public reason". The "Commonwealth" is the political form of the State-Church as a structure of total integration of the State-Nation.

