

# RELACIONES ENTRE RELIGIÓN Y PODER EN LA HISTORIA: ENTRE EL ABSOLUTISMO Y EL REPUBLICANISMO

**Ramón Ruiz Ruiz**

Profesor de Filosofía del Derecho  
Universidad de Jaén

**Resumen:** A lo largo de la historia, el poder político ha recurrido reiteradamente a la religión como medio para justificarse y legitimarse. La mayor parte de las veces, la intención de los detentadores del poder era la de conformar a sus súbditos con un poder autocrático y despótico. No obstante, también hubo casos en los que la exaltación del espíritu religioso, en este caso no de los súbditos sino de los ciudadanos, tenía como finalidad apuntalar su espíritu cívico y su compromiso con el bien común como medio imprescindible para conservar un régimen político republicano.

**Abstract:** Over the history, political power has repeatedly used religion as a means to justify and legitimize itself. Most times, the aim of those in power was to conform their subjects with an autocratic and despotic power. However, there were also a number of cases in which the exaltation of the religious spirit of, in this case not subjects but citizens, was intended to encourage their civic pride and commitment to the common good as an indispensable means to maintain a republican political system.

**Palabras clave:** Poder político, religión, legitimación, republicanismo, espíritu cívico.

**Keywords:** Political power, religion, legitimization, republicanism, civic spirit.

Muchos son los instrumentos ideológicos a los que históricamente ha recurrido el poder político –o, para ser más exactos, sus detentadores– para autojustificarse y legitimarse. Entre ellos, seguramente el más irresistible durante muchos siglos ha sido la religión, pues es verdaderamente difícil oponerse o rebelarse contra un poder –generalmente absoluto– que es respaldado por Dios –o por los dioses–.

Pero no ha sido ésta la única relación entre poder político y religión, también ha habido un buen número de pensadores que se apoyaban en el sentimiento religioso de los ciudadanos para

sostener un régimen republicano, participativo y cívico, con argumentos a los que haré referencia en la segunda parte de este trabajo.

Volviendo ahora al primer escenario, nos hallamos con la que se conoce como “teoría descendente del poder” (o teocrática), conforme a la cual el poder originario reside en Dios que da sus leyes a la humanidad por medio de los reyes, por lo que el pueblo no tendría ninguna capacidad ni para elegir a sus gobernantes ni para participar en la legislación, sino que habría de limitarse a obedecer, sin enjuiciar ni resistirse, las leyes y las órdenes del rey, que no son, al fin y al cabo, sino las de Dios.

Ahora bien, conviene señalar que esta concepción puede tener también una variante laica o, al menos, no marcadamente religiosa, al tiempo que la versión teocrática no es necesariamente cristiana –si bien el Cristianismo fue quien la desarrolló en mayor medida–, toda vez que, como es sabido, fue omnipresente en la Antigüedad y llegó a ser teorizada incluso en Grecia, cuando, tras la dominación macedonia con la desaparición de la polis y del mundo helénico –que se transforma en helenístico–, el pensamiento político clásico y la teorización sobre la democracia queda fuera de lugar. A partir de entonces, las nuevas corrientes filosóficas tuvieron un carácter más bien moral y escasamente se ocuparon de la política, o en todo caso, se convirtieron en meros tratados aduladores sobre la monarquía<sup>1</sup>. En efecto, ya no tiene sentido seguir teorizando sobre las relaciones entre el individuo y la polis, pues se ha desvanecido la antigua equivalencia entre hombre y ciudadano, por lo que aquél se ve obligado a buscar una nueva identidad, la de individuo<sup>2</sup>. Así, los nuevos pensadores se apartan de la

---

<sup>1</sup> Vid. FINLEY, M.I. (ed.): *El legado de Grecia: una nueva valoración*, trad. de Antonio-Prometeo Moya, Crítica, 1983, pág. 71.

<sup>2</sup> Vid. REALE, Giovanni y Dario Antiseri: *Historia del pensamiento filosófico y científico, Vol. I: Antigüedad y Edad Media*, trad. de J.A. Iglesias, Herder, Barcelona, 1988, pág. 204.

política y dedican sus reflexiones al «arte de vivir», aspirando al ideal de vida del «sabio», del hombre que sabe distinguir entre lo verdaderamente importante y lo meramente aparente; único medio de adquirir la felicidad, al mismo tiempo que la virtud<sup>3</sup>.

Un buen ejemplo de filósofos representativos de este nuevo pensamiento lo podemos encontrar en los miembros de la escuela fundada por Zenón de Citio (336-264), los estoicos, cuyas ideas, en opinión de Touchard<sup>4</sup>, fueron de enorme utilidad para la justificación del poder monárquico. En efecto, por un lado, los seguidores de Zenón defendían una interiorización de la libertad, que ya no va a consistir en la participación política, sino en actuar conforme a la razón, por lo cual una persona sabia o virtuosa será libre independientemente de las condiciones exteriores o de que se le reconozcan más o menos libertades políticas. Por otro, los filósofos de la *Stoa* –comenta Mossé<sup>5</sup>– abandonan el ideal de la polis independiente, cada cual con su propia concepción de la justicia, a favor de la consideración de todos los individuos como miembros de una única Ciudad universal, bajo un mismo orden («cosmos»), en el cual los dioses gobiernan y los hombres obedecen; y dado que el gobierno de los dioses es ejercido en la tierra por mediación de los reyes, nada tiene de extraño que el estoicismo se convirtiera con frecuencia en la doctrina de la monarquía<sup>6</sup>.

---

<sup>3</sup> Vid. RODRÍGUEZ PANIAGUA, José M.: *Historia del pensamiento jurídico*, Universidad Complutense de Madrid, 1988, pág. 58.

<sup>4</sup> Vid. TOUCHARD, Jean: *Historia de las ideas políticas*, trad. de J. Pradera, Tecnos, Madrid, 1985, pág. 57.

<sup>5</sup> Vid. MOSSÉ, Claude: *Las doctrinas políticas en Grecia*, trad. de R. de la Iglesia, A. Redondo, Barcelona, 1970, pág. 103.

<sup>6</sup> Ahora bien, los reyes disponen de un poder absoluto pero no arbitrario, pues así como el gobierno de Zeus se caracteriza por el orden y por la realización de las leyes naturales, así la voluntad del rey debe mostrarse siempre conforme con los fundamentos de este orden cósmico, tal y como se observa en obras como la *Ciropedia* de Jenofonte, donde se ponen de manifiesto las cualidades del buen gobernante, encarnado aquí en la figura mítica del fundador del Imperio Persa, Ciro el Grande. El monarca ideal es representado como la

También en Roma, con la llegada de Octavio Augusto al poder la *libera res publica* deja de existir<sup>7</sup>, y al tiempo que evolucionaron las estructuras de gobierno, lo hizo también, paulatinamente, el pensamiento político, que acabó alumbrando una nueva ideología apoyada en el pensamiento helenístico y, específicamente, en el estoicismo griego. Entre sus proponentes encontramos a Dión Casio, Plutarco, Tácito o Dion Crisóstomo, quienes, a juicio de Touchard<sup>8</sup>, trataron de legitimar el nuevo régimen inspirándose en la doctrina que había sido elaborada bajo las monarquías helenísticas, en virtud de la cual, como hemos visto, el rey es el elegido de los dioses, de quienes dimanan sus poderes, para que gobiernen su reino tal y como ellos gobiernan el mundo.

Un hito de incalculable trascendencia para la consolidación de esta doctrina lo supuso la llegada al poder de Constantino. El teórico del momento es Eusebio, su panegirista, que traza un retrato del emperador romano convertido al Cristianismo como un gobernante santo, respetuoso de Dios y protegido por éste, donde reside el origen de la autoridad real. Así, escribe Eusebio que “de este modo Dios, que es el rector del universo entero, escogió directamente a Constantino, vástago de tal padre, como príncipe y conductor de todo, de suerte que mientras los demás fueron investidos de la dignidad por criterio ajeno, ningún ser humano pudo jamás jactarse de haber promocionado a éste”<sup>9</sup>; razón por la cual, nadie tiene derecho a resistirse a las órdenes del monarca, cualesquiera que sean, porque éstas son dadas en

---

encarnación de la justicia, un rey-filósofo preocupado por garantizar la paz a sus súbditos, a los que protege y gobierna con generosidad.

<sup>7</sup> Vid. NICOLET, Claude: *Roma y la conquista del mundo mediterráneo. Las estructuras de la Italia Romana*, trad. de J. Faci Lacasta, Labor, Barcelona, 1982, pág. 362.

<sup>8</sup> Vid. TOUCHARD, Jean: *Historia de las ideas políticas, cit.*, págs. 84 y 85.

<sup>9</sup> EUSEBIO DE CESAREA: *Vida de Constantino*, Gredos, Madrid, 1994, pág. 166.

RELACIONES ENTRE RELIGIÓN Y PODER EN LA HISTORIA:  
ENTRE EL ABSOLUTISMO Y EL REPUBLICANISMO

defensa de la verdad –si bien este poder debía ejercerlo con moderación, como efectivamente hizo, pues “se gloriaba de los variadísimos frutos que la piedad surtía a través de todos los planos de la virtud, subyugando a los amigos con magnánimas larguezas, gobernando con leyes de filantropía, ejerciendo un poder dócil a las riendas y ansiosamente recibido por los gobernados”<sup>10</sup>–.

Se inicia así la teología política cristiana basada en la idea de que a un monarca único en el cielo corresponde un monarca único en la tierra, que es el representante y servidor de Dios, reconociblemente deudora, como hemos visto, de los tratados helenísticos de la monarquía<sup>11</sup>. Y, como señala Ullmann<sup>12</sup>, a consecuencia de la todopoderosa influencia de la Iglesia, ésta fue la concepción política que prevaleció en la Edad Media, donde fue desarrollada, entre otros muchos, por Agustín de Hipona o Tomás de Aquino.

Ciertamente, en casi la totalidad de Europa –salvo alguna excepción como las ciudades-república del norte de Italia– la tesis del derecho divino de los reyes mantuvo su vigencia durante incluso buena parte de la Edad Moderna para justificar la monarquía absoluta. Por ejemplo, en Inglaterra, cuando Jacobo I trató de abolir, en el siglo XVII, las potestades del Parlamento y de obtener un poder ilimitado, a semejanza de lo que ocurría en el Continente, recurre en su *Verdadera Ley de las Monarquías Libres* –obra que él mismo había escrito y publicado en 1598– a la tesis del Derecho divino de los reyes, con la fórmula latina *a Deo rex, a rege lex*, esto es, el rey viene de Dios, la ley del rey.

Son muchos los teóricos que se sumaron a la tarea de legitimar la monarquía absoluta apelando a esta tesis, entre los

---

<sup>10</sup> EUSEBIO DE CESAREA: *Vida de Constantino*, cit., pág. 149.

<sup>11</sup> Vid. BURNS, James H. (ed.): *The Cambridge history of political thought. 1450-1700*, Cambridge University Press, 1991, pág. 32.

<sup>12</sup> Vid. ULLMANN, Walter: *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, trad. de R. Vilaró, Ariel, Barcelona, 1997, pág. 15.

que destaca Robert Filmer, quien, en su *Patriarcha*<sup>13</sup> desarrolló las implicaciones de la teoría política patriarcal; es cierto que esta tesis no era nueva, pero también que fue él quien la elaboró más extensamente y la llevó, en palabras de Copleston, “hasta sus más ridículas consecuencias”<sup>14</sup>.

La finalidad de Filmer, como ya se ha señalado, era justificar el poder absoluto de los monarcas y rechazar la doctrina de la libertad natural de los hombres<sup>15</sup> y, por tanto, su capacidad para participar en el gobierno. Así, escribía Filmer<sup>16</sup> que “se ha mantenido comúnmente, tanto por eclesiásticos como por otras personas cultas, la opinión de que la humanidad naturalmente es dotada y nacida con libertad frente a toda sujeción y con libertad para elegir qué forma de gobierno le place (...). Pero por más que esta “vulgar” opinión haya obtenido una gran reputación, no es posible encontrarla en los antiguos Padres y doctores de la Iglesia primitiva. Contradice la doctrina y la historia de las Sagradas Escrituras, la práctica constante de todas las monarquías antiguas y los principios mismos del Derecho natural”. Es cierto que “el pueblo llano la acepta devotamente por doquier como la más plausible para las personas de carne y hueso”, pero ello se debe exclusivamente a que “pródigamente distribuye una porción de la libertad incluso al más humilde de la multitud, quien magnifica la libertad, como si sólo en ella hubiera de buscarse el culmen de la felicidad humana –olvidando siempre que el deseo de libertad fue la causa de la caída de Adán–”.

---

<sup>13</sup> Vid. FILMER, Robert: *Patriarcha and other writings*, Cambridge University Press, 1991.

<sup>14</sup> COPLESTON, Frederick: *Historia de la filosofía*, vol. V. *De Hobbes a Hume*, trad. de A. Doménech, Ariel, Barcelona, 1985, pág. 126.

<sup>15</sup> Como queda claro ya en el mismo subtítulo de su libro: *El poder natural de los reyes defendido contra la libertad innatural del pueblo*.

<sup>16</sup> Vid. FILMER, Robert: *Patriarcha and other writings*, cit., págs. 2 a 4.

RELACIONES ENTRE RELIGIÓN Y PODER EN LA HISTORIA:  
ENTRE EL ABSOLUTISMO Y EL REPUBLICANISMO

Las nuevas formas de gobierno, como la democracia<sup>17</sup>, por su parte, nacieron en “una esquina del mundo, entre unas pocas ciudades griegas” y fueron imitadas en muy pocos lugares; es más, esas mismas ciudades fueron al principio, y durante muchos años “gobernadas por reyes, hasta que el desenfreno, la ambición y el faccionalismo les hizo probar nuevos tipos de régimen”. Todas estas mutaciones se probaron, empero, como “las más sangrientas y miserables a los autores de ellas, felices en nada, y continuaron sólo un pequeño tiempo”. Esto demuestra, pues, que el pueblo no está hecho para gobernarse a sí mismo como han puesto también de manifiesto los más grandes autores que vivieron en medio o cerca de los gobiernos populares, tales como Jenofonte, Tito Livio, Tácito, Cicerón o Salustio, algunas de cuyas frases tomaré prestadas: “no hay nada más inseguro que el pueblo, sus opiniones son tan variables e imprevisibles como las tormentas y no hay ni verdad ni juicio en ellas; no se dejan guiar por la sabiduría para juzgar de cualquier cosa sino por la violencia y la precipitación, ni ven ninguna diferencia entre las cosas verdaderas y las falsas; como el ganado, siguen al que va delante; acostumbran favorecer siempre a los peores y más débiles; son propensos a las novedades, los cambios y enemigos de la tranquilidad y la calma; cada hombre se preocupa de su interés particular y piensan raramente en el bien común”<sup>18</sup>.

Rechaza, asimismo, Filmer las tesis contractualistas, puesto que “a menos que pueda ser probado por alguna ley natural que la mayor parte, o alguna otra parte, tiene el poder de gobernar al resto de la multitud, debe inferirse que los actos de las muchedumbres no son vinculantes para todos, sino tan sólo para aquéllos que han consentido”<sup>19</sup>. Dos son, en este sentido, las principales objeciones que se plantean a la tesis del contrato

---

<sup>17</sup> Vid. FILMER, Robert: *Patriarcha and other writings*, cit., pág. 24.

<sup>18</sup> FILMER, Robert: *Patriarcha and other writings*, cit., pág. 28.

<sup>19</sup> FILMER, Robert: *Patriarcha and other writings*, cit., pág. 21.

social, como nos resume Hampsher-Monk<sup>20</sup>. Por un lado, el hecho de que si tal tesis se aceptara, no sería posible la existencia de ninguna autoridad política continua válida, puesto que si toda autoridad política descansa en el consentimiento, todo individuo del que no se pueda demostrar que haya consentido, como es el caso de las minorías, los disidentes, o los no votantes (mujeres y menores de edad), no es preciso que obedezca la ley, al tiempo que nadie tendría que obedecer a un nuevo gobernante hasta que haya consentido en hacerlo. Además, si los contratantes originales que establecen la sociedad son libres, entonces también tendría que serlo cada generación, que no estaría obligada a obedecer las leyes hasta que no les dé su consentimiento; pero ello haría que cada generación de la sociedad fuera inestable y plantearía el problema de los individuos que constantemente nacen en el marco de una sociedad cuyas leyes no están todavía obligados a obedecer, pues si sostenemos que están obligados a hacerlo porque sus padres o antepasados consintieron las leyes, entonces habría que aceptar que no todos han nacido manifiestamente libres e iguales.

Por otra parte, si se aceptara la autenticidad de tal pacto originario, en tal caso éste no podría romperse, puesto que, como escribe el propio Filmer, “suponiendo que un rey hiciera un contrato o pacto con su pueblo, bien originalmente con sus ancestros o bien personalmente en el momento de su coronación (algunos sueñan con alguno de estos pactos, pero no pueden ofrecer ninguna prueba de ninguno de ellos)”, entonces de ninguna manera tal pacto podría ser roto, salvo en el caso de que “así lo hubiera acordado antes el juez ordinario tras un proceso con arreglo a Derecho, pues de lo contrario cualquier hombre podría ser juez y parte en su pleito, lo que sería absurdo. Porque entonces estaría en manos de la irreflexiva multitud, cuando a

---

<sup>20</sup> Vid. HAMPSHER-MONK, Iain: *Historia del pensamiento político moderno: los principales pensadores políticos de Hobbes a Marx*, trad. de F. Meler Ortí, Ariel, Barcelona, 1996, pág. 102.

ellos les plazca, desembarazarse del yugo del gobierno (que Dios les ha asignado), así como juzgar y castigar a aquéllos por quienes les corresponde ser juzgados y castigados”<sup>21</sup>.

Filmer, en cambio, insistía en su *Patriarcha* en que la historia de la Creación, tal y como aparece narrada en la Biblia, no era metafórica sino real. Había, por tanto, que aceptar que Adán fue verdaderamente nuestro primer padre y que, lo mismo que él tenía el poder de un rey y de un señor sobre su familia, así todos los demás monarcas, que habían sido designados por Dios como los herederos del dominio paternal del primer hombre, poseían un dominio ilimitado sobre su pueblo<sup>22</sup>. La monarquía, así, no sólo es la forma de gobierno que garantiza “el mejor orden, la mayor fuerza, la mayor estabilidad y el gobierno más natural”, sino que, además, es la única legítima, toda vez que Dios nos ha enseñado por instinto natural, revelado por la Creación y confirmado por Su propio ejemplo la excelencia de la monarquía y, de hecho, no hay en todas las Escrituras mención y aprobación de cualquier otra forma de gobierno –además de que “¿no encontramos de lo más natural que en cada familia gobierne uno solo?”<sup>23</sup>–, de modo que cualquier otra forma de gobierno que los hombres instituyeran sería contraria a la voluntad del Todopoderoso. Además, el poder del rey es absoluto y no puede estar limitado por nadie, ni tan siquiera por la ley, pues “no puede haber leyes sin un poder supremo para ejecutarlas o hacerlas. En todas las aristocracias, los nobles están encima de las leyes y en todas las democracias el pueblo. Por una razón similar en una monarquía el rey debe necesariamente estar

---

<sup>21</sup> FILMER, Robert: *Patriarcha and other writings*, cit., pág. 32 (estas palabras las toma literalmente Filmer, como él mismo reconoce, de la obra de Jacobo I “The True Law of Free Monarchy”).

<sup>22</sup> Vid. FILMER, Robert: *Patriarcha and other writings*, cit., pág. 90.

<sup>23</sup> FILMER, Robert: *Patriarcha and other writings*, cit., pág. 23.

encima de las leyes. Está en la esencia misma de la monarquía el poder de dar leyes”<sup>24</sup>.

Filmer responde también a las críticas de quienes sostenían que no era posible conocer ya quién era el descendiente directo de Adán, proclamando que no era necesario intentar encontrarlo, pues no había que prestar demasiada atención a cómo los reyes adquirirían su poder, sea por elección, donación, sucesión o por cualquier otro medio: es la detentación del poder supremo de gobierno lo que genuinamente les convierte en reyes, no los medios por los que hayan obtenido sus coronas<sup>25</sup>.

Se trata, como vemos, de unos argumentos que en nuestros días nos pueden parecer singularmente absurdos, sin embargo, como nos aclara Houston, “el absolutismo patriarcal de Filmer era particularmente amenazador porque iba ganando adeptos entre unos individuos –los ingleses del siglo XVII– que “estaban acostumbrados a ver su mundo a través de la lente de las Escrituras”<sup>26</sup>.

No obstante, como se ha adelantado, no ha sido éste el único modo de poner la religión al servicio del poder político; en efecto, también se puede recurrir a ella de un modo más “positivo”, tal y como hicieron un numeroso grupo de autores que pueden encuadrarse en la tradición filosófico-política del

---

<sup>24</sup> FILMER, Robert: *Patriarcha and other writings*, cit., pág. 44.

<sup>25</sup> Vid. FILMER, Robert: *Patriarcha and other writings*, cit., pág. 44.

<sup>26</sup> HOUSTON, Alan C.: *Algernon Sidney and the Republican heritage in England and America*, Princeton University Press, 1991, pág. 92. Hasta tal punto se consideraban estos argumentos peligrosos por parte de muchos de sus contemporáneos, que dio lugar a tres extensas, profundas e importantes respuestas: los *Discourses concerning Government* de Algernon Sidney, el *Patriarcha non Monarcha* de James Tyrrell y los *Dos ensayos sobre el gobierno civil* de John Locke.

RELACIONES ENTRE RELIGIÓN Y PODER EN LA HISTORIA:  
ENTRE EL ABSOLUTISMO Y EL REPUBLICANISMO

republicanismo clásico, tales como Maquiavelo y Rousseau, entre otros muchos<sup>27</sup>.

Muy sucintamente, podemos decir que el republicanismo clásico<sup>28</sup> tiene sus orígenes en la antigua Atenas y en la República romana; tras su desaparición durante la Edad Media, resurgiría en las ciudades-república de la Italia renacentista y, posteriormente, sería acogida en la Inglaterra de los Estuardo, y en los Estados Unidos y la Francia revolucionarios. Sin embargo, a finales del siglo XVIII, esta tradición de pensamiento republicana entraría en decadencia como consecuencia de los cambios producidos en las circunstancias políticas, sociales y económicas de los modernos Estados europeos y en la mentalidad de sus ciudadanos, que imposibilitarían que, a partir de entonces, fueran aplicadas unas teorías políticas que fueron pensadas para las muy distintas y distantes en el tiempo repúblicas de la Antigüedad.

Ciertamente, los autores republicanos defendían la instauración de regímenes que estuvieran diseñados para la promoción del bien común del conjunto de la sociedad, así como para la preservación de la libertad de los ciudadanos, la cual era invariablemente entendida como la condición de no estar sujeto a la voluntad de ningún hombre, sino tan sólo a la ley. Y para tal fin estimaban imprescindible que todos los ciudadanos tuvieran derecho a participar, de un modo u otro, en la elaboración de la ley, toda vez que, en caso contrario, aquélla no sería sino una imposición de la voluntad de otras personas sobre el individuo, el cual dejaría, así, de ser considerado libre, al tiempo que nada

---

<sup>27</sup> Los principales integrantes de esta tradición son Aristóteles, Polibio, Cicerón, Nicolás de Maquiavelo, Francesco Guicciardini, Donato Giannotti, John Milton, James Harrington, Algernon Sidney, John Adams, los llamados «antifederalistas», el Barón de Montesquieu y, en fin, Jean-Jacques Rousseau.

<sup>28</sup> Para profundizar en el conocimiento del republicanismo clásico, pueden consultarse estas dos obras: Ruiz Ruiz, Ramón: *Los orígenes del republicanismo clásico*, Dykinson, Madrid, 2006 y Ruiz Ruiz, Ramón: *La tradición republicana*, Dykinson, Madrid, 2006.

impediría que los gobernantes se cuidaran de sus propios intereses privados e incluso que llegaran a usurpar el poder, limitando o aun devorando la libertad de los ciudadanos —como gráficamente expresó en 1790 el juez y político irlandés John Curran, “la condición bajo la cual Dios ha dado la libertad al hombre es la vigilancia eterna”—.

Ahora bien, para que este sistema funcionara era preciso contar con ciudadanos virtuosos, entendiéndose la virtud cívica, por su parte, como la disposición a participar activamente en los asuntos públicos (para evitar la usurpación del poder), a anteponer el bien de la comunidad al privado (pues la promoción de aquél era el fin de toda República), a obedecer las leyes (dado que éstas constituían el fundamento de la libertad) y a defender la patria ante las amenazas externas, formando parte de la milicia ciudadana (toda vez que en caso de que la República fuera conquistada, se perdería la libertad, al tiempo que no se debía confiar en ejércitos mercenarios o profesionales, pues éstos eran fáciles instrumentos para la opresión).

No obstante, si bien todos los representantes de esta tradición insistían en que el buen funcionamiento —e incluso la supervivencia misma— de la República requería que sus ciudadanos fueran virtuosos, eran también plenamente conscientes de que esta demanda no era natural, no era algo que los hombres eligieran espontáneamente —si bien tampoco era algo para lo que no sirvieran congénitamente—, por lo que trataban de recurrir a todos los medios disponibles para inculcar la virtud en los ciudadanos. Dos son los instrumentos más adecuados para tal menester: la educación y la religión. El primero es esencial, pues si no se acostumbra a los individuos a respetar la ley, a obedecer a las autoridades y a mirar por los demás desde la niñez, difícilmente podrá conseguirse cuando lleguen a la madurez; es por ello por lo que todos los integrantes de esta tradición muestran su preocupación por que el Estado se provea de un sistema educativo lo más estricto y eficiente posible. En cuanto a la religión, poco importa a los republicanos que sea o no

verdadera<sup>29</sup>, lo realmente relevante es que los ciudadanos la crean, porque de este modo, temiendo el castigo divino o esperando la recompensa de los dioses, aceptarán más fácilmente los sacrificios que la patria les demande, al tiempo que se conducirán con honradez y buscarán el bien y rechazarán el mal incluso en aquellos supuestos no regulados por la ley o cuando no se sientan vigilados.

Un ejemplar representante de esta tradición –como ya se ha adelantado– es Maquiavelo, a cuyo juicio los antiguos aventajaban a sus contemporáneos renacentistas entre otras cosas en su religiosidad, fundamental para asegurar la virtud de los ciudadanos y, con ello, la libertad y la grandeza cívica. En efecto, afirma Maquiavelo que una vez que fue fundada Roma y recibió sus primeras leyes, “juzgando los cielos que los ordenamientos de Rómulo no bastaban para tanto imperio, inspiraron al Senado romano para que eligiese a Numa Pompilio como sucesor de Rómulo, de modo que las cosas que aquel dejó de lado fueran reguladas por Numa”<sup>30</sup>. Y éste, como se encontrara con “un pueblo ferocísimo y queriéndolo reducir a la obediencia civil con artes pacíficas, recurrió a la religión como elemento imprescindible para mantener la vida civil”<sup>31</sup>.

Esta idea de que una comunidad temerosa de Dios recogería la recompensa de la gloria cívica era familiar a los contemporáneos de Maquiavelo, pues como él mismo observa, ésta había sido precisamente la promesa de Savonarola, quien

---

<sup>29</sup> La más notable excepción la representaban los republicanos ingleses, quienes compartían una religiosidad sincera, rayando en el fanatismo y cuyos escritos suelen estar plagados, además de con ejemplos y citas clásicas y renacentistas, de referencias bíblicas, en las que se apoyan para defender sus ideas.

<sup>30</sup> MAQUIAVELO, Nicolás: *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, trad. por Ana Martínez Arancón, Alianza Editorial, Madrid, 1987, pág. 63.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

afirmaba —según nos cuenta Skinner<sup>32</sup>— que hablaba con Dios, cuyo mensaje era que repondría a la ciudad en su antigua grandeza tan pronto como retornara a su antigua piedad. Sin embargo, a diferencia de Savonarola, “a Maquiavelo no le interesa lo más mínimo la cuestión de la verdad religiosa”<sup>33</sup>, lo que de verdad le importa es “el papel que juega en la vida pública, sus posibilidades a la hora de ser utilizada con fines políticos o la efectividad de su función educativa para formar ciudadanos intachables”<sup>34</sup>, es decir, para Maquiavelo “la religión es un aparato del Estado, necesario, inevitable, de cuya salud y bondad depende en gran medida la salud del Estado”<sup>35</sup>. Pues, en efecto, los beneficios que la religión puede aportar a la república son muchos, como puede comprobarse “si analizamos atentamente la historia romana, qué útil resultó la religión para mandar los ejércitos, confortar a la plebe, mantener en su estado a los hombres buenos y avergonzar a los malos”<sup>36</sup>. Y hasta tal punto es útil la religión que “si se disputase acerca de a qué

---

<sup>32</sup> Vid. SKINNER, Quentin: “Machiavelli’s *Discorsi* and the pre-humanist origins of republican ideas”, en G. BOCK, Q. SKINNER y M. VIROLI: *Machiavelli and republicanism*, Cambridge University Press, 1990, pág. 81.

<sup>33</sup> Skinner, Quentin: “Machiavelli’s *Discorsi* and the pre-humanist origins of republican ideas”, *cit.*, pág. 82. Ciertamente, así parece deducirse de las siguientes palabras del propio Maquiavelo: “Los que estén a la cabeza de una república o un reino deben mantener las bases de su religión, y hecho esto les será fácil mantener al país religioso y, por tanto, bueno y unido. Y deben favorecer y acrecentar todas las cosas que sean beneficiosas para ella, aunque las juzguen falsas” (Maquiavelo, Nicolás: *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, *cit.*, pág. 68.)

<sup>34</sup> MARTÍNEZ ARANCÓN, Ana: “Introducción”, en Maquiavelo, Nicolás: *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, *cit.*, pág. 12.

<sup>35</sup> GRANADA, Miguel A.: “Maquiavelo y Giordano Bruno: religión civil y crítica del Cristianismo”, en R.A. Aramayo y J.L. Villacañas (eds.): *La herencia de Maquiavelo. Modernidad y voluntad de poder*, F.C.E., pág. 152.

<sup>36</sup> MAQUIAVELO, Nicolás: *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, *cit.*, pág. 65.

príncipe debería sentirse Roma más agradecida, Rómulo o Numa, creo de buen grado que Numa obtendría el primer puesto”<sup>37</sup>.

En esta labor, la religión de los antiguos fue muy superior a la cristiana, a la que Maquiavelo critica ásperamente, “pero no le hace acusaciones teológicas sino políticas”<sup>38</sup>: el Cristianismo, como señala Skinner<sup>39</sup> ha glorificado a los hombres humildes y contemplativos, ha exaltado como bienes supremos la humildad, la abyección y el desprecio de las cosas humanas y, muy especialmente el absoluto desinterés por la colectividad, en lugar de valorar la grandeza de ánimo, la fortaleza del cuerpo o los demás atributos de los ciudadanos virtuosos, con lo que no sólo ha dejado de valorar la gloria cívica, sino que además ha colaborado a la decadencia y la ruina de las grandes naciones, al corromper su vida comunal<sup>40</sup>.

Pero, como decimos, estas ideas de Maquiavelo no eran nuevas, sino que ya habían venido siendo expuestas por

---

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> MARTÍNEZ ARANCÓN, Ana: “Introducción”, *cit.*, pág. 12.

<sup>39</sup> *Vid.* SKINNER, Quentin; “Machiavelli’s *Discorsi* and the pre-humanist origins of republican ideas”, *cit.*, pág. 82

<sup>40</sup> Pues, como afirma Maurice de CANDILLAC, Maquiavelo desea que la religión se interprete como “lo contrario a un “opio”, como un estimulante del valor cívico, de forma que la creencia en el paraíso no sea jamás una incitación al simple soportar pasivamente la injusticia, sino más bien, como en el Islam, una recompensa del buen combatiente” (*La filosofía del Renacimiento*, vol. 5, colección dirigida por Yvon Belaval, trad. de M. Pérez, T. de Andrés y J. Sanz, Siglo XXI, Madrid, 1987, pág. 91). Pero Maquiavelo no critica sólo a la religión cristiana como tal sino también a la Iglesia como institución, a la que acusa de haber impedido la unificación de Italia en una sola y poderosa República que recuperara la grandeza de la antigua Roma, pues “no habiendo sido la Iglesia tan poderosa como para ocupar Italia, y no habiendo permitido que otro la ocupe, ha sido causa de que ésta no haya podido reunirse bajo un único jefe, sino que está repartida entre numerosos príncipes y señores, de lo que nace tanta desunión y debilidad, que la han conducido a ser presa, no sólo para los poderosos bárbaros, sino para cualquiera que la asalte” (Maquiavelo, Nicolás: *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, *cit.*, pág. 70).

numerosos filósofos y estadistas desde la Antigüedad clásica. Así, por ejemplo, cuando trata de explicar por qué Roma era tan superior a todos los pueblos de su época, Polibio escribe que “la diferencia positiva mayor que tiene la Constitución romana es, a mi juicio, la de las convicciones religiosas. Y me parece también que ha sostenido a Roma una cosa que entre los demás pueblos ha sido objeto de mofa: me refiero a la religión. Entre los romanos este elemento está presente hasta tal punto y con tal dramatismo en la vida privada y en los asuntos públicos de la ciudad que ya es imposible ir más allá. Esto extrañará a muchos, pero yo creo que lo han hecho pensando en las masas. Si fuera posible constituir una ciudad habitada sólo por personas inteligentes, ello no sería necesario. Pero la masa es versátil y llena de pasiones injustas, de rabia irracional y de coraje violento; la única solución posible es contenerla con el miedo de cosas desconocidas y con ficciones de este tipo. Por eso, creo yo, los antiguos no inculcaron a las masas por casualidad o por azar las imaginaciones de los dioses y las narraciones de las cosas del Hades; los de ahora cometen una temeridad irracional cuando pretenden suprimir estos elementos”<sup>41</sup>.

Siglos más tarde, Marsilio de Padua<sup>42</sup>, quien compartía la opinión de que, junto con las leyes justas y los gobernantes virtuosos, la religión es un instrumento imprescindible para el mantenimiento de la paz en las ciudades, reconocía que así lo vieron también los filósofos antiguos quienes, aun no comprendiendo o creyendo en la resurrección de los hombres y en la vida eterna, sin embargo, la imaginaron y dispusieron que en ella fuera castigado o premiado cada uno en función de sus actos. Se lograba así regular la conductas en aquellos aspectos que no podían serlo por la ley humana y se inducía a huir de los

---

<sup>41</sup> POLIBIO: *Historias. Vol. 2*, trad. de M. Balasch Recort, Gredos, Madrid, 1981, págs. 218 y 219.

<sup>42</sup> Vid. MARSILIO DE PADUA: *El defensor de la paz*, trad. de L. Martínez Gómez, Tecnos, Madrid, 1989, págs. 21 y 23.

vicios y a cultivar las virtudes, evitándose de este modo muchas discordias e injusticias.

Pero no todos los republicanos proponían el fomento del espíritu religioso desde el descreimiento y con un rol meramente instrumental, similar al de las leyes o las buenas costumbres, al servicio de la comunidad para lograr una sociedad justa, sana y comprometida con el bien de los demás. Hubo también muchos que poseían una fe sincera, como fue el caso de los republicanos ingleses, obsesionados por la promoción de la misma entre sus compatriotas, pues sin ella estimaban imposible que éstos pudieran llegar a ser buenos y virtuosos ciudadanos. Un buen ejemplo de este peculiar republicanismo religioso lo constituye John Milton, cuyas obras, como señala Maltazahn<sup>43</sup>, están repletas de referencias bíblicas, citando constantemente ejemplos y palabras recogidas en los Evangelios. Se muestra Milton firmemente convencido de que si se quiere restablecer un Estado corrompido, lo primero es reformar el alma de sus ciudadanos y de sus dirigentes, pues difícilmente podrá gobernar rectamente una nación quien no sea capaz de gobernarse a sí mismo. Y para ser libre internamente y de ese modo conservar la libertad de la nación, es preciso haber conseguido dominar las pasiones y los vicios y ser poseedor de las verdaderas virtudes, que son las propias de la tradición republicana –junto con la puritana<sup>44</sup>–: la frugalidad, la laboriosidad, la honestidad, la piedad, la justicia, la templanza y, sobre todo, la religión verdadera<sup>45</sup>. En efecto, en la mente de Milton, como en la de casi todos los republicanos de su época, la relación entre virtud civil y religiosa era muy estrecha, de modo que “aunque quería la separación entre Iglesia y Estado,

---

<sup>43</sup> Vid. MALTZAHN, Nicholas von: “The wigh Milton, 1667-1770”, en D. ARMITAGE, Armand HIMY y Quentin SKINNER (eds.): *Milton and Republicanism*, Cambridge University Press, 1995, pág. 229.

<sup>44</sup> Vid. Worden, Blair: “Milton’s republicanism and the tyranny of heaven”, en *Machiavelli and Republicanism*, *cit.*, pág. 230.

<sup>45</sup> Vid. WORDEN, Blair: “Milton’s republicanism and the tyranny of heaven”, *cit.*, pág. 229.

sin embargo no pensaba que la religión fuese separable de la política”<sup>46</sup>.

Este fervor religioso, en ocasiones sincero, en ocasiones instrumental, se propagó también por las trece colonias, por lo que no es de extrañar que cuando estuvo a punto la nueva Constitución federal de los Estados Unidos, fueran muchos quienes se escandalizaran de que ésta fuera completamente secular<sup>47</sup>, que prohibiera cualquier requisito de confesionalidad para el acceso a los cargos públicos o que no previera ningún tipo de ayuda pública para las instituciones religiosas. Tal queja venía originada por el hecho de que gran parte de los norteamericanos conservaban la vieja idea de que el espíritu religioso era el mejor soporte para las instituciones republicanas –o, como indica Storing, estimaban que “la historia de las repúblicas es la historia de un estricto respeto a la religión”<sup>48</sup>–. Así, “un escritor anónimo de Massachusetts decía en 1787 que “no hay más que tres modos de controlar las turbulentas pasiones de la humanidad: por el castigo, por la recompensa y predisponiendo al pueblo a favor de la virtud por medio de la protección pública de la religión; todas son necesarias, pero especialmente esta última”, pues “es más difícil construir una casa elegante sin herramientas que fundar un gobierno duradero sin la protección pública de la religión”<sup>49</sup> –no obstante, a diferencia de lo que sucedía en gran parte del Viejo Mundo, los americanos favorecían la tolerancia religiosa puesto que, en efecto, “no veían contradicción entre la libertad de

---

<sup>46</sup> WORDEN, Blair: “Milton’s republicanism and the tyranny of heaven”, *cit.*, pág. 230.

<sup>47</sup> Kramnick, Isaac: “Introduction”, en Madison, James, Alexander Hamilton y John Jay: *The federalist papers*, Penguin, London, 1987, pág. 59.

<sup>48</sup> STORING, Herbert J.: *What the antifederalists were for*, The University of Chicago Press, Chicago, 1981, pág. 21.

<sup>49</sup> STORING, Herbert J.: *What the antifederalists were for*, *cit.*, pág. 22.

conciencia y el apoyo público a la comunidad religiosa como la base de la moralidad pública y privada”<sup>50</sup>.

Casi al mismo tiempo que se producía este debate en Norteamérica, en Europa dos de los mayores filósofos políticos de la modernidad sostenían ideas similares. El primero de ellos, Montesquieu, aseguraba que para sentar los cimientos de una sociedad en la que los ciudadanos puedan ser y sentirse libres no bastaba con un adecuado diseño institucional ni con buenas leyes, sino que era preciso complementar éstas con la religión puede jugar un papel esencial. En efecto, muchas son las ventajas de contar con una ciudadanía pía<sup>51</sup>: por un lado, la religión “aun siendo falsa, es la mejor garantía que pueden tener los hombres de la probidad de sus semejantes”; pero es que, además, puede servir para mantener el orden político cuando las leyes son incapaces de hacerlo, al tiempo que es una valiosa aliada de éstas a la hora de lograr el principal cometido que les es común a ambas y que no es, ni más ni menos, que hacer a los hombres buenos ciudadanos. Ahora bien, Montesquieu coincide con Maquiavelo y con tantos otros en que poco importa que la fe de los ciudadanos sea verdadera o falsa, con tal que cumpla con su función cívica, puesto que “los dogmas más santos y verdaderos pueden tener muy malas consecuencias cuando no van unidos a los principios de la sociedad; y al contrario, los dogmas más falsos pueden tener admirables consecuencias cuando se les pone en relación con dichos principios”.

El segundo filósofo al que hacíamos referencia más arriba es, por supuesto, Rousseau quien compartía con sus antecesores republicanos la idea de que para que una República “bien ordenada” se conserve es preciso contar con un pueblo virtuoso, esto es, con unos ciudadanos, como ya dijera Aristóteles, dispuestos a obedecer las leyes y a renunciar a su propio bien en

---

<sup>50</sup> *Ibidem*.

<sup>51</sup> Vid. MONTESQUIEU: *Del espíritu de las leyes*, trad. de M. Blázquez y P. de Vega, Tecnos, Madrid, 2002, págs. 304 a 309.

beneficio del interés común, lo cual se lograría, en gran medida, gracias al fomento de la religión –sin cuyo soporte “jamás se fundó Estado alguno”<sup>52</sup>, pero que, en su caso, habría de ser una religión civil, toda vez que, como ya sostuviera Maquiavelo, la religión católica no era la más idónea para incentivar los valores y virtudes republicanos<sup>53</sup>.

Los artículos de fe de esta religión civil propuesta por Rousseau correspondería fijarlos al soberano, no en la forma de dogmas religiosos sino de sentimientos de sociabilidad que inculquen en los hombres el amor a las leyes y a la justicia, así como el sacrificio incluso de la propia vida por el cumplimiento del deber, sentimientos sin los cuales, es imposible ser buen ciudadano ni súbdito fiel –razón por la cual, quien no crea no será obligado a hacerlo, pero sí podrá ser desterrado, no por impío sino por insociable<sup>54</sup>–. Concretamente, los dogmas de la religión civil serán simples, pocos y enunciados con precisión, sin explicaciones ni comentarios: “la existencia de la divinidad poderosa, inteligente, bienhechora, previsora y providente, la vida por venir, la felicidad de los justos, el castigo de los malvados, la santidad del contrato social y de las leyes: he ahí los dogmas positivos. En cuanto a los dogmas negativos, los limito a uno solo: es la intolerancia: entra en los cultos que hemos excluido”<sup>55</sup>.

---

<sup>52</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Du contract social; ou principes du droit, politique*, en ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris, 1964, vol. III, pág. 435.

<sup>53</sup> *Vid.* ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Du contract social, cit.*, pág. 468.

<sup>54</sup> *Vid.* ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Du contract social, cit.*, pág. 440.

<sup>55</sup> *Ibidem.*

RELACIONES ENTRE RELIGIÓN Y PODER EN LA HISTORIA:  
ENTRE EL ABSOLUTISMO Y EL REPUBLICANISMO

En efecto, señala Hampsher-Monk<sup>56</sup> que el credo de la religión civil es tan sencillo y tan genérico que no puede ocasionar ofensa a ninguna fe tradicional, por lo que no va a haber incompatibilidad entre una y otras, salvo en dos supuestos. El primero de ellos es que, como hemos visto, no se tolerarán aquellas religiones que sean, a su vez, intolerantes con las demás, puesto que “es imposible vivir en paz con gentes a las que se cree condenadas; amarlas sería odiar a Dios que las castiga”<sup>57</sup>; y tampoco se permitirán aquellas religiones cuyos dogmas sean contrarios a los deberes del ciudadano.

Efectivamente, “para Rousseau, el Estado debe preocuparse por la religión desde el punto de vista de las consecuencias que siguen a las diferentes formas de creencia, no de sus contenidos”<sup>58</sup>, por lo que no se va a entrometer, en principio, en la fe religiosa del individuo. Así, leemos en el *Contrato social*<sup>59</sup> que, como ya ha quedado dicho, el derecho que recibe el soberano con respecto a los súbditos no debe exceder los límites de la utilidad pública, por lo que éstos no tendrán que dar cuenta al soberano de sus opiniones y de los dogmas en los que creen, toda vez que “como no tiene competencia en el otro mundo, cualquiera que sea la suerte de los súbditos en la vida privada no es asunto suyo, con tal que sean buenos ciudadanos aquí abajo”.

---

<sup>56</sup> HAMPSHER-MONK, Iain: *Historia del pensamiento político moderno: los principales pensadores políticos de Hobbes a Marx*, trad. de F. Meler Ortí, Ariel, Barcelona, 1996, pág. 232.

<sup>57</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Du contract social*, cit., pág. 440.

<sup>58</sup> HAMPSHER-MONK, Iain: *Historia del pensamiento político moderno*, cit., pág. 232. En este sentido, señala Guchet que la religión de Rousseau es simplemente la de los romanos, esto es, “cada uno debe respetar a los dioses de la ciudad (es decir, los artículos de la religión civil) independientemente de que en el fondo los apruebe o no” (GUCHET, Yves: *Histoire des idées politiques*, cit., pág. 407).

<sup>59</sup> *Vid.* ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Du contract social*, cit., pág. 439.

Ahora bien, lo que sí importa al soberano es que los ciudadanos cumplan con sus deberes cívicos y que obedezcan exclusivamente a la propia comunidad, y desde este punto de vista la Iglesia Católica aparece como incompatible con una ciudad bien ordenada<sup>60</sup>, pues, –precisa Hampsher-Monk<sup>61</sup>– su pretensión de la supremacía papal minaba la obligación política. No es ésta, sin embargo, la única crítica que Rousseau hace a esta religión, sino que, como señala el profesor Peces-Barba<sup>62</sup>, su idea de religión civil no es incompatible con una crítica durísima al Cristianismo. En efecto, usando argumentos muy cercanos a los de Maquiavelo, el filósofo ginebrino reprocha a los cristianos que se centren tan sólo en “las cosas del cielo”, que su patria no sea de este mundo y que “les importe poco que todo vaya bien o mal aquí abajo”. A lo que añade que el cristianismo no predica más que servidumbre y dependencia, que su espíritu es demasiado favorable para que un Catilina o un Cromwell no lo aprovechen siempre; en definitiva, “los verdaderos cristianos están hechos para ser esclavos; lo saben y no se conmueven apenas por ello; esta breve vida tiene poco valor a sus ojos”<sup>63</sup>.

Estas ideas de Rousseau, por su parte, están muy presentes en las mentes los jacobinos cuando se hacen con las riendas de la Revolución, quienes se muestran convencidos de que la virtud y el amor a la patria y a las leyes se puede y se debe fomentar

---

<sup>60</sup> GUCHET, Yves: *Histoire des idées politiques, Tome 1: de l'Antiquité à la Révolution française*, Armand Colin, Paris, 1995., pág. 407.

<sup>61</sup> Vid. HAMPSHER-MONK, Iain: *Historia del pensamiento político moderno*, cit., pág. 232.

<sup>62</sup> Vid. Peces-Barba Martínez, Gregorio: “Fundamentos ideológicos y elaboración de la Declaración de 1789”, en PECES-BARBA MARTÍNEZ, G., E. FERNÁNDEZ GARCÍA y R. de ASÍS ROIG (dirs.): *Historia de los Derechos Fundamentales, Tomo II: Siglo XVIII, Vol. III*, Dykinson, Madrid, 2001, pág. 175.

<sup>63</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Du contract social*, cit., págs. 437 y 438.

gracias a la religión civil –que es la misma de Rousseau”<sup>64</sup>–. Así, escribe Touchard<sup>65</sup> que los primeros jacobinos no son ni mucho menos laicos, no conciben una separación rigurosa entre Iglesia y Estado, sino que cuentan con la religión civil para apoyar la obra del gobierno revolucionario. Su objetivo es unir todos los corazones en un culto común al Ser Supremo donde sin sacerdocios ni fanatismos se expandan los deseos más sublimes y benévolos y surja el deseo de la virtud, en armonía con el amor a la libertad y la patria. Ahora bien –como puntualiza Martínez Arancón<sup>66</sup>,– la nueva religión civil no es incompatible con los cultos tradicionales, es más, Robespierre contradice a algunos líderes jacobinos (así como a su admirado Rousseau) que quieren iniciar un movimiento descristianizador en Francia porque se muestra convencido de que tal impulso entraña un grave riesgo para la República. En efecto, puesto que el Cristianismo constituye una formidable barrera moral para un amplio sector de los ciudadanos, cuya solidaridad y conciencia cívica no bastan por sí solas para mantener a raya sus impulsos egoístas, éste ha de ser conservado, toda vez que no puede desaprovecharse ningún camino hacia la virtud.

En efecto, en el discurso pronunciado ante la Convención el 7 de mayo de 1794, Robespierre, muy en la línea tradicional republicana, afirma que aunque las creencias religiosas no fueran ciertas, no es posible imaginar “que la naturaleza pudiera insinuar al hombre ficciones más provechosas que cualquier realidad. Si la existencia de Dios y la inmortalidad del hombre fueran solo sueños, no dejarían por ello de ser los frutos más bellos del pensamiento humano”. En efecto –continúa– para un legislador, todo lo que es útil a la generalidad es bueno en la práctica, es verdadero. Y la idea del Ser Supremo y de la inmortalidad del alma, con su llamada constante a la justicia, por

---

<sup>64</sup> Vid. TOUCHARD, Jean: *Historia de las ideas políticas*, cit., pág. 362.

<sup>65</sup> Vid. *Ibidem*.

<sup>66</sup> MARTÍNEZ ARANCÓN, Ana: “Estudio preliminar”, cit., pág. XXVI.

lo que es una idea social y republicana, un buen paliativo para los fallos de la autoridad –y mucho más inmediato que la razón– para impulsarle a hacer el bien y evitar hacer el mal<sup>67</sup>.

No obstante, como ya se ha señalado, y como es evidente, no ha sido esta la forma de relación entre poder y religión más habitual a lo largo de la historia, sino que la que ha imperado por doquier ha sido la primera que se ha expuesto que, de hecho, en nuestros días sigue vigente con fuerza en demasiados lugares del mundo y que en nuestro propio país lo estuvo hasta hace bien poco, baste recordar a nuestro “Caudillo de España por la gracia de Dios”.

## BIBLIOGRAFÍA

- Aramayo, R.A. y J.L. Villacañas (eds.): *La herencia de Maquiavelo. Modernidad y voluntad de poder*, F.C.E., 1998.
- Armitage, D., Armand Himy y Quentin Skinner (eds.): *Milton and Republicanism*, Cambridge University Press, 1995.
- Bock, G., Q. Skinner y M. Viroli: *Machiavelli and republicanism*, Cambridge University Press, 1990.
- Burns, James H. (ed.): *The Cambridge history of political thought. 1450-1700*, Cambridge University Press, 1991.
- Candillac, Maurice de: *La filosofía del Renacimiento*, vol. 5, colección dirigida por Yvon Belaval, trad. de M. Pérez, T. de Andrés y J. Sanz, Siglo XXI, Madrid, 1987.
- Copleston, Frederick: *Historia de la filosofía, vol. V. De Hobbes a Hume*, trad. de A. Doménech, Ariel, Barcelona, 1985.
- Eusebio de Cesarea: *Vida de Constantino*, Gredos, Madrid, 1994.

---

<sup>67</sup> Vid. MARTÍNEZ ARANCÓN, Ana (ed.): *La Revolución Francesa en sus textos*, Alianza Editorial, Madrid, 1998, pág. 89 y 90.

RELACIONES ENTRE RELIGIÓN Y PODER EN LA HISTORIA:  
ENTRE EL ABSOLUTISMO Y EL REPUBLICANISMO

- Filmer, Robert: *Patriarcha and other writings*, Cambridge University Press, 1991.
- Finley, M.I. (ed.): *El legado de Grecia: una nueva valoración*, trad. de Antonio-Prometeo Moya, Crítica, 1983.
- Guchet, Yves: *Histoire des idées politiques, Tome I: de l'Antiquité à la Révolution française*, Armand Colin, París, 1995.
- Hampsher-Monk, Iain: *Historia del pensamiento político moderno: los principales pensadores políticos de Hobbes a Marx*, trad. de F. Meler Ortí, Ariel, Barcelona, 1996.
- Houston, Alan C.: *Algernon Sidney and the Republican heritage in England and America*, Princeton University Press, 1991.
- Madison, James, Alexander Hamilton y John Jay: *The federalist papers*, Penguin, London, 1987.
- Maquiavelo, Nicolás: *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, trad. por Ana Martínez Arancón, Alianza Editorial, Madrid, 1987.
- Marsilio de Padua: *El defensor de la paz*, trad. de L. Martínez Gómez, Tecnos, Madrid, 1989.
- Martínez Arancón, Ana (ed.): *La Revolución Francesa en sus textos*, Alianza Editorial, Madrid, 1998.
- Montesquieu: *Del espíritu de las leyes*, trad. de M. Blázquez y P. de Vega, Tecnos, Madrid, 2002.
- Mossé, Claude: *Las doctrinas políticas en Grecia*, trad. de R. de la Iglesia, A. Redondo, Barcelona, 1970.
- Nicolet, Claude: *Roma y la conquista del mundo mediterráneo. Las estructuras de la Italia Romana*, trad. de J. Faci Lacasta, Labor, Barcelona, 1982.
- Peces-Barba Martínez, G., E. Fernández García y R. de Asís Roig (dirs.): *Historia de los Derechos Fundamentales, Tomo II: Siglo XVIII, Vol. III*, Dykinson, Madrid, 2001.

- Polibio: *Historias*, trad. de M. Balasch Recort, Gredos, Madrid, 1981.
- Reale, Giovanni y Dario Antiseri: *Historia del pensamiento filosófico y científico, Vol. 1: Antigüedad y Edad Media*, trad. de J.A. Iglesias, Herder, Barcelona, 1988.
- Rodríguez Paniagua, José M.: *Historia del pensamiento jurídico*, Universidad Complutense de Madrid, 1988.
- Rousseau, Jean-Jacques: *Du contract social ; ou principes du droit, politique*, en Rousseau, Jean-Jacques: *Œuvres completes*, Gallimard, París, 1964.
- Rousseau, Jean-Jacques: *Proyecto de Constitución para Córcega. Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, trad. de A. Hermosa, Tecnos, Madrid, 1988.
- Storing, Herbert J.: *What the antifederalists were for*, The University of Chicago Press, Chicago, 1981.
- Touchard, Jean: *Historia de las ideas políticas*, trad. de J. Pradera, Tecnos, Madrid, 1985.
- Ullmann, Walter: *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, trad. de R. Vilaró, Ariel, Barcelona, 1997.