

# Religión y secularización en los inicios de la modernidad

Religion and secularisation in the early modern period

José López Hernández

*Universidad de Murcia*

## RESUMEN

El concepto de religión ha cambiado en los últimos cinco siglos. Hoy se suele definir como una serie de creencias y prácticas relacionadas con seres supraempíricos por parte de individuos agrupados en comunidades institucionalizadas. La secularización describe el abandono parcial y progresivo de la religión en las sociedades de la Edad Moderna, caracterizada por ello como "era secular". La mundanización se entiende de dos maneras: bien como secularización o transformación de los dogmas religiosos en conceptos mundanos, o bien como descristianización y sustitución de la religión por posiciones agnósticas y ateístas. La modernidad como era secular ha pasado por diversas fases, adoptando formas de vida secularizadas o ateas, que conviven con prácticas de religiones tradicionales y otras de nueva creación. Se estudia la evolución de estos conceptos con la guía de pensadores contemporáneos (Blumenberg, Taylor) y se estudian los primeros pasos de la secularización en la obra de algunos pensadores modernos: Maquiavelo, Hobbes y Spinoza.

**PALABRAS CLAVE:** Religión, secularización, mundanización, immanencia, modernidad.

## ABSTRACT

The concept of religion has been evolving over the last five centuries. Today, it is often defined as a series of beliefs and practices related to superempirical beings by individuals grouped in institutionalised communities. Secularisation describes the partial and progressive abandonment of religion in Modern Era societies, characterised therefore as "a secular age". Mundanisation is understood as the secularisation or transformation of religious dogma in

mundane concepts, or as the de-Christianisation and replacement of religion by agnostic and atheist positions. Modernity as a secular age has gone through diverse phases, adopting secularised or atheist ways of living, that coexist with traditional and other newly-created religious practices. This article studies the evolution of those concepts guided by contemporary thinkers (Blumenberg, Taylor). It also explores the emergence of secularisation in the works of some modern thinkers: Machiavelli, Hobbes and Spinoza.

**KEY WORDS:** Religion, secularisation, mundanisation, immanence, modernity.

## 1. INTRODUCCIÓN

Este artículo consta de dos partes. En la primera (apartados 2-4) se exponen los conceptos de religión y secularización, así como la visión alternativa de Blumenberg sobre la mundanización, examinando los dos aspectos de este proceso de alejamiento o rechazo de la religión. Después se expone la caracterización que hace Taylor del conjunto de la modernidad como una era secular, que progresa a través de diversas fases, desde diversas formas de deísmo y religión natural hasta formulaciones de una espiritualidad individualista o directamente irreligiosa y atea. En la segunda parte (apartado 5) se contrastan estas teorías contemporáneas con las propias doctrinas sobre la religión que elaboraron algunos filósofos de la primera modernidad (Maquiavelo, Hobbes, Spinoza), concluyendo que, efectivamente, ya desde 1500 se produjo en el pensamiento un proceso de secularización, relegando el papel de la religión a ser un aspecto de la vida privada del individuo y, en el ámbito social, considerando la religión como un asunto de importancia política, cuya regulación pública debía quedar en manos del Estado.

## 2. EL CONCEPTO DE RELIGIÓN HOY

En la comprensión filosófica actual de nuestro mundo natural, humano y social la religión tiene un papel importante. La filosofía es la forma de comprender el mundo o la realidad de una manera profunda, buscando los fundamentos, caracteres y causas de las cosas desde una perspectiva general. Hegel pensó su tiempo, que todavía sigue siendo el nuestro, con una visión panorámica que dividía toda la realidad en idea, naturaleza y espíritu. El espíritu engloba todo el mundo humano: el individuo, la sociedad y la humanidad. Estos tres ámbitos fueron denominados, respectivamente: espíritu subjetivo, espíritu objetivo y espíritu absoluto. Simplificando, el espíritu es la totalidad de los productos de

la mente y acción humanas en sus diversos ámbitos: individual, colectivo y universal. En la mente colectiva o espíritu objetivo, que abarca todas las acciones y relaciones sociales, tenemos el mundo del derecho, la moral y la política. En la mente universal o espíritu absoluto tenemos las obras de toda la humanidad a lo largo de la historia, y ahí se encuentran el arte, la religión y la filosofía. Aquí tratamos de hacer filosofía (comprensión filosófica) acerca de la religión y su función social (moral, jurídica, política) en la era secular o moderna. Por consiguiente, vamos a analizar desde una visión universal (espíritu absoluto, filosofía) otro aspecto de ese espíritu absoluto (la religión, obra de muchos individuos a lo largo de la historia), viendo cómo es y cómo actúa la religión en las sociedades occidentales europeas de la primera modernidad (espíritu objetivo). Veremos también cómo entendían la esencia y función social de la religión algunos pensadores europeos de los siglos XVI y XVII.

Este tema está directa y estrechamente relacionado con uno de los caracteres específicos de la modernidad: la *secularización*, es decir, el abandono progresivo de la religión por parte de sectores cada vez más amplios de la población en las sociedades occidentales y otras. Habrá que analizar en qué consiste ese abandono, si es un cambio en el concepto y práctica de la religión o si es simplemente un rechazo al hecho religioso como tal. También hay que ver en qué sectores y sociedades y a qué ritmo se ha ido produciendo dicho cambio o rechazo. Por consiguiente, las cuestiones centrales de este estudio son la *religión* y la *secularidad* en los primeros siglos de la edad moderna, a la cual se la ha denominado también, por estas razones, “era secular”.

Hoy día se entiende por religión una serie de prácticas sociales, cuyos ejemplos más comunes son las religiones mundiales: cristianismo, judaísmo, islam, hinduismo, budismo, confucianismo, taoísmo, etc. Hay otros sentidos secundarios, que se refieren a las formas de vida de muchas comunidades, pero que tienen menos interés para nuestro análisis. El concepto de religión ha sufrido grandes transformaciones a través de los siglos (Schilbrack 2022)<sup>1</sup>. En su origen, la palabra latina “religio” significaba “escrupulosidad”, conciencia escrupulosa, piedad, devoción, sentimiento de obligación, de veneración, temor y culpa. Todo ello iba ligado al segundo sentido: la creencia en divinidades y seres espirituales. En un tercer sentido era la virtud de dar culto a los dioses, con las prácticas rituales que ello conlleva<sup>2</sup>. De aquí derivarían los significados relacionados con las instituciones que establecían y organizaban los dogmas, el culto, las prácticas y las regulaciones de la vida religiosa. Todo

<sup>1</sup> Para un estudio completo sobre filosofía y religión, Schilbrack 2014.

<sup>2</sup> Cfr. *Diccionario latino-español*, voz “religio”, p. 428; *Diccionario de la lengua española*, voz “religión”, p. 1763.

ello tuvo un gran desarrollo a lo largo de la Edad Media, en la que la religión impregnó extensamente la vida social.

Fue en esta época cuando la religión pasó a ser un género que contenía diversas especies de religiones: cristianos, no cristianos, paganos, herejes, musulmanes, judíos, etc. En la Europa moderna, tras la reforma protestante se estabilizó un nuevo concepto de religión que agrupaba las diversas confesiones de la época bajo un mismo concepto. Este concepto genérico de religión, aunque solo es aplicable a religiones monoteístas, tenía los siguientes caracteres: la afirmación de una deidad suprema, el culto a dicha divinidad, la práctica de la virtud, la obligación de hacer el bien y el premio y castigo en esta y en la otra vida (según Edward Herbert, 1583-1648, cit. en Schilbrack 2022: 2). En el siglo XIX el concepto se hizo más amplio, hasta abarcar las grandes religiones no monoteístas, como el hinduismo, el budismo y otras confesiones, no solo de Asia, sino también americanas y africanas. Este nuevo concepto queda reflejado en la definición mínima de religión que propuso Edward B. Tylor (1832-1917), considerándola simplemente y en su sentido más amplio como “una creencia en seres espirituales” (ibid.: 3).

En el siglo XX se tiende a elaborar conceptos de religión susceptibles de abarcar todos los fenómenos religiosos que se dan o se han dado en todas las sociedades y épocas de la historia. Por un lado, las definiciones *sustantivas* se centran en los rasgos más importantes del fenómeno, destacando como tema central el de la trascendencia: la relación del ser humano con una realidad trascendente, sobrenatural, supraempírica, algo que está más allá del alcance del conocimiento proporcionado por la experiencia o por las ciencias de la naturaleza<sup>3</sup>. Si falta este elemento, podemos estar ante fenómenos de magia u otras manifestaciones de la fantasía, pero no ante un hecho religioso. Por otro lado, se ensayan definiciones *funcionales*, que tratan de captar el papel que la religión juega en la forma de vida de las sociedades y los individuos. Un ejemplo lo tenemos en Durkheim (1915), que observa las religiones como sistemas de prácticas que sirven para unir a una serie de personas en una comunidad. Este rasgo de la comunidad de creyentes o practicantes que se crea en torno a una religión sería otro aspecto esencial de la misma según la concepción contemporánea.

Para reducir la ambigüedad actual del término religión y fijar un concepto operativo que nos permita seguir con el análisis, recogemos dos propuestas de definición actuales. Bruce Lincoln, en un estudio reciente, considera que toda religión contiene al menos cuatro elementos: 1) Un discurso que trasciende más allá de lo humano, temporal y contingente. 2) Una serie de prácticas

---

<sup>3</sup> “The putative reality which transcends everything other than itself but is not transcended by anything other than itself” (John Hick, cit. por Schilbrack 2022: 4).

conectadas con dicho discurso. 3) Una serie de individuos que construyen su identidad en relación con ese discurso y esas prácticas. 4) Unas instituciones que gestionan a esos individuos. El núcleo esencial que une los cuatro elementos y, por tanto, lo esencial de la religión, es la creencia en lo trascendente (Lincoln 2006). Este enfoque es monotético, pues requiere la presencia de los cuatro caracteres mencionados para que una serie de fenómenos puedan ser considerados como una religión.

Por su parte, Schilbrack ensaya un enfoque politético para el concepto de religión, que requiere solamente la presencia de algunos elementos entre varios posibles. Según este enfoque, los caracteres más comunes del concepto de religión serían cinco, de los cuales se exigiría que al menos tres estén presentes: 1) La creencia en seres o poderes supraempíricos. 2) Normas éticas de conducta. 3) Rituales de culto. 4) Participación en las prácticas con la esperanza de obtener beneficios. 5) Conciencia de comunidad entre los participantes (Schilbrack 2022: 9 y 12).

Por otro lado, retomando la distinción anterior entre definiciones sustanciales u ontológicas y funcionales o pragmáticas, Schilbrack trata de conciliar ambos puntos de vista en una definición actual, que permita abarcar y comprender todos los fenómenos religiosos de nuestro tiempo, más amplios y complejos que en épocas anteriores. Adoptando el punto de vista del realismo normativo, dice: “podemos definir la religión como prácticas normativas que, al menos implícitamente, hacen propuestas ontológicas en virtud de las cuales dichas normas prácticas son autorizadas” (Schilbrack 2014: 129). Y concluye: “Defino la religión como formas de vida predicadas bajo la realidad de lo supraempírico” (ibid.: 135). Esta definición, funcional en primera instancia (formas de vida), incluye también los aspectos sustantivos de versiones anteriores y tradicionales, como la del Dios cristiano de San Agustín, la del teísmo de Herbert y los ilustrados, y el animismo en sentido amplio de Tylor (creencia en seres espirituales).

Uniando estas definiciones, podemos destacar como elementos más característicos del concepto de religión hoy los cuatro siguientes: la *creencia* y *prácticas* en relación con seres supraempíricos o *trascendentes* por parte de individuos integrados en una *comunidad* institucionalizada. La pregunta que nos hacemos ahora es: ¿cómo es posible y cómo se realiza el concepto de religión en las sociedades modernas, afectadas por una secularización creciente en un tiempo caracterizado como *era secular*?

### 3. LA SECULARIZACIÓN EN LA MODERNIDAD

“El *relato normal* de la historia de Occidente establece que nuestra civilización es la consecuencia de una progresiva secularización (...) la secularización de los modos de pensar y de entendernos a nosotros mismos y al universo que nos rodea” (Ballesteros 2018: 306). El abandono de la religión como principio explicativo de los fenómenos naturales y principio ético de la acción humana en las sociedades modernas es la tesis que late en el concepto de secularización. Es la tesis que sostiene Max Weber en su estudio sobre la ética de la Reforma protestante, que supuso un giro radical dentro de la religión cristiana y que influyó de forma decisiva, a su juicio, en la mentalidad burguesa y en el desarrollo del capitalismo. El abandono de la religión en la vida social lo refleja Weber con estas palabras: “El estuche ha quedado vacío de espíritu, quién sabe si definitivamente. En todo caso, el capitalismo victorioso no necesita ya de este apoyo religioso, puesto que descansa en fundamentos mecánicos. También parece haber muerto definitivamente la rosada mentalidad de la riente sucesora del puritanismo, la ‘ilustración’, y la idea del ‘deber profesional’ ronda por nuestra vida como un fantasma de ideas religiosas ya pasadas” (Weber 1984: 224-225).

Pero la secularización de la sociedad moderna no es un hecho repentino ni definitivo, ni tampoco significa el abandono definitivo o la desaparición de la religión en las sociedades occidentales modernas. Por el contrario, la secularización es un proceso que se va desarrollando desde hace más de cinco siglos, que va afectando progresivamente a diferentes capas de la población y de manera distinta en las diversas sociedades y que no termina con el fenómeno religioso, sino que en parte lo anula y en parte lo modifica adaptándolo a los cambios sociales. En resumen, la secularización es un proceso que tiene una relación directa con la religión en dos sentidos divergentes: a) como la negación del fenómeno religioso en todas sus manifestaciones (agnosticismo, ateísmo), o b) como una derivación de las religiones tradicionales, secularizando su contenido y haciendo inmanentes y mundanos sus principios trascendentes y religiosos.

#### 3.1. Crítica a la secularización y concepto de mundanidad de Blumenberg

Esta estrecha relación entre religión y secularización hace que Hans Blumenberg rechace la secularización como fuente de legitimación y criterio para la correcta comprensión de la Edad Moderna. Él parte del concepto ampliamente compartido de la secularización como “un largo proceso en el que tiene lugar la paulatina desaparición de vínculos religiosos, de posturas trascendentes, de esperanzas en el más allá, de actos de culto y de una serie de giros lingüísticos fuertemente acuñados tanto en la vida pública como privada”

(Blumenberg 2008: 13). En estas palabras vemos que la caracterización de lo secular que hace Blumenberg expresa lo contrario de los caracteres de la religión vistos más arriba, a saber: secular es un proceso de desaparición lenta y progresiva de lo religioso, la trascendencia, el más allá, el culto y el discurso o los textos de las religiones tradicionales. La época moderna es hoy ampliamente considerada como una época mundanizada, frente a la época anterior, que estaba desmundanizada por su creencia en otro mundo trascendente, y el Estado de la época moderna es un Estado secular. Pero la secularización implica que estamos todavía dentro de ese proceso; la religión no ha desaparecido del todo, pues de ser así, también habría desaparecido su contrario, que es lo secular. De modo que hay una relación conceptual imprescindible entre religión y secularización: una no se puede entender sin la otra.

Hannah Arendt entendió de una manera aún más profunda el concepto de secularización y la mundanización de la sociedad moderna. Primero, no consideraba que la pérdida de la fe tuviera un origen religioso ni se limitara solo a las creencias religiosas. El abandono de la trascendencia no solamente devuelve al hombre al mundo inmanente de la naturaleza y la sociedad, sino que le arroja también a los brazos de la subjetividad, la individualidad y el propio yo. Hay un paso de la trascendencia religiosa a la inmanencia mundana y a la mundanidad del yo, incrustado en la sociedad y la naturaleza. Dice: “Incluso si admitiésemos que la Época Moderna comenzó con un súbito e inexplicable eclipse de trascendencia, de creencia en el más allá, de ninguna manera se seguiría que esta pérdida devolvió al hombre al mundo. Por el contrario, la evidencia histórica demuestra que los hombres modernos no fueron devueltos al mundo, sino a sí mismos” (Arendt 2020: 282; Blumenberg 2008: 17). Desde Descartes la filosofía se ha preocupado prioritariamente y de manera casi exclusiva por el propio yo. Como vemos, Arendt refuerza la inmanentización de la sociedad moderna en un doble sentido: primero se pasa de la trascendencia religiosa del más allá hacia el más acá inmanente del mundo natural y humano, y segundo, se pasa de la trascendencia del mundo exterior natural y humano hacia el más acá interior de la subjetividad, del yo individual. Ello corrobora la estrecha relación que Feuerbach encontró entre religión y humanidad (o trascendencia e inmanencia), afirmando que la teología, cuando entró en crisis, tuvo que acudir a la antropología para comprenderse a sí misma. Obviamente, la religión no se entiende sin su relación al ser humano. El cristianismo ofrecía al creyente la salvación; en los nuevos tiempos esta relación debía ser actualizada. Según H. Arendt, la mundanización moderna no es una vuelta a la época precristiana de la antigüedad griega, sino una continuación del cristianismo, cambiando religión por secularización, pero sin romper radicalmente todos los lazos. “Según esta tesis –concluye Blumenberg–

, la Edad Moderna se convertiría en una continuación del cristianismo con otros medios” (Blumenberg 2008: 18).

La tesis fundamental del teorema de la secularización, dice Blumenberg, es que “sin el cristianismo la Edad Moderna es impensable” (ibid.: 38). Y añade que “la forma más fuerte” de dicho teorema es la que expresa Carl Schmitt en su *Teología política I* (1922), cuando afirma que “todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados” (ibid.: 93; Schmitt 2009: 17). Según eso, el proceso de secularización habría consistido en transformar ciertos dogmas cristianos en valores mundanos, como el valor de la salvación, central en el cristianismo, que la Reforma protestante puso en el centro de su doctrina y que condujo a una ascética del trabajo y de la actividad económica (Blumenberg 2008: 73). Aunque para Blumenberg la mayor transformación secular habría sido la del atributo divino de la infinitud, que habría sido mundanizado trasladándolo de Dios al mundo, postulando infinitos mundos o la infinitud del mundo en el espacio (Bruno, Newton) (ibid.: 82). En cualquier caso, el rechazo de la secularización como un concepto explicativo de la modernidad lo basa el historiador alemán en la propia *autocomprensión* que la modernidad tiene de sí misma y su autoafirmación. La Edad Moderna se opone a la Edad Media, quiere romper con ella y constituirse a sí misma como un principio absoluto, lo cual es incompatible con la idea de secularización respecto al pasado religioso. Esto es lo que está presente en la ruptura del yo cartesiano con la gnoseología y la metafísica escolásticas y lo que significa la revolución de Copérnico en astronomía frente a la física aristotélica o, finalmente, lo que representa el giro copernicano kantiano, que funda el conocimiento científico en el sujeto trascendental, frente a la epistemología objetivista de la tradición antiguo-medieval. Por eso, Blumenberg rechaza el concepto de secularización como característica clave de la modernidad y prefiere el de *mundanidad* con estas palabras: “La Edad Moderna no es amiga de recurrir a lo que le habría sido dado de antemano, sino que se opone a ello y lo toma como un desafío. Esta diferencia, que habrá de ser argumentada en la segunda parte, hace de la *mundanidad* la característica de la Edad Moderna, sin que ésta tenga que haber surgido de *secularizaciones*” (ibid.: 80).

Esta tesis es argumentada con amplitud y profundidad en las cuatro partes de que consta el libro de Blumenberg. En la última, que trata del umbral entre las dos épocas, medieval y moderna, pone dos ejemplos ilustrativos de la doble y contraria visión, secularizadora o radicalmente mundana, de aquella transición histórica. Pone como ejemplos de lo que él llama “umbral” entre las dos épocas a Nicolás de Cusa, como un primer paso, sin ruptura, hacia la modernidad, y a Giordano Bruno como un segundo paso, justo en las puertas de la modernidad, en ruptura abierta con la Edad Media. Respecto a la religión y al tema de Dios, los títulos de estos últimos capítulos reflejan esa doble visión del umbral entre

épocas: “El Cusano: El mundo como una *autolimitación* de Dios” y “El Nolano: El mundo como un *autoagotamiento* de Dios” (ibid.: IV parte, capítulos II y III, 479 ss., subrayados míos). En el primer caso la religión cambia, autolimitándose, para adaptarse a los nuevos tiempos, lo cual implica secularizarse, hacerse mundana. En el segundo caso, la religión se agota, desaparece de la conciencia moderna y es sustituida por la ciencia, el Estado, la economía, la cultura, ocupando los sitios vacíos dejados por la teología, Dios, la ética, el culto y los ritos, etc.

### 3.2. Los dos sentidos de la mundanización

Lo anterior nos lleva a considerar los dos sentidos que encierra el concepto de *mundanización*: uno que nace de la categoría de secularización y otro que se opone frontalmente a ella.

El primero, *la mundanización del cristianismo*, lo encontramos en la filosofía hegeliana, que sostiene “la presencia efectiva del Cristianismo en el mundo moderno” y considera “la secularización como un producto de la misma fe cristiana” (Cerezo 2010: 367-368). Hegel traspone los dogmas de la religión cristiana, en su versión protestante, a conceptos filosóficos. Por ejemplo, la idea de la omnipotencia divina se refleja en la idea del Estado, al que Hegel calificó como “la marcha de Dios en el mundo”<sup>4</sup>, y la providencia divina se refleja en el curso progresivo de la historia, como muestran las palabras finales de las *Lecciones sobre Filosofía de la Historia*: “Que la historia universal es esta marcha evolutiva y el efectivo devenir del espíritu, bajo el espectáculo cambiante de sus acontecimientos - esa es la verdadera *Teodicea*, la justificación de Dios en la historia”<sup>5</sup>.

El segundo, la mundanización no cristiana o *des-cristianización*, sostiene lo contrario: que la secularización del cristianismo no lleva a la adaptación de las categorías religiosas al mundo, sino a su rechazo y abolición. Primero se dice que la religión ha sido inventada por el hombre y después se afirma que la religión se usa para oprimir al hombre. La esencia de la religión (la salvación) es destruida por la función social de la religión (la opresión del individuo). Esta es la línea inaugurada por Feuerbach y Marx, que desemboca más tarde en el ateísmo militante de un sector de la filosofía de nuestro tiempo.

---

<sup>4</sup> “Es ist der Gang Gottes in der Welt, dass der Staat ist” (Hegel, *Filosofía del derecho*, § 258, agr.). Véase López 2020: 363.

<sup>5</sup> “Dass die Weltgeschichte dieser Entwicklungsgang und das wirkliche Werden des Geistes ist, unter dem wechselnden Schauspiele ihrer Geschichten – dies ist die wahrhafte *Theodizee*, die Rechtfertigung Gottes in der Geschichte” (Hegel 1970: 539, traducción mía); Hegel 1974: 701.

### 3.2.1. Secularización o la mundanización del cristianismo

El proceso secularizador como trasposición mundana de categorías religiosas se ha desarrollado a partir de tres líneas matrices (Cerezo 2010: 375 ss.): 1) *La ética del trabajo*. Como argumenta Max Weber, a través de la Reforma protestante la idea medieval cristiana de salvación se transforma en la idea moderna de realización del hombre en el mundo a través del trabajo y la producción de riqueza, lo que dio lugar al “nacimiento del moderno *homo oeconomicus*” (cit. *ibid.*: 378). Sea por el puritanismo o por el neoestoicismo, lo cierto es que la ética moderna tiene sus raíces en la religión cristiana, transformada en su paso a la modernidad. Esta es la matriz ética y económica de la secularización. 2) *La teología política*. Desde Bodino y Hobbes, la soberanía y el Estado aparecen como trasposiciones seculares del atributo divino de la omnipotencia. El soberano del universo es Dios, el soberano de la comunidad política es el monarca. El terreno fue preparado en este caso desde la teología medieval y la filosofía nominalista bajo el concepto de la *potentia absoluta Dei* y la tesis voluntarista del ockhamismo. Por eso, el portavoz contemporáneo de esta matriz, aunque en un sentido radical, es un jurista proveniente del catolicismo, Carl Schmitt, que conecta la teología con la metafísica, la jurisprudencia y la política. 3) *La filosofía de la historia* es la tercera matriz de la secularización. Esta procede de los conceptos cristianos de la escatología y la providencia divina, aunque este último tiene también un precedente en la filosofía helenística. El concepto lineal de la historia tiene su raíz en el misterio de la Encarnación, la idea de la salvación y la segunda venida de Cristo con el fin de los tiempos. Sobre dicha historia lineal y ascendente la modernidad instaura la idea de progreso, forjada en la Ilustración (Turgot, Condorcet) y definitivamente triunfante en la segunda mitad del siglo XIX. En este sentido, la escatología cristiana se seculariza como progreso infinito, un marco en el que se produce el desarrollo ilimitado de las ciencias, las artes, la industria, la moral, el derecho y la política, para la reforma y el bienestar de la sociedad (*ibid.*: 385).

Por otra parte, esas tres líneas de trasposición de valores religiosos cristianos a categorías seculares modernas se corresponden con los tres elementos en los que se basan las sociedades modernas frente a las premodernas. Dichos elementos son: la economía capitalista, el Estado moderno y la ciencia moderna. Y dentro de cada uno de estos elementos se entrelazan múltiples relaciones que los conectan a todos entre sí.

### 3.2.2. *Descristianización o la mundanización no secular*

El segundo sentido de la mundanización, la *des-cristianización*, es un proceso que afecta parcialmente a las sociedades modernas, pero que no ha dejado de crecer, sobre todo a partir de la Ilustración radical, primero en una élite de pensadores como los maestros de la sospecha (Marx, Nietzsche, Freud) y después, a través de movimientos filosóficos que hoy dominan una parte del pensamiento global: después del existencialismo y el neomarxismo, los movimientos estructuralista y postestructuralista, el postmodernismo, los estudios críticos, poscoloniales, feministas, ecologistas, tratando o creando nuevos temas, como las identidades de género, las desigualdades, el cambio climático, etc. En casi todos ellos predomina una visión ateísta o agnóstica del mundo. Blumenberg ha señalado esa vía como un rechazo de la categoría de secularización, ya que esta conecta la mundanidad moderna con el carácter religioso de las sociedades cristianas premodernas. Por eso, él rechaza la categoría de secularización y en su lugar propone caracterizar a la Edad Moderna como una época de autoafirmación de la razón, como un punto de partida absoluto. El fundamento de esta autoafirmación es “la autoconciencia del hombre, en cuanto *fundamentum inconcussum veritatis*, lo que supone una alternativa radical a la fe cristiana” (Cerezo 2010: 387). Así se afirma la originalidad del mundo moderno frente a lo anterior, o sea, de la mundanidad moderna frente a la religiosidad medieval.

La autoafirmación de la modernidad a través de la razón tiene como principal punto de apoyo la ciencia moderna. Pero su punto de partida, según Blumenberg, es la *curiositas*, un concepto que preside la filosofía griega (recuérdese la primera frase de la Metafísica de Aristóteles: “Todo hombre por naturaleza apetece saber”), pero que el cristianismo había estigmatizado, con San Agustín situando la curiosidad entre los vicios (*concupiscentia oculorum*) (Agustín 1964: X, 35, 274 ss., cit. en Blumenberg 2008: 312). Siglos más tarde, Santo Tomás vuelve a Aristóteles, considerando la ciencia como una virtud. “Toda ciencia –dice– no solo es buena, sino también honorable... La ciencia es la perfección del hombre en cuanto hombre; la ciencia es el bien del hombre” (Tomás de Aquino, *Comentario al libro ‘Del alma’ de Aristóteles*, I, 1, 3, cit. en Blumenberg, *ibid.*: 331). La modernidad no solo recupera la *curiositas* como buena, sino que la considera como el estímulo principal de la ciencia, que es uno de los elementos esenciales de la época y fuente de bienes para la humanidad. La ciencia moderna se funda, a su vez, en el “yo pienso” cartesiano. Blumenberg considera que la heroicidad de Descartes reside en haber hecho del *cogito* o la autoconciencia el fundamento de la verdad. Hegel consolidará definitivamente este hecho en la *Fenomenología del Espíritu*, cuyo subtítulo es “Ciencia de la experiencia de la conciencia”. Y sobre este fundamento se apoya toda la autocomprensión de la Edad Moderna: la autocomprensión del

yo y, por su medio, la comprensión del mundo, la construcción teórico-práctica del mundo natural (la cosmología copernicana) y del mundo social (el Estado soberano, el derecho y la moral).

En esto radica el verdadero origen de la modernidad, un “comienzo absoluto, basado solo en sí mismo” (Blumenberg 2008: 143), sin recurrir a medios externos como la secularización. La autocomprensión es uno de los fenómenos constitutivos de la nueva fase histórica que comienza con la modernidad. El concepto de época, la historicidad del ser y, por debajo de todo ello, el concepto de tiempo como categoría existencial del ser humano son ejes en los cuales se sustenta esta autoconciencia individual y colectiva de las sociedades modernas. Respecto al tema religioso, los dos enfoques de la secularización que estamos viendo pueden confluír, aunque de maneras opuestas, en esta visión de la modernidad como autocomprensión del yo. Así parece opinar Blumenberg: “El doble rostro de la Ilustración –por un lado, su renovación de un optimismo teleológico, por otro, su propensión al ateísmo- pierde su carácter contradictorio si es comprendido a partir del planteamiento unitario de la autoafirmación humana y del rechazo de su papel en el sistema tardomedieval” (ibid.: 179).

Mi visión de la modernidad se apoya en esta visión de Blumenberg, ampliada: el yo como punto de partida del conocimiento (subjektividad); el lenguaje como relación del sujeto con lo exterior y los otros sujetos (lingüística); el individuo como sujeto corpóreo integrado en el mundo social (individualidad); el mundo social como elemento integrador del individuo en la realidad (comunidad, poder), y la naturaleza como único marco real de integración y autocomprensión de los individuos y las sociedades (inmanencia, naturaleza). La religión, los entes religiosos, como Dios y los entes espirituales, quedan dentro de este marco inmanente, dentro de la autocomprensión y la construcción de la sociedad y del universo físico por parte del individuo desde su yo compartido con otros yoes a través de la comunicación lingüística y la acción.

#### **4. La era secular y sus fases según Taylor**

Los dos sentidos de la mundanización se han ido desarrollando progresiva y paralelamente a lo largo de la modernidad. Charles Taylor ha hecho un estudio detallado de esta evolución en lo que él llama la *era secular*, considerando que la secularidad es uno de los rasgos característicos de la época moderna. Su investigación se centra en las sociedades del Occidente moderno o del Atlántico Norte, procedentes de lo que era la “cristiandad latina”, y considerando la religión como una “experiencia vivida”, no como un conjunto de teorías (Taylor 2014: 39-41). Abarca el largo período que transcurre entre

el siglo XVI y la actualidad, por lo cual no adopta un sentido único de secularización, comprendiendo tanto el punto de vista hegeliano como el de Blumenberg, que hemos analizado más arriba.

Una era o una sociedad es secular o no lo es –dice Taylor- “en virtud del estado de la experiencia y la búsqueda de lo espiritual” (ibid.: 23). La secularidad tiene tres significados: 1) Que la religión es un asunto privado, está desconectada de la esfera e instituciones públicas, por ejemplo, el Estado. 2) Una parte de la sociedad, incluso una mayoría de personas, practican su religión. 3) En nuestros días la fe en Dios está puesta en cuestión, mientras que esto hace quinientos años era impensable. El proceso secularizador ha hecho que la religión sea una opción más entre muchas otras para cada uno de los individuos (ibid.: 36-37). Este tercer sentido es el que trata Taylor de explorar, distinguiendo cuatro fases en el proceso secularizador. Su concepto de religión tiene en cuenta los cinco caracteres que vimos más arriba, pero Taylor prioriza el rasgo de la *creencia* como el principal en las sociedades que analiza. Por otro lado, como vimos, la religión se puede definir desde dos puntos de vista: uno sustantivo, en el que se destaca el hecho de la creencia en seres espirituales, los ritos y la agrupación en comunidad; otro funcional, en el que se señalan aquellos beneficios que la religión aporta a la sociedad y a los grupos humanos que la practican; por ejemplo, la integración del individuo en la comunidad y un estímulo para la esperanza en una vida mejor. Combinando estos dos puntos de vista, Taylor distingue cuatro etapas.

1) La primera arranca de la *Reforma protestante*. El mundo anterior a 1500 tenía tres características que se fueron perdiendo a partir de ese principio de siglo: a) el mundo natural era objeto de la acción divina, por la creación y la providencia; b) la sociedad humana también era dirigida por Dios a través de la comunidad política; c) los individuos vivían en un mundo encantado de seres y fuerza espirituales. El cambio paulatino consistió en que Dios fue desapareciendo de esas tres dimensiones (el “desencantamiento” de Max Weber, la trascendencia cede paso a la inmanencia) y en su lugar fue apareciendo el humanismo exclusivo, de la mano de la ciencia y una nueva concepción del yo (ibid.: 55-58). Se produce un cambio desde el “yo poroso” de la antigüedad, que no tiene fronteras con el exterior, sino que vive de lo que le llega desde fuera de la mente, desde ese mundo encantado, hacia un “yo delimitado”, impermeabilizado frente al mundo exterior (subjectividad, véanse Malebranche o Berkeley). El yo poroso de los antiguos vivía de forma social, conectado a la sociedad, al mundo y a Dios. El yo delimitado de los modernos vive de forma individual, desconectado del mundo social, natural y divino (ibid.: 80 ss.). Esto cambia todas las concepciones acerca del individuo, la sociedad, el mundo y la trascendencia. La Reforma renueva la religión, pero rompiendo con el mundo encantado y fomentando el humanismo. La

secularización intensifica en un principio la fe religiosa, pero al mismo tiempo la Reforma y la Contrarreforma hacen que la religión se convierta en una decisión personal, “un nuevo cristianismo caracterizado por el compromiso personal que evolucionaba en una sociedad cada vez más secularizada” (J. McManners, *The Oxford History of Christianity*, 1990, cit. en Taylor 2014: 230). Así surge la “sociedad disciplinaria”, que disciplina el yo y la sociedad y se consolida con el humanismo del siglo XVI y la revolución científica del XVII. El resultado es que la religión se hace inmanente, individual, subjetiva, y la trascendencia se inmanentiza. En esta fase culmina también lo que Taylor llama la “gran desinserción”: los individuos se desinsertan de la sociedad, la sociedad del cosmos y el cosmos de lo divino, un proceso culminado por obra del cristianismo y la Reforma. Como consecuencia de ello, en el siglo XVII se configura un nuevo orden moral, basado en las teorías de la ley natural (Grocio, Locke), que propugnan la libertad e igualdad de todos los individuos en la sociedad y utilizan la política como medio. De esta nueva moral surgen tres formas de autoconcepción social que son cruciales para la modernidad: la economía como realidad objetivada, la aparición de la esfera pública y la democracia o soberanía del pueblo como forma de organización política (Taylor 2014: 283 ss.).

2) La segunda fase es el *deísmo*, que eclosionará a finales del siglo XVIII, y es una etapa intermedia entre el nuevo orden moral instaurado tras la Reforma protestante y el humanismo exclusivo. El deísmo presenta tres formulaciones sucesivas: a) La primera, el *deísmo providencial*, parte de Dios como diseñador del mundo, pero deja al hombre como dueño de su destino de acuerdo con el plan divino. b) La segunda, el *orden impersonal*, ya no ve a Dios como providencia, sino como arquitecto del mundo, que se relaciona con el hombre a través de la estructura de leyes que ha creado; la razón ocupa el lugar de Dios y este llega a ser indiferente o inexistente. c) La tercera forma del deísmo es la *religión natural*, que prescinde de la Revelación, ya que considera que Dios se ha revelado de manera suficiente a través de la naturaleza y la razón (ibid.: 462). Estas tres formulaciones las encontramos ampliamente expuestas en muchos pensadores de la Ilustración y en algunos de sus predecesores, según las diversas tendencias. En esta fase se origina el llamado “efecto nova”, una explosión de laicidad que tuvo su origen en el mismo siglo XVIII y que define toda la secularidad contemporánea.

3) La tercera fase, que abarca el siglo XIX y la primera mitad del XX, viene marcada por la expansión de la no creencia y su diversificación. Se caracteriza por el gran debate en torno a la religión, la secularidad y el ateísmo: “Las múltiples críticas dirigidas contra la religión ortodoxa, el deísmo y el nuevo humanismo, así como las polémicas transversales a que dieron lugar, acabaron engendrando una serie de posiciones nuevas entre las que se

encontraban algunas modalidades de no creencia nacidas del estallido del humanismo de la libertad y el beneficio mutuo (por ejemplo, Nietzsche y sus seguidores); y muchísimas más” (...) Es “algo así como el efecto de una nova, que generara un amplio abanico de opciones morales/espirituales en expansión incesante, que recorriera todo el ámbito de lo concebible y, tal vez, más allá incluso” (Taylor 2015: 13-14).

A esta fase la llama Taylor la “*era de la movilización*”. En ella se produce un doble movimiento: por un lado, el humanismo exclusivo como alternativa al cristianismo, que afectaba solo a las élites, se va diversificando por efecto de las críticas y el planteamiento de nuevas alternativas dentro de ellas, lo cual lleva a una pluralización de las élites, y, por otro lado, el fenómeno de la secularización con todos sus debates internos se extiende a las élites de todas las sociedades occidentales e incluso de otras regiones del planeta. Así pues, se amplía el abanico de opciones de creencias y también el alcance de las mismas a otras sociedades, según estas van entrando en la modernidad y en la era secular (ibid.: 197 ss.).

4) Aunque la fase 3 se prolonga hasta hoy, hay, sin embargo, una nueva explosión de la nova, una *fase cuarta*, que Taylor ubica a partir de 1960 y que llega también hasta nuestros días. La secularidad y el debate en torno a ella, que afectaba solo a las élites de las sociedades modernas, ahora se generaliza al conjunto de todas estas sociedades, manifestándose en la forma de una cultura de la “autenticidad” o “individualismo expresivo”, que incita a los individuos a seguir su propio camino y realizarse personalmente, según su propio interés y voluntad<sup>6</sup>. Se lleva así al extremo uno de los caracteres esenciales de la conciencia moderna, que es el predominio absoluto de la *individualidad* en el ámbito social. El individuo se convierte en el único punto de referencia de la sociedad y la autoconciencia se radicaliza hasta situarse en la perspectiva del individualismo absoluto. A esta se la denomina “era de la autenticidad”. Hoy se ha producido una revolución en las costumbres asociadas a las creencias religiosas, no solo en el aspecto de la ética sexual, sino en la búsqueda de nuevas formas de espiritualidad más subjetivistas, centradas en la totalidad del yo y sus sentimientos.

Taylor termina sugiriendo algunos de los dilemas que se plantean en la actualidad en torno al debate religión-secularidad: dilemas entre humanismo y trascendencia, humanistas y nietzscheanos, las raíces de la violencia religiosa

---

<sup>6</sup> Taylor (2015: 14) señala que la ética de la autenticidad nació en la época del romanticismo, pero solo en las últimas décadas ha entrado de lleno en la cultura popular. Ya sabemos que J.S. Mill, que estuvo muy influido por el romanticismo, planteó el aspecto de la autorrealización del individuo como uno de los temas centrales de su teoría moral (véase su libro *Sobre la libertad*, capítulo 3).

en relación con lo que M. Nussbaum llama “la trascendencia interna” (autoafirmación agresiva), la misantropía y la violencia (en relación con el individualismo extremo y el sentido de la vida)<sup>7</sup>.

## 5. RELIGIÓN Y POLÍTICA EN ALGUNOS PENSADORES DE LA PRIMERA MODERNIDAD

Tomando como marco de referencia las teorías anteriores y la evolución del concepto de religión, así como la secularización en los últimos quinientos años, vamos a ver ahora cómo concebían la naturaleza y función social de la religión tres pensadores del principio de nuestra era: Maquiavelo, Hobbes y Spinoza. Los tres consideraban que en su época la religión debía estar sometida al Estado.

### 5.1. Nicolás Maquiavelo (1469-1527)

La primera etapa de Taylor (siglos XVI y XVII) viene marcada por la Reforma protestante y la Contrarreforma, el desencantamiento del mundo, la gran desinserción, el humanismo, el barroco y la inmanencia como visión de la realidad. Maquiavelo da el primer gran paso, inaugurando el proceso de secularización en el ámbito de la política. Su perspectiva es la propia del renacimiento y el humanismo, donde el hombre comienza a ocupar el lugar antes reservado a Dios, pero sin abandonar el marco religioso de la tradición cristiana. Examinaremos tres temas principales de su pensamiento: 1) La secularización de la política. 2) La función política de la religión. 3) La mundanización del fenómeno religioso.

#### 5.1.1. *La secularización de la política.*

Como sabemos, para Maquiavelo el objeto central de la política era el poder y este se concentraba en la maquinaria del Estado: “Todos los estados y dominios que han tenido y tienen *imperio* sobre los *hombres* son *Estados* y son repúblicas o principados” (Maquiavelo 1969: 51, traducción y subrayado míos). En otro lugar dice que los pilares del Estado son las leyes y las armas, o sea, el derecho y la fuerza. Pero el poder político, como dominación que es, implica que este dominio e imperio se ejerce sobre los hombres de un territorio, el pueblo, que debe obedecer los mandatos del Estado. Es precisamente en relación con el pueblo donde adquiere protagonismo el que sería el tercer pilar del Estado, la religión, como observamos a lo largo de sus obras políticas. Este es el punto en el que la perspectiva del pensamiento moderno incipiente

---

<sup>7</sup> Taylor 2015: 589-590. Estos dilemas se desarrollan en los capítulos 17 y 18.

cambia desde una visión religiosa del mundo como fin del ser humano, a una visión secular del mundo, donde el fin último es el propio ser humano, su vida en paz y libertad, siendo las demás cosas únicamente medios para ese fin. Para Maquiavelo el principal medio para la vida humana en paz es la política, un Estado fuerte, y uno de los medios más importantes para fortalecer el Estado es la religión, junto con las leyes y las armas. De esto trata el *Príncipe*, para las monarquías, y los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, para las repúblicas.

Maquiavelo establece el programa de la secularización en política mucho antes de que Descartes lo planteara en filosofía. La secularización como la progresiva desaparición de las creencias, prácticas e instituciones religiosas, y su sustitución por otras en la vida pública y privada (Blumenberg 2008: 13), cambiando la trascendencia por la inmanencia, se expresa así en la obra de Maquiavelo: 1) La religión no desaparece de la vida social, sino que se incorpora a la constitución del Estado y se convierte en un elemento fundamental del mismo (García Jurado 2012: 21). 2) No es posible separar política y religión, pero sí es necesario que la religión se subordine al Estado, rompiendo la tendencia medieval de situar el poder espiritual por encima del poder temporal<sup>8</sup>. En definitiva, la obra de Maquiavelo pone las bases del proceso de secularización en los inicios de la modernidad y establece también las bases de la relación futura entre el Estado y las religiones (Juan Ruiz 2013: 233).

### 5.1.2. Función política de la religión

Maquiavelo emplea el término “religión” sin definirlo, pero de sus textos se desprende que entendía la religión como una serie de *creencias y prácticas* tradicionales, arraigadas en el *pueblo*, que se referían al culto a los *dioses*, incluyendo ceremonias, sacrificios, ritos, oráculos y predicciones sobre el futuro, dirigido por la *élite sacerdotal*. Como vemos, están presentes los tres caracteres principales del concepto de religión (creencia en dioses, prácticas y comunidad organizada jerárquicamente), pero entendiendo la comunidad como todo el pueblo, pues la religión en su época era profesada por toda la población de manera uniforme en todos los países<sup>9</sup>. El contexto de entonces

<sup>8</sup> Volco 2016: 302. “La única alternativa a la subordinación de la política a la religión es la subordinación de la religión a la política. No hay separación posible entre ambas, puesto que la política no parece poder deslindarse del elemento de la creencia”.

<sup>9</sup> “Todas las religiones tienen su fundamento en algún aspecto principal. La vida de la religión gentil se asentaba en las respuestas de los oráculos y en los colegios de adivinos y arúspices: todas las otras ceremonias, sacrificios y ritos dependían de esto, pues ellos creían instintivamente que un dios que pudiera predecir el bien y

era muy simple, pues la Reforma protestante solamente se iniciaría en 1517 con las noventa y cinco tesis de Lutero y su posterior excomunión por el Papa León X en 1521. Maquiavelo había escrito sus obras principales antes, en 1512-1513, aunque se publicarían después de su muerte.

A Maquiavelo le interesan dos tipos de religiones: la religión pagana de los romanos y la religión cristiana dirigida por el papa. La importancia de la religión para la política la deja clara en sus textos principales, *El Príncipe*<sup>10</sup> y los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. El desarrollo más completo lo tenemos en este último libro, parte I, capítulos 10 al 15, donde trata con detalle la importancia de la religión como instrumento de la política, tanto en la antigua Roma como en la Italia de su tiempo. Rómulo fundó la ciudad de Roma y la dotó de instituciones, especialmente el ejército, pero Numa Pompilio, su sucesor, añadió la institución de la religión, que hizo más duradero el Estado romano, porque civilizó al pueblo y le hizo obediente a las leyes. Estas son las dos funciones principales de la religión antigua: es un instrumento *civilizador* y refuerza la *obediencia* al poder político (Juan Ruiz 2013: 225). Numa Pompilio, “encontrando un pueblo ferocísimo, y queriendo reducirlo a la obediencia civil con artes pacíficas, recurrió a la religión como elemento imprescindible para la vida civil” (Maquiavelo 2005: I, 11, 67). Y en cuanto a la importancia de las armas y las leyes para el Estado, Maquiavelo afirma que la religión fortalece ambos pilares del poder. Sobre las armas dice: “Y puede verse, analizando atentamente la historia romana, qué útil resultó la religión para mandar los ejércitos, para confortar a la plebe, mantener en su estado a los hombres buenos y avergonzar a los malos... Porque donde hay religión, fácilmente se pueden introducir las armas, pero donde existen las armas y no la religión, con dificultad se puede introducir esta”. Y en cuanto a las leyes afirma: “Nunca hubo un legislador que diese leyes extraordinarias a un pueblo y no recurriese a Dios, porque de otro modo no serían aceptadas...

---

el mal futuros los podría, del mismo modo, conceder” (Maquiavelo 2005: I, 12, 71). Según G. Namer (1980: 37), la religión para Maquiavelo constaba de ritos, organización, creencias y una concepción cosmológica.

<sup>10</sup> La religión sirve para atraer al pueblo a la obediencia; es un recurso propio de la astucia del gobernante, paralelo a la fuerza, pero más efectivo. El príncipe –dice Maquiavelo– “debe procurar que le tengan por piadoso, bueno, fiel, clemente y amante de la justicia... Debe, sobre todo, no pronunciar palabra que no respire bondad, justicia, buena fe y *piEDAD religiosa*, poniendo en la ostentación de esta última particular cuidado”. Y esto lo dice dentro del mismo párrafo en el que afirma que el príncipe a veces tiene que “violiar las leyes de la humanidad, de la caridad y la *religión*”, si ello es necesario para perseguir su interés, que es la conservación del poder (Maquiavelo 1972: XVIII, 105).

Así lo hizo Licurgo, así Solón”, y lo mismo hizo Numa con el pueblo romano (ibid.: 68-69).

En la Italia de su tiempo Maquiavelo critica a la Iglesia de Roma por haber abandonado la religión cristiana verdadera, llevando al pueblo con su ejemplo a una situación de irreligiosidad. Los efectos de esta falta de religión en el pueblo son la maldad de los individuos y la desunión de los ciudadanos, que es la causa de la ruina política en que se encontraba Italia: “Por los malos ejemplos de aquella corte [la Iglesia Romana] –dice Maquiavelo- ha perdido Italia toda devoción y toda religión, lo que tiene infinitos inconvenientes y provoca muchos desórdenes; porque, así como donde hay religión se presupone todo bien, donde ella falta sucede lo contrario. Los italianos tenemos, pues, con la Iglesia y con los curas esta primera deuda: habernos vuelto irreligiosos y malvados; pero tenemos todavía una mayor, que es la segunda causa de nuestra ruina: que la Iglesia ha tenido siempre dividido a nuestro país” (Ibid.: 73). Esta es la función de la religión en la política: hacer buenos a los hombres y asegurar la unidad del pueblo en la obediencia a la autoridad.

### *5.1.3. Inmanencia del fenómeno religioso*

Maquiavelo inicia, pues, la secularización en el ámbito político. Transforma la religión desde su posición anterior como un saber trascendente acerca del más allá, para convertirla en una creencia y práctica inmanente al servicio de la política y los fines del Estado. La secularización consiste en dejar de ver la religión como fundamento de la política, para convertirla en un medio o instrumento de la misma. O sea, deja de ver la religión como un conjunto de verdades en las que deba inspirarse la acción política, para utilizarla como un mecanismo de manipulación de la conducta a través de creencias y prácticas rituales. En ese sentido, Maquiavelo, por un lado, separa la religión de la política en cuanto al contenido de sus doctrinas, pero, por otro, no niega la religión, no defiende el ateísmo, sino que defiende la religión como necesaria para la acción política del gobernante, en cuanto le permite controlar y reforzar la unidad del pueblo y la obediencia del mismo a su autoridad.

## **5.2. Thomas Hobbes (1588-1679)**

Hobbes se sitúa plenamente en la primera fase de la era secular de Taylor, pues plasma en su teoría política las ideas de la Reforma protestante, asumiendo sus tesis principales. Hobbes dedica a la religión el capítulo XII de la parte primera del *Leviatán*, que trata del hombre. La segunda parte trata del Estado (la república) y, finalmente, las partes tercera y cuarta las dedica de nuevo a temas

relacionados con la religión: “De una república cristiana” y “Del reino de las tinieblas”. Primero veremos el concepto y la función de la religión.

### *5.2.1. Concepto y clases de religión*

En primer lugar, la religión es una cualidad exclusivamente humana, pues no se encuentra en los animales. El hombre ve que todo lo que existe tiene una causa y que las causas de las cosas que le ocurren, buenas y malas, son casi todas invisibles, por lo cual tiene que recurrir a su propia fantasía o a la autoridad de otros hombres para conocerlas. La ignorancia de las causas invisibles lleva al hombre a creer en un gran poder invisible que le proteja de sus miedos por el futuro. Así surge la idea de un “Dios eterno, infinito y omnipotente”, la “primera y eterna causa de todas las cosas” (Hobbes 1980: I, XII, 209-210) y, como es invisible, se lo asocia con el alma humana, que es espiritual, y de ahí se llega a su reconocimiento con los rasgos apuntados.

La religión se instala en las mentes de los hombres por cuatro causas, que Hobbes llama la “semilla natural” de la religión: “creencia en fantasmas, ignorancia de causas segundas, devoción hacia aquello que los hombres temen y asumir cosas casuales como pronósticos”<sup>11</sup>. Esas semillas son los fundamentos o principios de la religión, que, a su vez, se resuelven en una sola cosa: “la idea de la deidad y de poderes invisibles y sobrenaturales. Estos principios –añade Hobbes- nunca podrán desterrarse de la naturaleza humana por completo sin que nuevas religiones broten de ellos, cultivadas por hombres con reputación a tal efecto” (ibid.: 218). Esta idea ha dado lugar a diversos tipos de religiones que los hombres han cultivado y que se pueden dividir en dos grupos: 1) Religiones inventadas por los propios hombres. 2) Religiones recibidas por los hombres como mandatos de Dios. La primera es la religión de los antiguos paganos, o la religión natural, y la segunda es la religión revelada. En cualquier caso, ambas son religiones que los hombres han utilizado –dice Hobbes- “con el propósito de volver a sus fieles más aptos para la obediencia, las leyes, la paz, la caridad y la sociedad civil” (ibid.: 212).

### *5.2.2. Función política de la religión: la República Cristiana*

Esas son las funciones principales que cumplen las religiones en el ámbito social, pero a Hobbes le interesa sobre todo la función política. Dice: “La

---

<sup>11</sup> Hobbes 1980: I, XII, 212. El texto inglés dice así: “And in these foure things, Opinion of Ghosts, Ignorance of second causes, Devotion towards what men fear, and Taking of things Casuall for Prognostiques, consisteth the Natural seed of *Religion*” (Hobbes 1982: 172).

religión del primer tipo (la pagana) es una parte de la política humana; y enseña parte del deber que los reyes terrenales exigen de sus súbditos. Y la religión del segundo tipo es política divina; y contiene preceptos para quienes se han entregado como súbditos al reino de Dios” (ibid.). La primera la identifica con la religión de los gentiles, creada por los legisladores y fundadores de repúblicas, y la segunda, con la tradición mosaica y cristiana. Los gentiles crearon espíritus (*daimones*) por todas partes en la naturaleza, establecieron cultos, rituales, ceremonias, súplicas, sacrificios, festivales, imágenes, para “mantener al pueblo en obediencia y paz”, basándose en que la religión la habían recibido de los dioses, que son poderes superiores.

El segundo tipo, la religión revelada, es la de los reinos cristianos de su tiempo. La revelación de Dios no solo incluye normas de los hombres respecto a Dios, sino también de los hombres entre ellos. Dice: “En el reino de Dios la política y las leyes civiles son una parte de la religión, y no tiene lugar allí la distinción entre el dominio temporal y espiritual” (ibid.: 217). Este uso de la religión para reforzar el poder político lo desarrolla en la tercera parte del *Leviatán*, bajo el título “De una república cristiana”. Allí, refiriéndose a la religión en los reinos cristianos, sostiene que ésta está sometida al poder político. Esta es la propuesta de Hobbes sobre la integración de la religión en la vida política: es la vía de la *religión civil*, que es de origen profético, pero está sujeta al poder civil. Otra vía es la de la *religión natural* con sus tendencias deístas y racionalistas, que sería explorada y seguida después por otros pensadores del movimiento ilustrado. Y hay una tercera vía, la *sobrenatural*, que no es ley, porque concierne solo al individuo en su relación con Dios<sup>12</sup>.

La idea de una República cristiana tiene dos puntos principales:

A) Primero se establece como *poder* único y soberano el del Estado. Dice Hobbes: “Desde esta consolidación del derecho político y eclesiástico en los soberanos cristianos es evidente que estos tienen sobre sus súbditos toda forma de poder que pueda darse a un hombre para el gobierno de los actos externos de los hombres, tanto en política como en religión, y que pueden dictar las leyes que juzguen oportunas para el gobierno de sus propios súbditos, tanto en cuanto son República como en cuanto son Iglesia, pues a Estado e Iglesia pertenecen los mismos hombres” (ibid.: 597). Bajo este supuesto de poder total, el soberano puede delegar en el Papa el gobierno en materia de

---

<sup>12</sup> Dice Hobbes que Dios declara sus leyes, las leyes divinas, de tres maneras: por la razón natural, por vía sobrenatural a cada individuo y por vía profética (la fe). La segunda se excluye porque, al ser individual, no constituye propiamente una ley. De las otras dos, la primera es la religión natural y conduce al teísmo; la tercera es la religión civil, que cae bajo el dominio de la autoridad política. Esta última es la que le interesa particularmente (López 2020: 114 ss.).

religión, pero entonces el Papa sería un subordinado del soberano, con lo cual no habría duplicidad de poderes.

B) En segundo lugar, Hobbes analiza la situación del *individuo* cristiano, que aspira a salvar su alma, tratando de armonizar los intereses del hombre religioso con los intereses del hombre civil. Para ello afirma que los dos requisitos para ser buen cristiano y llegar al reino de los cielos son “la fe en Cristo y la obediencia a las leyes” (ibid.: 630). Respecto a lo primero, el único artículo de fe que contiene a todos los demás es el de “Jesús es el Cristo”. Ello implica la creencia en esta afirmación y en aquellas personas que la predicaron y demostraron: los profetas, el propio Jesús y los apóstoles, con todas las doctrinas de la fe cristiana. En cuanto a lo segundo, la obediencia a las leyes, se entiende que la primera es la ley de Dios, pero esta ley la han violado todos los hombres a causa del pecado original, por lo cual deben pasar el resto de sus vidas redimiéndose de aquella infracción. Por otro lado, las leyes de Dios son las que él dio a los judíos y las leyes naturales que conocemos por medio de la razón. Fuera de eso –dice Hobbes– “nuestro salvador Cristo no nos ha dado nuevas leyes, sino el consejo de observar aquellas a las que estamos sometidos, esto es, las leyes naturales y las leyes de nuestros diversos soberanos [*the laws of nature, and the laws of our several sovereigns*]” (ibid.: 631). De manera que el segundo requisito del cristiano es obedecer la ley de Dios, que está en la Biblia y en la razón natural, pero, sobre todo y en sentido propio, en las leyes positivas del Estado, que son mandatos del soberano. Y en este aspecto, el cristiano no tiene ningún problema, pues debe tener fe y obedecer al soberano. Si el soberano es cristiano, este admitirá la creencia en los artículos de la fe cristiana y exigirá obediencia a las leyes de Dios, de la naturaleza, de la Iglesia y de la autoridad civil. Y si el soberano es infiel, el cristiano también debe obedecerle, porque las leyes de Dios ordenan cumplir las leyes del Estado. Finalmente, como la “fe es interna e invisible”, no choca con la obediencia a las leyes, que se refieren siempre a actos externos. El príncipe y el súbdito no necesitan enfrentarse en un terreno ajeno a la política, como son las creencias internas y personales del individuo.

Así acaba la tercera parte del *Leviatán*, que cierra el círculo del poder absoluto del Estado y de su soberanía, encerrando dentro de sus límites la gran fuerza social que representaba la religión. La cuarta parte (“Del reino de las tinieblas”) trata de la *ciencia* y las *creencias*. En ella Hobbes lanza un ataque contra la teología católica y contra las prácticas supersticiosas de las religiones. En otro capítulo ataca la filosofía escolástica, la filosofía aristotélica, la metafísica y, en una palabra, la filosofía en general, como un saber sin sentido, incomprensible y falso, frente a la ciencia, que se expresa con claridad y verdad, con pruebas y argumentaciones correctas.

### 5.3. Baruch Spinoza (1632-1677)

Spinoza ubica el concepto de religión en dos espacios teóricos: a) uno *metafísico*, en el que la religión es algo personal, privado, del individuo en su relación con Dios, y b) otro *político*, en el que la religión tiene un carácter social, público, del individuo en relación con sus semejantes a través del Estado y la autoridad civil. Veamos ambos conceptos.

#### 5.3.1. Religión privada y religión pública

A) *Religión privada*. En la parte V de la *Ética* aparece el concepto de religión como máximo exponente de la vida *individual*, en cuanto vincula al individuo con Dios. Esta última parte trata de “la potencia del entendimiento o de la libertad del hombre”. Estos tres factores están relacionados: a más entendimiento, más libertad y más felicidad. El conocimiento del todo es el conocimiento de Dios, que conduce a la libertad suprema y a la felicidad eterna. En este punto se ubica la religión, como se aprecia en diversos textos.

“El bien supremo del alma es el conocimiento de Dios y la virtud suprema del alma es conocer a Dios” (*Ética*, IV, XXVIII). Poco después Spinoza da una primera definición de religión: “Yo incluyo en la religión todos los deseos y todas las acciones de las que somos causa en tanto que tenemos la idea de Dios o que conocemos a Dios” (IV, XXXVII, escolio 1). En esta sentencia se explica que las afecciones y las acciones del hombre, si están guiadas por el conocimiento de Dios (o sea, del todo), nacen de la razón y la libertad del individuo y conducen a su felicidad. La religión es, por tanto, la conexión del individuo con Dios por medio del conocimiento (conocer a Dios), activando así todos los elementos principales de la ética: entendimiento, acción, virtud, dominio de las pasiones, libertad, felicidad.

B) *Religión pública*. Pero el individuo tiene que desarrollar su vida en sociedad. Desde la ética Spinoza pasa a estudiar la relación del individuo con sus semejantes en el ámbito social. La obra que prepara este paso es el *Tratado teológico-político*, donde encontramos el concepto de religión en su vertiente social y política. Ya en la *Ética*, partes IV y V, Spinoza anuncia que para alcanzar el ideal personal de una vida racional, libre y feliz, el individuo debe relacionarse en los mismos términos con sus semejantes y para ello debe vivir en una ciudad que proteja el conocimiento y la libertad a través de las leyes: “El hombre que es dirigido por la Razón es más libre en la Ciudad, en la que vive según el decreto común, que en la soledad, en la que no obedece más que así mismo” (*Ética*, IV, LXXIII). El Estado aparece así como necesario para realizar plenamente la vida moral del individuo. Surge entonces la idea de que

la religión, además de su carácter personal de relación con Dios, tiene también una importante función política, que es lo que se desarrolla en el *TTP*.

### 5.3.2. La religión filosófica

Spinoza distingue tres tipos de religiones: 1) Las religiones históricas. 2) La religión universal, católica o revelada. 3) La religión filosófica o de la razón<sup>13</sup>. Estas dos últimas, aunque se distinguen por su origen y método (revelación o razón, alternativamente), Spinoza trata de conciliarlas en algunos puntos, aunque en otros, la religión universal o revelada coincide con el primer grupo de las religiones históricas o falsas basadas en la superstición. La religión filosófica, como religión universal y verdadera, tiene los siguientes caracteres.

*Definición.* Hay una primera definición muy sencilla en el Prefacio del *TTP*: “La palabra de Dios revelada –dice– no consiste en un determinado número de libros, sino en el simple concepto de la mente de Dios, revelada a los profetas, a saber, en que hay que obedecer a Dios de todo corazón, practicando la justicia y la caridad” (Spinoza 1976: Prefacio, 45). En términos estrictamente filosóficos esta definición se puede traducir por esta otra: la fe o religión consiste en “saber de Dios tales cosas que, ignoradas ellas, se acabe la obediencia a su ley, y que dada ya esta obediencia, se saben necesariamente” (ibid.: XIV, 13, 256). Esta definición la formula así la doctrina evangélica: la religión consiste en “creer en Dios y reverenciarle o, lo que es lo mismo, obedecer a Dios” (ibid.: XIV, 8, 255). O bien, esta otra fórmula: “A la fe católica pertenecen tan solo aquellos preceptos que requieren en absoluto la obediencia de Dios, e ignorando los cuales, esta obediencia es absolutamente imposible” (ibid.: XIV, 23, 258). Todas estas definiciones dicen de diversas formas una única cosa: que la religión es sólo la *obediencia* a Dios, para lo cual es preciso *conocer* previamente cuáles son los preceptos divinos a fin de poder obedecerlos. Y estos preceptos se resumen en el amor a Dios y al prójimo (justicia y caridad). Esto es lo que Spinoza desarrolla ya ampliamente en su concepto de religión y los dogmas que derivan del mismo, tratando de conciliar las verdades reveladas con las verdades de la filosofía en orden a creer y practicar la religión verdadera.

*Dogmas.* Los dogmas universales de la fe se basan en la siguiente proposición: “Existe un ser supremo que ama la caridad y la justicia, al que los hombres tienen que obedecer para salvarse, y a quien se adora con el culto de

---

<sup>13</sup> Esta clasificación la hace V. Sanz (1997: 242 ss.), basándose en varios autores, aunque el término “religión filosófica” no aparece en Spinoza, sino el de una supuesta religión o ley divina descubierta por la “luz natural”, o sea, por la razón (*TTP*. Prefacio: 23, 44).

la justicia y la caridad para con el prójimo” (ibid.: XIV, 24, 258). El concepto social de religión contiene también el aspecto personal o individual de la misma que hemos visto en la *Ética*. Este concepto completo de religión contiene los caracteres esenciales de la misma que vemos en todos los autores y épocas: creencia en Dios o en seres supraempíricos, prácticas como normas y ritos, comunidad de creyentes. De aquel primer dogma derivan todos los demás hasta un total de siete, que forman la llamada religión universal, coincidente con la religión filosófica, aunque aquella procede de la revelación y esta procede de la razón.

Dogma 1º) Dios, ser supremo, justo y misericordioso, existe. 2º) Dios es único, superior a todo otro ente. 3º) Dios es omnipresente. 4º) Dios tiene supremo derecho y dominio sobre todas las cosas, todos tienen que obedecerle. 5º) La obediencia y culto a Dios consiste solo en la caridad y la justicia, o sea, en el amor al prójimo. 6º) Todos los que obedecen a Dios se salvarán. 7º) Dios perdona sus pecados a los penitentes (ibid.: XIV, 25-28).

*Función de la religión y su relación con la política.* En el capítulo 19 del *TTP* Spinoza llega al punto final de su teoría sobre la religión, sosteniendo la tesis definitiva acerca de la misma. El punto de partida de esta teoría estaba en el concepto de religión, que se resumía en obedecer a Dios, o sea, en obedecer la ley divina. La ley divina es “la que no tiene relación sino con el bien supremo, es decir, con el verdadero conocimiento y el amor de Dios” (ibid.: IV, 9, 105-106). Pues bien, en el capítulo 19 se concluye que la obediencia a la ley de Dios, o sea, el ejercicio de la religión, solamente se puede hacer a través de la obediencia a las leyes del Estado, porque Dios lo quiere así y porque el hombre solamente puede alcanzar la seguridad en la vida social para realizar su fin último, la felicidad, a través del Estado. Los que ejercen el gobierno, dice, tienen el derecho exclusivo sobre todas las cosas y sobre todas las personas, no solamente en lo relativo al derecho civil, sino también en el “derecho sagrado”. Y añade: “Quiero hacer ver que la religión recibe fuerza de derecho sólo por la voluntad de aquellos que tienen el derecho de mandar; y que Dios no establece ningún reino singular entre los hombres, sino mediante aquellos que están al frente del Estado; y además, que el culto de la religión y el ejercicio de la piedad deben acomodarse a la paz y a la utilidad de la república y ser determinados únicamente por los poderes soberanos, que de este modo se convierten en intérpretes suyos” (ibid.: XIX, 1-2, 329-330).

Spinoza dice expresamente que en este asunto se está refiriendo a la religión en su aspecto externo, social, no al aspecto interno y personal de la relación del individuo con Dios, como ya hemos distinguido anteriormente. “Hablo expresamente del ejercicio de la piedad y del culto externo de la religión, no de la piedad misma y del culto interno, o sean, los medios con los cuales se dispone interiormente el espíritu a adorar a Dios en la interioridad de la

conciencia” (ibid.: 3, 330). De esta manera, Spinoza liquida definitivamente la trascendencia, destruyendo la tesis de que la religión, tanto revelada como racional, pueda provenir de un Dios trascendente y se refiera a un más allá externo al mundo humano, natural y social. Dios es inmanente a la naturaleza y a la sociedad, se identifica con la totalidad de lo real y actúa desde su interior. En el mundo social Dios actúa a través del Estado: “Por esto, las enseñanzas divinas reveladas por la luz natural o de un modo profético, no reciben inmediatamente de Dios fuerza de ley, sino necesariamente de aquellos o con mediación de aquellos que tienen el derecho de mandar y de disponer” (ibid.: 19, 334).

Esta tesis final de la teoría spinoziana se basa en la prioridad absoluta del poder político sobre la religión en aquel terreno en el que el poder del Estado opera, que es la relación social, las leyes humanas y la coacción que aseguran la paz y la convivencia, sin las cuales los individuos no pueden desarrollar su vida libremente y alcanzar la felicidad. El Estado hace posible que la vida individual sea racional, virtuosa, libre y feliz. El Estado es el recurso supremo en el ámbito de las relaciones humanas. Por eso, dice Spinoza, “la religión siempre ha debido acomodarse a la utilidad del Estado” (ibid.: 30, 336). Y añade: “La *salus populi* es la ley suprema a que deben acomodarse todas las cosas, tanto las humanas como las divinas... [por tanto] se deduce que es también oficio único de un poder soberano determinar de qué modo cada uno debe practicar la piedad con el prójimo, esto es, de qué modo debe cada uno obedecer a Dios” (ibid.: 24, 335).

Resumiendo, en el ámbito social y político Spinoza produce la inversión de la trascendencia en inmanencia; seculariza el concepto de religión, convirtiendo los fines espirituales en fines temporales y mundanos, pues la salvación del alma se convierte en la salud del pueblo, que facilita la salvación del individuo en su vida intramundana; convierte la obediencia a la ley divina en obediencia a las leyes humanas; el amor a Dios y al prójimo se convierten en reglas para una vida racional y virtuosa, dominando las pasiones y practicando la libertad para alcanzar la felicidad. La *beatitudo*, que en su máxima expresión es el “amor intelectual de Dios”, consiste en cultivar el entendimiento y llegar al conocimiento del todo (Dios o la naturaleza), al conocimiento de la realidad como necesidad. En Spinoza tenemos el ejemplo más claro de una primera teología política, entendiendo esta expresión como la conversión de los conceptos teológicos en conceptos políticos y las leyes divinas en leyes humanas positivas. Pero la teología política spinoziana vino precedida también en parte por la conversión de la teología medieval en metafísica a cargo de la última escolástica (Suárez) y del racionalismo cartesiano, del que Spinoza formaba parte.

## 6. A MODO DE CONCLUSIÓN

Hemos visto muy someramente cómo ha evolucionado el concepto de religión en la modernidad, tanto en las conciencias de los individuos como en su proyección social. Hemos expuesto dos de las principales visiones de la secularización moderna, una como alejamiento y abandono progresivo de la religión (Blumenberg) y otra como transformación de las creencias religiosas en ideas mundanas (Hegel, Taylor). Hemos visto la progresiva sustitución de la trascendencia por la inmanencia. Y hemos podido comprobar que ya en la obra de algunos pensadores modernos se formulan las primeras tesis sobre dicha transformación del concepto de religión, su naturaleza y su función social. La religión se escinde en dos planos, uno privado de relación del hombre con Dios (salvación, felicidad eterna) y otro público de búsqueda de la felicidad a través de la actividad mundana, social y económica, practicando libremente la religión en cualquier iglesia, o no practicando ninguna religión, pero obedeciendo siempre a la autoridad del Estado.

## BIBLIOGRAFÍA

- AGUSTÍN DE HIPONA (1964): *Confesiones*, trad. Sánchez Ruiz, 4ª ed., Madrid, Apostolado de la Prensa.
- ARENDT, H. (2020): *La condición humana*, trad. R. Gil, Barcelona, Planeta.
- BALLESTEROS SÁNCHEZ, J. R. (2018): “Weber, Casaubon y la secularización de Occidente”, *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 23, pp. 305-315.
- BLUMENBERG, H. (2008): *La legitimación de la Edad Moderna*, Valencia, Pre-Textos.
- CEREZO, P. (2010): “La secularización. Una cuestión disputada”, sesión del 11 de mayo de 2010, Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.
- DURKHEIM, É. (1915), *Les formes élémentaires de la vie religieuse, le système totémique en Australie*, Paris, F. Alcan.
- GARCÍA JURADO, R. (2012): “Del profeta armado al vicario saboyano. La religión civil en Maquiavelo y Rousseau”, *Política y Cultura*, 38, pp. 9-26.
- HEGEL, G.W.F. (1970): *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

- HEGEL, G.W.F. (1974): *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. J. Gaos, 4ª ed., Madrid, Revista de Occidente.
- HOBBS, TH. (1980): *Leviatán*, Madrid, Editora Nacional.
- HOBBS, TH. (1982): *Leviathan*, ed. Macpherson, Harmondsworth, Middlesex, Penguin.
- JUAN RUIZ, J. (2013): “La filosofía de Nicolás Maquiavelo y la religión”, *Estudios de Derecho*, LXX, 155, pp. 225-234.
- LINCOLN, B. (2006): *Holy Terrors: Thinking about Religion after September 11*, 2nd edition, Chicago, The University of Chicago Press.
- LÓPEZ HERNÁNDEZ, J. (2020): *La teoría del Estado en sus fuentes: De Maquiavelo a Marx*, Madrid, Tecnos.
- MAQUIAVELO, N. (1969): *Opere politiche*, Firenze, Le Monier.
- MAQUIAVELO, N. (1972): *El Príncipe*, Caracas-Madrid, E.M.
- MAQUIAVELO, N. (2005): *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, Alianza.
- NAMER, G. (1980): *Maquiavelo o los orígenes de la sociología del conocimiento*, Barcelona, Península.
- SANZ, V. (1997): “Filosofía y religión en Spinoza”, *Estudios Filosóficos*, 132, pp. 217-255.
- SCHILBRACK, K. (2014): *Philosophy and the Study of Religions. A Manifesto*, Oxford, Wiley Blackwell.
- SCHILBRACK, K. (2022), “The concept of religion”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (consultado el 28-3-2022).
- SCHMITT, C. (2009): *Teología política*, trad. J. Conde y J. Navarro, Madrid, Trotta.
- SPINOZA, B. (1965): *Éthique*, trad. Ch. Appuhn, Paris, Garnier-Flammarion, Paris.
- SPINOZA, B. (1976): *Tratado teológico-político*, trad. A. Enciso, Salamanca, Sígueme.
- TAYLOR, CH. (2014, 2015): *La era secular*, 2 tomos, Barcelona, Gedisa.
- VOLCO, A. (2016): “Política, religión y fundación en Maquiavelo. Una lectura a partir de los orígenes de Roma”, *Las Torres de Lucca*, 9, pp. 285-310.
- WEBER, M. (1984): *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, trad. Legaz Lacambra, Madrid, SARPE.

Recibido: 18.09.2024

Aceptado: 20.11.2024

**José López Hernández** es Catedrático de Filosofía del Derecho en la Universidad de Murcia. Doctor en Filosofía. Licenciado en Derecho, Filosofía y Psicología. Ha realizado estancias de investigación en las Universidades de Ginebra, Bielefeld y Stanford, participando en diversos proyectos de investigación de filosofía jurídica. Sus investigaciones versan sobre temas de historia de la filosofía del derecho y de filosofía política, teoría general del derecho y teoría del Estado, publicando artículos sobre esta temática en revistas académicas y obras colectivas. Entre sus libros destacan: *La ley del corazón. Un estudio sobre J.-J. Rousseau* (Universidad de Murcia, 1989), *Historia de la filosofía del derecho clásica y moderna* (Tirant lo Blanch, 1998), *Lenguaje, normas y sistema jurídico* (Tecnos, 2012) y *La teoría del Estado en sus fuentes: de Maquiavelo a Marx* (Tecnos, 2020). Ha organizado el Congreso Internacional III centenario de J.-J. Rousseau, editando el libro *El legado de Rousseau. 1712-2012* (EDITUM, 2013). [lopezh@um.es](mailto:lopezh@um.es)