

---

## HACIA UNA VISIÓN EQUILIBRADA DEL CRISTIANISMO EN LOS ESTUDIOS SOBRE ILUSTRACIÓN Y REPUBLICANISMO

JOHN CHRISTIAN LAURSEN  
University of California-Riverside  
john.laursen@ucr.edu

---

**Resumen:** En las últimas décadas los estudios sobre la Ilustración (o sobre las Ilustraciones) y sobre el republicanismo de los siglos XVII y XVIII generalmente han minimizado, incluso omitido, el papel del cristianismo. Con independencia de sus motivos, esta tendencia ha conducido a una importante distorsión del paisaje histórico. Este artículo revisa la historiografía reciente y pone de manifiesto, por una parte, que la mayoría de los ilustrados del siglo XVIII se vieron a sí mismos como ilustrados cristianos, mientras que, por otra parte, la mayoría de los republicanos de los siglos XVII y XVIII se vieron a sí mismos igualmente como republicanos cristianos.

**Palabras clave:** Ilustración; republicanismo; cristianismo; siglo XVIII

**Abstract:** *Over the last few decades, studies of the Enlightenment or Enlightenments and of republicanism in the seventeenth and eighteenth centuries have tended to downplay or omit altogether the role of Christianity. Whatever may be the motivations for this tendency, the result is a serious distortion of the historical record. This article reviews the evidence for making the case that most eighteenth century enlighteners conceived of themselves as Christian enlighteners, and most seventeenth and eighteenth century republicans conceived of themselves as Christian republicans.*

**Keywords:** *Enlightenment; republicanism; Christianity; eighteenth century*

---

Desde hace tiempo, hay una tendencia generalizada en historia intelectual a obviar el papel del cristianismo en la Ilustración, o las Ilustraciones de finales del siglo XVII y el XVIII, así como en el republicanismo durante este mismo periodo. Pudiera ser que muchos hayan sufrido experiencias traumáticas por culpa del cristianismo durante su juventud; otros abominan de las políticas de algunas iglesias cristianas con respecto al aborto o a la homosexualidad. Pero, ¿son éstas razones legítimas para tergiversar la escritura de la historia omitiendo al cristianismo de la investigación histórica? Este artículo trata de restablecer el equilibrio para recordar a los estudiosos de hoy que encuentren y evalúen el papel del cristianismo, en vez de

ignorarlo. Esto no supone un intento por revivir el tomismo o el calvinismo, como alguien pudiera ingenuamente suponer: sostengo esta tesis simplemente en aras de la exactitud histórica.

## 1. La Ilustración y el cristianismo

Hace aproximadamente medio siglo, Max Horkheimer y Theodor Adorno, siguiendo la crítica de Martin Heidegger a la tecnología moderna, sostuvieron que la fría racionalidad, el universalismo y el instrumentalismo huero de “la Ilustración” fueron los responsables del nazismo y otras patologías del siglo XX<sup>1</sup>. Más recientemente, Alasdair MacIntyre resumió lo que él mismo considera como un ataque hacia el comunitarismo católico por parte de lo que denomina “el proyecto de la Ilustración”<sup>2</sup>. Sin embargo, estos autores han leído la Ilustración desde la perspectiva de sus propios fines, personales y políticos. Horkheimer y Adorno eran socialistas que querían deslegitimar el moderno capitalismo. Cuando leemos que MacIntyre sostiene que David Hume fue el responsable de la “subversión anglicizante” (“anglicizing subversion”) de la Escocia tradicional caemos en la cuenta de que la fuerza impulsora en este caso es una visceral anglofobia. Con independencia de que compartamos o no tales proyectos y fobias, podríamos aspirar a una neta separación de dichos sentimientos personales respecto de nuestra comprensión de la Ilustración o las Ilustraciones.

Hace pocos años, expresiones tales como “la Ilustración” y “el proyecto de la Ilustración” han dado paso a consideraciones mucho más matizadas que han terminado por multiplicar la Ilustración en una variedad de Ilustraciones. Una de las principales innovaciones ha sido el descubrimiento de las Ilustraciones nacionales, esto es, de la Ilustración en los diversos contextos nacionales. Desde esta perspectiva, el primer gran avance fue la Ilustración escocesa<sup>3</sup>, pronto seguida por una Ilustración suiza<sup>4</sup>, sueca<sup>5</sup>, napolitana<sup>6</sup>, británica<sup>7</sup>, incluso se habla de una

<sup>1</sup> HORKHEIMER, Max y ADORNO, Theodor: *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 2005.

<sup>2</sup> MACINTYRE, Alasdair: *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1988.

<sup>3</sup> Véase BROADIE, Alexander (ed.): *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

<sup>4</sup> Véanse los volúmenes de *Travaux sur la Suisse des lumières*, Ginebra, Slatkine, 1999 hasta el presente.

<sup>5</sup> Véase SKUNCKE, Marie-Christine: “Was There a Swedish Enlightenment?”, en SIGMUNDSSON, Svavar (ed.), *Norden och Europa 1700-1830*, Reykjavik, Haskolautgafan, 2003, pp. 25-41.

Ilustración invisible<sup>8</sup>, y varias otras más. Estas perspectivas sobre la Ilustración permitieron la expresión del patriotismo de los autores (y el de los lectores), y pusieron de manifiesto el nacionalismo y el orgullo étnico. No obstante, también en este caso, incluso si uno comparte alguna clase de nacionalismo, deberíamos aspirar a mantener a distancia la perspectiva académica de los sentimientos patrióticos.

Otros autores empezaron a examinar con mayor cuidado las políticas del siglo XVIII, y han corregido la opinión convencional de que todo en la Ilustración fue proto-revolucionario y desencadenante de la Revolución francesa. Algunos investigadores han planteado una Ilustración conservadora<sup>9</sup>. Otros hablan de una Ilustración radical, francmasona o spinozista en sus orígenes<sup>10</sup>. Pero, aunque tales autores han logrado exitosamente sacar a la luz verdades olvidadas, a algunos de nosotros nos gustaría separar nuestras preferencias políticas personales del estudio de la historia.

La dimensión más conocida de la Ilustración en el plano religioso —notoria para algunos, beneficiosa para otros— fue el deísmo, el ateísmo o la irreligión, que condujo a la hasta hace poco extendida opinión de la Ilustración como sinónimo de deísmo o ateísmo<sup>11</sup>. Algunos autores han luchado contra la tendencia a clasificar todo como Ilustración en el siglo XVIII, sosteniendo que la verdadera Ilustración fueron las *lumières* parisinas de Voltaire, D'Alembert, Diderot, d'Holbach y alguna figura más<sup>12</sup>. Dicha Ilustración fue anticristiana. Centrémolo en uno de los principales

<sup>6</sup> ROBERTSON, John: *The Case for the Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

<sup>7</sup> PORTER, Roy: *The Creation of the Modern World: The Untold Story of the British Enlightenment*, Nueva York, W. W. Norton, 2000.

<sup>8</sup> KIDD, Colin: "Scotland's Invisible Enlightenment", *Records of the Scottish Church History Society* 30 (2000), pp. 28-59.

<sup>9</sup> POCOCK, John G. A.: "Clergy and Commerce: The Conservative Enlightenment in England", en AJELLO, Raffaele *et al.* (eds.): *L'età de lumi*, Nápoles, Bibliopolis, 1985, pp. 523-562; POCOCK, John G. A.: "Conservative Enlightenment and Democratic Revolution", *Government and Opposition* 24 (1989), pp. 81-105; VELEMA, Wyger: *Enlightenment and Conservatism in the Dutch Republic*, Assen, Van Gorcum, 1993.

<sup>10</sup> JACOB, Margaret *The Radical Enlightenment*, Londres, Allen & Unwin, 1981; ISRAEL, Jonathan: *The Radical Enlightenment*, Oxford, Oxford University Press, 2001; ISRAEL, Jonathan: *The Enlightenment Contested*, Oxford, Oxford University Press, 2006; ISRAEL, Jonathan: *Democratic Enlightenment*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

<sup>11</sup> Aclaro sin embargo que algún autor considera que el "movimiento" deísta fue un mito: BARNETT, S. J.: *The Enlightenment and Religion: The Myths of Modernity*, Manchester, Manchester University Press, 2003.

<sup>12</sup> DARNTON, Robert: *George Washington's False Teeth*, Nueva York, W. W. Norton, 2003.

estudiosos, Peter Gay, uno de cuyos volúmenes se subtitula *El desarrollo del paganismo moderno*<sup>13</sup>. Esta opinión agrada a muchos escritores que se proclaman inclinados al ateísmo o al agnosticismo, o lo son inconscientemente. Sin embargo, también desde este punto de vista a algunos nos gustaría separar las simpatías o preferencias religiosas personales de los análisis en el terreno de la historia de las ideas.

El problema es que el conjunto de quienes se llaman a sí mismos ilustrados o son descritos de ese modo en el siglo XVIII es mucho mayor que esa docena de ilustrados de París. El número de ilustrados debería actualizarse a la vista de los trabajos filosóficos y científicos más recientes sobre esa época, incluyendo también a los que apoyaron las reformas sociales y políticas. Y entre ellos se contarán también los ilustrados cristianos.

Dados los estereotipos de la Ilustración que han acogido muchos de los investigadores del más alto nivel, puede resultar difícil creer que muchos de los rasgos aceptados de la Ilustración están estrechamente relacionados con el cristianismo. Permítame el lector indagar tales características. Será útil seguir el consejo de Robert Darnton, según el cual no deberíamos confundir “Ilustración” con cualquier cuestión perteneciente al siglo XVIII excepción hecha del conservadurismo reaccionario. Pero aun así, todavía hay bastante más que puede contar como Ilustración, además de esas pocas estrellas refulgentes de París.

La “Ilustración” incluye varios factores. Una descripción de la Ilustración en un libro reciente se refiere al “compromiso con la comprensión y con el fomento de las causas y condiciones del progreso humano en el mundo”<sup>14</sup>. Su autor subraya la importancia de la comprensión, puesto que la Ilustración consistió en un movimiento intelectual, no simplemente social. Podría consistir principalmente en el estudio de la naturaleza humana, de la economía política y de los estadios del desarrollo social. Parece entender que identificar la Ilustración con el conjunto de las ciencias sería ir demasiado lejos, dado que en ese caso la historia de la ciencia se convertiría en la historia de la Ilustración<sup>15</sup>. Sin embargo, creo que deberían incluirse también en ese movimiento intelectual a los matemáticos y a los científicos

---

<sup>13</sup> GAY, Peter: *The Enlightenment: An Interpretation*, Vol.I: *The Rise of Modern Paganism*, Nueva York, Knopf, 1966.

<sup>14</sup> ROBERTSON, John: *The Case for the Enlightenment*, p. 28; véase también p. 42.

<sup>15</sup> ROBERTSON, John: *The Case for the Enlightenment*, p. 16.

naturalistas del período, ya que ellos mismos pensaban que su trabajo constituía un avance del saber humano. Los descubrimientos en matemáticas y en ciencias naturales podrían haber influido en el estudio de la naturaleza humana, la economía política y el progreso social<sup>16</sup>. Se pensaba que el conocimiento ayudaría a la liberación, y que la ciencia arrojaría luz en muchos aspectos de la vida. Cuando Voltaire rememora a Newton en sus *Lettres sur l'Angleterre* [*Cartas sobre Inglaterra*] es debido a las contribuciones científicas del autor inglés. Cuando sus contemporáneos hablaban de *Aufklärung*, *lumières*, “Ilustración”, o *lumi*, no excluyeron a los científicos.

Para demostrar que hubo una Ilustración cristiana deberá probarse que muchos de los que se consideraban o fueron considerados como ilustrados se vieron a sí mismos como cristianos. Como en este sentido señala Robertson, “la coherencia intelectual de la Ilustración no se basó en una negación absoluta de la posibilidad de la religión revelada [...]. Un pequeño grupo de filósofos ilustrados escépticos cuestionaron incluso abiertamente la [autoridad derivada de la] existencia de un mundo venidero, pero bastantes más conservaron su fe”<sup>17</sup>. Este fue el caso de muchos matemáticos y científicos. Ahora se reconoce abiertamente que Isaac Newton dedicó más escritos y mucho más tiempo a tareas como el cálculo del milenio que a sus *Principia*<sup>18</sup>. Uno de los principales traductores de Newton al francés, Jean de Castillon (conocido como Giovanni Salvemini en Italia, su tierra de origen), escribió literatura de carácter apologético. Volveremos a él más adelante. En el caso de los alemanes, Gottfried Leibniz afirmó que el cálculo era una buena forma de llegar a Dios<sup>19</sup>. Durante la Ilustración en Inglaterra, “la ciencia se organizó y se presentó como una defensa del cristianismo”<sup>20</sup>.

<sup>16</sup> Véase, por ejemplo, REILL, Peter: *Vitalizing Nature in the Enlightenment*, Berkeley, University of California Press, 2005.

<sup>17</sup> ROBERTSON, John: *The Case for the Enlightenment*, p. 31.

<sup>18</sup> Véase FORCE, James E. y HUTTON, Sara (eds.), *Newton and Newtonianism: New Studies*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishings, 2004.

<sup>19</sup> Citado en la obra de CHATELIER, Louis: “Christianity and the Rise of Science, 1660-1825”, en BROWN, Stewart y TACKETT, Timothy (eds.): *Enlightenment, Reawakening, and Revolution, 1660-1815*, volume 7 de *The Cambridge History of Christianity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 257.

<sup>20</sup> GAUKROGER, Stephen: *The Emergence of a Scientific Culture: Science and the Shaping of Modernity*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 27.

De los cinco matemáticos suizos de apellido Bernoulli del siglo XVIII, parece que sólo uno fue ateo<sup>21</sup>. El gran matemático de la Academia prusiana, y más tarde de la Academia de San Petersburgo Leonard Euler escribió las *Lettres à une princesse d'Allemagne* [*Cartas a una princesa alemana*] (1768-1772) en defensa del cristianismo. Otros científicos siguieron esta misma pauta. El entomólogo, botánico, psicólogo y filósofo Charles Bonnet redactó un escrito apologético: *Recherches philosophiques sur les preuves du Christianisme* [*Investigaciones filosóficas sobre las pruebas del cristianismo*] (1770). Otro erudito —médico, cirujano, fisiólogo y botánico—, Albrecht von Haller, también escribió unas *Briefe über die wichtigsten Wahrheiten der Offenbarung* [*Cartas sobre las verdades más importantes de la revelación*] (1772) y *Briefe über einige noch lebenden Freygeister* [*Cartas a algunos librepensadores contemporáneos*] (1775)<sup>22</sup>. Empezando por la primera edición de su *Sistema de la naturaleza* (1735), el gran científico Carl von Linné (Linneo) fundamentó su concepto de naturaleza en la teología y en la creación divina. Años después reunió en un manuscrito todos los casos que él consideraba propios del castigo divino, a causa de los crímenes y pecados de los seres humanos. Hace poco fue editado y publicado en dos ediciones separadas con el nombre de *La némesis divina*<sup>23</sup>.

Filósofos como Voltaire y algunos otros de tendencia más sofisticada fueron ateos, deístas o agnósticos, pero muchos reformistas no lo fueron. Lodovico Muratori en Italia y Benito Feijóo en España fueron sacerdotes católicos. Se ha escrito recientemente sobre una Ilustración católica y una Ilustración benedictina, así como sobre la teología ilustrada<sup>24</sup>. Avanzado el siglo, el primer ministro reformista Gaspar

<sup>21</sup> Lo tomo de Fritz Nagel, quien afirmó que solamente uno era ateo. Richard Toellner da a entender que hubo más de uno: “De entre todos los científicos suizos más importantes del siglo XVIII, quizás sólo los jóvenes Bernoullis se presentaron vacilantes en sus convicciones religiosas” (TOELLNER, Richard: “The Motivations of the Scientist: The Self-image of Albrecht von Haller”, *Isis* 65 (1974), pp. 336-357).

<sup>22</sup> LAURSEN, John Christian: “Political Virtue and Anti-skepticism in Albrecht von Haller’s Political Novels”, en BÖHLER, Michael *et al.* (eds.), *Republikanische Tugend*, Ginebra, Slatkine, 2000, pp. 263-281.

<sup>23</sup> VON LINNÉ, Carl: *Nemesis Divina*, edición de M. J. Petry, Dordrecht: Kluwer Academic Publishings, 2001; LINNAEUS, Carolus: *Nemesis divina*, trad. Eric Miller, Lanham, University Press of America, 2002), y KÖRNER, Lisbet: *Linnaeus: Nature and Nation*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

<sup>24</sup> LEHNER, Ulrich (ed.): *A Companion to the Catholic Enlightenment in Europe*, Leiden, Brill, 2010; LEHNER, Ulrich: *Enlightened Monks: The German Benedictines, 1740-1803*, Oxford, Oxford University Press, 2011;

Melchor de Jovellanos fue simpatizante del jansenismo<sup>25</sup>. Otros muchos ilustrados en España y los españoles del Nuevo Mundo se proclamaron cristianos<sup>26</sup>. Y hay pocas dudas sobre que el debate acerca de “qué es la Ilustración” en el seno de la Ilustración alemana estuvo muy unido a cuestiones de fe<sup>27</sup>.

El Abbé Grégoire, uno de los pensadores más “progresistas” y activistas del tiempo de la Revolución francesa —promovió la liberación del campesinado, fundó la Société des Amis des Noirs y fue defensor de la igualdad civil de los judíos—, también fue un católico comprometido<sup>28</sup>. Cualquiera que fuese la devoción que Rousseau sintiera por el cristianismo, hay pocas dudas de que su rival, Isaac Iselin, el intelectual ilustrado y reformista más importante en Suiza durante la segunda mitad del siglo XVIII, se vio a sí mismo como un ilustrado cristiano<sup>29</sup>. Otro protestante suizo, Heinrich Corrodi, escribió una historia del milenarismo con la intención de socavar el fanatismo, pero lo hizo desde el punto de vista de un cristianismo moderado<sup>30</sup>. En Inglaterra, la escritora feminista y activista Mary Hayes nunca abandonó su fe cristiana<sup>31</sup>. Margaret Jacob describe las contribuciones al cosmopolitismo del siglo XVIII desde “una versión liberal y emotiva del

---

BURSON, Jeffrey: *The Rise of Theological Enlightenment*. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2010.

<sup>25</sup> Véase VAN KLEY, Dale: “Piety and politics in the Century of Lights”, en GOLDIE, Mark y WOKLER Robert (eds.): *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 121-127.

<sup>26</sup> Véase, por ejemplo, FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier: “Le peninsula Iberica”, en FERRONE, Vincenzo y ROCHE, Daniel (eds.): *Diccionario histórico de la Ilustración*, Madrid, Alianza, 1998, pp. 340-351; FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier: “The Crisis of the Hispanic World: Tolerance and the Limits of Freedom of Expression in a Catholic Society”, en POWERS, Elisabeth (ed.): *Freedom of Speech: The History of an Idea*, Lewisburg, Bucknell University Press, 2011, pp. 103-132; CHIARAMONTE, José Carlos: *La Ilustración en el Río de la Plata*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2007.

<sup>27</sup> Véase SCHMIDT, James (ed.): *What is Enlightenment? Eighteenth-Century Questions and Twentieth-Century Answers*, Berkeley, University of California Press, 1996.

<sup>28</sup> Véase POPKIN, Jeremy y POPKIN, Richard (eds.): *The Abbé Grégoire and his World*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2000; SEPINWALL, Alyssa Goldstein: *The Abbé Grégoire and the French Revolution*, Berkeley, University of California Press, 2005.

<sup>29</sup> Véase KAPOSSY, Bela: *Iselin contra Rousseau: Sociable Patriotism and the History of Humankind*, Basilea, Schwabe, 2006; y mi reseña del mismo en *The Journal of Modern History* 90 (2008), pp. 620-621.

<sup>30</sup> Véase ZURBUCHEN, Simone: “Heinrich Corrodi’s *Critical History of Chiliasm* (1781-1783)”, en LAURSEN, John Christian (ed.): *Histories of Heresy in Early Modern Europe: For, Against, and Beyond Persecution and Toleration*, Nueva York, Palgrave-Macmillan, 2002, pp. 189-204.

<sup>31</sup> WALKER, Gina Luria: *Mary Hayes (1759-1843): The Growth of Woman’s Mind*. Aldershot, Ashgate, 2007.

protestantismo que se preocupaba especialmente por lo social sin dejar de ser firmemente antifanática”<sup>32</sup>.

Es probable que Federico el Grande de Prusia fuera ateo, pero la mayoría de los miembros de la Sección Filosófica de su Academia Real no lo fueron. Samuel Formey y Jean Mérian se dedicaron a traducir al francés y al alemán los escritos de David Hume, pero limaron su aguijón antirreligioso poniendo de relieve en los prefacios y en sus notas añadidas las posibilidades de reconciliar su filosofía con la religión<sup>33</sup>. Cuando Federico el Grande escribió un comentario sobre D’Holbach donde pasaba de puntillas sobre su crítica al cristianismo, uno de los miembros de la Academia, Jean de Castillon, escribió otra crítica a D’Holbach pero que, a su vez, era una refutación implícita a la irreligión de Federico<sup>34</sup>.

Tal como señaló Carlo Antonio Pilati, Federico el Grande mandó luego a Castillon traducir la edición de Charles Blount de *La vida de Apolonio de Tiana* de Filóstrato, por las implicaciones irreligiosas de esta obra<sup>35</sup>. Castillon debía su estatus en la Academia a Federico, por lo que no podía negarse. No obstante, desplegó una estrategia de resistencia cristiana, añadiendo una serie de notas a la traducción que minaban la autoridad de Blount, Filóstrato y Apolonio, de manera que se hacía difícil leerlo como una refutación del cristianismo, tal como Blount y Federico hubieran querido<sup>36</sup>. Castillon siguió esta misma estrategia cuando se le mandó traducir las *Cuestiones académicas* de Cicerón<sup>37</sup>.

<sup>32</sup> JACOB, Margaret: *Strangers Nowhere in the World: The Rise of Cosmopolitanism in Early Modern Europe*. Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2006, p. 125.

<sup>33</sup> LAURSEN, John Christian: “Swiss Anti-skeptics in Berlin”, en FONTIUS Martin y HOLZHEY, Helmut (eds.): *Schweizer im Berlin des 18. Jahrhunderts*, Berlín, Akademie Verlag, 1995, pp. 261-281.

<sup>34</sup> FEDERICO II: *Examen critique du ‘Système de la nature’* (1788 [1770]); CASTILLON: Jean de *Observations sur le livre intitulé ‘Système de la nature’* (1771).

<sup>35</sup> PILATI, Carlo Antonio: *Voyages en différents pays de l’Europa en 1774, 1775, et 1776*, La Haya, 1771, I, pp. 87-88.

<sup>36</sup> LAURSEN, John Christian: “Intellectual Resistance to Princely Power: Castillon’s Translation of Blount’s Philostratus”, en BLOM, Hans W.; LAURSEN, John C. y SIMONUTTI, Luisa (eds.): *Monarchisms in the Age of Enlightenment: Liberty, Patriotism, and the Common Good*, Toronto, University of Toronto Press, 2007, pp. 267-281.

<sup>37</sup> LAURSEN, John Christian: “Cicero in the Prussian Academy”, *History of European Ideas* 23 (1997), pp. 117-126.

Los ejemplos podrían multiplicarse. No hay duda de que “el padre de la Ilustración”, John Locke, vio el mundo a través de lentes cristianas<sup>38</sup>. A Daniel Defoe se le ha presentado como un secularizador; sin embargo, una obra reciente saca a relucir los fundamentos ideológicos hondamente cristianos de su obra<sup>39</sup>. Al Abbé de Condillac generalmente se le considera como un *philosophe* en la tradición ilustrada, y sin embargo mantuvo su fe cristiana<sup>40</sup>. Una lectura del *Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment* parece indicar que de este influyente movimiento solamente David Hume y tal vez Adam Smith no se vieron a sí mismos como cristianos<sup>41</sup>. Se ha debatido mucho si Kant fue un cristiano sincero, pero un estudio reciente muestra que aun en el caso de que no lo fuese, su estilo de filosofar estuvo tan impregnado por la metafísica cristiana que la “conciliación entre razón y religión de Kant implicaba una sacralización de la razón no menos fuerte que su racionalización de la religión”<sup>42</sup>.

No cabe duda que el cristianismo intervino en favor y en contra de la política de la Ilustración en muchos países de Europa<sup>43</sup>. Conviene destacar que los cristianos ilustrados no fueron siempre cristianos radicales o marginales. Algunos pudieron considerarse a sí mismos totalmente ortodoxos en materia religiosa y al mismo tiempo ilustrados. Católicos como el Abbé Pluquet y el Abbé Bergier escribieron enciclopedias que consideraron historias de la herejía de inspiración ilustrada<sup>44</sup>. Fueron emulados por los editores protestantes de la *Enciclopedia de Yverdon* desde una

---

<sup>38</sup> Véase DUNN, John: *The Political Thought of John Locke*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969; WALDRON, Jeremy: *God, Locke, and Equality*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002; NUOVO, Victor: *Christianity, Antiquity, and Enlightenment: Interpretations of Locke*, Dordrecht, Springer, 2011

<sup>39</sup> CLARK, Catherine: *Daniel Defoe: The Whole Frame of Nature, Time and Providence*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2007.

<sup>40</sup> Véase PAGANINI, Gianni “Il faut tout refaire”: Condillac crítico del despotismo e difensore della tolleranza”, en MÉCHOULAN, Henry et al. (eds.): *La Formazione storica della alterità*, Florencia, Olschki, 2001, pp. 947-973.

<sup>41</sup> BROADIE, Alexander (ed.): *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*.

<sup>42</sup> HUNTER, Ian: *Rival Enlightenments*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 340.

<sup>43</sup> Véase BRADLEY James y VAN KLEY, Dale (eds.): *Religion and Politics in Enlightenment Europe*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2001.

<sup>44</sup> Véase COLEMAN, Patrick: “The Enlightened Orthodoxy of the Abbé Pluquet”, y HARDESTY DOIG, Kathleen: “The Abbé Nicolas-Sylvestre Bergier and the History of Heresy”, en LAURSEN, John C. (ed.): *Histories of Heresy*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2002, pp. 223-238 y 263-280, respectivamente.

perspectiva ilustrada, pero a la vez protestante ortodoxa, de la historia de la herejía<sup>45</sup>.

Quizá es ahora cuando estamos preparados para llegar a algunas conclusiones provisionales. Para empezar, al menos *prima facie*, se dio una Ilustración cristiana. Otros también han vinculado la Ilustración con las religiones tradicionales<sup>46</sup>. David Sorkin ha escrito una serie de estudios sobre la Ilustración judía, conocida también como la *haskallah*, centrada en Berlín<sup>47</sup>. Él junto con otros ha estudiado la Ilustración católica en lugares tales como Austria e Italia<sup>48</sup>. Otros han investigado la Ilustración protestante y arminiana en Suiza y en el Norte de Alemania<sup>49</sup>. Y algunos han dado con una Ilustración anglicana en Inglaterra<sup>50</sup>.

Vale la pena señalar que ha habido quien ha insistido con propósito polémico en la conexión entre las corrientes principales de la Ilustración y el cristianismo. Jonathan Israel repara en estas conexiones cada vez que tiene la oportunidad de hacerlo con el fin de desacreditar a la Ilustración moderada, o corriente principal ilustrada, y de paso resaltar los méritos de su corriente preferida, la radical<sup>51</sup>.

Existe el riesgo de incluir demasiado en la Ilustración. Ciertamente, no todas las corrientes de pensamiento religioso de la época son ilustradas<sup>52</sup>. Comparto la idea de que nuestra definición de Ilustración no debería ser tan laxa como para abarcar todo lo que se pensó durante el siglo XVIII. Pero si eliminamos del concepto todo lo

<sup>45</sup> Véase DONATO, Clorinda: “Heresy in the *Encyclopédie d’Yverdon* (1770-1780)”, en LAURSEN, John C. (ed.), *Histories of Heresy*, pp. 239-262.

<sup>46</sup> Véase, por ejemplo, ROSENBLATT, Helena: “The Christian Enlightenment”, en BROWN, Stewart y TACKETT, Timothy (eds.): *Enlightenment, Reawakening and Revolution*, pp. 283-301.

<sup>47</sup> SORKIN, David: *Moses Mendelssohn and the Religious Enlightenment*, Berkeley, University of California Press, 1996.

<sup>48</sup> SORKIN, David: ‘A wise, enlightened, and reliable piety’: The Religious Enlightenment in Central and Western Europe, 1689-1789, Southampton, University of Southampton, Parkes Institute Pamphlet 1, 2002; y del mismo: “Reclaiming Theology for Enlightenment”, *Central European History* 36 (2003), pp. 503-530; “Reform Catholicism and Religious Enlightenment”, *Austrian History Yearbook* 30 (1999), pp. 187-219. Véase, además, SORKIN, David: *The Religious Enlightenment: Protestants, Jews, and Catholics from London to Vienna*, Princeton, Princeton University Press, 2008.

<sup>49</sup> POCOCK, John G. A.: *Barbarism and Religion. Volume One: The Enlightenments of Edward Gibbon*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, Cap. 2.

<sup>50</sup> YOUNG, Brian: *Religion and Enlightenment in Eighteenth-Century England*, Oxford: Clarendon Press, 1998.

<sup>51</sup> ISRAEL, Jonathan: *Enlightenment Contested*, *passim*.

<sup>52</sup> Como bien comenta MCMAHON, Darrin: “Religious Enlightenment: A Useful Category of Research?”, 2000: *The European Journal* 14 (2013), pp. 1-3.

cristiano, nos quedaríamos con una Ilustración muy reducida. A mi juicio, con independencia de que a uno le parezca bien o mal, el cristianismo en gran medida formó parte de la Ilustración. Ocultar este hecho únicamente conduciría a un entendimiento erróneo de nuestro propio pasado. Una interpretación equilibrada del cristianismo dentro de los estudios sobre la Ilustración tendrá que reconocer que formó parte sustancial de la Ilustración. Claro que, aunque a veces estuvo en tensión con otras tendencias ilustradas, otras veces estuvo en consonancia con ellas, e incluso sirvió de fuerza motriz en ocasiones

## 2. El republicanismo cristiano

Algo parecido a lo que hemos afirmado respecto de los estudios sobre la Ilustración puede reconocerse con relación a los estudios sobre el republicanismo. Demasiados autores en este ámbito han pasado por alto que la mayoría de los republicanos del siglo XVIII fueron aquellos que creían en la *res publica cristiana*. Quentin Skinner es un caso destacable. Su *Liberty Before Liberalism* [*Libertad antes del liberalismo*] (1998) constituye una versión revisada de sus lecciones inaugurales como *Regius Professor* de la Universidad de Cambridge. Skinner escribe que “uno de los valores actuales del pasado es verlo como un depósito de valores que ya no sostenemos”; esto convierte al historiador “en una especie de arqueólogo que descubre un tesoro intelectual soterrado, que saca a la superficie y lo desempolva, lo cual nos permite reconsiderar lo que pensamos acerca del mismo”<sup>53</sup>. No obstante, lo que Skinner ha sacado a la superficie y desempolvado no es más que un tipo de tesoro de entre todos los que podríamos encontrar, a saber: las ideas neo-romanas acerca de la libertad.

En las manos de Skinner, su teoría preferida de la libertad neo-romana colisiona con el liberalismo moderno y con la mayor parte del monarquismo de los siglos XVII y XVIII<sup>54</sup>. Otro de los proyectos de Skinner se ha plasmado en dos volúmenes colectivos que llevan por título: *Republicanism: A Shared European Heritage*

<sup>53</sup> SKINNER, Quentin; *Liberty Before Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 112.

<sup>54</sup> Choca con la “mayor parte” de los monarquismos ya que, explícitamente, Skinner reconoce que algunos de los sustentadores de la teoría neo-romana de la libertad la mezclaron con el orden de la monarquía. Skinner, Quentin: *Liberty Before Liberalism*, pp. 11, 54-55.

[*Republicanism: una herencia europea compartida*]<sup>55</sup>. En efecto, se trata de una herencia compartida, pero ¿podría alguien negar que el monarquismo constituye asimismo un legado europeo compartido? Para muchos en los siglos XVII y XVIII lo que se compartió no fue sólo el monarquismo, sino la vía liberadora y patriótica moderna que surgió de él, en un momento en que el republicanismo se mostraba retrógrado, elitista y militarista<sup>56</sup>. Benjamin Constant dejó claras las diferencias entre la libertad de los antiguos y la de los modernos, y no sintió ninguna nostalgia por volver al modelo antiguo<sup>57</sup>. Cuando Skinner presenta al republicanismo neo-romano como la herencia compartida preferente, es inevitable pensar que no quiere referirse a las alternativas monárquicas. Tampoco tiene en cuenta otros republicanismos alternativos, como el republicanismo cristiano.

Cierto pasaje de los dos volúmenes de la obra *Republicanism* puede leerse como una crítica implícita a la mayoría de los capítulos. Me refiero a aquella parte en la que Jonathan Scott señala que “cuando el republicanismo clásico llegó a Inglaterra, lo hizo como apoyatura moral de una revolución religiosa”<sup>58</sup>. De esto no se enteraría el lector si se limitase a leer la Introducción o los otros capítulos de este libro. Tampoco se enteraría leyendo *Liberty Before Liberalism*.

En sus lecciones como *Regius Professor*, Skinner afirma que no está “sugiriendo que los historiadores intelectuales deberían convertirse en moralistas. Mi admiración la reservo para aquellos historiadores que de manera deliberada se muestran igualmente alejados del entusiasmo y de la indignación”<sup>59</sup>. Sin embargo, su omisión del cristianismo en el estudio de los republicanismos huele como mínimo a ceguera, por no hablar de entusiasmo o de indignación<sup>60</sup>.

<sup>55</sup> VAN GELDEREN Martin y SKINNER, Quentin (eds.): *Republicanism: A Shared European Heritage*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

<sup>56</sup> Véase HERZOG, Don: “Some Questions for Republicans”, *Political Theory* 14 (1986), pp. 473-493.

<sup>57</sup> CONSTANT, Benjamin: “De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos”, en CONSTANT, Benjamin: *Del espíritu de conquista*, edición de María Luisa Sánchez Mejía, Madrid, Tecnos, 1988, pp. 65-93.

<sup>58</sup> SCOTT Jonathan: “Classical Republicanism in Seventeenth-Century England and the Netherlands”, en VAN GELDEREN, Martin y SKINNER, QUENTIN (eds.): *Republicanism*, I, p. 61.

<sup>59</sup> SKINNER, Quentin: *Liberty Before Liberalism*, p. 118.

<sup>60</sup> PERREAU-SAUSSINE, Emile (en “Quentin Skinner in Context”, *The Review of Politics* 69 (2007), pp. 106-122) supone que la posición de Skinner simplemente responde a la secularización y a la pérdida de influencia de la Iglesia anglicana, llenando el hueco dejado por el fin del imperio y por

Skinner dice que lo que se propone no es desenterrar “valores ajenos” procedentes del mundo desvanecido del pasado. Lo que intentaría más bien es recuperar “el nivel profundo sobre el cual nuestros valores actuales y los de nuestros antepasados, que parecen ajenos, en cierta medida concuerdan”, es decir, “una interpretación perdida de cierto valor común tanto para nosotros como para aquel mundo desvanecido”<sup>61</sup>. Puesto que, en efecto, hay pocas dudas de que el cristianismo fue un valor común en aquel mundo perdido, ¿significa eso que ya no es un valor “común para nosotros”, para ninguno de nosotros? ¿Ninguno de nosotros cree en la Regla de Oro bíblica, según la cual deberíamos tratar a los demás del mismo modo que nos gustaría ser tratados por ellos? ¿Nadie se siente ya identificado con el mensaje del Sermón de la Montaña?

A lo largo de sus lecciones como *Regius Professor*, Skinner presenta la teoría neo-romana de la libertad en contraste con la libertad negativa del liberalismo, al estilo de Isaiah Berlin. Lo extraño es que después de haber leído el libro uno podría creer que no hubo una teoría cristiana de la libertad ni un cristianismo republicano. Toda la obra trata del republicanismo romano, que llenaría por completo el paisaje mental de los ingleses. ¿Qué ocurre, entonces, con John Milton<sup>62</sup> en su primer opúsculo político de 1641, en donde alude a las “repúblicas cristianas” (“Christian commonwealths”)? ¿Qué quiso decir cuando escribe que “una república (commonwealth) no debería ser otra cosa que una gran persona cristiana [“Christian personage”]”<sup>63</sup>? Esta clase de lenguaje inunda sus escritos a lo largo de toda su vida. En 1648 es “nuestro Salvador” quien se opone a los tiranos; y los reyes tienen su poder como fideicomisarios de sus pueblos, bajo la mirada de Dios<sup>64</sup>. En su último y

---

el declive de la influencia eclesiástica. Pero eso no explica que no mencione siquiera el papel de la Iglesia en la historia del republicanismo. Tiene que haber algo más profundo.

<sup>61</sup> SKINNER, Quentin: *Liberty Before Liberalism*, p. 117, n. 118.

<sup>62</sup> Por extraño que parezca, Skinner fue uno de los editores de la obra *Milton and Republicanism*, junto con David Armitage y Armand Himy (Cambridge, Cambridge University Press, 1995). Él seguramente sabía que Milton no escribió sobre un republicanismo neo-romano decristianizado. Entre otros estudiosos sabedores de que Milton fue cristiano, están EVERDELL, William R., *The End of Kings: A History of Republics and Republicanism*, Chicago, Chicago University Press, 2000 [1983]) y la mayoría de los autores del libro de ACHINSTEIN, Sharon y Sauer, Elisabeth (eds.): *Milton and Toleration*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

<sup>63</sup> MILTON, John: “Of Reformation in England”, en *Prose Writings*, Londres, Dent, 1974, p. 26.

<sup>64</sup> MILTON, John: “The Tenure of Kings and Magistrates”, en *Areopagitica and Other Political Writings of John Milton*, edición de John Alvis, Indianapolis, Liberty Fund, 1999, pp. 53-97.

desesperado alegato titulado *The Readie and Easie Way to Establish a Free Commonwealth* [Sobre la forma más fácil y cumplida de fundar una república libre] (1660), se lee reiteradamente que “nuestro Salvador mismo [...] recomendó muy encarecidamente, o más bien ordenó [...] una república libre”; “¿Cómo podría sostener un cristiano que la realeza proviene de Cristo, y sin embargo ejercer el Papa la peor de las usurpaciones?”; y que los reyes nos privan de la “libertad cristiana”<sup>65</sup>. Supongo que si existe algo de republicanismo en su *Paradise Lost* [El paraíso perdido], se halla del todo subordinado al cristianismo. Dios y Jesucristo se encuentran por doquier en el paisaje mental de aquel hombre<sup>66</sup>.

Milton no fue el único. Muchos de los escritores republicanos de los siglos XVII y XVIII mostraron de la forma más resuelta que sus ideas encajaban en esas coordenadas de libertad cristiana. Algunos pudieron hacerlo sin convicción, sólo de puertas afuera, pero otros fueron sinceros. El *Telémaco* (1699) de Fénelon, escrito en la corte francesa, es un buen ejemplo de la teoría del cristianismo republicano, a pesar de que constituye también un epítome de la teoría del cristianismo monárquico<sup>67</sup>. Albrecht von Haller sustenta el republicanismo cristiano de las aristocráticas repúblicas suizas del siglo XVIII. Entre sus novelas políticas está *Alfred, rey de los anglosajones* (1773), en donde el rey-héroe republicano, sin dejar de ser piadoso, es el portavoz del republicanismo autóctono o de la “libertad del Norte”, en una clara analogía con el republicanismo cristiano. Haller escribió también *Fabio y Catón* (1774), en donde el republicanismo romano es un trasunto del republicanismo cristiano, y en el que Carneades (¡Rousseau!) es expulsado de Roma por corromper a la juventud en relación con la religión<sup>68</sup>.

El no va más de los movimientos republicanos, la Revolución francesa, también bebió de fuentes cristianas: los jansenistas han sido identificados como una fuerza

<sup>65</sup> MILTON, John: “The Readie and Easie Way...”, en *Areopagitica and Other Political Writings of John Milton*, pp. 421-422 (el orden de la frase es el inverso en el original, pp. 425 y 433 respectivamente).

<sup>66</sup> Para la crítica que con ulterioridad ha recibido la libertad neo-romana de Skinner, véase WALKER William: “Sallust and Skinner on Civil Liberty”, *European Journal of Political Theory* 5 (2006), pp. 237-259.

<sup>67</sup> Véase RILEY, Patrick: “Fénelon’s ‘Republican’ monarchism in *Telemachus*”, en BLOM, Hans et al.: *Monarchism in the Age of Enlightenment*, pp. 78-100.

<sup>68</sup> LAURSEN, Johan C.: “Political Virtue”, p. 280.

motriz de la misma<sup>69</sup>. Un revolucionario influyente ya mencionado, el Abbé Grégoire, pudo emplear el lenguaje del republicanismo cristiano con la mayor seriedad<sup>70</sup>. Entre los simpatizantes ingleses de la Revolución francesa hubo muchos religiosos, que fueron conocidos como los “dissenters” (“disidentes”)<sup>71</sup>. El doctor Richard Price, partidario de las revoluciones americana y francesa, causante de que Edmund Burke escribiese sus *Reflections on the Revolution in France* [*Reflexiones sobre la Revolución en Francia*], era doctor en teología y consideraba que su primera obligación era servir y honrar a Dios<sup>72</sup>. Joseph Priestley, que huyó a la república norteamericana, fue un republicano, un naturalista científico, y, ante todo, un cristiano. Y la Revolución americana misma no fue un caso de republicanismo laico: los sermones de los pastores protestantes alentaron un republicanismo cristiano<sup>73</sup>.

Para completar este cuadro, permítaseme añadir que hubo un republicanismo cristiano en Italia en la década de 1790, que contó con una revista titulada *Republicano evangelico*<sup>74</sup>. Y cuando el republicanismo empezó a apuntar en España, también fue un republicanismo cristiano<sup>75</sup>. Cuando un autor anónimo leyó una ponencia sobre “El Republicano” en la Asamblea General de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País en Vergara en 1768, describió la primera de las cuatro obligaciones del republicano como su obligación para con Dios, inspirando “el celo de la religión, el horror al vicio, el culto de lo sagrado, y la sólida piedad”, y dio por supuesto que el

---

<sup>69</sup> VAN KLEY Dale: *The Religious Origins of the French Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

<sup>70</sup> Véase SEPINWALL, Goldstein: *The Abbé Grégoire and the French Revolution*, pp. 87, 110, 124, 136, 180, etc. (sobre el republicanismo cristiano).

<sup>71</sup> BRADLEY, James E.: *Religion, Revolution, and English Radicalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990; HAAKONSEN, Knud (ed.): *Enlightenment and Religion: Rational Dissent in Eighteenth-Century Britain*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

<sup>72</sup> Véase PRICE, Richard: *Political Writings*, edición de D. O. Thomas, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. viii-ix.

<sup>73</sup> Véase SANDOZ, Ellis (ed.): *Political Sermons of the American Founding Era*, Indianapolis, Liberty Fund, 1998, 2 Vols.

<sup>74</sup> VAN KLEY, Dale: “Piety and Politics in the Century of Rights”, p. 126; véase además, BARNETT, S. J.: *The Enlightenment and Religion*, pp. 192 ss.

<sup>75</sup> Véase FERNÁNDEZ ALBALADEJO, Pablo: “El cristianismo cívico de Francisco Martínez Marina”, en *Materia de España. Cultura política e identidad en la España moderna*, Madrid, Marcial Pons, 2007, pp. 323-350.

republicano tenía que ser buen cristiano<sup>76</sup>. Y no debería sorprender a nadie que cuando llegó el republicanismo al Perú, lo considerasen como una “vuelta a la sublime moral del Evangelio”, preconizando “una estrecha asociación entre republicanismo y catolicismo”; en Chile en los años 1780-1790 hablaban de “la muy noble, muy fuerte y muy católica Republica Chilena”; y el lenguaje político de Venezuela en el siglo XVIII era igualmente “el lenguaje del ‘republicanismo corporativista’ de la *res publica cristiana*”<sup>77</sup>.

Lo que va dicho parece indicar que Jonathan Israel se equivoca cuando insiste en la idea de que los únicos verdaderos republicanos fueron los ilustrados radicales<sup>78</sup>. Hubo una amplia variedad de republicanos cristianos a lo largo del siglo XVIII que tienen tanto derecho a ser y a llamarse republicanos como los radicales. A mayor abundamiento, podríamos añadir que algunos de los radicales no fueron especialmente republicanos y parecen haberse mostrado bastante cómodos y satisfechos con el absolutismo.

Conviene precisar los límites de nuestra crítica: no es que Skinner declare que no existió una cosa llamada republicanismo cristiano. Se trata más bien de una asunción tácita, una especie de insinuación por omisión. Así, por ejemplo, al término de sus lecciones como *Regius Professor* dice que deberíamos elegir entre dos visiones de la libertad. Una de ellas establece que el Estado debe “garantizar que sus ciudadanos no padezcan ninguna injusta e innecesaria interferencia en la búsqueda de los fines que hayan elegido” (liberalismo); la otra establece que “esto no es suficiente, puesto que siempre será necesario que el Estado asegure al mismo tiempo que sus ciudadanos no caigan en una condición de dependencia evitable de la

<sup>76</sup> ANÓNIMO: “El Republicano”, en *La Ilustración política. Las «Reflexiones sobre las formas de gobierno» de J. A. Ibáñez de la Rentería y otros discursos conexos*, edición de Javier Fernández Sebastián, Bilbao, Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 1994, pp. 281-294; las citas en las pp. 284 y 288.

<sup>77</sup> LOMNÉ, Georges: “De la ‘República’ y otras repúblicas: La regeneración de un concepto”, p. 1253-1269; MCEVOY, Carmen: “República – Perú”, p. 1345-1356; VENEROS RUIZ-TAGLE., Diana: “República – Chile”, p. 1293-1305, y LEAL CURIEL, Carole; GUERRERO, Carolina, y PLAZA, Elena: “República – Venezuela”, p. 1369-1380, todos en FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier (dir.): *Diccionario político y social del mundo iberoamericano*, Madrid, CEPC-Fundación Carolina-SECC, 2009. Las citas en las pp. 1265, 1347, 1294 y 1369, respectivamente.

<sup>78</sup> ISRAEL, Jonathan: *The Enlightenment Contested*, *passim*.

voluntad de otros” (republicanismo). Luego afirma que elegimos la primera, y se pregunta: “¿Hemos elegido bien?”<sup>79</sup>.

Esta pregunta suscita otra cuestión: ¿Fueron esas dos nuestras únicas opciones? ¿Qué sucedió con la libertad cristiana? ¿No fue el republicanismo cristiano una alternativa que podría haber suavizado alguno de los defectos que, según Skinner, contiene el liberalismo? ¿Podría decirse incluso que, en realidad, esa alternativa ha estado siempre disponible a lo largo de todo este tiempo, aunque quizás no en los círculos académicos más sofisticados, mitigando en algunos lugares los excesos liberales? Sin embargo, ninguna de estas preguntas podrá responderse si ni siquiera se advierte que existieron alternativas a las dos opciones planteadas por Skinner. Esta es la razón por la que el establecimiento de una única elección entre sólo dos opciones constituye un error.

Skinner no está en absoluto solo cuando sostiene tales posiciones. Una visión panorámica de las figuras clave en la tradición republicana de la teoría política durante el siglo XVIII, realizada por Iring Fetscher, menciona la condición de protestante de Rousseau y su nueva interpretación del *Génesis*, pero no llega a evaluar las maneras en que su pensamiento político podría considerarse un tipo de republicanismo protestante<sup>80</sup>. Observa que Rousseau fue privado de su ciudadanía por la ciudad de Ginebra a causa de sus opiniones teológicas, aunque no añade que esto fue así debido a que Ginebra se consideraba a sí misma una república cristiana<sup>81</sup>. Antony Black ha destacado de manera correcta que, en cualquier caso, el republicanismo de Rousseau está profundamente inmerso en una dinámica política cristiana<sup>82</sup>.

Y, de forma parecida, Fetscher destaca que Kant aceptó la teología cristiana sobre la caída y la pérdida de la gracia, pero no ve ninguna conexión entre el republicanismo de Kant y el cristianismo<sup>83</sup>. El argumento de Ian Hunter de que la

<sup>79</sup> SKINNER, Quentin: *Liberty Before Liberalism*, pp. 119-120.

<sup>80</sup> FETSCHER, Iring: “Republicanism and Popular Sovereignty”, en GOLDIE, Mark y WOKLER, Robert (eds.): *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*, pp. 573-574 y 585.

<sup>81</sup> FETSCHER, Iring: “Republicanism”, p. 585; véase ROSENBLATT, Helena: *Rousseau and Geneva*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

<sup>82</sup> BLACK, Antony: “Christianity and Republicanism: From St. Cyprian to Rousseau”, *American Political Science Review* 91 (1997), pp. 647-656.

<sup>83</sup> FETSCHER, Iring: “Republicanism”, p. 588.

obra de Kant está tan impregnada de metafísica cristiana que su republicanismo puede verse como un republicanismo cristiano, ya ha sido mencionado más arriba<sup>84</sup>.

### 3. Conclusión

Uno se daría por satisfecho si autores como Fetscher y Skinner hubieran introducido un simple párrafo o una nota al pie diciendo que la inmensa mayoría de republicanos de los siglos XVII y XVIII se vieron a sí mismos como republicanos cristianos, aunque por la razón que fuese ellos han preferido centrarse solamente en otros aspectos del debate sobre el republicanismo. Pero no lo han hecho, y eso produce en el lector una imagen distorsionada de la historia de ese periodo. Y, por supuesto, estos dos autores no son los únicos que han perdido de vista el papel del cristianismo tanto en la Ilustración como en el republicanismo. Si queremos entender bien en todos sus aspectos la historia de las ideas, deberíamos prestar atención a todas las grandes corrientes de pensamiento, y las ideas relacionadas con la religión están entre las más importantes<sup>85</sup>.

(traducción al español de Javier Benítez Prudencio, revisada por los editores de *Ariadna histórica*)

Recibido: 13 de marzo de 2013

Aceptado: 30 de junio de 2013

---

<sup>84</sup> Véase la nota 42.

<sup>85</sup> Conviene señalar que la influencia también se produce en la dirección opuesta: en parte, debemos nuestra idea moderna de religión a la Ilustración: HARRISON, Peter: 'Religion' and the Religions in the *English Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.