

CAPÍTULO TERCERO

EL FONDO IDEOLÓGICO

I. PLANTEAMIENTO

La Independencia nacional en 1821 representó para nuestro país no sólo la emancipación de España, sino la adopción del modelo de Estado liberal y democrático de derecho y todas sus consecuencias, una de las cuales era la secularización de la sociedad, que incidirá notablemente en la cuestión objeto del presente trabajo. De ahí que el objetivo de este capítulo sea ocuparse del secularismo y de su consecuencia lógica: el liberalismo, objeto propio de este mismo trabajo.

II. SENTIDOS DE SECULARIZACIÓN

La palabra “secularización” es un derivado de la palabra “siglo” (*saeculum*, en latín), y hace referencia al mundo, a un lapso de cien años, a una época o a la duración de una generación. Según Joan Corominas, la voz “secularización” fue muy utilizada en la Edad Media para referir a la vida terrenal, en contraposición a la vida religiosa.⁴² De hecho, a los religiosos que se les autorizaba salir del convento se les etiquetaba como secularizados. En el siglo XIX, “secularización” se utilizó para definir fenómenos análogos; por ejemplo, el proceso por el que los bienes eclesiásticos pasaban a las manos estatales. En la actualidad, los usos más comunes del término “secularización” son los siguientes: 1) hacer secular lo que era

⁴² *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Madrid, Gredos, 1976.

eclesiástico; 2) autorizar a un religioso para que pueda vivir fuera de clausura, y 3) reducir a un sacerdote católico al estado laical, con dispensa de sus compromisos de naturaleza espiritual, por la autoridad competente.

La palabra “secularización” también ha servido para designar el paso histórico de una cosmovisión religiosa a una mundana. En Europa, la Edad Media se caracterizó por ser una época en la que la fe cristiana tenía una aceptación generalizada. La mayoría de las personas creían en los dogmas centrales del cristianismo, y las normas morales que se desprendían de éstos servían como pauta de acción, tanto para los gobernantes como para los gobernados. Lo religioso tenía una fuerte presencia en lo público y en lo privado; era el tamiz que ponderaba todas las cosas. Sin embargo, la forma medieval de entender el mundo comenzó a sufrir un profundo cambio a partir del siglo XIV. Con este cambio dio comienzo —al menos en lo religioso— a la modernidad. Si bien ésta no se puede llamar tajantemente secularizada, es verdad que en ella se gestó el significado de secularización como el abandono del paradigma religioso para explicar el mundo.

Ahora bien, filosóficamente hablando, la secularización supuso la traslación de conceptos religiosos y teológicos al plano del mito moderno de la diosa Razón. El progreso moral ya no está al servicio de la religión, sino de la razón, y la razón, por sus propios poderes, puede llegar a la moral sin necesidad de apelar, desde un inicio, a Dios mismo. Sin embargo, irónicamente, numerosos autores modernos apelan a Dios para darle sentido a sus sistemas. Es el caso de Descartes, por ejemplo, quien acude a Dios para probar la existencia del mundo como algo real y no como una fantasía de un genio maligno. Kant, por ejemplo, coloca a Dios dentro de los postulados de la razón práctica, un Dios personal que separe a los buenos de los malos. Pero Dios ya no está en primer plano; su lugar lo usurpó la razón, entendida como la máxima capacidad humana. Por ello, Charles Taylor expone que secularización se ha entendido, principalmente, de dos maneras:

por un lado, la retirada de lo religioso del espacio público; y, por otro, la pérdida privada del fervor religioso. Según Taylor, el segundo sentido es patente en la carencia de creyentes y de fieles que abandonan sus prácticas religiosas.⁴³

Por su parte, Massimo Borghesi afirma que en la palabra “secularización” convergen dos sentidos, que derivan de dos momentos de la Modernidad. En un primer sentido, secularización indica el proceso de privatización de la fe, de autonomía de la moral con respecto a la religión. Estos fenómenos tuvieron lugar en la segunda mitad del siglo XVIII. La moral, como ya se dijo, dejó de fundarse en la Revelación, y tomó fundamento en la razón. Con todo, la moral aún era cristiana en su contenido;⁴⁴ en un segundo sentido, secularización indica el traspaso de la noción escatológica de reino de Dios a un contexto inmanente —secular—, pero con un alto contenido religioso. Este traspaso se dio a lo largo del siglo XIX.⁴⁵ Ambos modelos se comportan de manera distinta frente al cristianismo. El primer modelo vive de la distinción entre cristianismo y cultura laica, mientras que el segundo realiza una metamorfosis del cristianismo que reactualiza —de una nueva forma— aspectos de la gnosis antigua.⁴⁶

Giacomo Marramao sostiene que la palabra “secularización” surgió originariamente en el ámbito jurídico propio de la Reforma protestante y servía para designar aquellos bienes que eran expropiados a las Iglesias y ser entregados a los Estados. Recordemos que Lutero negó cualquier poder a la Iglesia jerárquica. Luego, en el siglo XIX sufrió una extensión semántica notable: en el campo histórico-político implicó, entre otras cosas, el decreto napoleónico de 1803, que ordenaba la expropiación de los bienes y dominios religiosos; además del combate cultural (Kul-

⁴³ Taylor, Charles, *A Secular Age*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2007, p. 2.

⁴⁴ Borghesi, Massimo, *Secularización y nihilismo. Cristianismo y cultura contemporánea*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2007, p. 13.

⁴⁵ *Idem*.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 14.

turkampf) entre Otto von Bismarck y su ideología pangermanista y el catolicismo político, representado por el partido Zentrum, que buscaba el reconocimiento de las minorías y la autonomía religiosa de las ciudades, particularmente las del sur (Baviera).⁴⁷

Ahora bien, en los terrenos ético y sociológico, la palabra “secularización” ha llegado a cobrar el significado de una categoría genealógica capaz de explicar el sentido unitario del desenvolvimiento histórico de la sociedad occidental moderna. Para un pensador como Max Weber, la secularización apunta al paso de época de la comunidad a la sociedad; de un vínculo fundamentado en la obligación a otro basado en el contrato; de la voluntad sustancial a la voluntad electiva.⁴⁸

Larry Shinner —en la línea sociológica de Weber— distingue cinco sentidos de la palabra “secularización”: a) la decadencia de la religión; b) la conformidad con el mundo; c) la desacralización del mundo; d) la ruptura del compromiso de la sociedad con la religión, entendida como una privatización de la fe, y e) la trasposición de creencias y modelos de pensamiento de la esfera religiosa a la secular.⁴⁹

III. GÉNESIS Y EVOLUCIÓN DE LA VISIÓN SECULAR

Estos múltiples sentidos de la secularización afectan todos los campos de la teoría y de la praxis del ser humano. Los dos que nos interesa investigar en este lugar son el derecho y la política. A continuación, haremos una breve exposición del origen de estas formas de entender la secularización y de las principales consecuencias que han tenido en estos dos importantes campos del conocimien-

⁴⁷ Marramao, Giacomo, *Poder y secularización*, trad. de Juan Ramón Capella, Barcelona, Ediciones Península, 1989, p. 23.

⁴⁸ Weber, Max, *Economía y sociedad*, trad. de José Medina Echavarría *et al.*, México, FCE, 1944, vol. II, p. 220.

⁴⁹ Shinner, Larry, “The Meaning of Secularization”, *International Yearbook for the Sociology of Religion*, 1967, t. III, pp. 51-62.

to. Para poder entender la génesis del proceso de secularización moderno, es necesario señalar —al menos en líneas generales— la filosofía de la historia tanto del medievo como de la modernidad, así como sus continuidades y discontinuidades.

La visión de la historia de san Agustín de Hipona influyó fuertemente en toda la Edad Media. Según este autor, hay, por un lado, una esfera profana de los acontecimientos donde los imperios surgen y caen, y, por otro, una historia sagrada, que culmina con la aparición de Cristo y el establecimiento de la Iglesia. Esta última es la única que tiene una dirección hacia la realización escatológica: la Segunda Venida de Cristo;⁵⁰ en cambio, la historia profana carece de total dirección: es una mera espera de su fin natural; su forma de ser es la de un siglo que envejece. Dicho en otras palabras: el *saeculum* es la dimensión donde se inscribía la caída del hombre en el pecado, y los únicos acontecimientos históricos provistos de significado eran los encaminados a revertir las consecuencias que de este hecho se derivaban. No obstante, esto no significaba que la esfera secular no tuviera un significado religioso en absoluto, pues los acontecimientos salvíficos habían tenido lugar en el tiempo mundano, y, por ende, ninguna parte del universo podía ser considerada ajena de la Providencia divina. Significaba, en todo caso, que la historia profana era un espacio para la actuación de la Divinidad; pero ésta era misteriosa, y no estaba dado a los hombres intentar derivar de los sucesos seculares intenciones divinas o cumplimientos de las profecías bíblicas. Por tanto, “en la perspectiva agustiniana, como la historia no era el argumento de la profecía, el problema de vivir en el presente histórico consistía en el problema de vivir con una escatología no revelada”.⁵¹ Sin embargo, esta concepción perdió su fuerza en el siglo XIV, cuando algunos pensadores intentaron

⁵⁰ *La Ciudad de Dios*, trad. de Santos Santa Marta del Río, Madrid, BAC, 2007, t. I, p. XI.

⁵¹ Pocock, John, *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, trad. de Marta Vázquez Pimentel y Eloy García, Madrid, Tecnos, 2008, pp. 123 y 124.

dar a la historia secular un sentido propio, alejado de todo sentido religioso.

Joaquín de Fiore rompió con la teoría agustiniana de una sociedad cristiana al aplicar el símbolo de la Trinidad al curso de la historia.⁵² Este autor de origen napolitano convino en que la historia de la humanidad tenía tres periodos, que correspondían a las tres personas de la Trinidad. El estadio del mundo correspondía al Padre; el segundo, al Hijo, y el tercero, al Espíritu Santo. Cada edad implicaba una mayor perfección espiritual. La primera edad desplegabla la vida del lego; la segunda, introducía la vida contemplativa activa del sacerdote; la tercera edad daba lugar a la perfecta vida del monje espiritual. Además, en su escatología trinitaria, Joaquín creó un agrupamiento de símbolos que regían la autointerpretación de la sociedad política moderna hasta la actualidad.⁵³

La interpretación cristiana-medieval de la historia dirige su mirada al futuro, entendido como un horizonte temporal de un fin determinado y una consumación última. En cambio, la interpretación moderna de la historia sostiene que la historia es una progresión llena de sentido, en dirección a un cumplimiento intramundano que nunca se saciará.⁵⁴ Con todo, esta interpretación se fundamenta en un esquema teológico de la historia de la salvación.

En paralelo al proceso de comprensión filosófica de la historia como un proceso escatológico, corrió un movimiento político y jurídico, que desde sus categorías propias también quiso darles un valor propio a los asuntos profanos: el humanismo cívico. Es conveniente que nos detengamos en este punto, pues si bien Joa-

⁵² Para una semblanza biográfica e intelectual de Joaquín de Fiore, se puede ver: Paul, Jacques, *Historia intelectual del occidente medieval*, Madrid, Cátedra, 2004, pp. 380 y ss.

⁵³ Voegelin, Eric, *La nueva ciencia política. Una introducción*, Buenos Aires, Katz, 2006, p. 138.

⁵⁴ Löwith, Karl, *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Buenos Aires, Katz, 2007, p. 195.

quín de Fiore y sus seguidores consumaron en el plano teológico y filosófico la idea de una historia humana con repercusiones en el fin de los tiempos, los humanistas del *cuattrocento* hicieron lo propio, pero desde categorías políticas.

IV. EL NACIMIENTO DE LA LIBERTAD POLÍTICA

Una vez terminada la Querrela de las Investiduras, algunas provincias del norte de Italia habían asumido un gobierno republicano. Después de arduas luchas por lograr una autonomía del papa y del emperador, algunas ciudades italianas septentrionales lograron configurarse —desde principios del siglo XIV— como pequeños Estados, con su propia legislación y forma de gobierno. Empero, esta situación duraría poco.

Debido al florecimiento comercial en estas nacientes ciudades-Estado, algunas familias comenzaron a tener gran poder económico, lo que les permitía tener un control político generalizado. Con el tiempo, su pretensión fue gobernar las ciudades como señores: pequeños príncipes despóticos. Además, las pretensiones imperiales de gobernar el *Regnum Italicum* —si bien endebles— aún existían. Basta recordar que Luis de Baviera intentó proclamar sus derechos sobre el norte de Italia en 1327, intento que fracasó estruendosamente. Así, para conservar la autonomía, se hizo necesaria una defensa del ideal republicano. Tal defensa, según Quentin Skinner, se dio esencialmente de dos modos: a través de la creación de una retórica de la libertad, de la que se hicieron cargo los prehumanistas y, con posterioridad, los humanistas cívicos; y la promoción del ideal constitucionalista y republicano de los juristas escolásticos.⁵⁵

Era tradición clásica y medieval enseñar retórica a los estudiantes. Con el advenimiento de las universidades europeas en los siglos XII y XIII, esta materia tomó una importancia nota-

⁵⁵ Skinner, Quentin, *Los fundamentos del pensamiento político moderno. El Renacimiento*, trad. de Juan José Utrilla, México, FCE, 1985, vol. I, p. 47.

ble en los estudios humanistas. Se conocía como *ars dictaminis* al arte de escribir con corrección en todos los géneros literarios. Es común encontrar en el *trecento* obras completas dedicadas a cada uno de los tropos con que se debían escribir cartas, sentencias, denuncias y demás textos. En Italia, el *ars dictaminis* se había restringido al estudio de los manuales de la época. En Francia, por el contrario, la retórica se estudió de la mano de autores clásicos, como Cicerón, Séneca y Catón. Debido a que algunos estudiantes italianos fueron a estudiar a la Universidad de París, adquirieron conocimiento del *ars dictaminis*, y a su regreso a Italia lo propagaron por todas las universidades. Así, al transcurrir de los años, los estudiantes comenzaron a leer a los pensadores romanos clásicos y se embebieron no sólo del dominio de los tropos retóricos, sino también de las ideas republicanas.

A comienzos del siglo XIII —dice Skinner—, la retórica se combinó con el *ars arengendi*: el arte de hacer discursos públicos. El resultado de homologar el *ars dictaminis* y el *arengendi* fue la enseñanza de la retórica. Por tanto, los retóricos comenzaron a tener —cada vez más— presencia pública y política relevante.

La idea que latía con más fuerza en los escritos políticos provocados por la enseñanza de estas dos artes era la idea de libertad. En ese contexto, la libertad se entendía como independencia política y como gobierno republicano. Tal independencia —ya lo hemos señalado— era con respecto del papa y del emperador. Las ciudades italianas eran consideradas cuerpos soberanos totalmente independientes de algún poder heterónimo. Si la autonomía de las ciudades italianas se respetara, entonces la consecuencia lógica sería la unidad nacional y, por consiguiente, la paz.

Con la defensa retórica de la libertad política se abrió paso en la historia de Occidente a una visión de la libertad laica (o secular) capaz de oponerse tanto a las pretensiones papales como a las imperiales. La libertad es etiquetada como laica, al no tener un fundamento teológico o metafísico inmediato, sino un fundamento estrictamente político: libertad como participación civil; como responsabilidad del ciudadano que vive en una república

y debe mantenerla y desarrollarla mediante su actividad política en compañía de los demás ciudadanos.

Además de abreviar de los textos clásicos las exquisitas formas retóricas, los prehumanistas también se familiarizaron con las teorías políticas y éticas de la época. A diferencia de la tradición agustiniana, la tradición clásica había formulado toda una teoría sobre el vivir civil, el vivir del siglo. Los prehumanistas se toparon con conceptos tales como fortuna y virtud. La primera se correspondía con el significado de oportunidad: un hombre podía tener fortuna si en su personalidad parecía haber algo que le atrajera las oportunidades favorables.

Ahora bien, las grandes oportunidades podían presentarse y no ser aprovechadas, fuera por impericia o por incapacidad de reconocerlas. No bastaba con tener carisma o la estrella para ser favorecido por la fortuna; era igualmente necesario el cultivo de la virtud. Ésta consistía tanto en la cualidad del sujeto de atraer la buena fortuna como en la pericia con la que el individuo favorecido por el destino manejaba eficaz y noblemente todo cuanto la fortuna pudiera depararle. Así, se vio a la virtud, por una parte, como el poder por el que un ciudadano actuaba de manera efectiva en un contexto cívico, y, por otra, como aquella propiedad que hacía a una persona ser como era. Finalmente, la virtud se entendió como la rectitud moral que llevaba a un hombre a hacer lo que debía hacer respecto de la ciudad y el orden cósmico. Según John Pocock, toda esta gama de acepciones de la virtud se perpetuó en las distintas lenguas hasta la desaparición del viejo Occidente, a principios del siglo XVIII. El grupo de los retóricos prehumanistas y sus sucesores conocieron de primera mano la importancia de estos dos conceptos para una concepción autónoma de política que utilizaron ampliamente en sus escritos.⁵⁶

La cosmovisión medieval anterior al florecimiento del *ars dic-taminis* había considerado que el hombre podía acceder al orden del universo mediante su razón, y que tal orden le indicaba cómo debía actuar moralmente. El primer principio básico de acción

⁵⁶ *Idem.*

era conservar el orden espiritual y social al que la naturaleza había destinado a todos los hombres. La concreción práctica de esto era la preservación de las costumbres. Ellas configuraban el saber de generaciones de hombres sobre el orden del cosmos. El individuo se servía de la experiencia que le revelaba la continuidad inveterada del comportamiento tradicional, y, al mismo tiempo, recurría a una combinación de prudencia y fe en las ocasiones en que el curso de los acontecimientos particulares contingentes le enfrentaba con un problema específico que la experiencia, la razón y la tradición no eran capaces de solucionar.

En cambio, la tradición republicana —asentada y florecida en el norte de Italia— rompió con esta costumbre: trató de erigir un modo de vida cívico sobre un fundamento cognitivo que no se limitara a reconocer un orden universal y unas tradiciones. Es en este contexto donde nace la libertad política prehumanista, que en vez de apegarse pasivamente a las costumbres y a un orden gnoseológico rígido trataba de ejercer una influencia real y directa sobre los acontecimientos temporales para modificarlos; para hacer, en definitiva, que la fortuna fuera provechosa y no infausta. A esta forma de concebir la actividad política se le llamó, genéricamente, *vivere civile*. Con esta expresión se designaba al espacio de actividad libre de los ciudadanos dentro de una república. Así, donde san Agustín había colocado la intervención de la gracia divina, el análisis aristotélico de la virtud cívica situaba la actividad política de los conciudadanos en la moral y las leyes políticas que gobernaban y dirigían a todos. La vida civil, en vez de presentar la vida social de los hombres como un universo de contemplación, la presentaba como uno de participación en el siglo, en el *saeculum*.

V. LA EVOLUCIÓN DEL SECULARISMO EN LA BAJA EDAD MEDIA Y EN LOS ALBORES DE LA MODERNIDAD

Este intento de dar una forma propia a la historia traía aparejada la construcción de un edificio ético, político y jurídico separado

de lo religiosamente sagrado. En el caso concreto de la política y el derecho, el intento de formular una ciencia sin interferencias directas de lo trascendente se llevó a cabo por la Escuela Laica del Derecho Natural Racionalista. No obstante, una empresa de ese calado no podía ser desarrollada en el vacío. Por este motivo, los pensadores modernos no desearon por completo los presupuestos cristianos, sino que únicamente los vaciaron de contenido teológico-religioso. Este proceso de asunción de las ideas cristianas sin sus presupuestos también puede ser llamado secularización. Carl Schmitt ha afirmado categóricamente que “todos los conceptos significativos de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados”.⁵⁷ Inmediatamente después, Schmitt sostiene que “no lo son únicamente debido a su evolución histórica, por haberse transferido de la teología a la Teoría del Estado, sino también con respecto a su estructura sistemática, cuyo conocimiento es preciso para el análisis sociológico de dichos conceptos”.

Entre las ideas que originaron el proceso de secularización está la delimitación tanto de los poderes propios de la Iglesia como los del Estado, iniciada en los siglos XIV y XV. Desde finales del siglo XIII, los nacientes Estados intentaron sacudirse la autoridad que el papa ejercía sobre ellos de forma directa o indirecta. En esta reivindicación de independencia y autonomía del poder temporal respecto del poder eclesial comenzó a asomarse un espíritu laico no contrario o incompatible con la doctrina cristiana —al menos en este contexto histórico—. Los juristas encontraron en el derecho romano una nueva conciencia de la soberanía del Estado y una nueva definición de las prerrogativas de los príncipes. La autoridad soberana se impone por sí misma a todos sin que sea necesario hacer mención de ningún contrato, de un vasallaje o de una confirmación de la Iglesia, aunque sea implícita. Ningún derecho positivo puede limitar el ejercicio de la soberanía, mientras que el dominio donde se aplica el derecho es independiente de las afirmaciones religiosas. El jurista Accursio

⁵⁷ Schmitt, Carl, “Teología política”, *Carl Schmitt, teólogo de la política*, trad. de Héctor Orestes Aguilar, México, FCE, 2001, p. 43.

había sido de los primeros en comprenderlo, y consideraba a la teología como inservible para los asuntos civiles, pues todo está en el Corpus Iuris.⁵⁸

En *Clerici laicos*, Bonifacio VIII da inicio a una fuerte polémica sobre el poder papal en los asuntos temporales. Después de la muerte de Bonifacio parecía que las pretensiones papales estaban en retirada. Sin embargo, la polémica sobre la pobreza franciscana, desatada en el siglo XIV entre Juan XXII, por un lado, y Miguel de Cesena (superior de los franciscanos de esa época) y Luis de Baviera, por otro, volvió a poner el tema en la palestra de la historia.⁵⁹ Con motivo de esta ardua polémica se escribieron varias disertaciones académicas que pretendían justificar el poder autónomo de los príncipes. Las dos obras principales fueron el *Defensor pacis* de Marsilio de Padua y la *Opus nonaginta dierum* de Guillermo de Ockham.

Marsilio de Padua afirma sin duda que toda autoridad tiene por origen el poder civil, al que le incumbe la responsabilidad de la paz, de la justicia pública y del bienestar social. Por otra parte, en respuesta a las condenas del papa sobre la visión de una amplia facción de los frailes franciscanos sobre la pobreza radical, Ockham niega la plena potestad papal sobre los asuntos temporales, rechaza que el reino de Cristo se pueda ejercer sobre los bienes temporales y aboga por la autonomía de la potestad imperial.

La discusión sobre la potestad papal en los asuntos temporales se enraizó desde finales del siglo XI. Gregorio VII interpretó la división agustiniana entre la ciudad celestial y la terrenal como un argumento a favor de la autoridad eclesiástica sobre el poder del Estado. La tesis de Gregorio sostenía que un gobernante sólo era legítimo cuando era autorizado por la Iglesia. Así pues, en caso de que el gobernante fallara en el cumplimiento de sus de-

⁵⁸ Paul, Jacques, *Historia...*, *cit.*, p. 494.

⁵⁹ También ver Cusato, Michael F., “Poverty”, en Pasnau, Robert (ed.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, 2014, vol. II, pp. 577-592.

beres, la Iglesia tenía el poder para deponerlo. Un claro ejemplo del impacto de las ideas del papa Gregorio es la deposición de Federico II, a cargo de Inocencio IV. A esta visión de los alcances del poder papal se le ha catalogado como papalismo.⁶⁰

El argumento neurálgico de los papalistas era que el papa, al ser el Vicario de Cristo en la tierra, gozaba de un poder completo tanto en el orden temporal como en el espiritual. Si bien es cierto que el papa ejercía principalmente su poder sobre asuntos espirituales, esto no implicaba que no poseyera dominio absoluto en el orden temporal. Según los papalistas, las cargas que el papa tenía en el manejo de los asuntos espirituales le impedían concentrarse de lleno en los problemas temporales y, por ello, su poder lo delegaba a los gobernantes. Con todo, la legitimidad del gobernante se debía, nada más y nada menos, que al asentimiento del papa. Por tanto, en caso de necesidad, el papa tenía la potestad para intervenir en el ejercicio de las facultades del gobernante mediante una sanción o una deposición.

En contra de los papalistas surgieron los antipapalistas, quienes intentaban subordinar a toda costa el poder espiritual al poder temporal. Los segundos fueron representados, principalmente, por Juan de París, Juan Wyclif, Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham. Juan de París sostuvo que el papa —y, por extensión, el clero— sólo tenía un poder indirecto sobre los asuntos temporales. Los clérigos, alegó Juan de París, ejercían su poder indirecto en la esfera pública en el púlpito por su título de predicadores. En cambio, Juan Wyclif fue extremadamente radical en su propuesta; sostenía que no sólo la Iglesia estaba subordinada al poder del Estado, sino que el gobernante era el verdadero vicario de Cristo.

Sin lugar a dudas, los antipapalistas más influyentes fueron Marsilio de Padua y Ockham. El primero creyó indudable la superioridad del poder secular sobre el espiritual. El argumento de Marsilio operaba con la distinción entre formas de poder coercitivo y persuasivo. Insistió en que sólo el gobernante autorizado

⁶⁰ Black, Antony, “Religious Authority and the State”, *ibidem*, p. 541.

por todo el pueblo tenía la facultad para ejercer el poder coercitivo. Así, la función de los clérigos quedaba reducida a la administración de sacramentos, a la predicación y a la enseñanza. Esto implicaba que el dominio propio de los clérigos se inscribía en el poder persuasivo, mas no en el coercitivo.

En la polémica entre papalistas y antipapalistas, Ockham parece haber sostenido que el último garante en problemas morales y teológicos era la conciencia individual. Ciertamente, Ockham creía importante el papel que jugaban los concilios eclesiásticos y los parlamentos al tratar asuntos morales y teológicos. Sin embargo, dado que ambos eran falibles, la última palabra para decidir la tenía cada individuo en la medida en que estuviera bien informado e intencionado. En breve, era el individuo el que debía aclarar y ordenar sus ideas mediante toda la información que tuviera a su alcance.

Es de sobra conocida la influencia que el nominalismo de Ockham ejerció en los pensadores posteriores. Basta pensar en los doctores de París y, particularmente, en Juan Gerson, quien fue uno de los máximos exponentes de la llamada vía moderna de Martín Lutero.

Antes de exponer a detalle las premisas teológicas del pensamiento de Lutero, conviene exponer someramente algunas tesis de la eclesiología de Ockham que impactarán en el pensamiento luterano. Además de su alegato en pro de la conciencia individual para solucionar conflictos teológicos y políticos, Ockham sostuvo que los *articuli fidei* pueden residir en cualquier individuo, al margen de su posición social. Así, Ockham da un relieve a la capacidad individual para conocer las verdades de fe, al margen de cualquier institución o comunidad. Argumentó que Dios ha dotado a los seres humanos de una capacidad que se extiende hasta los dominios del conocimiento de las verdades religiosas y morales. Al mismo tiempo, Dios otorgó la capacidad racional a todos los hombres por igual y, en consecuencia, cada individuo puede determinar por sí mismo qué necesita para la salvación de su alma. En consecuencia, la Iglesia queda relegada a una guía,

carente de toda autoridad para coaccionar a aquellos individuos que no sigan la ruta marcada por ella.⁶¹

El argumento de Ockham se deriva de los siguientes supuestos: 1) todos los seres humanos son falibles, y 2) todos los cristianos buscan la verdad. Como corolario del supuesto (1) tenemos que nadie tiene un acceso privilegiado a la verdad. Mientras que el corolario de (2) implica que todos los cristianos tienen el derecho a buscar por sí mismos la verdad e, incluso, el derecho a encontrarse en el error. En ese sentido, la autoridad eclesiástica no debe violentar las opiniones individuales, pues ella es la guía para los cristianos. Según Ockham, para que una opinión, en lo tocante a temas de moral y teología, sea etiquetada como falsa, debe ser demostrada como necesariamente falsa.

Pasemos ahora al siguiente eslabón: Martín Lutero. Las tesis centrales del pensamiento teológico de este autor de origen germano se pueden enlistar en los siguientes cinco puntos:

a. Completa indignidad del hombre: Lutero rechaza una visión optimista del ser humano como un agente capaz de intuir y seguir las leyes provenientes de Dios. El argumento de Lutero señala que, por culpa de Adán, todos los seres humanos se encuentran en una situación de pecado y desesperación completa y absolutamente.

b. Doble naturaleza de Dios: según Lutero, existe el Dios que ha decidido revelarse a sí mismo en la Escritura y cuya voluntad, en consecuencia, puede ser conocida, enseñada y adorada. Con todo, también existe el Dios oculto, cuya voluntad es inmutable, eterna e infalible. La voluntad del Dios oculto no puede ser conocida por los hombres, sino sólo puede ser adorada. Además, ordena y gobierna omnipotentemente todo el universo.

c. Carencia de justificación: todas las acciones humanas manifiestan la naturaleza caída del hombre y, por tanto, no es posible realizar acción humana alguna que los justifique. Ciertamente, Lutero estaba convencido de que los seres humanos pueden hacer actos buenos tanto por la ley civil como por la moral. Sin embargo, el hombre no puede aplicarse a sí mismo a las cosas necesarias

⁶¹ Nederman, Cary J., "Individual Autonomy", *ibidem*, pp. 562 y 563.

para la salvación de su alma. Así, los actos virtuosos son triviales para la salvación.

d. Doble predestinación: algunos hombres ya están predestinados a la salvación, mientras que otros están predestinados a la condenación eterna.

e. *Sola fide*: Lutero propone como único objetivo del ser humano el de alcanzar la *fiducia*; una fe totalmente pasiva con respecto a la justicia de Dios y a la posibilidad de ser redimido y justificado por su gracia misericordiosa.⁶²

El punto (e) encarrila a Lutero a afirmar que: (i) si alcanzar la *fiducia* es el único medio por el que el cristiano puede aspirar a la salvación de su alma, entonces no hay lugar alguno para la Iglesia como autoridad y mediadora entre cada creyente y Dios. La Iglesia se reduce a una mera congregación de fieles (*congregatio fidelium*) invisible. El punto (i) deriva en (ii) una reducción del carácter separado y sacramental del sacerdocio, cuyo resultado fue la doctrina del sacerdocio común a todos los creyentes.

La eclesiología luterana acarreó consigo, por un lado, la tesis que declara que la Iglesia no posee ninguna facultad jurídica y, por tanto, no puede —ni debe— dirigir ni regular la vida del cristiano. El otro punto de la agenda eclesiológica de Lutero fue arremeter contra toda pretensión de la Iglesia a la posesión de cualquier poder temporal. En la misma línea de Marsilio de Padua, Lutero arguye que la esfera temporal está enteramente separada de la espiritual. En este sentido, el cuidado de los asuntos temporales está a cargo de los gobernantes seculares para la conservación de la paz entre hombres. Esto lleva a Lutero a reducir la función de las supuestas autoridades eclesiásticas a la predicación del Evangelio; a una función persuasiva, pero no coercitiva.

La Reforma protestante también tuvo un papel crucial en la justificación del poder absoluto de los reyes. John Neville Figgis lo dice con toda claridad: “si no hubiese un Lutero, nunca ha-

⁶² Skinner, Quentin, *Los fundamentos del pensamiento político moderno. La Reforma*, trad. de Juan José Utrilla, México, FCE, 1986, vol. II, pp. 10-15.

bría podido haber un Luis XIV”.⁶³ Lutero había afirmado que el mundo estaba ordenado por Dios, y de ahí que todos los sistemas políticos existentes se debían considerar como queridos por la Providencia divina. Los gobernantes, por tanto, tenían una autoridad legítima (querida por Dios), que tenía que ser acatada por los ciudadanos sin reparo alguno. Quien desobedeciera de forma deliberada los mandatos soberanos de un rey, cometía pecado. Ahora bien, el rey no podía actuar según su capricho, sino que tenía que respetar la ley divina. Ésta le imponía deberes; el perseguir a los herejes estaba entre los principales.

Como se ve, Lutero concede a la autoridad secular pleno poder de gobierno, si bien con una condicionante nada menor: la suscripción de la fe cristiana por parte de aquel que ejerce el poder. La principal exposición de este tema ocupa la sección final del escrito sobre la autoridad temporal. Ahí, Lutero afirma que el príncipe “realmente debe dedicarse a sus súbditos”. No sólo debe mantener y fomentar la verdadera religión entre ellos, sino que también ha de “protegerlos y mantener la verdadera paz y abundancia”, y “echar sobre sí mismo las necesidades de sus súbditos, como si fueran las propias necesidades”.⁶⁴ Nunca debe excederse de su autoridad y, en particular, “debe evitar todo intento de ordenar u obligar a alguien por la fuerza a creer en esto o aquello, ya que la regulación de semejante materia, espiritual y oculta, nunca puede decirse que se encuentre en competencia”. Sus deberes son, simplemente, “producir la paz externa”, “evitar los actos malos” y, en definitiva, asegurarse de que las “cosas externas estén gobernadas en la tierra de manera decente y piadosa”.

Ahora bien, lo que ocurría cuando esta condición no se cumplía no es clara, pero, en todo caso, los gobernados jamás tienen derecho de resistencia activa.

⁶³ *Political thought from Gerson to Grotius, 1414-1625*, Nueva York, Harper Torchbooks, 1960, p. 81.

⁶⁴ “Secular Authority: To what Extent it should be Obey”, en Dillinberger, John, *Martin Luther. Selection of his Writings*, Nueva York, Anchor Books, 1961, pp. 363 y ss. La traducción al español de los textos es de Alonso Rodríguez Moreno.

La ideología política luterana se propagó rápidamente por toda Europa. En algunos lugares se dio como un proceso natural, mientras que en otros se impuso unilateralmente, según el ya citado principio *cuius regio, eius religio*. Sin embargo, a la par que las ideas políticas y religiosas de Lutero tenían gran auge, también se comenzaba a gestar otro movimiento político de gran envergadura: el constitucionalismo. El constitucionalismo tiene antecedentes en el conciliarismo, donde se exponía que el concilio de obispos tenía mayor autoridad que el papa y, por tanto, el papa estaba subordinado al concilio. Empero, el movimiento que dio la primera configuración teórica madura al constitucionalismo en teoría política fue la Segunda Escolástica Española.

Los pensadores de la Segunda Escolástica Española eran católicos cuya vocación filosófica era la de combatir las ideas de Lutero. Tenían que demostrar que la libertad humana sí contaba para la salvación del alma, y que la Iglesia gozaba de autoridad, al menos, en el campo espiritual. En el terreno político debían combatir el poder absoluto que Lutero había concedido directamente a los gobernantes. Para lograr esto se valieron del pensamiento de Tomás de Aquino y de algunas notas nominalistas provenientes del pensamiento de Ockham.

Después de dar respuesta a las dos primeras cuestiones, utilizaron la noción de ley natural —de tradición tomista— para atacar las ideas políticas luteranas. Su argumento sostenía que Dios había creado a los hombres con una ley interior capaz de ser conocida por medio de la razón. La ley natural aporta un marco moral donde operan todas las leyes humanas. Incluso, el monarca y las leyes positivas que dicta están limitados por la ley natural.

¿Cuál es el contenido de la ley natural según los autores de la Segunda Escolástica Española? Si bien cada autor intenta sustentar sus ideas en el derecho natural, podemos señalar algunos de los derechos que la mayoría de los pensadores tardoescolásticos consideraban como evidentes y primarios. En primer lugar, consideraron que la libertad es el primer derecho natural de todos. La consecuencia política inmediata es que ninguna autoridad se-

cular puede privar de su libre arbitrio a ningún ciudadano sin causa justa. En segundo lugar, alegaron que la igualdad entre los hombres era un corolario de la libertad humana: si todo hombre es libre, entonces también es igual. De hecho, la igualdad fungió como el otro gran derecho que poseían todos los hombres por el simple hecho de ser hombres. De la libertad y la igualdad concluyeron que el poder soberano no era dado al monarca de manera inmediata, sino que estaba mediado por la elección y nombramiento del pueblo.

Las afirmaciones básicas de los escolásticos españoles fueron: 1) el ser humano es libre, y su razón le permite conocer la ley de Dios que está puesta en él desde la creación; 2) todos los hombres han sido creados por Dios y han sido dotados por él de racionalidad, y, por tanto, todos son iguales, y 3) la finalidad de todo gobierno es el fomento del bien común y el respeto de la libertad e igualdad de los hombres, que son las principales fuentes del derecho natural.

Como se puede ver, tales presupuestos son los que, transcurrido el paso del tiempo, abrieron el paso a la idea de los derechos humanos y a los supuestos básicos de la antropología liberal. Ahora bien, el proceso de transformación que sufrieron desde los libros de los frailes dominicos y jesuitas a la pluma de los teóricos ingleses y norteamericanos fue largo y complicado. No es lugar aquí para hacer la reconstrucción de este proceso.⁶⁵ Con todo, sí podemos indicar, al menos, que estas ideas durante los siglos XVII y XVIII fueron vaciadas de sus contenidos cristianos y utilizadas de forma laica por algunos de los autores de la Escuela Racionalista de Derecho Natural.⁶⁶

⁶⁵ Para un estudio sobre esta temática, puede verse nuestro trabajo: *Sobre el origen de las declaraciones de derechos humanos*, México, UNAM, 2009.

⁶⁶ Un claro ejemplo fue el pensador holandés Hugo Grocio, quien sostiene que un ser *racional* es aquel que actúa conforme a reglas, leyes y principios. Por tanto, si ese ser racional es, a su vez, *sociable*, entonces debe establecer leyes para posibilitar la vida en sociedad. En este orden de ideas, Grocio sostiene que las prohibiciones y los mandatos que tradicionalmente se consideraron contenidos

VI. LA SECULARIZACIÓN EN LA ILUSTRACIÓN

El discurso sobre Dios y la religión cambió radicalmente desde el comienzo de la Edad Moderna. Si antes, la Divinidad, para el creyente, era la verdadera realidad, mientras que el mundo era ilusorio —o, al menos, una realidad disminuida—, para el hombre moderno ocurre lo contrario: lo único real es lo que puede percibir por los sentidos —al menos en primera instancia—. Uno de los primeros usos modernos de la palabra “secularización” se dio durante las discusiones para firmar la Paz de Westfalia, en 1648. El legado francés fue el que introdujo el término para designar un acto político existente en la Iglesia. Para el emisario francés, “secularización” significaba el paso de bienes eclesiásticos a manos seculares. En la situación concreta de la Guerra de los Treinta Años, esta designación tenía un cariz antiprotestante. Se quería impedir a los señores territoriales protestantes lo que ellos mismos llamaban Reforma: la continua confiscación de bienes a la Iglesia católica. Mediante la Paz de Westfalia, sobre el suelo del Imperio alemán, se produjo una situación global de tablas para fijar las cuotas de propiedad eclesiástica y secular. No obstante, esta situación supuestamente equilibrada no duraría mucho: en el curso de la Ilustración, cuyo momento más álgido fue la Revolución francesa, se dieron una serie de expropiaciones de propiedades, de fundaciones y de bienes eclesiásticos.

Para los siglos XVIII y XIX, secularización designaba un acto jurídico políticamente fundado, que redujo o expropió los dominios y las posesiones temporales de la Iglesia para destinarlos a nuevos fines de índole educativa, mercantil o económica. En la palabra “secularización” late una antítesis entre lo espiritual y lo secular, cuyo trasfondo histórico sólo se puede explicar a la luz de la doctrina agustiniana de las dos ciudades, que a través de va-

en la ley natural pueden ser derivados de la *racionalidad* y *sociabilidad* humana, sin apelar a recursos teológicos. De hecho, Grocio asevera que la ley natural existiría, aunque Dios no la hubiera dado (*etsi Deus non daretur*). Véase Taylor, Charles, *A Secular...*, *cit.*, p. 126.

rias mutaciones ha configurado la forma de entender la historia en Occidente.

A partir de la Revolución francesa, la secularización deja de tener un significado tan técnico y delimitado, para convertirse en una categoría hermenéutica de la filosofía de la historia que pretende explicar la historia entera.

Para entender bien las consecuencias de lo anterior, tenemos que detenernos a analizar el fenómeno de la Ilustración. En su estudio clásico sobre la Ilustración, Peter Gay considera que ésta comienza en 1688 y termina en 1789, con el estallido de la Revolución francesa.⁶⁷ Este autor distingue tres generaciones de pensadores que representan las distintas corrientes intelectuales de la Ilustración. La primera generación se compone, entre otros, por Voltaire y Montesquieu, quienes se nutrieron intelectualmente de Locke y Newton. La segunda generación se conformaba por pensadores nacidos a mitad del siglo XVIII; por ejemplo, Rousseau, Hume, Diderot y D'Alembert. Esta generación creó una nueva cosmovisión política, jurídica, pedagógica y un largo etcétera. A la tercera generación se suman pensadores como Jefferson, Kant y Lessing, por mencionar a los más renombrados. Los pensadores de la tercera generación tomaron los conceptos ilustradores de sus antecesores, los maduraron y los llevaron al terreno filosófico, económico, jurídico y político. Si bien esta lista puede ser cuestionada, no cabe duda que el pensamiento de los autores que la configuran sí resulta sintomático del siglo XVIII.

Comúnmente, se ha calificado a la Ilustración como la época de la razón, pero quizá sea mejor decir que es la época del criticismo, pues en ella se estudiaron los límites y los alcances precisos de cada una de las facultades humanas. El ejemplo por excelencia es Kant, quien en cada una de sus Críticas señaló los objetos, las posibilidades y los límites de cada una de las facultades humanas.

⁶⁷ Gay, Peter, *The Enlightenment. The Since of Freedom*, Nueva York, Random House, 1969, vol. II, pp. 10 y ss.

Hay dos condiciones que posibilitan el criticismo: por un lado, la noción de libertad, entendida como un dominio sobre las instituciones y sobre las ideas. Esto permitiría que los pensadores juzgaran y reformaran la tradición o, como la llamaron los revolucionarios franceses, el Antiguo Régimen. La segunda condición es un objeto para criticar. Los dos objetos sobre los que se centraron las críticas del siglo XVIII fueron la Iglesia y el orden político tradicional.

Hablemos sobre la visión ilustrada de la libertad. Desde los albores de la modernidad europea, el acento de las teorías jurídicas, políticas y filosóficas se pone en el individuo. La fuente de toda verdad y autoridad era la individualidad. La duda metódica cartesiana parte del individuo aislado, mientras que Locke sostuvo que el propio individuo es la ortodoxia para sí mismo. Rousseau, por su cuenta, consideró que la única fuente de autoridad es la propia voluntad. Y Kant convino en que el hombre puede encontrar en sí mismo el imperativo categórico, fundamento para la ética. La idea de una autoridad externa que dictara las pautas del comportamiento moral de las personas quedó desacreditada. Tanto la imagen del rey déspota junto con la de la Iglesia como maestra en temas morales se vieron fuertemente cuestionadas.

Max Weber había descrito desde la sociología a la secularización como el paso de la comunidad a la sociedad. La sociedad se caracteriza, primero, por ser natural: los hombres tienden instintivamente a ella; y, segundo, por considerar al individuo como lo imperfecto respecto del todo perfecto. Esto significa que las prerrogativas individuales, en caso de colisión con las comunitarias, debían cederse a favor de las comunitarias. Ahora bien, el fin de la comunidad no viene dado por la voluntad de los individuos, sino que tiene un carácter objetivo: el bien común, que funge como guía para dirigir las acciones de la comunidad. Con todo, la sociedad se contempla como constituida voluntariamente por sus socios mediante un pacto que fija libremente el fin de la unión. La voluntad individual es el quicio que posibilita la di-

námica propia de la sociedad. En este sentido, lo perfecto es el individuo, cuyas prerrogativas son ilimitadas por principio. Así, el bien común pasa a un segundo término, pues la búsqueda por el bien individual es la labor prioritaria. El argumento es que si todos los individuos consiguen sus propios bienes, entonces habrá bien común, pero sólo como consecuencia de la satisfacción de los intereses personales.

Que cada individuo busque sus propios intereses no implica la carencia de límites éticos. El claro límite ético que el pensamiento ilustrado propuso para la búsqueda del bien individual es que ésta no afecte la libertad de terceros. Se podría hacer lo que se quisiera siempre y cuando no se perturbara a los demás. Son precisamente esas premisas antropológicas las que dieron paso a uno de los grandes conceptos ilustrados: la tolerancia.

Como consecuencia de esa visión individualista del libre arbitrio, las creencias religiosas dejaron de tener una impronta en el terreno público para relegarse al terreno privado. En efecto: la fe del catolicismo romano implica la mediación de la autoridad de la Iglesia. Sin embargo, la Ilustración despreciaba o veía con sospecha la idea de una instancia o magisterio externo que dictaminara cómo debía hacerse cualquier cosa. Esto llevó a que muchos creyentes optaran por una fe privada, es decir, sin ningún tipo de mediación. Así, la religión acabó por ser reducida a la vida privada y perdió toda impronta en la actividad política.

Este tema nos lleva a la segunda condición para la existencia de un pensamiento crítico: sus objetos de crítica, que, como señalamos antes, fueron la Iglesia y el régimen político tradicional. Hay que decir que la tendencia general de los pensadores ilustrados fue identificar una y otra: la Iglesia amparaba al Antiguo Régimen y éste defiende los derechos de aquélla. Recordemos que durante la Revolución francesa se persiguieron tanto a nobles como a sacerdotes, pues a ambos se les daba el mismo trato.

Según Peter Gay, las fuentes de inspiración de los pensadores críticos del siglo XVIII fueron la filosofía clásica, tanto griega como romana. Los ilustrados tomaron ciertas categorías de los

pensadores antiguos y las blandieron frente al *statu quo* para erradicarlo. Y resulta lógico: si se quería renunciar al legado cristiano, era necesario asimilar otro que diera respuestas a las cuestiones más importantes de la época. Por ello, el pensamiento clásico era una alternativa ideal, pues en él se habían formulado teorías jurídicas, políticas y filosóficas independientes de creencia religiosa alguna.

Junto con los clásicos, la otra gran herramienta que los pensadores del siglo XVIII utilizaron para criticar a la tradición fue la nueva ciencia. Con ella exhibieron las supuestas debilidades teóricas de la monarquía absoluta y de la Iglesia. Además, mediante el método científico comenzaron a realizar un estudio positivo y crítico de la religión cristiana y de sus fuentes, y como resultado se relativizó la autoridad.

El hombre de la Ilustración estuvo unido a un vasto y ambicioso programa de secularización, humanismo, cosmopolitismo y libertad; pero, ante todo, de libertad en sus múltiples formas: libertad como poder arbitrario, libertad de pensamiento, libertad de comercio, libertad para realizar cada quien sus talentos, libertad para una respuesta estética; libertad, en una palabra, del hombre moral para transformar el mundo según su parecer.

Dos son los logros más destacables de la Ilustración: la obra científica de Newton y la *Enciclopedia* de Diderot y D'Alembert. Ambas anuncian la nueva mentalidad: una confianza en el método científico y en la educación de la humanidad. En el siglo XVIII se dieron una serie de innovaciones tecnológicas como nunca antes se había visto. Los avances en las distintas ciencias no hacían otra cosa más que confirmar que esta nueva cosmovisión daba resultados palpables que podían ser apreciados y disfrutados por cualquier persona. Una de las áreas con mayor desarrollo fue la medicina. El estudio empírico permitió que la medicina se convirtiera en una ciencia, y se separara del ámbito de las tradiciones mágicas, que tan arraigadas estaban en las artes de mejorar la salud.

Uno de los paladines del método científico moderno fue Newton. Su maestría en las matemáticas y en la física le permitió construir un nuevo método de pensamiento, que fue llevado más allá del terreno de las ciencias exactas. Autores como Hume o Voltaire lo hicieron parte fundamental de sus sistemas éticos, políticos y cognitivos. A diferencia de la duda metódica de Descartes, el método de Newton era inductivo y empírico. Así pues, había que observar y experimentar la realidad, en lugar de negarla metódicamente hasta llegar a algún tipo de certeza.

Esta forma de comprender el mundo alcanzó, como resultado lógico, al derecho y a la política. En lo que se refiere a esta última, se comenzó a pensar que el gobierno de los ciudadanos necesitaba, para ser exitoso, de la observación y del pensamiento deductivo. No es de extrañar que tiempo después —en el siglo XIX— uno de los criterios fundamentales para la toma de decisiones políticas fuera la estadística. Igualmente, el derecho también sufrió una profunda transformación: la justicia ya no se relacionó con la virtud de la prudencia. De manera que la aplicación de las leyes a los casos particulares por parte de jueces con temple moral terminó por ser menoscabada por la realización de leyes científicas que previeran todas las posibilidades jurídicas, dotadas con tal claridad y pureza técnica que se prescindiera del criterio humano para su aplicación. El legislador se convirtió, así, en un observador social, mientras que el juez, en un aplicador mecánico de la ley. De un gobierno de los hombres, se pasó a un gobierno de las leyes; y de la razón de Estado, a un Estado de derecho. Esta mentalidad se observa con claridad meridiana en el Código Civil francés de 1804, llamado también Código Napoleón, y en todos los códigos posteriores que, de una manera u otra, se basan en él.

Así como el pensador más importante de la Ilustración fue Newton, la obra de mayor trascendencia, por su extensión e influencia, fue la *Enciclopedia*. Hablar de ella es hablar de la unidad de pensamiento ilustrado y de las intenciones, intereses y cosmovisiones de algunos de los intelectuales más importantes de

la época moderna. La *Enciclopedia* contiene la esencia del sueño ilustrado; con ella se pretendía realizar la obra más importante de conocimiento científico de su tiempo y, posiblemente, de la historia cultural de la humanidad. Un vasto número de reputados autores escribieron para sus páginas. El único criterio para la inclusión de artículos temáticos era que cumplieran con el rigor propio de la ciencia: el fundamento empírico y la demostración. Su objetivo fue doble: combatir las creencias y prácticas tradicionales y aparentemente oscuras, y diseminar el nuevo conocimiento al mayor número de personas posible.

A pesar de su explícita intención de publicitar los descubrimientos científicos de la época, la *Enciclopedia* fue más allá: en sus páginas revolotea el espíritu de una nueva época. Esta obra sui géneris termina por instalar permanentemente el proceso de secularización en todos los campos de conocimiento. Sus orgullosos artículos versan sobre política, religión, filosofía, química, física, etcétera. Las tesis más polémicas fueron escondidas entre líneas para que la mirada del lector atento las descubriera. Esto fue el modo de evitar la censura por parte del Estado. El gran número de célebres autores que prestaron su pluma para realizar las entradas de esta magna obra le dan cierta diversidad ideológica. Con todo, una cosmovisión homogénea puede observarse entre la diversidad de temas y pensadores.

Las semillas del espíritu ilustrado darán sus frutos maduros en la Revolución francesa y en el positivismo decimonónico, cuyo promotor principal fue Augusto Comte. En el terreno político, gracias a las ideas ilustradas, el liberalismo político recibió su justificación teórica más potente y se hizo de un prestigio casi inquestionable en todo Occidente.

Pese al intento titánico de prescindir de categorías intelectuales cristianas, lo que se hizo en muchos casos —aunque no se admitió— fue vaciar tales categorías de sus presupuestos dogmáticos y darles una fachada de racionalidad científica. De ahí la frase de Schmitt antes citada: todos los conceptos políticos fundamentales son conceptos teológicos secularizados.

De este breve recorrido sobre el origen y desarrollo de la secularización podemos concluir lo siguiente: 1) para comprender la secularización en el terreno jurídico y político es necesario remontarse al concepto de libertad política construido vía el pensamiento prehumanista y escolástico. La libertad política que pensaron autores como Guillermo de Ockham o Marsilio de Padua tiene la característica de ser ajena de la libertad tradicional que hemos llamado teológica; es decir, la que dependía directamente de Dios. 2) Otro momento importante para entender el proceso de secularización moderno es la noción de derecho subjetivo, que se originó igualmente en la Baja Edad Media y, principalmente, en el pensamiento de Ockham y en algunos autores de la Segunda Escolástica Española. La unión de los conceptos de libertad política y derecho subjetivo en la obra de los autores de la Escuela Racionalista del Derecho Natural dio paso a la noción de derechos naturales o derechos del hombre. Estos derechos existen con independencia de si Dios existe o no. 3) En paralelo al proceso de secularización del derecho, los filósofos idearon una ética y una antropología de corte racionalista e individualista. Ya en el siglo XVIII, la única fuente de moralidad era el propio individuo; como consecuencia, desaparece la validez de las autoridades morales externas. Por otro lado, la sociedad dejó de explicarse como un todo orgánico y natural, y comenzó a contemplarse como una creación artificial, producto de un “contrato social”. 4) En el siglo XVIII, y con motivo del movimiento intelectual conocido como la Ilustración, todas estas ideas reciben una justificación intelectual sistemática y se convierten en las verdades desde las que se ha de hacer el derecho y se ha de gobernar a los ciudadanos. Hijos de esta ideología son el liberalismo y el positivismo. 5) El nuevo método de las ciencias —donde se incluyen el derecho y la política— es, naturalmente, el método científico de corte empirista. 6) La Ilustración representó el momento de madurez de la secularización: se intentó pensar al hombre sin referencia alguna a la Divinidad ni a los principios religiosos, filosóficos, morales y antropológicos desprendidos de esa creencia.

VII. EL LIBERALISMO

Después del breve recorrido histórico de las páginas anteriores, estamos en posibilidad de dar el siguiente paso: analizar el liberalismo, objeto de este modesto trabajo. Pero, al igual que nos sucedió con el concepto de “secularismo”, nos encontramos con un término que tiene muchos significados. Lo que nos interesa es el liberalismo político. Sin embargo, dentro del mismo encontramos varias vertientes.

Para tratar de situarnos en el concepto de liberalismo político que más se adecua a los fines de este trabajo, recurriremos a la exposición de Emilio Martínez Albesa.⁶⁸ Para dicho autor, a partir de la idea genérica en que se identifica el liberalismo con la doctrina o movimiento en defensa de la libertad, explica las tres acepciones de liberalismo político: como tradición política, como sistema político del Nuevo Régimen y como opción política de una facción.

La primera opción corresponde a la doctrina que postula la limitación de los poderes del Estado en nombre de los derechos fundamentales de las personas, a través de dos principios: gobierno limitado por esas libertades naturales de los hombres y el gobierno fundado en la razón y las leyes. En este caso, liberal se opone a despótico.

La segunda se decanta por la oposición al Antiguo Régimen, o sea, el característico de la Edad Moderna, sobre la base del principio básico de la soberanía popular, en contraposición al absolutismo. Los liberales, en este caso, están conscientes de que estaban fundando un hombre nuevo a partir del individualismo antropológico, una sociedad nueva a partir del contractualismo y una política nueva a partir de un nuevo principio de legitimidad: el de la soberanía popular y las nuevas formas de ejercicio del poder derivadas del mismo, y que dan lugar a un nuevo imagina-

⁶⁸ Martínez Albesa, Emilio, *La Constitución de 1857. Catolicismo y liberalismo en México*, México, Porrúa, 2007, t. I, pp. XLIII-LIII.

rio social que se apropia del escenario público a partir de la Revolución francesa. Para nuestro autor, los tres elementos fundamentales de este liberalismo son: sistema representativo, opinión pública y constitucionalismo fundado en el contractualismo, el que a su vez se funda en el individualismo.

La tercera opción es la que se identifica con el liberalismo de facción o de partido, que además va cambiando con el devenir del tiempo; postulando el proyecto del grupo, tendente al cambio social y la reforma de la sociedad hacia una mayor autonomía de los individuos. La oposición a esta postura es el conservadurismo. Para Martínez Albesa, los cuatro elementos esenciales de este liberalismo son: la identificación de la naturaleza humana con la libertad, sin ulteriores referencias; la predisposición al relativismo moral, producto de no asumir ningún concepto de bien universalmente válido; la tendencia al utilitarismo y filosofía del bienestar, y el contractualismo individualista, de tal suerte que el Estado debe conducir a la nación a su plena realización como conjunto de individuos felices, aclarando, el autor en cita, que estos cuatro elementos se encontrarán mezclados en muy distintas medidas, según corrientes y autores, buscando transformar la sociedad para adecuarla a tal ideal, de tal suerte que no es el Estado el que debe adaptarse para ponerse al servicio de la sociedad, sino la sociedad ha de ponerse al servicio de un particular ideal de Estado que servirá para hacer surgir la sociedad ideal. Para nosotros, en esta obra, es este tercer significado el que utilizamos al referirnos al liberalismo en nuestra patria durante el siglo XIX.

El gran momento del liberalismo mexicano va a ser lo que Miguel Galindo y Galindo denominó “La gran década nacional, 1857-1867”;⁶⁹ pero no corresponde al presente trabajo, ya que el mismo se ciñe a lo que hemos denominado “el primer liberalismo mexicano”, correspondiente a los años 1833-1834, cuyo gran ideólogo va a ser el doctor José María Luis Mora, de quien

⁶⁹ Galindo y Galindo, Miguel, *La gran década nacional, 1857-1867*, México, Segob-INEHRM-Gobierno del Estado de Puebla, 1987, 3 vols.

nos ocuparemos con más detalle en un siguiente capítulo. De momento solamente echaremos mano de una síntesis espléndida que el propio doctor Mora⁷⁰ lleva a cabo en lo que él denomina “Programa de los principios políticos que en México ha profesado el Partido del Progreso, y de la manera con que una sección de este Partido pretendió hacerlos valer en la Administración de 1833 a 1834” en ocho puntos:

- 1) Libertad absoluta de opiniones y supresión de las leyes represivas de la prensa.
- 2) Abolición de los privilegios del clero y de la milicia.
- 3) Supresión de las instituciones monásticas y de todas las leyes que atribuyen al clero el conocimiento de negocios civiles, como el contrato de matrimonio.
- 4) Reconocimiento, clasificación y consolidación de la deuda pública, designación de fondos para pagar desde luego su renta y de hipotecas para amortizarla más adelante.
- 5) Medidas para hacer cesar y reparar la bancarrota de la propiedad territorial, para aumentar el número de propietarios territoriales, fomentar la circulación de este ramo de la riqueza pública y facilitar medios de subsistir y adelantar a las clases indigentes, sin ofender ni tocar en nada el derecho de los particulares.
- 6) Mejora del estado moral de las clases populares, por la destrucción del monopolio del clero en la educación pública, por la difusión de los medios de aprender y la inculcación de los deberes sociales, por la formación de museos, conservatorios de artes y bibliotecas públicas, y por la creación de establecimientos de enseñanza para literatura clásica, de las ciencias y la moral.
- 7) Abolición de la pena capital para todos los delitos políticos y aquellos que no tuvieran el carácter de homicidio premeditado, y

⁷⁰ *Revista Política de las Diversas Administraciones que la República Mexicana ha tenido hasta 1837*, tomada de la edición príncipe de 1837 (Librería de Rosa, París), México, Conaculta, 2014, p. 94.

8. Garantía de la integridad del territorio por la creación de colonias que tuvieran por base el idioma, los usos y las costumbres mexicanos.

Quisiéramos destacar un punto: el doctor José María Luis Mora no plantea la libertad de cultos.

A partir de ese proyecto de secularización de la sociedad y de la construcción de un Estado fuerte, sustentado en la soberanía nacional, se va a entender mejor a la Generación de 1857, o sea, a la de gran década nacional.