

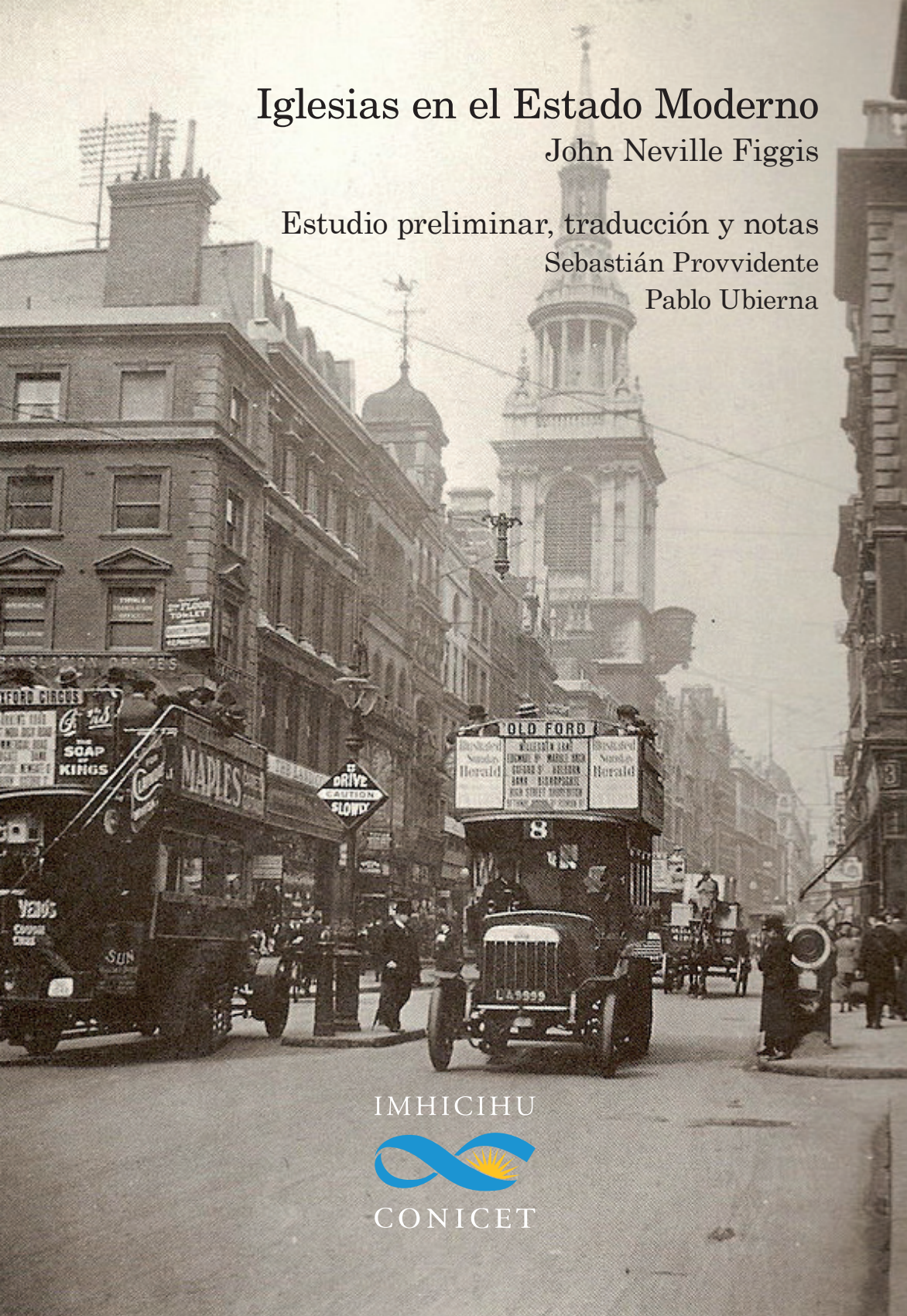
Iglesias en el Estado Moderno

John Neville Figgis

Estudio preliminar, traducción y notas

Sebastián Provvidente

Pablo Ubierna



IMHICIHU



CONICET

Estudio preliminar

Sebastián Provvidente

Pablo Ubierna

JOHN NEVILLE FIGGIS
FUENTES HISTÓRICAS, FILOSOFÍA POLÍTICA Y ECLESIOLOGÍA

Sebastián Provvidente
CONICET

Pablo Ubierna
CONICET-UNIPE

*Dr. Barnes: The trouble with you, Figgis,
is that you don't get to the bottom of things.
Figgis: Barnes, there is no bottom...*

Citado por Maurice G. TUCKER, *John Neville Figgis. A Study*,
Londres, SPCK, 1950, p. 55.

Un producto del *Historical Tripos* de Cambridge

Sin lugar a dudas, la obra de John Neville Figgis se ha convertido en una cita obligada a la hora de destacar los vínculos entre la historia del pensamiento político y la eclesiología en la Baja Edad Media y en la Modernidad. Al tiempo que su obra continúa siendo leída y estudiada, no siempre es sencillo entender sus presupuestos y el origen de sus ideas.¹ Nuestro interés en Figgis

¹ Frédéric GABRIEL, “La eclesiología como lo impensado de las ciencias políticas”, en Sebastián PROVVIDENTE y Pablo UBIERNA (eds.), *La eclesiología. Lecturas entre Edad Media y Mundo Contemporáneo*, Buenos Aires, Imhicihu-Conicet, 2020, p. 47. La obra de Figgis ha recibido pocos estudios de conjunto. Con motivo del centenario de su fallecimiento se organizó un congreso académico con la presencia de investigadores de Inglaterra, Canadá y los Estados Unidos: “Churches in a Pluralist World. A Centenary Conference on the Theological Legacy

y, en especial, en su *Churches in the Modern State*, que hemos traducido y anotado, reside en analizar, por un lado, de qué modo su agenda eclesiológica y política contemporánea entre finales del siglo XIX y principios del XX influyó en sus investigaciones históricas y, por otro lado, en qué medida sus argumentos históricos fueron puestos al servicio de una teoría política y una eclesiología expresadas mayormente en este último libro.²

John Neville Figgis nació en Brighton en 1866, en donde su padre era ministro de la congregación calvinista de la *Countess Huntingdon's Connexion*. Luego de estudiar matemática e historia en el Saint Catherine's College de Cambridge, se ordenó como sacerdote anglicano bajo la influencia de Mandell Creighton, obispo de Peterborough y más tarde de Londres, quien también había sido su profesor en la universidad. Tras su ordenación, trabajó como sacerdote en la parroquia de Kettering y finalmente retornó al Saint Catherine's College a enseñar historia, desempeñándose también como capellán en el Pembroke College.³ Precisamente durante ese período escribió *The Theory of the Divine Right of Kings* (1896), cuyo tema se lo sugirió Henry Sidgwick.⁴ En 1900 realizó las *Birkbeck Lectures* en el Trinity College, que siete años después se publicarán con el título *Studies of Political Thought from Gerson to Grotius (1414-1625)*.⁵ En 1902 dejó Cambridge para desempeñarse como rector de Marnhull en Dorset y en 1905 abandonó también este lugar para convertirse en miembro de la comunidad monástica anglicana de la *Community of the Resurrection* en Mirfield, fundada por Charles Gore.⁶

of John Neville Figgis CR (1866-1919)", 2 al 4 de abril de 2019, Mirfield Centre, Mirfield. Las actas de dicho congreso serán publicadas en: Paul AVIS (ed.), *Churches in a Pluralist World: The Thought and Legacy of John Neville Figgis, CR*, Leiden, Brill, 2022.

² John Neville FIGGIS, *Churches in the Modern State*, Londres, Longmans, Green & Co., 1913.

³ Para una breve biografía, David NICHOLLS, *The Political Ideas of J. N. Figgis and his Contemporaries*, Londres, Pgrave-Mcmillan, 1994 [1a ed. 1975], pp. 1-2.

⁴ John Neville FIGGIS, *The Theory of the Divine Right of Kings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1896. El libro fue objeto de varias reediciones; una de ellas, con Figgis en vida, se realizó en 1914. Para una traducción al castellano, cfr. John Neville FIGGIS, *El derecho divino de los reyes y tres ensayos adicionales*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1942. La traducción es de Edmundo O'Gorman y se ha reimpresso en reiteradas oportunidades desde esa fecha.

⁵ John Neville FIGGIS, *Studies of Political Thought from Gerson to Grotius (1414-1625)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1907.

⁶ Charles Gore (1853-1932), obispo de diversas sedes (entre ellas, Oxford), fue uno de los más importantes teólogos anglicanos de fines del siglo XIX y la primera mitad del XX. Se preocupó por reconciliar el pensamiento teológico con la exégesis bíblica moderna, la filosofía idealista y las tesis evolucionistas, a la vez que sostenía visiones tradicionales en relación con los sacramentos y la liturgia (al ser *Lux Mundi*, de 1889 y la reedición de algunos textos breves en *The Reconstruction of Belief* en 1926, de alguna manera los polos cronológicos de una obra clave en la discusión teológica anglicana), Charles Gore estuvo en el origen de la fundación de

En 1908, con sus *Hulsean Lectures* de Cambridge, sorprende a sus antiguos colegas al insistir sobre los aspectos místicos del cristianismo y en sus críticas a presentar los evangelios desprovistos de elementos sobrenaturales para volverlos compatibles con los prejuicios del materialismo del siglo XIX.⁷ Estando en Mirfield publica, en 1913, la que tal vez es su mayor contribución al pensamiento político, *Churches in the Modern State*. A continuación, publica una serie de obras religiosas, un libro sobre Nietzsche y otro con el título *The Political Aspects of Saint Augustine's City of God*, aparecido póstumamente en 1921.⁸ En los últimos años de su vida abandonó la escritura sobre temas relacionados con la teoría política y se convirtió en un celebrado conferencista sobre cuestiones religiosas a ambos lados del Atlántico, tanto en Inglaterra como en los Estados Unidos.⁹ En el último de sus viajes, su barco

dos instituciones muy particulares en la Iglesia de Inglaterra. Fue el fundador, por un lado, de la *Christian Social Union*, que desde 1889 se dedicó al estudio de las condiciones sociales imperantes en la Inglaterra victoriana y a su mejoramiento mediante la movilización de fondos privados y públicos. En 1919 se disolvió y se unió a la *Industrial Christian Fellowship*. La otra institución en cuya fundación Gore estuvo implicado es la *Community of the Resurrection* (CR). La CR es una comunidad monástica anglicana localizada en Mirfield, West Yorkshire, y un producto del *revival* católico al interior de la Iglesia de Inglaterra en la línea del *Oxford Movement*. Inicialmente fundada en 1892 en Pusey House, Oxford, se trasladó a Mirfield en 1898. Además de la vida contemplativa, la CR ha estado históricamente asociada con la formación pastoral y teológica y en su campus se encuentra el *College of the Resurrection* (fundado en 1902), que forma a hombres y mujeres para el ministerio dentro de la tradición anglocatólica. La CR también ha sido muy activa siempre en el movimiento ecuménico, estableciendo lazos con diversas comunidades monásticas católicas y ortodoxas. Tras más de un siglo de activa misión en el Caribe y Sudáfrica, la CR fue cerrando esas casas y concentra sus actividades desde 2006 en Mirfield. Sobre el pensamiento teológico y político de Gore, cfr. Paul AVIS, *Gore: Construction and Conflict*, Folkestone, E. Peter Smith, 1988; D. NEWSOME, "The Assault on Mammon: Charles Gore and John Neville Figgis", *Journal of Ecclesiastical History*, 17/2 (1966), pp. 227-241; James P. TUDESCO, "The Christian Intellectual and Social Reform: Charles Gore and the Founding of the Christian Social Union", *Journal of Church and State*, 18/2 (1976), pp. 273-288; Peter WADELL, *Charles Gore. Prophet and Pastor*, Norwich, Canterbury, 2015. Sobre la CR, cfr. Alan WILKINSON, *The Community of the Resurrection: A Centenary History*, Norwich, Hymns Ancient & Modern, 2011 (1992).

⁷ John Neville FIGGIS, *The Gospel and Human Needs*, Londres, Longmans, Green & Co., 1909 [reimpresiones sucesivas con modificaciones a partir de 1911].

⁸ John Neville FIGGIS, *The Will to Freedom: Or the Gospel of Nietzsche and the Gospel of Christ*, Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1917; *id.*, *The Political Aspects of Saint Augustine's City of God*, Londres, Longmans, Green & Co., 1921.

⁹ Si bien era algo compartido por diversas tradiciones religiosas, la búsqueda de la justicia social frente a la evidente explotación de la clase obrera (y campesina, en las colonias) y la crítica al materialismo propio del *fin de siècle*, tan presente en Charles Gore (y lo mismo se podría decir de Gilbert K. Chesterton, todavía anglicano en ese entonces), fueron importantes para un amplio sector de la Iglesia de Inglaterra y se manifestará con todo su ímpetu en la obra de Figgis en esos años. *Civilisation at the Crossroads* (1913) y *The Fellowship of Mystery* (1914) reúnen sus conferencias y sermones en los Estados Unidos, mientras que en *Antichrist and other Sermons* (1913) y *Some Reflections on English Religion* (1917, en donde retoma algunos

fue torpedeado mientras cruzaba el océano y Figgis nunca logró recuperarse plenamente del trauma provocado por este acontecimiento. Al fondo del mar se fue también el manuscrito del texto que estaba escribiendo sobre la obra de Bossuet. Un año después y marcado por una profunda depresión, Figgis falleció en el Domingo de Ramos de 1919, a la temprana edad de 55 años.

La coexistencia de dos enfoques en la obra de Figgis, uno claramente anclado en la investigación histórica y otro centrado en las implicancias filosóficas de toda teoría política, es claramente el producto de los cambios en el *Historical Tripos* de Cambridge a partir de 1873, cuando este se volvió independiente.¹⁰ Hasta ese momento, los estudios clásicos y la matemática eran predominantes y solo gradualmente la historia iría afianzándose como disciplina científica. De hecho, Figgis comienza sus estudios en matemática para volcarse más tardíamente a la historia. Ya en 1870, John Seeley, en su clase inaugural como *Regius Professor* de historia, le asignaba a esta disciplina el rol de formar a los funcionarios públicos y administradores del Imperio británico mediante el estudio de las instituciones políticas y las relaciones entre la sociedad y el Estado. Después de la reforma de 1873, el *Historical Tripos* estuvo cada vez más centrado en temas políticos. Sus estudiantes tenían que presentar trabajos sobre cuestiones relativas a filosofía política, jurisprudencia, derecho constitucional, economía política y derecho internacional. Este énfasis, sin lugar a dudas, continuaría con el sucesor de Seely en la cátedra a partir de 1895, que no sería otro que lord Acton. Al mismo tiempo, la insistencia en el *Tripos* de historia en una formación basada en ciencias políticas sería puesta en discusión a partir de la creación de la cátedra de *Ecclesiastical History* en 1885, ocupada por Mandell Creighton, quien comenzaría a destacar la importancia de la investigación histórica basada

de los temas de *Churches in the Modern State*) aparecen recopilados textos de sus sermones al público inglés. Una situación análoga se vive *outré Manche*, pensemos en la crítica religiosa, y claramente antimoderna, por contraposición al caso anglicano —aunque tal vez no tanto en relación con Figgis—, en las obras de Huysmans, Barbey d'Aurevilly, Bloy y otros, frente a los mismos problemas y a los límites de su presentación tal como lo venía haciendo el naturalismo en Francia. Cfr. Frédéric GUGELOT, *La conversion des intellectuels au catholicisme en France (1885-1935)*, París, CNRS, 2007 y Michel WINOCK, *Décadence fin de siècle*, París, Gallimard, 2017.

¹⁰ Jean O. MCLACHLAN, “The Origin and the Early Development of the Cambridge Historical Tripos” *The Cambridge Historical Journal*, 9/1 (1947), pp. 78-105; Mark GOLDIE, “John Neville Figgis and the History of Political Thought in Cambridge”, en Richard MASON (ed.), *Cambridge Minds*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 177-192. En la obra de Figgis, la recuperación de la Edad Media y de sus fuentes y problemas es una de las mayores herencias de su paso por Cambridge. Charles Gore era un discípulo claro del *Oxford Movement* (y de las obras y los enfoques de Pusey, Keble y Newman) y compartía sus fuentes, los Padres de la Iglesia y los *divines* anglicanos de tiempos de Carlos I y Carlos II en el siglo XVII. En Figgis, en cambio, el acento, tanto en sus textos de filosofía política como en sus obras pastorales, estará puesto en la Edad Media.

en los archivos y el método de las facultades alemanas. La crítica de Creighton apuntaba a que los estudios históricos estuvieran marcados por una especulación filosófica superficial. Frente a esto, proponía una historiografía enraizada en las fuentes y los hechos históricos. Una figura central en esta disputa sería Frederic William Maitland, profesor de derecho en el Downing College, quien sostenía que los estudios históricos eran fundamentales para la comprensión de las instituciones jurídicas y, en la misma línea, defendía a la empresa historiográfica.¹¹ A partir de 1885, ambas perspectivas alcanzaron un compromiso, muy bien expresado en la fórmula de Seeley: “Una historia sin ciencia política no produce frutos, una ciencia política sin historia no tiene raíces”. La obra de Figgis será el producto de esta matriz académica y dará cuenta, por igual, tanto de los alcances filosóficos de los argumentos históricos como de la importancia de la historia como fuente de la filosofía y la ciencia política.¹²

Bajo el ídolo austiniano

Al reeditar su *The Divine Right of Kings* en 1914, dieciocho años después de la publicación de la primera edición en 1896, en el prefacio Figgis reiteraba que había escrito, lo que luego sería el núcleo del texto, como un ensayo para el premio *Prince Consort* en 1892 en Cambridge. Al mismo tiempo, agregaba que lo había escrito bajo la sombra del ídolo austiniano.¹³ La alusión era al jurista John Austin, quien bajo el reinado de Guillermo IV, en su *The Province of Jurisprudence Determined* (1832), defendía una idea de soberanía que, con el correr del tiempo, se había convertido en uno de los principales objetos de la crítica de Figgis.¹⁴ Según Austin, el soberano era la persona o el cuerpo que, al no obedecer habitualmente a la voluntad de otro, era obedecido por el grueso del pueblo. Si bien el autor no sostenía que este cuerpo era

¹¹ Para una breve biografía de Maitland, cfr. Robert BENTANO, “Frederic William Maitland”, en Helen DAMICO y Joseph B. ZAVADIL (eds.), *Medieval Scholarship. Biographical Studies on the Formation of a Discipline*, Nueva York-Londres, Routledge, 1995, vol. 1: “History”, pp. 131-151.

¹² Citado por Mark GOLDIE, “John Neville Figgis and the History of Political Thought...”, *op. cit.*, p. 181.

¹³ John Neville FIGGIS, *The Theory of the Divine Right of Kings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1914 [1a ed. 1896], p. 9: “Also, I have to thank the proprietors of the *Journal of Theological Studies* for allowing me to reprint the article on Erastus and Erastianism which appeared in 1900. It shares with the main body of the book the defect of being written beneath the shadow of the Austinian idol”.

¹⁴ John AUSTIN, *Province of Jurisprudence Determined*, Londres, J. Murray, 1861, pp. 244 y 255; David NICHOLLS, *The Political Ideas of J. N. Figgis...*, *op. cit.*, pp. 38-40. La edición más reciente es John AUSTIN, *The Province of Jurisprudence Determined*, en Wilfrid E. RUMBLE (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

siempre obedecido por todo el pueblo, las leyes eran claramente las órdenes de un cuerpo que era incapaz de limitación legal y, por lo tanto, era legalmente despótico. Para Austin, mientras que el soberano en Inglaterra era ilimitado en un sentido legal, en la esfera política y moral estaba limitado por la opinión pública, la moral positiva y la ley de Dios. El poder obedecido por el grueso del pueblo en Gran Bretaña era el del monarca en el Parlamento, a condición de que, al momento de la elección, las personas habilitadas para votar tomaran parte activa en la soberanía. Este cuerpo resultaba legalmente ilimitado. Posteriormente, Albert Venn Dicey introduciría una distinción entre el soberano legal, el Parlamento, frente al que no existía apelación, y el soberano político, el cuerpo de los electores cuya voluntad debía prevalecer en todas las cuestiones a determinar por el gobierno británico.¹⁵

A primera vista, es difícil comprender la preocupación por excusarse de su enfoque, ya que frente al pensamiento analítico jurídico de Austin, su libro presentaba argumentos de corte netamente histórico y, de hecho, cuestionaba de manera abierta la posibilidad de la existencia de una teoría política por fuera de la historia, tal como la que planteaba Austin. El libro de Figgis solo discutía un tema claramente austiniano, el soberano, y demostraba que este existía por fuera de cualquier teoría y, por el contrario, era el producto de una evolución histórica determinada. Su tesis central consistía en sostener que el derecho divino de los reyes era una doctrina de la soberanía revestida de un lenguaje teológico. El foco polémico de Figgis estaba puesto en la *History of England* (1848) de lord Macaulay, quien al tiempo que criticaba el despotismo de los monarcas Estuardo y de los doctrinarios de la Corte real, cantaba las loas de la Revolución Gloriosa de 1688 y el fin del absolutismo estuardo.¹⁶ Al ocuparse de esto, Figgis se proponía discutir una de las doctrinas más absurdas y resistidas de su tiempo. La tesis sostenía que un Estado no podía existir sin soberanía y que la noción de una constitución mixta era también un absurdo que, en última instancia, produciría anarquía. Paradójicamente, la idea de soberanía no había desaparecido con el absolutismo estuardo y su consecuente derrota en la Revolución Gloriosa de 1688. El gran error de los realistas había sido no haber percibido que la soberanía podía residir tanto en el rey como en el Parlamento. El problema, después de la Revolución, era que el Parlamento había heredado el poder absoluto de los monarcas. Si bien los realistas habían captado la esencia de la soberanía, habían forjado las armas que otros utilizarían para defender la causa del Parlamento y del pueblo. La soberanía que Hobbes y Filmer habían afirmado había sido utilizada por

¹⁵ Albert Venn DICEY, *An Introduction to the Study of the Law of the Constitution*, Londres, Macmillan, 1908, pp. 70-71; David NICHOLLS, *The Political Ideas of J. N. Figgis...*, *op. cit.*, pp. 38-40; Julia STAPLETON, "Dicey and his Legacy", *History of Political Thought*, 16/2 (1995), pp. 234-56.

¹⁶ Mark GOLDIE, "John Neville Figgis and the History of Political Thought...", *op. cit.*, p. 181.

el Parlamento moderno e, incluso, Rousseau había reelaborado esta misma idea en el siglo XVIII para defender la soberanía popular. A partir de estas ideas, el salto a la soberanía parlamentaria en el siglo XIX y principios del XX, mediante la teoría austiniana, parecía evidente.

Según Figgis, si bien durante la Edad Media no había existido un concepto de soberanía en tanto atributo de un Estado territorial, el papado había reclamado para sí el título de *dominus mundi* y había heredado las pretensiones imperiales del derecho romano. El papa se había constituido como *legibus solutus*, elevándose por sobre los reinos temporales, y había concentrado los atributos jurídicos del *princeps* del *corpus iuris civilis* de Justiniano. Con el objetivo de desafiar las pretensiones imperiales de la Iglesia, los defensores de las prerrogativas de las ciudades-Estado y de las monarquías territoriales comenzaron a desarrollar la idea de una soberanía imperial terrenal centrada en la figura de los reyes. Los defensores de esta idea habían sido Dante, Marsilio de Padua, Guillermo de Ockham y John Wycliffe y, más tarde, Enrique VIII, quien mediante su *Act of Restraint of Appeals* de 1533 declaraba que el Reino de Inglaterra era un imperio sobre el cual el papa no tenía jurisdicción. Este ideal del príncipe, con obligaciones tanto en la esfera espiritual como temporal, se transformó en un instrumento muy utilizado por las monarquías protestantes. Por lo tanto, el derecho divino de los reyes era una contrateoría de la supremacía papal. La omnicompetencia estatal debía afirmarse, sobre todo, contra Roma. Si bien el derecho divino de los reyes le había servido a estos para oponerse a la teocracia católica, a largo plazo había dejado un legado nefasto para la posteridad. La idea jurídica romana de la ley entendida como mandato del soberano era el verdadero mal de Europa y había descendido del *corpus iuris civilis* de Justiniano a los canonistas del papado; de allí, al absolutismo de las monarquías del Renacimiento y la Reforma y, finalmente, luego de 1688 en Inglaterra y 1789 en Francia, había proclamado la soberanía del Parlamento y del pueblo. Sin embargo, un efecto productivo de la Reforma y de la Contrarreforma fue que, en su lucha por imponer la uniformidad religiosa, cada una de las confesiones terminaron por reconocer y aceptar la existencia de las otras dentro del esfera del Estado y, a largo plazo, este proceso decantó en la consolidación de la tolerancia religiosa y la aceptación de una pluralidad de derechos. Según David Runciman, Figgis veía este proceso como el producto de un racionalismo creciente cuyo resultado último era el abandono de cualquier intento de encontrar una teoría inmutable por fuera de la historia.¹⁷ Al mismo tiempo, creía identificar en este punto una influencia austiniana en Figgis en la medida en que los límites para la acción del Estado estaban dados por el triunfo histórico de principios utilitarios. Por este motivo, Figgis veía la autoridad estatal sobe-

¹⁷ David RUNCIMAN, *Pluralism and the Personality of the State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 127.

rana como algo positivo, ya que garantizaba la tolerancia y le ponía un freno al autoritarismo. Indudablemente, se trataba de una lectura muy especial de Austin, ya que en su método analítico no había lugar para argumentos históricos y este último deducía la autoridad del soberano del hecho necesario de la obediencia. De acuerdo con lo planteado por Runciman, a partir de las conclusiones históricas de Figgis se presentaban dos consecuencias: por un lado, un soberano que se apartaba de los principios utilitarios podría parecer un enemigo de la libertad y, por otro lado, una teoría de la soberanía alejada de una dialéctica histórica determinada, expresada en la consolidación de un soberano que imponía la tolerancia, corría el riesgo de volverse una abstracción inútil.¹⁸ Nuevamente, vemos resurgir en este punto las tensiones en la herencia del *Tripes* de Cambridge entre ciencias políticas e historia.

De Gerson a Grotius

En la introducción a la traducción de la sección *Die publicistischen Lehren des Mittelalters* del tomo tercero de *Das Deutsche Genossenschaftsrecht*, publicado en 1900 con el título *Political Theories of the Middle Age*, Maitland le agradecía a J. N. Figgis por sus valiosos aportes en esta tarea. Es precisamente mediante Maitland que Figgis se introduce en la obra de Gierke que, a su vez, estaba destinada a tener una gran influencia en su pensamiento de allí en más.¹⁹ En este mismo año, Figgis había pronunciado una serie de

¹⁸ *Ibid.*, p. 128.

¹⁹ Frederic William MAITLAND, "Introduction", en Otto VON GIERKE, *Political Theories of the Middle Age*, Cambridge, Cambridge University Press, 1900, p. 14, nota 5: "I owe my thanks for many valuable suggestions to Mr. J. N. Figgis...". Cfr. GIERKE, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, Berlín, 1868-1913, 4 vols. [reimpr. 1954]. En 1868, Gierke publicó el primer volumen de su monumental *Das deutsche Genossenschaftsrecht* con una dedicatoria a su maestro Georg Besler. La publicación de todos los volúmenes duraría hasta 1913. Con la difusión del primer proyecto del nuevo Código Civil (*Bürgerliches Gesetzbuch* —BGB—) en 1888, la obra de Gierke adquirió una actualidad innegable en la medida en que el BGB había causado una gran desilusión entre los principales germanistas. En medio de la polémica contra los romanistas, cuyo espíritu dogmático había inspirado el BGB, Gierke afirmaba que si el *corpus iuris civilis* no había logrado eliminar el derecho alemán, el Código Civil tampoco le asestaría el golpe de gracia. Al igual que los romanistas, los germanistas sostenían que la investigación histórica debía ser la base de la dogmática jurídica. Sin embargo, mientras que para los primeros la fuente de inspiración era el derecho romano, para los segundos era el derecho alemán. Por este motivo, la tarea central de Gierke consistía en explicar los principios del derecho alemán recomendándolos como la base dogmática para la modernidad. La solución para los grandes problemas de este período, como la integración de los conceptos de libertad individual y de unidad, pasaban por presentar el principio de asociación alemán (*Genossenschaft*) como el modelo a seguir. De hecho, el historicismo romántico sostenía que podía rastrearse en la historia un tipo ideal. La marca distintiva de la *Genossenschaft* alemana estaba caracterizada por la existencia de una personalidad de grupo (*Gesamtpersönlichkeit*) tan real como la de un organismo individual. John D. LEWIS, *The Genossenschaft-Theory of Otto von Gierke. A Study in Political Thought*

lectures que conforman la que fue su segunda gran obra, *Studies of Political Thought from Gerson to Grotius (1414-1625)*, publicada con muchos cambios en 1907. En el prólogo, Figgis le dedica la obra a Maitland, quien había formado parte del público de las *lectures* en 1900, pero que había fallecido en 1907, antes de la publicación de la primera edición del libro.²⁰ En este texto, el *telos* de la historia no era tanto el soberano austriano que imponía la tolerancia, sino que, por el contrario, Figgis destacaba las consecuencias no deseadas de afirmar la noción de soberanía fuera del contexto histórico inmediato en el cual esta se había consolidado y, por ende, criticaba que la autoridad se concibiera en términos absolutos y que no fuera invocada solamente por su utilidad inmediata, garantizar la tolerancia, sino que lo fuera como vehículo de la obligación de obediencia. Ya no existía esa confianza en una visión histórica teleológica que situaba al soberano tolerante en el centro de la discusión y cuyo origen idealista era más bien *whig* que hegeliano.²¹ Como consecuencia de este cambio, el soberano aparecía como un peligro potencial para la libertad y la doctrina de la soberanía se volvía abstracta fuera del contexto en el que había surgido. Esto explica el hecho de que de aquí en más Figgis enfatizó la imposibilidad de estudiar las teorías políticas de manera independiente de las condiciones políticas en las que habían surgido y, además, se vio liberado para buscar alternativas al ideal del soberano tolerante del *Divine Right of Kings*.

A partir de este momento, su atención se concentró en explorar la idea del constitucionalismo fundado en los derechos de las comunidades a un gobierno autónomo. El libro comienza con el decreto *Haec sancta* mediante el cual el Concilio de Constanza (1414-1418) había invocado el poder de deponer a los

(University of Wisconsin Studies in the Social Sciences and History 25), Madison, University of Wisconsin, 1935; Peter LANDAU, "Prinzipien germanischen Rechts als Grundlage nationalistischer und völkischer Ideologien", en Franz FÜRBEETH, Pierre KRÜEGEL, Ernst METZNER y Olaf MÜLLER, *Zur Geschichte und Problematik der Nationalphilologien in Europa. 150 Jahre Erste Germanistenversammlung in Frankfurt am Main (1846-1996)*, Tübinga, Max Niemeyer, 1999, pp. 327-342; Peter BLICKLE, "Otto Gierke als Referenz? Rechtswissenschaft und Geschichtswissenschaft auf der Suche nach dem Alten Europa", *Zeitschrift für neuere Rechtsgeschichte*, 17 (1995), pp. 245-263; Gerhard DILCHER, "Die genossenschaftliche Struktur von Gilden und Zünften", en Berent SCHWINEKÖPER (ed.), *Gilden und Zünfte: kaufmännische und gewerbliche Genossenschaften im frühen und hohen Mittelalter*, Sigmaringa, Jan Thorbecke, 1995, pp. 71-111; Otto OEXLE, "Otto von Gierkes 'Rechtsgeschichte der deutschen Genossenschaft'. Ein Versuch wissenschaftsgeschichtlicher Rekapitulation", en Notker HAMMERSTEIN (ed.), *Deutsche Geschichtswissenschaft um 1900*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1988, pp. 193-217.

²⁰ John Neville FIGGIS, *Studies of Political Thought...*, op. cit., pp. 6-7 (introducción): "The late Professor Maitland, whose kindness was even greater than his genius, was good enough to come and listen to it [the first lecture]. Since then, while the book was being rewritten, nearly three years back, I asked his permission to dedicate the lectures to one who had taught me so much".

²¹ David RUNCIMAN, *Pluralism and the Personality of the State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 130.

tres papas de las líneas de Aviñón, Roma y Pisa.²² Jean Gerson, teólogo francés mencionado en el título, había brindado la justificación al sostener que un concilio, en tanto representante de la Iglesia, tenía un poder superior al de un papa. En el contexto del Cisma de Occidente, la Iglesia aparecía como una corporación que se autogobernaba y no estaba subsumida bajo el poder del papa. El conciliarismo no solo había tenido gran influencia en la eclesiología, sino también en el pensamiento político secular, incluso del siglo XVII, ya que así como un concilio general podía deponer a un papa, el Parlamento podía hacer lo mismo con un rey. Por este motivo, Figgis afirmaba que el decreto *Haec sancta* era el documento oficial más revolucionario en la historia del pensamiento político a caballo entre la Edad Media y la Modernidad. Sin embargo, el conciliarismo que triunfaría durante el breve lapso conciliar sería opacado luego del Concilio de Basilea por el triunfo del absolutismo papal. A pesar de esta situación, según Figgis, la idea conciliar no desaparecería completamente, sino que resurgiría a lo largo de los siglos posteriores. No obstante, el triunfo de la monarquía papal después del lapso conciliar tornó inevitable la Reforma protestante y, en última instancia, decantó también en el absolutismo estatal. Sin embargo, para Figgis, paradójicamente los monarcómanos protestantes recuperarían la idea conciliar y de allí pasaría a la propia obra de Locke, quien en cierta medida continuaría la línea de Gerson. Además, Figgis rompía con una visión tradicional de los textos canónicos en la historia del pensamiento político y, entre otras cosas, destacaba la deuda de los teóricos del derecho natural protestante para las figuras católicas como el jesuita Francisco Suárez. Es interesante destacar que, a pesar de que hoy en día esta narrativa es mucho menos lineal de lo parece y ha sido lógicamente puesta en discusión, Figgis insistió en la importancia de los debates religiosos como telón de fondo de las grandes discusiones del pensamiento político, destacando al mismo tiempo que las discusiones políticas en gran medida se debían a las diferencias eclesiásticas que habitualmente se despreciaban o a disputas teológicas que a menudo se ignoraban.²³

Siguiendo a Gierke, en 1907, Figgis había descubierto que el Estado moderno centrado en la noción de soberanía se concebía como un *Herrschaftverband* (soberanía o *dominium*) más que una *Genossenschaft* (comunidad o asociación) y, al mismo tiempo, que la concentración en la noción de soberanía, por un lado, y los derechos individuales, por otro, se constituían como la antítesis medieval de un supuesta teoría de la vida comunal.²⁴ En los Estados

²² John Neville FIGGIS, *Studies of Political Thought...*, *op. cit.*, p. 35: “Probably the most revolutionary official document in the history of the world is the decree of the Council of Constance asserting its superiority to the Pope, and striving to turn into a tepid constitutionalism the Divine authority of a thousand years”.

²³ Mark GOLDIE, “John Neville Figgis and the history of political thought...”, *op. cit.*, p. 185.

²⁴ John Neville FIGGIS, *Studies of Political Thought...*, *op. cit.*, p. 204.

modernos, las asociaciones no poseían derechos propios y no constituían las partes de un todo orgánico, tal como sucedía en la Edad Media. A diferencia de Gierke, Figgis no creía que la teoría moderna de la soberanía y la teoría medieval de la comunidad llegarían a una síntesis en una *Rechtsstaat* de origen hegeliano.²⁵ Sin embargo, pensaba que algunos aspectos de esta concepción medieval debían rescatarse en el contexto moderno. El que más se había acercado a una concepción similar no era tanto Hugo Grotius, mencionado en el título de su obra, sino su contemporáneo Johannes Althusius con su idea de *consociatio*. El Estado, según Althusius, estaba conformado por asociaciones y era el producto de la unión de estas. En palabras de Figgis, era una verdadera *Genossenschaft*. Si bien las asociaciones se conformaban a partir de la noción moderna del contrato, aparentemente esta era menos artificial que sus equivalentes y, en última instancia, las asociaciones conformaban un Estado que se parecía más a un organismo que a un mecanismo. En su teoría política, Figgis creía reconocer la combinación de elementos que habitualmente se oponían, como la idea social orgánica medieval y la del orden jurídico moderno.²⁶ A pesar de que Althusius no había logrado romper completamente con la noción jurídica de la soberanía y con una concepción mecanicista de la vida de los grupos, al menos había mostrado que existía una alternativa posible. Lo que para Gierke era un proceso dialéctico complejo, en la visión de Figgis era evidente y simple. Según su visión, era necesario dejar de lado tanto la teoría irreal y abstracta de la omnipotencia estatal como la visión artificial de la independencia individual y reconocer que la realidad de los lazos de asociación y el carácter natural de la autoridad social debían servir como la base de las leyes.²⁷ Tal como lo destaca Runciman en *Studies of Political Thought from Gerson to Grotius*, Figgis todavía no estaba listo para formular la independencia y la realidad de las asociaciones en los términos de la noción de personalidad de grupo y se limitaba a preguntarse retóricamente si el Estado creaba o solo reconocía los derechos de las comunidades.²⁸ En este sentido se manifestaba también en el texto escrito como un informe para el Congreso de la Iglesia de 1905, con el título “The Church and the Secular Theory of the State”, en el que aparecían *in nuce* varias de las ideas que desarrollaría posteriormente en *Churches in the Modern State*.²⁹ En especial se pueden reconocer aquí algunos de los temas principales de la primera conferencia de este libro. El objetivo del texto de 1905 era explicar el lugar que la Iglesia ocupaba en el Estado. Para Figgis, el Estado no debía concederle a

²⁵ David RUNCIMAN, *Pluralism...*, *op. cit.*, p. 130.

²⁶ John Neville FIGGIS, *Studies of Political Thought...*, *op. cit.*, pp. 202, 206-207.

²⁷ *Ibid.*, p. 206.

²⁸ David RUNCIMAN, *Pluralism...*, *op. cit.*, p. 132.

²⁹ Texto editado por David NICHOLLS, *The Political Ideas of J. N. Figgis...*, *op. cit.*, pp. 157-160. Hay puntos de contacto en especial con la primera de las conferencias.

la Iglesia su independencia como un mero privilegio, sino que debía aceptar el hecho de su existencia independiente como grupo. El objetivo era lograr el reconocimiento del autodesarrollo de las asociaciones, entre las cuales la Iglesia era una más. No sería fácil lograr este reconocimiento, ya que había que luchar contra la idea fuertemente arraigada de que los derechos de los grupos existían como una mera concesión del Estado. De allí en más, Figgis comenzaría a acentuar la oposición entre los hechos de la vida y el mero orden jurídico de la mano de su recepción de Gierke.

Libera Chiesa in libero Stato

A continuación, la obra de Figgis se inclinaría más hacia el campo de la teoría política y la eclesiología, aunque sus ideas estarían siempre estrechamente vinculadas a sus investigaciones históricas. Más allá del carácter programático del texto de 1905, la base de su *Churches in the Modern State* son cuatro conferencias que Figgis es invitado a pronunciar en 1911 frente al clero de Gloucester y que corrige y publica como libro dos años más tarde manteniendo su formato. A estos textos le suma dos apéndices: en primer lugar, un texto aparecido en la revista *Transactions* de la *Royal Historical Society*, en donde desarrolla con más detalles las tesis históricas de la segunda conferencia y, en segundo lugar, tres textos que habían aparecido en *The Guardian* en 1907 sobre tres historiadores, que habían sido su principal influencia hasta ese momento, Mandell Creighton, Frederic William Maitland y lord Acton.

Por esta época, Figgis temía que la soberanía parlamentaria estuviera engendrando un nuevo *Leviathan* y tenía una desconfianza creciente en la intervención estatal propuesta tanto por los defensores del *New Liberalism* como por los socialistas fabianos. A sus ojos, el riesgo era que la libertad sucumbiera tanto frente a una autocracia paternalista estatal como frente al utilitarismo socialista. Los participantes de un movimiento amplio denominado *guild socialism*, quienes defendían la necesidad de una visión del socialismo pluralista y menos centrada en el Estado, compartían esta actitud.³⁰ De hecho, Figgis le confesaría a Ernest Barker que se veía a sí mismo como un *sindicalista*.³¹ Sin lugar a dudas, había en su pensamiento una cierta nostalgia idealizada del pasado medieval en lo respectivo a la ética de la ayuda mutua, propia del mundo de las corporaciones, frente al horror de la opresión industrial y económica del mundo capitalista contemporáneo. Frente a esto, Figgis, al fin y al cabo hombre de Iglesia, no dejaría de invocar la naturaleza

³⁰ Mark GOLDIE, "John Neville Figgis and the history of political thought...", *op. cit.*, pp. 185-186.

³¹ Ernest BARKER, *Church, State and Study*, Londres, Methuen, 1930, p. 131.

espiritual del hombre criticando tanto el materialismo capitalista como el socialista.³²

El hecho de concebir a la soberanía parlamentaria como la única fuente del derecho era reducir la ley a un mandato positivo de los representantes del Estado. Cualquier tipo de regulación legal que no estuviera mediada por el Estado no tenía validez y, de este modo, por ejemplo, el derecho internacional, al no ser impuesto por una autoridad soberana, se volvía inútil. Lo mismo sucedía con las regulaciones de las asociaciones, que solo eran vinculantes en la medida en que recibían una concesión de parte del Estado. A los ojos de Figgis, el corolario de este problema era que, con la concesión por parte del Estado, la doctrina de la soberanía no existía sin un margen de acción independiente para las asociaciones dentro del Estado ni más allá de este. Solo existían el Estado y los derechos de los individuos y, cuando se les otorgaban derechos a los grupos o a las asociaciones, estos eran una mera concesión y no un reconocimiento de una autonomía previa. A comienzos del siglo XX, los defensores de esta idea de soberanía eran particularmente hostiles frente a las Iglesias y su pretensión de independencia en distintas áreas. El conflicto se había vuelto particularmente sensible en lo relativo a cuestiones como el derecho al divorcio y el financiamiento de la educación confesional. Estos asuntos son el telón de fondo de *Churches in the Modern State* y la solución propuesta por Figgis consistía en que el Estado reconociera el derecho de las asociaciones a regular la vida de sus miembros. Las Iglesias solo eran un tipo más de asociación y su lucha era análoga a la del resto de los otros grupos. La visión de Figgis sobre estos problemas eclesiológico políticos estaba fuertemente anclada en el mundo moderno y sus transformaciones. Si bien sobre esta cuestión no tendría nostalgia alguna por el pasado medieval, al mismo tiempo continuaba sosteniendo la importancia de la comprensión histórica de estos fenómenos.³³

En la primera de las conferencias, Figgis comienza citando la máxima de Cavour, *Libera Chiesa in libero Stato*, como ideal a seguir en las relaciones entre la Iglesia y el Estado. El tema central de su presentación es la denuncia de la creciente injerencia del Estado sobre la vida de la Iglesia. Como primer ejemplo alude al conflicto a propósito de la cuestión del matrimonio, ya que desde la aprobación de la Ley de 1857 este había pasado a ser una cuestión de competencia de las Cortes civiles y el derecho canónico pasaría a estar subordinado al *common law*. Sin embargo, el conflicto judicial entre Banister y el canónigo Thompson, acerca de la prohibición de casarse con la hermana

³² Esto se evidencia sobre todo en el texto de la tercera conferencia.

³³ La nostalgia por el pasado medieval está presente a lo largo de todo el libro. Sin embargo, la crítica a la uniformidad religiosa lo llevará a aceptar la heterogeneidad religiosa del mundo moderno como un hecho fundamental. Esto también se plantea en detalle en la tercera conferencia.

de una mujer tras su fallecimiento, daría lugar a un debate de gran trascendencia en la opinión pública y al cual Figgis alude extensamente al comienzo de su conferencia.³⁴ Más allá de la resolución de este caso en particular, a Figgis le sirve para demostrar la creciente influencia del poder del Estado en cuestiones eclesiásticas, como el matrimonio y la excomunión. Si bien Figgis a primera vista reconoce que este conflicto podría originarse en el *establecimiento* de la Iglesia anglicana, estaba inclinado a pensar que se trataba de un problema más general, que era el papel desempeñado por los grupos dentro del Estado, al que definía como una *communitas communitatum*.³⁵ En este punto se ve en la obligación de hacer una breve explicación histórica sobre los orígenes del *establecimiento* de la Iglesia de Inglaterra a partir de los reinados de Enrique VIII e Isabel I. Sin embargo, la causa del problema no era el *establecimiento* en sí mismo, sino el hecho de que paradójicamente éste había terminado abonando una idea de soberanía parlamentaria que negaba no solo el derecho a reglamentar la propia vida de la Iglesia anglicana, sino de cualquier otra iglesia o asociación secular. Con el objetivo de demostrar que la causa de la injerencia estatal en la vida de la Iglesia anglicana no era el *establecimiento*, sino la omnipotencia estatal producto de una soberanía parlamentaria, cuya máxima expresión se daba en las teorías de Austin y Dicey, analiza el caso de la *Free Kirk* escocesa, ya que técnicamente no podía considerarse una iglesia establecida, sino que precisamente era libre. Figgis presenta el caso de una manera clara y nuevamente vuelve sobre su conclusión anterior abonando la idea de que la causa del conflicto era la creciente interferencia en los asuntos de los grupos por parte del Estado. El Estado debía aceptar que los grupos tenían el derecho a la autodeterminación e, incluso en cuestiones doctrinales, los grupos, al ser comparados con organismos vivientes, tenían la capacidad de evolucionar yendo más allá de las condiciones estipuladas en el *trust* original.³⁶

³⁴ Figgis utiliza este caso como ejemplo en la primera conferencia. El autor asume que el público no necesitaba muchas más referencias. Es difícil entender las alusiones si no se tienen en cuenta algunos detalles del caso. Esto se explica de manera resumida en una nota de los traductores en la primera conferencia. Al respecto, cfr. Bruce S. BENNETT, “Banister v. Thompson and Afterwards: The Church of England and the Deceased Wife’s Sister’s Marriage Act”, *Journal of Ecclesiastical History*, 49/4 (1998), pp. 668-682.

³⁵ Sobre la noción de Estado en Figgis, cfr. *infra*.

³⁶ Frederic William MAITLAND, “Trust and Corporation”, en David RUNCIMAN y Magnus RYAN (eds.), *State, Trust and Corporation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 75-130. Para Maitland, la noción inglesa de *trust* era esencialmente práctica y no existía necesidad alguna de recurrir a sutilezas filosóficas para fundamentarla. En esto, la obra de Gierke le otorgaba un sustrato filosófico a conceptos jurídicos eminentemente prácticos. La recepción del pensamiento de Gierke por parte de Maitland es anterior a su traducción de algunas partes del tomo III (*Die publicistischen Lehren des Mittelalters* de *Das Deutsche Genossenschaftsrecht*). Si bien en la segunda edición de Pollock Maitland del texto *The History of English Law before the Time of Edward I*, publicada en 1898, reconocía abiertamente que después de haber leído a

Hacia el final del texto, Figgis busca demostrar que este problema no era exclusivamente inglés y, por lo tanto, concentra su atención el caso de la Tercera República de Francia en su ofensiva contra la Iglesia católica, en especial en lo relativo a la leyes de asociaciones y de separación de la Iglesia del Estado de 1905 que, entre otras cosas, terminarían decantando en la expropiación de los monasterios benedictinos en territorio francés y sometiendo a las Iglesias al control de las *associations cultuelles* a cargo de las autoridades municipales estatales. Con esto busca demostrar que el espíritu perseguidor no es un hecho exclusivamente religioso, sino que también está anclado en la doctrina de la omnicompetencia estatal, que no reconocía más que los derechos del Estado y del individuo. El otro ejemplo continental analizado en la conferencia es el de la Alemania de Bismarck embarcada en el *Kulturkampf* contra los católicos. La embestida contra la Iglesia católica por parte del Estado alemán era análoga a las de los otros casos invocados. La simpatía de Figgis por los miembros de la *Alt-Katholische Kirche*, que se consolidaría en Alemania con la disidencia luego del Concilio Vaticano I, no le impedía reconocer los intentos del gobierno alemán por cooptarla dentro del marco de una dócil iglesia nacional en ruptura con Roma. La crítica de Figgis se centra en la activa militancia secularista bismarckiana en su oposición a la Iglesia católica y la fuente última de este movimiento era, al igual que en los otros casos, la doctrina de la omnipotencia estatal. Al término de la conferencia, vuelve al caso de la *Free Kirk* escocesa para dar cuenta, con gran sarcasmo, de la interferencia de algunos representantes del Parlamento en las cuestiones doctrinales de esta Iglesia. Algunos miembros del Parlamento, al discutir el caso de la *Free Kirk* escocesa, se habían visto en la obligación de debatir cuestiones teológicas sutiles, tales como la interpretación de la confesión de Westminster para determinar la continuidad o no de esta Iglesia como grupo. Indudablemente, la mayoría de los miembros del Parlamento que habían tratado estas cuestiones no poseían una competencia teológica y contra ellos estaba dirigido el sarcasmo de Figgis. La solución residía también, en este caso, en respetar la autonomía de las Iglesias en materia doctrinal y la posibilidad de que esta también se modificara sin quedar atada a la letra muerta del *trust* original. Según Figgis, las asociaciones, entre las

Gierke había cambiado el título de una de las secciones —“Fictitious Persons” a “Corporations and Churches”—, la influencia puede datarse no solo en la primera edición, en donde Gierke aparecía citado copiosamente, sino también ya en sus Ford Lectures, de 1897, que servirían como preparación para su libro sobre la historia jurídica de la ciudad de Cambridge, que sería publicado un año después con el título Township and Borough. Sobre Maitland, cfr. Emanuele CONTE, “Corporation, Stiftung, Foundation: un protagonista dell’economia attuale fra storia e dottrina”, en David VON MAYENBURG, Orazio CONDORELLI, Franck ROUMY y Mathias SCHOECKEL, *Der Einfluss der Kanonistik auf der Europäische Rechtskultur. Das Recht der Wirtschaft (5)*, Colonia, Weimar, Wien, Böhlau, 2016, pp. 61-72. La primera recepción estaría entonces más bien marcada por la propia agenda de investigación de Maitland y no tanto por un potencial uso de sus ideas para construir una teoría política.

que las Iglesias estaban incluidas, tenían una personalidad jurídica propia y real, y no eran meras ficciones creadas por una concesión estatal. De todos modos, reconocía la importancia de que el Estado regulara y controlara las asociaciones estableciendo su existencia previa. También era competencia del Estado regular los potenciales conflictos entre las asociaciones y entre sus miembros y estas. Aquí tal vez resida una de las principales debilidades de la teoría de Figgis, en la medida en que suponía un conflicto mínimo y fácilmente regulable entre los grupos.

Los orígenes de la soberanía absoluta

Tal como lo planteaba Figgis, el objetivo de la segunda conferencia es el de buscar el origen histórico del rechazo a atribuirle a las Iglesias el derecho de existir y desarrollarse sin interferencias por parte del Estado. En este sentido, reconoce en su obra tanto la influencia de la teoría de las corporaciones de Gierke como la noción de libertad de lord Acton.³⁷ En la conferencia, Figgis reacciona contra la concepción de Émile Combes de que no existía otra autoridad que la de la República ni otros derechos que los del Estado. Si bien su visión se había afirmado en Francia, el peligro era que se extendiera al resto de Europa. A pesar de este riesgo, en Inglaterra las cosas eran bastante diferentes, ya que la herencia de las ideas de la Edad Media y del siglo XVII había decantado en un fuerte reconocimiento de la libertad individual de conciencia frente a lo que denominaba una “orgía de absolutismo estatal”. Sin embargo, más allá de los peligros de la pérdida de la libertad individual, Figgis reconocía que su interés estaba más bien centrado en la libertad de las corporaciones. Según su visión, la teoría dominante de las corporaciones las concebía como una mera ficción cuya existencia era el producto de una concesión del poder soberano. El origen de esta visión era la doctrina romanista, heredada también por el derecho canónico, que estipulaba que la personalidad de un grupo era un mero *nomen iuris* cuya existencia era el producto de la concesión del poder soberano. A pesar de estas tendencias, en el caso “Taff Vale”, en un primer momento el Parlamento había reconocido la personalidad real del sindicato de trabajadores ferroviarios con el objetivo de hacerlo jurídicamente responsable por daños y perjuicios luego de una huelga. Sin embargo, este fallo era una excepción, ya que en la mayoría de los casos las corporaciones eran vistas como *personae fictae* sin poderes intrínsecos para desarrollarse. En Inglaterra, de nuevo, las cosas eran ligeramente diferentes, ya que la noción de *trust* había permitido a los grupos ser tratados como corporaciones sin necesidad de recurrir a la teoría de la concesión estatal. A

³⁷ Además de conocerlo personalmente, Figgis fue editor de algunos de sus textos. Lord ACTON, John Nevill FIGGIS y Reginald Vere LAURENCE (eds.), *Lectures on the French Revolution*, Londres, Macmillan, 1910.

continuación, Figgis discutía otra cuestión candente de las relaciones entre las Iglesias y el Estado en lo relativo a la subvención de las escuelas privadas mediante fondos públicos. En la mayoría de las corporaciones, entre las que se encontraban las escuelas, las relaciones entre sus miembros, lejos de poder describirse como privadas, tenían carácter público y comunitario y su poder no existía por una mera delegación del Estado. Solo admitiendo el carácter público de estas instituciones se podía entender la paradoja de que en inglés las escuelas privadas se denominaran escuelas públicas. El otro problema de esta visión del Estado era que se apoyaba en una idea equivocada del individuo, ya que a los ojos de Figgis la personalidad individual era claramente un hecho social marcado por la pertenencia del individuo a diversos grupos. El problema era que el Estado no reconocía más que sus propios derechos y los de los individuos. El origen histórico de esta visión debía buscarse en la ciudad-Estado griega y había sido heredada por el Imperio romano y su derecho, que siempre se había mostrado muy receloso con los grupos dentro del Estado. En principio, esto explicaba por qué la Iglesia había sufrido en un comienzo la persecución, pero cuando se produjo la cristianización del Imperio no hubo cambios en la antigua concepción grecorromana que solo reconocía los derechos del Estado y los individuos. Esta doctrina continuó encarnada en la Edad Media en el *Sacro Imperio Romano Germánico*, mientras que a la par se produjo un desarrollo del ideal teutónico de organización que reconocía la existencia real de una serie de grupos corporativos dentro de los cuales el individuo era modelado socialmente y que concebía a estos grupos que poseían derechos propios y no por delegación o concesión del soberano. En el caso de la Iglesia en la Edad Media, si bien había habido una aproximación a un ideal cercano a “una Iglesia libre en un Estado libre”, la reivindicación de la libertad eclesiástica se traducía siempre en un reclamo de soberanía y, por lo tanto, el poder imperial no podía admitirlo. Este conflicto no podía resolverse nunca mientras ambas partes mantuvieran el derecho a la persecución, ya que existía una conexión entre la pertenencia a la Iglesia y la ciudadanía estatal. De hecho, en la Iglesia, con la transferencia de las prerrogativas imperiales al papa, también había triunfado una idea romana de Estado. Para Figgis, el gran *Leviathan* de Hobbes, la *plenitudo potestatis* de los canonistas, los *arcana imperii* y la noción de soberanía de Austin eran expresiones, tanto en la Iglesia como en el Estado, del poder ilimitado del legislador soberano. Si bien a finales de la Edad Media, dentro del marco de las monarquías nacionales, se allanaba el camino para concebir al Estado como una *communitas communitatum*, por ejemplo, en el sentido atribuido a la palabra *commons*, a partir de la recepción del derecho romano en 1494 en Alemania se favoreció el poder absoluto de los príncipes durante el Renacimiento y la Reforma, quienes heredaron las prerrogativas imperiales. La teoría de la soberanía del Estado que había formulado en Francia primero Jean Bodin, luego la desarrolló Hobbes en Inglaterra.

Durante el siglo XVII, esta teoría halló su máxima expresión al combinarse con la idea del derecho divino de los reyes y, durante el siglo XVIII, la misma idea de soberanía se aplicó al Parlamento dando lugar a una fuerte reacción frente a su omnipotencia, que fue, sin lugar a dudas, una de las causas de la Revolución americana. En Francia, la soberanía se cristalizó primero en la figura del monarca y con la Revolución de 1789 llegó a un punto cúlmine en su desarrollo. En el siglo XIX, Austin reformuló la “teoría romana de la soberanía”, marcada por una tajante distinción entre lo público y lo privado que negaba la existencia real de las corporaciones. Para Figgis, esta teoría, que solo reconocía una única fuente de derecho en la soberanía —fuera la de un monarca o la de una asamblea—, era la fuente de todos los malentendidos y forzaba los hechos para hacerlos encajar dentro de su marco. En este sentido, Figgis no aceptaba la visión hobbesiana de un conjunto de individuos iguales e indiferenciados que no tenían más que relación con el Estado. Por el contrario, los individuos estaban organizados en una jerarquía de grupos con una personalidad propia y con derechos intrínsecos, y el papel del Estado era evitar que hubiera conflictos entre ellos. Al mismo tiempo, Figgis se veía en la obligación de reconocer que el conflicto entre los grupos dejaba abierta la posibilidad de una guerra civil, pero no se podía negar su existencia e ignorar los hechos. A continuación, introducía su segunda definición de Estado al afirmar que era una “síntesis de voluntades vitales” y manifestaba que su armonía era siempre el objeto balances y ajustes, ya que el hombre era un ser espiritual y no un autómatas. En el cierre de la conferencia recurría a la metáfora orgánica y proponía tratar a las corporaciones y a los grupos como seres vivos y no como “cadáveres o huesos desecados”.

La heterogeneidad religiosa del Estado

En la tercera conferencia Figgis aborda el tema de la libertad civil y eclesiástica como un ejemplo histórico del derecho de las sociedades o grupos —entre las que se contaban las religiosas— a existir libremente dentro del Estado y a reclamar para sí su propio ordenamiento y regulación. No había sido el individuo de manera aislada el que había logrado en el siglo XVII el reconocimiento de la libertad, sino que habían sido los grupos religiosos, en oposición unos con otros, los que terminaron por engendrar la tolerancia estatal. Después del Renacimiento y la Reforma, cuando había predominado la autocracia estatal, las posturas enfrentadas de los diferentes grupos religiosos hicieron que ninguno de ellos por separado pudiera imponer la uniformidad religiosa y, por este motivo, la libertad de la Iglesia se veía como el fruto de las animosidades eclesiásticas. Mientras que, por ejemplo, los efectos políticos positivos de la noción de libertad religiosa se habían considerado en el pensamiento de lord Acton en los términos individuales de la libertad de conciencia, para Figgis el interés estaba más bien centrado en la libertad de

los grupos. Si bien la Iglesia durante la Edad Media parecía estar libre de la injerencia del poder secular, en realidad entendía la libertad como supremacía y solicitaba la proscripción sobre todos aquellos que no aceptaran su disciplina. En este período había una identificación entre la noción de ciudadanía y de pertenencia eclesiástica y su máxima expresión se había alcanzado con la bula *Unam sanctam* aprobada por Bonifacio VIII a comienzos del siglo XIV. Esta situación de la Iglesia en la Edad Media se contraponía con la teoría católica contemporánea del ultramontanismo, ya que esta, aunque estaba basada en la doctrina de la personalidad ficticia, al menos suponía la coexistencia de dos sociedades perfectas superpuestas y este hecho abría el camino para una mejor relación entre la Iglesia y el Estado que la existente allí en donde reinaba una forma política marcada por el Estado absoluto unitario de corte político o teocrático. De acuerdo con Figgis, esta doctrina de las dos sociedades comenzó a hacerse lugar en el siglo XVI en la obra de *algunos jesuitas* que buscaban defender los derechos de la Iglesia y, al mismo tiempo, apoyaban las reivindicaciones del Estado. En el caso francés, un autor como Barclay la desarrolló desde el punto de vista opuesto. En el caso inglés aparecía en los escritos del autor presbiteriano Thomas Cartwright y, en la doctrina del derecho divino, del jesuita Gretser, en tanto que en el siglo XIX la continuaron autores, también jesuitas, como Tarquini y Palmieri e, incluso, los defensores del ultramontanismo, como Eckstein y Möhler, quienes por un lado estaban obligados a aceptar el Estado moderno y, al mismo tiempo, en tanto defensores de la Iglesia romana, debieron reivindicar una libertad más amplia que la permitida por aquellos que eran abiertamente anticlericales.

Es interesante destacar que, en esta conferencia, Figgis parte de la aceptación del Estado moderno y sostiene que mientras que este no debía intervenir en cuestiones religiosas como el matrimonio, la educación, la doctrina o el ritual, la Iglesia debía renunciar a la pretensión de querer dictar la política del Estado para todos sus ciudadanos, ya que muchos no pertenecían a la misma confesión cristiana o tenían otras afiliaciones religiosas. Incluso en relación a la candente cuestión social, no le parecía recomendable a Figgis una política basada en principios confesionales. Indudablemente, existía un compromiso de parte de los cristianos de tener un estándar moral elevado en estas cuestiones, pero el objetivo no era imponer una política confesional en esta materia de manera directa, sino generando, por vía del ejemplo, la conciencia en el resto de los ciudadanos. Si bien el pensamiento de Figgis parecía recoger una cierta nostalgia por el mundo medieval de las corporaciones, en este punto era radicalmente moderno en la medida en que aceptaba la heterogeneidad religiosa del Estado y reconocía que ningún grupo religioso podía atribuirse el derecho a dictar una política para todos los ciudadanos, ya que muchos no pertenecían al mismo grupo confesional cristiano e, incluso, había otros que respondían a otras religiones o bien las rechazaban. La Iglesia solo podía reclamar la pretensión de dictar una política para todos los ciudadanos

cuando existía la uniformidad religiosa y, claramente, este no era el caso del mundo contemporáneo de Figgis. En la Edad Media y en el siglo XVII, esta uniformidad religiosa había tenido como corolario la persecución y estaba en franca oposición a la tolerancia y la libertad de los grupos religiosos. Según Matthew Grimley, en este punto el pensamiento de Figgis rompía con una larga tradición en el pensamiento anglicano liberal de la primera mitad del siglo XIX, que había dado por sentada la asimilación entre la Iglesia y la nación.³⁸ Este hecho solo era posible al adoptar una unidad religiosa comparable a la de la Iglesia en la Edad Media o los puritanos del siglo XVII. En paralelo, Figgis trataba de despojar de una connotación peyorativa a la idea de sectarismo y veía la coexistencia de distintas sectas como una garantía para la tolerancia y la libertad de los grupos frente al Estado. No se podía reclamar la libertad para una confesión (la Iglesia anglicana) y negársela a los otros grupos. Todo intento por santificar al mundo elevándolo al nivel de la Iglesia había tenido como resultado rebajar la vida de la Iglesia para acomodarla al mundo. Nuevamente, el ejemplo histórico de Figgis era más que elocuente y se complacía en destacar que los dos siglos que habían comenzado con Bonifacio VIII habían terminado con Alejandro VI. La Iglesia que imaginaba era una Iglesia cuya coexistencia con otros grupos tendría un efecto positivo en los fieles habituados a una crítica constante de sus principios. Claramente, los fieles de este tipo de Iglesia serían menos desde un punto numérico, pero con una fe más intensa ejercitada en la confrontación con otras confesiones.

Ultramontanismo y absolutismo en la Iglesia

En la cuarta conferencia, Figgis aborda el desarrollo histórico dentro de la Iglesia romana de una teoría análoga a la que buscaba combatir en el Estado y que hallaba su expresión contemporánea en la eclesiología ultramontana. Figgis comienza su intervención citando el texto de Hobbes que veía en el papado al “fantasma del Imperio romano sentado coronado en su tumba”. El origen de esta teoría se encontraba en la adopción y el desarrollo por parte de la Iglesia del *corpus iuris canonici* de los principios del *corpus iuris civilis* que hacían posible la transferencia de una concepción de la soberanía centrada en el emperador al papa mediante la doctrina de la *plenitudo potestatis*. Por lo tanto, el poder en la Iglesia también se había concebido sobre la base del Estado antiguo, todo el poder estaba centrado en el papa, y los grupos y personas no tenían derecho ni jurisdicción, salvo los obtenidos por delegación. En la Edad Media esto era más grave, ya que la existencia de una única sociedad implicaba que las reivindicaciones papales habían sometido virtualmente a todos los príncipes bajo su supremacía. La teoría de las dos espadas en pose-

³⁸ Matthew GRIMLEY, *Citizenship, Community and the Church of England. Liberal Anglican Theories of the State between the Wars*, Oxford, Oxford University Press, 2004, pp. 65-102.

sión de la Iglesia sería una expresión pintoresca de esta idea. Sin embargo, en el siglo XVI, Belarmino, al desarrollar la teoría del poder indirecto del papa en cuestiones temporales, abrió la puerta para una relativa independencia del Estado y al desarrollo de una teoría de las dos sociedades perfectas superpuestas, la de la Iglesia y la del Estado, que le permitía a este último seguir su propio camino a condición de que le garantizara a la Iglesia libertad interna. Más allá de los textos bíblicos petrinus y su exégesis ultramontana, la utilización de los mismos argumentos de los civilistas por parte de los canonistas tenía los mismos defectos que la teoría de la soberanía estatal. Figgis se concentraba en la idea de que tanto el gobierno de los reyes como el de los papas era una copia del gobierno celeste. De este modo, Lutero y Calvino presentaban a Dios como un príncipe *legibus solutus* y, por lo tanto, esta noción teológica había decantado en una visión del poder absoluto de reyes y papas. La concepción civilista de la soberanía papal se expresaba también en el derecho canónico del que había heredado sus principios, ya que los canonistas también estaban entrenados en derecho civil. Según Figgis, a la par de estas ideas, en la esfera secular se había desarrollado la idea del gobierno mixto, en la que Inglaterra había triunfado con la deposición como rey de Ricardo II a finales del siglo XIV. Esta idea constitucional, según Figgis, surgida en la esfera secular, pasaría a la esfera eclesiástica durante el contexto del Cisma de Occidente y el concilio general heredaría el poder de deposición de un papa. Esto lo llevaba a Figgis a presentar de una manera anacrónica a Gerson, representante del pensamiento conciliar, como un *whig*, y a Nicolás de Cusa, como un pensador federalista. Ambos eran representantes de una constitución eclesiástica mucho más equilibrada y acorde con los ideales de gobierno mixto o monarquía limitada. Además, el conciliarismo aparecía como una afirmación del espíritu nacional en oposición al cosmopolitismo romano. Al pasar, Figgis deslizaba que el motivo por el cual se interesaba en el conciliarismo era porque esta idea era más acorde con los derechos históricos del episcopado y con una tradición católica que tuviera en cuenta esta idea federalista, que le reconocía vida real a cada una de las partes de la Iglesia. Sin embargo, tras el breve paréntesis conciliar luego de la disolución del Concilio de Basilea en 1449, se había producido una reacción absolutista tanto en el papado como en la esfera secular y estos principios se habían dejado de lado. Para Figgis, esta era la gran derrota de lo que llamaba el federalismo y de la idea de asociación teutónica. Al afirmarse nuevamente tras el paréntesis conciliar, los principios absolutistas lo hicieron de una manera mucho más violenta y las ideas anteriores quedaron en el olvido. El absolutismo del Renacimiento había ganado fuerza con la Reforma, hasta que fue controlado por la Revolución americana y la Revolución francesa. El caso de Inglaterra y el de Holanda eran indudablemente las excepciones a este desarrollo histórico. Como veremos, rescatar esta eclesiología conciliar del olvido histórico tenía implicaciones concretas en la agenda de Figgis a

comienzos del siglo XX. La apoteosis del poder papal y su poder jurisdiccional tenían como corolario necesario la idea de infalibilidad papal, la destrucción del episcopado y el abandono de los laicos como parte fundamental de la Iglesia que, en última instancia, era asimilada a la jerarquía. Al mismo tiempo, la doctrina ultramontana había evolucionado históricamente de una manera que volvía imposible cualquier vestigio de reunión con la Iglesia anglicana, ya que para justificar su existencia desde la Reforma era necesario aceptar que las partes de la Iglesia católica tenían un poder intrínseco de autodesarrollo que no se había visto afectado de manera sustancial desde su ruptura con Roma. También era necesario demostrar que lo que había sufrido la Iglesia anglicana desde entonces no la había separado definitivamente de la comunión con la Iglesia católica. Por este motivo, se volvía imprescindible recuperar los principios históricos del conciliarismo de Constanza y Basilea y las interpretaciones conciliaristas de las concesiones de los textos petrinus en los que el apóstol aparecía como *minister* y no como *dominus*. Ninguno de los autores conciliaristas negaban el poder papal ni planteaban su abolición, pero de acuerdo con Figgis, muchos deseaban limitarlo mediante la instauración de un sistema de gobierno constitucional. Para Figgis, la autoridad en la Iglesia debía existir de manera dispersa y extendida, de allí que se interesara por la noción de consenso universal en la *Defensio Cleri Gallicani* de Bossuet. En su conferencia, esto lo llevó a discutir la noción de autoridad y a no concebirla como algo meramente externo. Los credos y las declaraciones de fe de las Iglesias no debían considerarse meras listas de proposiciones, sino que eran las expresiones de fe de la comunidad destinadas a salvaguardar su carácter sobrenatural en momentos críticos. Para Figgis, la idea de autoridad ultramontana estaba anclada en el centro y la Iglesia vivía en virtud de lo que se derivaba del poder papal. Por el contrario, en la Iglesia anglicana, al igual que en la galicana, la autoridad de la Iglesia no era una doctrina abstracta deducida a partir de la noción de unidad, sino una síntesis de todas las partes vivas de la Iglesia. Por lo tanto, cualquier constitución universal propuesta como un marco para el acercamiento con otras Iglesias necesariamente debía ser de tipo federalista, aceptando la realidad de las iglesias nacionales. Es interesante destacar que esta vocación por la unidad en Figgis se realizaba precisamente en un momento histórico en el que la declaración de infalibilidad de 1870 y la polémica por el modernismo continuaban teniendo efectos sumamente nocivos para el diálogo interconfesional; tal vez, este contexto explique el aislamiento de la voz de Figgis. Ahora bien, esta eventual apertura de la Iglesia anglicana hacia la Iglesia católica que proponía Figgis no debía hacerse al precio de renegar de la propia identidad. Al fin y al cabo, la Iglesia anglicana era un grupo con una vida real propia, con derecho al autodesarrollo dentro de este otro grupo mayor que era la Iglesia católica.

Los apéndices: *Respublica Christiana* e historiografía en Cambridge

El texto de *Churches in the Modern State* se cierra con dos apéndices. En el primero, Figgis vuelve al tema de la segunda conferencia para ampliarlo. En la discusión parlamentaria sobre el caso de la Iglesia escocesa, lord Halsbury se había negado a tratarla como tal alegando que solo podía referirse a ella en los términos de un *trust*. Si bien esta noción del *common law* les había permitido en Inglaterra evitar la referencia a una teoría de la concesión, Figgis sostenía que esta noción se asimilaba más a una *Anstalt* o *Stiftung* que a una verdadera *Genossenschaft* y no permitía concebir a la Iglesia como una sociedad verdadera en posesión de una voluntad propia para autodesarrollarse.³⁹ Inmediatamente volvía sobre el caso francés de la Tercera República y su campaña de laicización de la sociedad y señalaba la paradoja de que Combes utilizara el término “laica” para referirse a su campaña, ya que este término había surgido en la Edad Media para dar cuenta de la oposición entre el gobierno y el poder espiritual de los clérigos y el gobierno y el poder secular de los laicos, pero ambos lo ejercían dentro del marco de la Iglesia. Figgis también se ocupa de señalar los problemas en la utilización contemporánea del término ‘Iglesia’. Vuelve sobre la Edad Media y explica que cuando en este período se aludía a la Iglesia se hacía referencia a la jerarquía eclesiástica, la mayoría de las veces, y en muy pocas oportunidades a la *congregatio fidelium*, entendida como el cuerpo de todos los cristianos bautizados. Si bien este sentido se había preservado en el habla cotidiana y en algunas expresiones coloquiales, en el mundo contemporáneo el concepto se usaba para oponer a los miembros de la Iglesia establecida de los grupos de disidentes. Figgis vuelve sobre este punto a lo discutido en la tercera conferencia para recordar que en el mundo contemporáneo todas las iglesias eran toleradas en pie de igualdad y evidentemente aceptaba la heterogeneidad religiosa de la sociedad, algo impensable en la Edad Media. Este tema también le permite volver sobre la tesis principal de esta conferencia: en la Edad Media, la Iglesia y el Estado no existían como dos sociedades en competencia, sino como dos jerarquías de oficiales, los de la Corte y los de la curia, ambas dentro del marco de una misma sociedad. En este punto, Figgis con mucha prudencia criticaba a Maitland, que había afirmado que en la teoría medieval la relación entre Iglesia y Estado se daba entre dos organismos independientes que tenían las mismas partes. En su visión esto no era así, o al menos era muy raro, ya que el término *ecclesia* era asimilable al de *respublica*. Sin embargo, en la Edad Media, los conflictos más bien se expresaban en términos del *regnum* y el *sacerdotium*, aunque no se trataba de dos sociedades diferentes. La tesis central de Figgis es que el origen de las dos sociedades diferenciadas y superpuestas

³⁹ Su obra estaba estructurada en torno a la contraposición del concepto de corporación de origen germánico *Genossenschaft* y el concepto de “institución” de origen romano canonístico *Anstalt*. John D. LEWIS, *The Genossenschaft-Theory of Otto von Gierke...*, op. cit., p. 18.

debía rastrearse en los debates eclesiológico políticos de finales del reinado de Isabel, en particular en los autores presbiterianos como Cartwright o Andrew Melville o, bien, en el congregacionalismo independiente de Robert Browne. Los autores jesuitas de esta época, e incluso los autores realistas como Barclay en Francia, también habían sentado las bases para la coexistencia de dos sociedades perfectas diferenciadas. A partir de estos cambios se podían sacar las siguientes conclusiones: por un lado, el erastianismo que había surgido a partir de la Reforma era solamente una expansión del poder secular sobre el eclesiástico, pero no había marcado la consolidación de dos sociedades separadas; por otro lado, la aparición de dos sociedades superpuestas había sido muy gradual, dando lugar a la aparición de dos sociedades con derechos inherentes. La no aceptación de sociedades con derechos propios estaba en la base tanto del conflicto de la campaña de laicización de la Tercera República como en el de la *Free Church* escocesa y el *Kulturkampf* bismarckiano contra los católicos. La teoría de la soberanía de la ciudad-Estado antigua la había heredado el derecho romano; en la Edad Media, la había utilizado tanto el Imperio como el papado y, a partir del Renacimiento y la Reforma, también la habían empleado las monarquías territoriales europeas.

En el segundo apéndice, Figgis realiza una semblanza de Mandell Creighton, Frederic Maitland y lord Acton, todos profesores de Cambridge con los cuales Figgis se forma y entabla relaciones. En el texto, Figgis presenta algunas similitudes y diferencias en su manera de enseñar y en sus enfoques históricos; sin embargo, tal como el subtítulo del apartado lo deja entrever, su interés reside sobre todo en mostrar cómo la producción historiográfica de cada uno de ellos se relaciona con los temas centrales de las conferencias. En el caso de Creighton, destaca que a través de él se había interesado por el período histórico entre 1378-1450 que, en general era, hasta entonces, poco estudiado por la historiografía inglesa. Sin lugar a dudas, se trataba del movimiento conciliar que se había desarrollado entre estos años a pesar de haber sido derrotado a su término por el absolutismo. Para Figgis, los ideales de Gerson y los conciliaristas en general habían recuperado la importancia de una comunión episcopal y daban cuenta del reconocimiento de las Iglesias “nacionales” organizadas en torno a una constitución federal que, al tiempo que preservaba la unidad, limitaba los peligros de la centralización y aseguraba la independencia de las partes. Puesto que hemos visto los problemas de la visión ultramontana a los ojos de Figgis para aceptar la relativa independencia de la Iglesia anglicana, se comprende que los intereses históricos de Creighton estuvieran marcados por su visión de la Iglesia anglicana. Era esta constitución federal de la Iglesia la que debía recuperarse en el presente. Esta no solo era la agenda eclesiológica de Creighton, sino la del propio Figgis a la hora de interesarse por el movimiento conciliar. El otro punto sobre el cual vale la pena destacar la influencia de Creighton no era histórico, sino que se relaciona con su concepción de la autoridad eclesiástica. Si bien Creighton, a

diferencia de Figgis, seguía pensando en la unidad de la Iglesia con la nación, su visión liberal de la autoridad eclesiástica lo había preservado de caer en el error de la “persecución”, que era un corolario necesario de la uniformidad religiosa. Creighton, al igual que Figgis, pensaba que las creencias de los credos en competencia no debían combatirse ni reprimirse, sino que las visiones falsas desaparecieran mediante su propia “combustión lenta”. En el caso de Maitland, la influencia sobre el tema de las conferencias era más que evidente, ya que era a través de este que Figgis se había introducido en la obra de Gierke que, a su vez, le permitía justificar la existencia “real” de grupos y sus poderes intrínsecos para autodesarrollarse y gobernarse sin injerencia del Estado. La independencia de la Iglesia anglicana era similar a la del resto de los grupos frente al Estado. En el caso de Acton, su influencia hallaba expresión en la defensa de la causa de la libertad basada en Burke y los “grandes teóricos del movimiento *whig*”. Su concepción de la libertad lo había llevado a denunciar la adoración del “Dios mortal” y del poder absoluto del Estado. Si bien Acton había reconocido tempranamente la importancia de la libertad de los grupos dentro del Estado, su interés más bien se había centrado en la defensa de la libertad individual. La posición de Acton como católico perseguido dentro de su propia Iglesia lo había llevado a percibir con agudeza las consecuencias de la falta de libertad. Más allá de las diferencias de estilo, enfoque e intereses, los tres historiadores parecían compartir un énfasis en la libertad de la Iglesia en el Estado.

Las ambigüedades de una *communitas communitatum ad usum anglorum*

Si bien la traducción de Gierke, hecha por Maitland en 1900, de la que Figgis había participado, puede considerarse un momento fundacional para el pluralismo británico, la de Ernest Barker en 1934 algunos la denominan su coda.⁴⁰ Lo cierto es que luego de la Primera Guerra Mundial y la crisis de 1930, la creciente necesidad de intervención estatal en distintas áreas tornaría mucho menos atractiva la crítica a la soberanía estatal, que había sido una de las características esenciales de la mayoría de los representantes del pluralismo británico. Al centrarse en esta crítica, los pluralistas y Figgis en particular habían dejado abiertas muchas cuestiones en su pensamiento. Son precisamente algunas ambigüedades del pensamiento de Figgis y del pluralismo en general las que lo volverán, por un lado, el objeto de una crítica desde la filosofía política y, por el otro, el objeto de sucesivas recuperaciones.

⁴⁰ David RUNCIMAN, *Pluralism...*, *op. cit.*, p. 64. Ya hemos mencionado la traducción que Maitland hiciera de parte de la obra de Gierke. Para la traducción de Barker, cfr. Ernest BARKER, *Natural Law and the Theory of Society (1500-1800)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1934.

Tomemos como ejemplo las discusiones sobre la protección social. En un libro reciente, John Cooper señala que lo que él llama *The British Welfare Revolution* ocurrió entre 1906 y 1914 y no en la inmediata segunda posguerra.⁴¹ Esos fueron los años de inmersión en el problema de hombres como Charles Gore y John Figgis. Durante el gran desarrollo industrial del siglo XIX quedó claro que la antigua estructura de la asistencia de los pobres (que databa de época isabelina) ya no era adecuada y fue así que apareció un conjunto de asociaciones civiles —muchas de ellas organizadas por las diferentes Iglesias a las que se sumaban la Sociedad Fabiana y la recientemente creada *London School of Economics* (1895)— que trabajaron en conjunto con el Estado para corregir esa desigualdad.⁴² Más allá de las consideraciones que se hagan en relación con los mayores o menores éxitos del Estado de Bienestar desarrollado a partir de 1945 por la administración de Attlee, hay dos aspectos que nos interesan hoy: por un lado, el ya señalado de la larga actividad de los grupos cristianos en el desarrollo inicial antes de la Primera Guerra Mundial y, por el otro, alguno de los aspectos de la política social de Attlee, como el *National Health System*, que también estuvo estrechamente relacionado con los epígonos de aquel pensamiento social cristiano al que hicimos referencia, sobre todo en lo relativo a la insistencia eclesiástica en que el Estado *tenía* (y destacamos esto) obligaciones al respecto.⁴³ Una deriva interesante de todo esto es ver de qué manera aquello que en su momento se llamó socialismo cristiano para una parte importante de la tradición anglicana (a la que pertenecían, sin duda, Gore y Figgis junto a otros nombres señeros, como Scott Holland, Kingsley, Westcott, solo para mencionar algunos de los más

⁴¹ John COOPER, *The British Welfare Revolution*, Londres, Bloomsbury Academic, 2017.

⁴² Cfr. los artículos recopilados en Stephen SPENCER (ed.), *Theology Reforming Society: Revisiting Anglican Social Thinking*, Londres, SCM, 2017, esp. *ib.* Paul AVIS, “Anglican Social Thought Encounters Modernity: Brook Foss Wescott, Henry Scott Holland and Charles Gore”, pp. 51-84; Matthew GRIMLEY, “Anglicans and the New Jerusalem: the Church of England and social reconstruction in Britain, 1945-1985”, *International Journal for the Study of the Christian Church* (2021), pp. 1-16.

⁴³ Sobresale, sin duda alguna, la figura de William Temple (1881-1944), quien era arzobispo de Canterbury al fallecer. Discípulo de Scott Holland, pero sobre todo de Edward Caird y Charles Gore, Temple estuvo activo en diversas organizaciones del socialismo anglicano a principios del siglo XX. Por su trabajo social —así como el ecuménico— adquiere resonancia nacional e internacional durante los años de su arzobispado en York (1929-1942) hasta convertirse en uno de los mayores nombres en la teología cristiana (más allá de cualquier denominación) en la primera mitad del siglo XX. Su persona y su obra se impusieron sobre todo tipo de consideración ideológica al momento de ser nombrado arzobispo de Canterbury durante la guerra y por una administración conservadora. Cfr. Alan SUGGATE, *William Temple and Christian Social Ethics Today*, Edimburgo, T&T Clark, 1987; Stephen SPENCER, “William Temple and the Welfare State: A Study of Christian Social Prophecy”, *Political Theology*, 3/1 (2001), pp. 92-101; Wendy DACKSON, *The Ecclesiology of Archbishop William Temple, 1881-1944*, Lewiston, Edwin Mellen, 2004; Stephen SPENCER, “William Temple and the Temple Tradition”, en *ib.*, *Theology Reforming Society...*, op. cit., pp. 85-107.

conocidos) sobrevivió durante la Guerra Fría, aunque desafiada por nuevos enfoques, como el anticolonialismo y las políticas identitarias. Incluso cuando la acusación recae sobre ella bajo el mote de paternalismo, viene de la mano de hombres como David Nicholls, también él un clérigo anglicano que se reclamaba de la tradición figgista⁴⁴.

A raíz de sus propias ambigüedades y de la existencia de distintas vertientes de pensamiento pluralista, es innegable que cada uno de los lectores interesados en él han construido una imagen a la medida de sus necesidades. No son pocos los que han buscado adaptar sus ideas a un contexto histórico diferente al que habían surgido. Entre finales de los años ochenta y comienzos de los noventa, Paul Hirst volcaría su atención al pluralismo británico para fundamentar algunas ideas sobre su *democracia asociativa* que le permitirían expresar tanto una crítica al socialismo estatal como al liberalismo del mercado.⁴⁵ Tampoco parecía casual que la aparición de una nueva traducción de Gierke a principios de los años noventa coincidiera con las expectativas generadas por la *Third Way* de Tony Blair.⁴⁶

Al mismo tiempo, el proyecto de redacción de una Constitución europea y el propio funcionamiento de la Unión Europea también llevó a centrar la atención en el pluralismo, en la medida en que, por sus condiciones particulares, dicha Constitución suponía la existencia de un cierto pluralismo jurídico que reconociera distintas fuentes de derecho y no únicamente las provenientes de los poderes soberanos. A pesar de que Figgis había mencionado al pasar el derecho internacional como un ejemplo de un ordenamiento legal que existía sin estar respaldado por la sanción positiva estatal, esta dimensión de las relaciones internacionales claramente no estaba en el horizonte de sus preocupaciones. De hecho, los pluralistas británicos no tenían en mente un sistema internacional, sino que defendían la existencia de una pluralidad de asociaciones dentro del marco del Estado.⁴⁷

⁴⁴ David NICHOLLS, *op. cit.*, *passim*.

⁴⁵ Paul HIRST, *The Pluralist Theory of the State: Selected Writings*, Londres, Routledge, 1993 [1a ed. 1989]; Paul HIRST, *Associative Democracy: New Forms of Economic and Social Governance*, Cambridge, Polity, 1996.

⁴⁶ Anthony BLACK (trad.), *Community in Historical Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990. Sobre las corporaciones, Anthony BLACK, *Guilds and Civil Society in European Political Thought*, Londres, Meuthen, 1984 y la reedición posterior, Anthony BLACK, *Guild and State: European Political Thought from the Twelfth Century to the Present*, New Jersey, Transactions, 2003. Esa recuperación de Figgis y sus fuentes no sería, de ninguna manera, casual. Cfr. sobre las raíces cristianas de una parte de la tradición laborista, ahora Alan WILKINSON, *Christian Socialism: Scott Holland to Tony Blair*, Londres, SCM, 2012.

⁴⁷ Victor MUÑIZ-FRATICELLI, *The Structure of Pluralism*, Oxford, Oxford University Press, 2014; Neil WALKER, *Sovereignty in Transition*, Oxford, Hart, 2003; Christopher BICKERTON, Philip CUNLIFFE y Alexander GOUREVITCH (ed.), *Politics without Sovereignty: A Critique of International Relations*, Londres, University College London Press, 2007; Maurizio FIORAVAN-

Más recientemente, Rowan Williams parecía haber recurrido al pensamiento pluralista para intentar fundamentar el derecho de algunas comunidades musulmanas a regirse según la *sharia*.⁴⁸ Sobre este punto, la voz de Figgis se vuelve interesante más por los interrogantes que formula que por las soluciones que propone, ya que claramente no contempla esta posibilidad en su horizonte de problemas. ¿Cómo lidian las democracias modernas con el pluralismo religioso? Mucho más cuando ese pluralismo religioso puede implicar la coexistencia de dos o más códigos legales. De acuerdo con una idea simplista de la secularización, el Estado debe ser neutro en materia religiosa y, al mismo tiempo, aceptar el pluralismo religioso. Según Figgis, el origen histórico de esta neutralidad no habría sido, al menos para el caso inglés, el producto de una evolución gradual del secularismo, sino el producto de la lucha entre distintas confesiones y del fracaso de cada una de imponer la uniformidad religiosa.⁴⁹ Esta neutralidad no era entonces el producto de la abolición de la religión, sino de la pluralidad confesional. Más allá de la afirmación de la neutralidad estatal en materia religiosa, queda claro que existe una zona gris en la que los Estados y los grupos religiosos interactúan, se influyen y se acomodan estableciendo relaciones que a menudo parecen cuestionar el principio liberal de la neutralidad.⁵⁰ Afirmar esta última idea adoptando una narrativa que da cuenta de la marcha triunfal del Estado secularista no hace más que ocultar un problema que solo puede comprenderse en términos históricos.

En 2005, Rowan Williams, el entonces arzobispo de Canterbury, dio una conferencia como parte del *David Nicholls Trust* —cabe recordar que David Nicholls fue uno de los grandes especialistas en la obra de Figgis— en la que recuperaba la importancia de pluralismo de Figgis y Harold Laski en un contexto internacional marcado por la extensión de la guerra en Iraq y los peligros de una democracia y un orden internacional centrado exclusivamente en lo que consideraba que eran los derechos de la mayorías.⁵¹ Aquí Williams

TI, *Constitucionalismo. Experiencias históricas y tendencias actuales*, Madrid, Trotta, 2014 [en italiano 2009]; Maurizio FIORAVANTI, *Constitución de la Antigüedad a nuestros días*, Madrid, Trotta, 2001 [en italiano 1999]. Sobre los problemas en torno a la noción de soberanía, cfr. Hent KALMO y Quentin SKINNER (eds.), *Sovereignty in Fragments. The Past, Present and Future of a Contested Concept*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

⁴⁸ Rowan WILLIAMS, “Civil and Religious Law in England: A Religious Perspective”, *Ecclesiastical Law Journal*, 10/3 (2008), pp. 262-282.

⁴⁹ Paul HIRST, “J. N. Figgis, Churches and the State”, *The Political Quarterly*, 71 (2002), pp. 104-120.

⁵⁰ Cécile LABORDE, *Liberalism's Religion*, Cambridge, Massachusetts y Londres, Harvard University Press, 2017 y sobre el libro, Aurelia BARDON y Jeffrey W. HOWARD (eds.), *Liberalism's Religion. Cécile Laborde and her Critics*, Oxford y New York, Routledge, 2020.

⁵¹ Rowan WILLIAMS, “Law, Power and Peace: Christian Perspectives on Sovereignty”, *David Nicholls Memorial Lecture*, Oxford, The University Church of St. Mary the Virgin, 29 de sep-

retoma una definición de la noción de Estado cercana a los pluralistas, que actuaba como árbitro entre los distintos grupos que conformaban la sociedad y que tenían una existencia propia.⁵² Tres años después, en 2008, pronuncia una conferencia en las *Royal Courts of Justice* sobre las relaciones entre la ley musulmana y el *common law* y considera que la aceptación de la *sharia* como ordenamiento de la comunidad musulmana dentro del sistema judicial británico es inevitable.⁵³ Si bien el tono de la conferencia es más bien cauto e invita al diálogo, la reacción del primer ministro David Cameron fue inmediata, alegando que esto era un ejemplo de que el multiculturalismo había ido muy lejos.⁵⁴ En realidad, el problema, más que una cuestión sobre el multiculturalismo, residía en el reconocimiento de un orden legal que no fuera estatal. Teniendo en cuenta el contenido de las opiniones de Rowan Williams en sus conferencias y algunos de los problemas jurídicos discutidos por Figgis en su *Churches in the Modern State*, es difícil no ver una conexión entre los temas abordados por Williams y algunas ideas originadas en el marco del pluralismo británico de principios del siglo XX.⁵⁵ La causa de esta reacción frente a la intervención del arzobispo de Canterbury tal vez podría hallarse en ciertas ambigüedades del pensamiento pluralista y en especial del de Figgis acerca del rol del Estado y el reconocimiento de los grupos dentro de este.

En *Churches in the Modern State*, Figgis intentaba fundamentar la independencia de la Iglesia anglicana limitando la injerencia del poder del Estado en cuestiones como el matrimonio, la excomunión y el derecho a una

tiembre de 2005. Disponible en: <<http://www.dnmt.org.uk/wp-content/uploads/2018/06/2005-DNMT-lecture-Rowan-Williams.pdf>> [consulta: 15/10/2021].

⁵² No solo cita expresamente a Figgis, sino también el libro de Matthew GRIMLEY, *Citizenship, Community and the Church of England...*, *op. cit.*

⁵³ Rowan WILLIAMS, “Civil and Religious Law in England...”, *op. cit.*, p. 274. En una conferencia pronunciada en la Academia Pontificia de Ciencias Sociales el 23 de noviembre de 2006 y recopilada en Rowan WILLIAMS, *Faith in the Public Square*, Londres, Bloomsbury, 2012, pp. 23-36, Williams le da un encuadre mayor (dentro de un texto de largo aliento) a la discusión sobre la aplicabilidad de la ley musulmana resaltando dos aspectos claves: por un lado, la discusión al interior de la tradición legal musulmana sobre la posibilidad de los fieles de sentirse miembros plenos de una comunidad no musulmana a partir de las compatibilidades, eventuales, de la ley civil con la legislación islámica. Por otro lado, rescata un problema por lo general olvidado en relación con la discusión política de estos aspectos como es la propia multiplicidad de escuelas interpretativas sobre la ley al interior de la mundo musulmán. Cfr. también Mike HIGTON, “Rowan Williams and Sharia: Defending the Secular”, *International Journal of Public Theology*, 2 (2008), pp. 400-417 y, ahora, Robert GRIFFITHS-JONES, *Islam and English Law. Rights, Responsibilities and the Place of Shari’a*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, un volumen surgido de un congreso internacional organizado al calor del debate que suscitaron las intervenciones de Williams.

⁵⁴ Sobre David Cameron, cfr. Victor MUÑIZ-FRATICELLI, *The Structure of Pluralism*, *op. cit.*, p. 31.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 32.

educación confesional. Figgis alegaba que los grupos y las asociaciones, entre los que se encontraban las Iglesias, tenían una vida intrínseca propia y, por lo tanto, poseían la capacidad de regularse legalmente⁵⁶. Su solución al problema consistía en defender la idea tomada de Gierke de que los grupos tenían una personalidad jurídica real y debían ser tratados como tales. Afirmar esta idea, según Figgis, era reconocer la independencia de los grupos y su existencia previa al reconocimiento estatal. En efecto, Figgis definía el Estado de manera ambigua como una *communitas communitatum* que debía regular eventualmente el conflicto entre las asociaciones o los grupos.⁵⁷ El problema en esta idea de Figgis era que, si bien reconocía eventualmente la posibilidad de conflicto, suponía en general un funcionamiento armónico entre los grupos. A pesar de que Figgis reconocía que la *guerra civil* era una posibilidad latente, en su obra no existía una preocupación por abordar el conflicto, y es precisamente sobre esta ambigüedad que se estructurará parte de la crítica y de la recepción de las ideas de Figgis.

Acerca de la noción del Estado en su pensamiento, Cécile Laborde señalaba que Figgis apelaba a una noción orgánica en relación con la vida de los grupos, pero al analizar el papel del Estado solo mencionaba la necesidad de coordinarlos sin integrarlos plenamente.⁵⁸ Figgis partía de la noción de la sociabilidad natural de los seres humanos y afirmaba que su personalidad solo podía desarrollarse plenamente dentro del marco de los grupos sociales. En este sentido, se mostraba como un heredero del pensamiento de lord Acton con respecto al concepto de libertad, pero también era tributario del idealismo británico representado tanto en la figura de Thomas Hill Green como en la de Bernard Bosanquet.⁵⁹ Si bien compartía con esta última escuela la

⁵⁶ Este es el tema fundamental de John Neville FIGGIS, *Churches in the Modern State*, *op. cit.*

⁵⁷ En Figgis parecen coexistir dos definiciones de Estado: por un lado, en la primera conferencia alude a la noción de una *communitas communitatum* que garantiza la resolución de potenciales conflictos entre los grupos o corporaciones cuya obligación no es crear, sino simplemente registrar y reconocer a las asociaciones que tienen vida propia; por otro lado, en la segunda conferencia define brevemente al Estado como una “síntesis de voluntades vitales”.

⁵⁸ Cécile LABORDE, *Pluralist Thought and the State in Britain and France (1900-1925)*, Londres y Nueva York, Palgrave Macmillan, 2000. En el libro, la autora plantea una tipología del pensamiento pluralista en estos años, tanto en Gran Bretaña como en Francia. En el caso de Figgis, señala que su pensamiento podría ser tipificado como *organic co-ordination*, ya que, dentro del marco de los grupos, la integración se analizaba en términos orgánicos, mientras que las relaciones entre el Estado y los grupos suponía meramente una coordinación y no tanto integración dentro del Estado.

⁵⁹ Sobre Thomas Hill Green y su influencia, son esclarecedoras las páginas de Matthew GRIMLEY, *Citizenship, Community and the Church of England...*, *op. cit.*, pp. 42-50. Los idealistas británicos se nutrían tanto de la teoría de la historia de Hegel como de la noción rousseauniana de la voluntad general y del idealismo de Platón y Aristóteles. El idealismo británico era particularmente atractivo para aquellos que rechazaban en la época victoriana tardía y en la eduardiana tanto la noción desintegradora de conciencia de clase como las

noción de que la libertad individual solo podía alcanzarse mediante la vida colectiva, rechazaba su noción de que la comunidad nacional representada en el Estado ofreciera un marco para el desarrollo de la autorrealización individual. Esta era una característica de los grupos de pequeña escala y, por lo tanto, solo estos poseían una verdadera personalidad de grupo. Figgis era mucho menos explícito en su definición sobre el Estado y desconfiaba de la utilización de la noción de personalidad de grupo que pudiera aplicarse a este.⁶⁰ Otra diferencia importante con Bosanquet era que este no había incorporado el derecho en su recepción de Hegel, mientras que el interés de Maitland y, en última instancia, de Figgis en Gierke residía precisamente en la provisión de un sustrato filosófico que le permitía expresar mucho mejor algunas cuestiones jurídicas, propias del mundo inglés, que siempre se

consecuencias de una ampliación del derecho a voto. Thomas Hill Green recogía la tradición anglicana previa, el legado idealista alemán hegeliano y la noción de “bien común” de Rousseau. Sostenía tanto la idea de una Iglesia nacional inclusiva como una noción de Estado entendida como la expresión más completa de la vida de la comunidad. Green rechazaba una visión de la libertad entendida como ausencia de restricciones y defendía una noción positiva de esta en la medida en que encarnaba la liberación de los poderes de todos los hombres para contribuir igualmente al bien común. Sin embargo, no era un colectivista, ya que no creía que la libertad se podía alcanzar en el Estado y, de hecho, imponía límites a la acción estatal. La responsabilidad moral última era individual y la acción estatal no debía destruir las capacidades racionales de los hombres ni su autocontrol o independencia. Cfr. Thomas Hill GREEN, *Lectures on the Principles of Political Obligation*, Londres, 1895. Este texto tendrá una gran influencia en la tradición pluralista británica. Sobre Bernard Bosanquet, cfr. también Matthew GRIMLEY, *Citizenship, Community and the Church of England...*, *op. cit.*, pp. 51-55. Cfr. Bernard BOSANQUET, *The Philosophical Theory of the State*, Londres, 1899. En esta obra, el autor presentaba dos nociones opuestas de Estado: por un lado, el Estado encarnaba la voluntad real del individuo, que no estaba sujeto a ninguna sanción moral; por otro lado, lo describía como subordinado a una comunidad más amplia, que no podía promover directamente el bien común. A raíz de la coexistencia de estas nociones, Bosanquet fue acusado tanto de ser un colectivista extremo y, al mismo tiempo, un individualista. La voluntad real del individuo existía en la voluntad general del Estado, que era un yo más grande en el que la mente se extendía más allá de la conciencia individual. Sobre este punto rompía con Thomas Hill Green y no había lugar para la oposición del individuo frente al Estado. Sin embargo, en el capítulo 8 del libro volvía a una noción más estrecha y alegaba que el Estado se limitaba a asegurar la ejecución de acciones externas y que no podía influir en la conducta personal. Aunque el Estado poseía un propósito moral, no podía imponer la moral, ya que esta no podía ser impuesta por la fuerza. El Estado solamente podía remover los obstáculos para lo que Bosanquet llamaba “la mejor vida”. A raíz de esta noción, el Estado no debía tomar medidas de bienestar para con sus ciudadanos, ya que en última instancia estas dañaban su “carácter”. Cécile LABORDE, *Pluralist Thought and the State in Britain and France...*, *op. cit.*, p. 49.

⁶⁰Sobre la noción de personalidad en el pensamiento pluralista, L. C. WEBB, *Legal Personality and Political Pluralism*, Melbourne, Melbourne University Press, 1958; Ron HARRIS, “The Transplantation of the Legal Discourse on Corporate Personality Theories: From German Codification to British Political Pluralism and American Big Business”, *Washington and Lee Law Review*, 63/4 (2007), pp. 1421-1478; Victor MUÑIZ-FRATICELLI, *The Structure of Pluralism*, *op. cit.*, pp. 183-221; David RUNCIMAN, *Pluralism...*, *op. cit.*, pp. 3-88 y 223-261.

habían resuelto de una manera práctica.⁶¹ Gierke, figura central en el pensamiento pluralista británico, seguía a Hegel en su visión sobre el Estado y creía que la unidad moral en la sociedad se expresaba precisamente en este como la forma superior de la comunidad y que los grupos necesariamente debían articularse dentro de su esfera.⁶² Por lo tanto, aceptaba la metáfora organicista del cuerpo a la hora de discutir el ordenamiento jerárquico de las partes, es decir, los grupos dentro del Estado. Por el contrario, Figgis solo se valía de la metáfora orgánica para hablar de los grupos de pequeña escala y, al referirse al Estado, no mostraba interés alguno en hacerlo e indudablemente se sentía incómodo con tal posibilidad.⁶³

Aunque Figgis rechazaba la especulación filosófica detrás de la noción de la personalidad de grupo, como hemos visto, al escribir sobre ella aludía a una connotación necesariamente organicista, biológica y evolutiva. Es probable que su visión de los grupos estuviera influida por su propia concepción de la noción de Iglesia.⁶⁴ Al comentar los aspectos místicos de la noción de la personalidad de los grupos, también se ha señalado que el riesgo potencial de la visión de Figgis sobre estos era que parecía transformar al Estado en un mosaico de pequeñas tiranías.⁶⁵ En realidad, Figgis pensaba que los derechos de los grupos eran una defensa y una barrera más efectiva contra la omnipotencia estatal que los derechos individuales. Su libertad era la libertad, no tanto de los individuos, sino la de los grupos dentro del Estado. Mientras que parecía intuir los riesgos de aplicar la noción de personalidad de grupo al Estado, parecía no haber contemplado los potenciales riesgos de aplicar la noción de personalidad a los grupos. Esta visión de Figgis en cierta medida explicaría algunas diferencias con el caso francés, donde algunos pensadores como Léon Duguit terminaron decantando en posiciones corporativistas del Estado. Al igual que Figgis, Duguit defendía una sociedad conformada por corporaciones y grupos, pero en su visión estos debían integrarse de manera orgánica y jerárquica dentro del Estado.⁶⁶ Por un lado, el miedo a la anarquía y al conflicto de clase y, por otro, una noción de Estado que históricamente desconfiaba de los grupos y que era el producto del desarrollo particular francés lo había llevado a adoptar una postura diferente. Figgis, por el contrario, movido por su opción por los valores espirituales frente al materialismo capi-

⁶¹ David RUNCIMAN, *Pluralism...*, op. cit., p. 77.

⁶² Cécile LABORDE, *Pluralist Thought and the State in Britain and France...*, op. cit., pp. 49-50.

⁶³ *Ibid.*, p. 67.

⁶⁴ Este parece ser el caso de su *Churches in the Modern State*, en donde Figgis permanentemente toma a la Iglesia como ejemplo de un grupo. Sobre esto, ver la primera de las conferencias aquí traducidas.

⁶⁵ Cécile LABORDE, *Pluralist Thought and the State in Britain and France...*, op. cit., p. 65.

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 101-124.

talista y socialista y por su confianza *whig* conservadora en la importancia de la libertad, siempre había mantenido la necesidad de la libertad de los grupos frente al Estado. La particular recepción de Gierke y, en última instancia, de Hegel por parte de los pluralistas británicos debe mantenernos alertas frente al apuro por deducir automáticamente a partir de la genealogía de ciertas ideas o conceptos las mismas conclusiones lógicas sin importar el contexto y las tradiciones en el cual se recibieron y adaptaron.⁶⁷

⁶⁷ Muy distinto es lo que sucedió con la lectura de Gierke en la propia Alemania después de la Primera Guerra Mundial. La crítica a la concepción atomística e individualista del ordenamiento jurídico que había formulado Gierke a partir de la segunda mitad del siglo XIX adquirirá una actualidad innegable con la crisis de 1930. En 1934 aparecía el texto de Carl SCHMITT, *Über die drei Arten des Rechtswissenschaftlichen Denkens*, Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt, 1934. Aquí, Schmitt ensayaba una crítica al positivismo jurídico al que veía como una combinación de decisionismo y normativismo y sostenía que la norma en sí misma, más que la voluntad que la creaba, era de capital importancia. Este tipo de pensamiento jurídico producía objetividad, constancia, inviolabilidad y seguridad en el proceso legal. Sin embargo, en este punto Schmitt destacaba que los juristas positivistas se sometían a las normas en la medida en que estas provenían del Estado que las creaba. El objetivo de Schmitt en el texto era demostrar que no importaba quién las hubiera creado, las normas tenían una validez inquebrantable. Después de 1933, según Schmitt, las condiciones estaban dadas para que el pensamiento jurídico de un “orden concreto” fuera posible nuevamente. Hasta este momento, Schmitt siempre se había mostrado reticente a incorporar los presupuestos de los “germanistas” y, en particular, rechazaba la interpretación pluralista de Gierke realizada por Hugo Preuss. Sobre esto, cfr. Gopal BALAKRISHNAN, *The Enemy. An Intellectual Portrait of Carl Schmitt*, Londres y Nueva York, Verso, 2000, pp. 194-200. En otro texto publicado también en 1934, Schmitt retomaba a Gierke en su crítica al ordenamiento jurídico liberal y señalaba que el pensamiento jurídico de “orden concreto” había prevalecido en Alemania hasta la expansión del derecho romano a partir del siglo XV. Hasta este momento, los juristas pensaban en términos de “orden concreto”. Los caballeros, los productores rurales, los burgueses y los miembros del clero eran parte de alguna de las corporaciones que estructuraban a la sociedad (*Stände*) y, por ende, los individuos estaban sujetos a las normas de cada una de estas. Con la aparición del *corpus iuris civilis*, este ordenamiento jurídico concreto cedió frente a la decisión y las normas abstractas. El positivismo jurídico del siglo XIX no había hecho más que agravar estas tendencias. De todos modos, según Schmitt, el *konkretes Ordnungs- und Gestaltungsdenken* no había desaparecido nunca completamente. Cfr. Carl SCHMITT, “Nationalsozialistisches Rechtsdenken”, *Deutsches Recht*, 4/10 (1934), pp. 225-229. Al observar lo que ocurría a partir de 1933 en Alemania, Schmitt creía que las condiciones estaban dadas para el resurgimiento de esta forma de pensamiento jurídico y sostenía que la sociedad debía estar organizada de acuerdo con los distintos *Stände* profesionales y políticos. Más allá de que Schmitt parece haber tomado la teoría de las instituciones de juristas como Maurice Hauriou, George Renard y Santi Romano, en su crítica a la introducción del derecho romano se oyen las voces de la germanística de la segunda mitad del siglo XIX. Sobre este tema, George SCHWAB, *The Challenge of The Exception*, 2a ed., Connecticut, Duncker & Humboldt, 1989 [1a ed. 1970], pp. 120-125. Es interesante ver cómo este debate sobre el orden jurídico concreto, opuesto al orden estatal, fue retomado por Otto BRUNNER, “Moderner Verfassungsbegriff und mittelalterliche Verfassungsgeschichte”, *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung*, 14 (1939), pp. 513-528; *id.*, *Herrschaft und Staat im Mittelalter*, Darmstadt, Kämpf, 1956. Sus ideas capilarizaron en la historiografía del derecho medieval. En especial en la obra Paolo GROSSI, *L'ordine giuridico medievale*, Bari y Roma, Laterza, 2001. Para

Si bien al hablar del Estado Figgis parecía aludir meramente a una institución que debía crear las condiciones para la coexistencia armoniosa de los grupos, al mismo tiempo, cuando describía a la Edad Media, presentaba una imagen bastante nostálgica en donde una organización plural de los grupos estaba marcada por una cierta unidad ética provista por el cristianismo. Ahora bien, con respecto al mundo contemporáneo inglés, Figgis no se hacía ilusiones tales y, a diferencia de Mandell Creighton, rechazaba que la Iglesia anglicana pudiera ser esa fuerza unificadora.⁶⁸ El mundo moderno estaba marcado por la heterogeneidad confesional y esto era un producto de la evolución histórica que no podía negarse. Más allá de las contradicciones que se han señalado desde la filosofía política, su definición de Estado como *communitas communitatum* no se condecía con sus presupuestos, ya que mientras la asociaciones pequeñas estaban integradas en términos orgánicos, el Estado parecía ser solo una corporación cuyo único rol era reconocer al resto de las asociaciones y gestionar los conflictos entre ellas.⁶⁹ Ahora bien, esa *communitas* estatal podría verse como un receptáculo vacío, susceptible de ser llenado con las ideas más diversas de la teoría política.⁷⁰ Son precisamente algunas de estas ambigüedades las que, por un lado, han despertado las críticas desde la filosofía política pero, por otro, le han garantizado a Figgis una segunda vida más allá del contexto inmediato en el que escribió.⁷¹

una reseña del libro, cfr. Emanuele CONTE, “Droit médiéval: un débat historiographique italien”, *Annales*, 57 (2002), pp. 1593-1616; sobre los debates constitucionales alemanes y la historiografía medieval, cfr. Emanuele CONTE, “L’État au Moyen Âge: le charme résistant d’un questionnement dépassé”, en Pierre BONIN, Pierre BRUNET y Soazick KERNEIS, *Formes et doctrines de l’État. Dialogue entre histoire du droit et théorie du droit*, París, A. Pedone, 2018, pp. 123-136. Es muy interesante constatar que recién cuando la obra de Grossi fue recibida en Alemania se advirtieron las implicancias de los términos utilizados por el autor. A pesar de que su obra ha tenido una amplia recepción por parte de los historiadores del derecho en Italia, España y la Argentina, no siempre se ha reconocido esta matriz conceptual de sus argumentos. Cécile Laborde explica en qué medida distintas concepciones de Estado, en Gran Bretaña y Francia, dieron lugar a diferentes tradiciones pluralistas más allá de algunas similitudes. Cfr. Cécile LABORDE, *Pluralist Thought and the State in Britain and France...*, op. cit., pp. 125-181.

⁶⁸ Matthew GRIMLEY, *Citizenship, Community and the Church of England...*, op. cit., p. 34.

⁶⁹ Cécile LABORDE, *Pluralist Thought and the State in Britain and France...*, op. cit., p. 67.

⁷⁰ Sobre este punto, Victor MUÑIZ-FRATICELLI, *The Structure of Pluralism*, op. cit. pp. 13-17. Aquí el autor llama la atención sobre un texto fundante de la tradición pluralista posterior. Cfr. Isaiah BERLIN, “The Pursuit of the Ideal”, *Isaiah Berlin Legacy Fellow at Wolfson College*. Disponible en: <https://isaiah-berlin.wolfson.ox.ac.uk/sites/www3.berlin.wolf.ox.ac.uk/files/2018-09/Bib.196%20-%20Pursuit%20of%20the%20Ideal%20by%20Isaiah%20Berlin_1.pdf> [consulta: 15/10/2021]. Sobre una crítica a la noción de valor, cfr. Jorge DOTTI, “Filioque. Una tenaz apología de la mediación teológico-política”, en Carl SCHMITT, *La tiranía de los valores*, Buenos Aires, Hydra, 2012, pp. 9-86,

⁷¹ Para una crítica al pluralismo británico, las conclusiones de David RUNCIMAN, *Pluralism...*, op. cit., pp. 262-265. Todo el libro en general es bastante crítico. Sobre las críticas al pluralismo por parte de Carl SCHMITT, “Staatsethik und pluralistischer Staat,” *Kant-*

Para ser justos con Figgis debemos reconocer que nunca pretendió desarrollar una teoría política sistemática y acabada. Su empresa académica era esencialmente ecléctica y había heredado esa tensión nunca resuelta entre ciencias políticas e historia que había sido el producto de los cambios en el *Historical Tripos* de Cambridge a partir de 1873. No es extraño, entonces, que cuando un tal Dr. Barnes lo criticó con las siguientes palabras: “The trouble with you, Figgis, is that you don’t get to the bottom of things”, Figgis aparentemente le habría respondido: “Barnes, there is no bottom...”.⁷²

La prehistoria de la Escuela de Cambridge

Esta tradición académica del *Historical Tripos* de Cambridge permaneció viva luego de la temprana muerte de Figgis y sobre todo halló expresión en la creación de la cátedra de *Political Science* en 1926 dentro de la Facultad de Historia y no dentro de la Facultad de Economía y Política. El primer titular de la cátedra no fue otro que sir Ernest Barker, quien en su lección inaugural estableció una genealogía de su propia tradición y citó los nombres de Sidgwick, Seeley, Maitland, Acton y Figgis.⁷³ Tras la muerte de Barker, la cátedra pasó sucesivamente a manos de dos profesores con inclinaciones académicas diferentes, pero en 1979 fue asumida por Quentin Skinner, quien había estudiado en Cambridge y ya desde la década del 60 había comenzado a pregonar un nuevo enfoque sobre las ideas del pensamiento político que hallaría expresión en la publicación de los dos volúmenes de *The Foundations of Modern Political Thought* y que, en sintonía con los trabajos de otros colegas, sería conocido *a posteriori* como el de la “Escuela de Cambridge”.⁷⁴ Según Mark Goldie, la influencia de Figgis sobre Skinner se podía constatar en tres

Studien, 35 (1930), pp. 28-42. El texto ha sido traducido al castellano por Jorge DOTTI, en Carl SCHMITT, “Ética del Estado y Estado pluralista”, *Deus mortalis. Cuaderno de Filosofía Política*, 10 (2011-2012), pp. 291-307. Son de gran interés: Jorge DOTTI, “Notas complementarias”, *op. cit.*, pp. 309-524. El texto de Schmitt cita *Churches in the Modern State* de Figgis (p. 295), lo que le da lugar a Dotti para incluir en sus “Notas...” una discusión de los textos más importantes de Gierke, Maitland y Figgis y otros autores que conforman la tradición pluralista británica. Al hacer un balance sobre esta, Dotti señala que Schmitt le asignaba una gran importancia a las ideas de algunos de estos autores a la hora de sostener una autonomía *relativa* de las instituciones societales. Sin embargo, Dotti, en línea con Schmitt, se aparta de los pluralistas en su crítica a la soberanía, ya que es precisamente esta la que instaaura las condiciones para que se desarrolle el pluralismo en paz y seguridad. Solo gracias a este orden se pueden desarrollar las actividades de los grupos sociales discutidos por los pluralistas. En esta sección, Dotti también comenta, entre otras cosas, la alusión que Schmitt hace sobre Atanasio de Alejandría. Sobre este último punto, cfr. *infra*, “Coda exegética”.

⁷² Maurice G. TUCKER, *John Neville Figgis. A Study*, *op. cit.*, p. 55.

⁷³ Mark GOLDIE, “John Neville Figgis and the history of political thought...”, *op. cit.*, p. 190.

⁷⁴ Quentin SKINNER, *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.

aspectos: en primer lugar, para ambos la historia del pensamiento político en la Modernidad no era la historia solo de los grandes autores canónicos, sino que había lugar para figuras menos conocidas como Gerson, Nicolás de Cusa, Philippe de Mornay, Buchanan, Suárez, Grotius, Althusius. En segundo lugar, ambos creían que, si bien el pensamiento político surgía a partir de necesidades políticas e intereses inmediatos, al mismo tiempo, la acción política era el producto de la adopción de ciertas ideas. Si bien claramente en este punto Figgis, a raíz del momento histórico en el que había escrito, se había mostrado menos proclive a la especulación metodológica que Skinner en los años sesenta y setenta, ambos compartían la noción de que la acción política dependía de las ideas y estas podían verse en palabras de Skinner como “actos del habla”. En tercer lugar, ambos historiadores se habían concentrado en las nociones de Estado moderno y soberanía con el objeto de explicar cómo esta última, que había surgido en un momento histórico determinado y con un objetivo particular, se había vuelto una noción universal y normativa. La práctica histórica tenía, entonces, el objetivo de ayudar a exorcizar el poder de las doctrinas contemporáneas mostrando que existían otras alternativas en el pensamiento político.⁷⁵

Puesto que ha pasado más de un siglo desde la publicación de las obras históricas de Figgis, sería absurdo realizar un elenco de los errores o problemas de sus textos históricos a la luz de la historiografía contemporánea. Sin embargo, nos parece importante ver cómo algunas de sus ideas han tenido gran influencia sobre la historiografía y esto no siempre se ha aceptado y reconocido de manera abierta o consciente. Hoy en día, nadie cuestionaría el hecho de que la narrativa histórica de Figgis —heredada de Gierke y que oponía el absolutismo inherente del derecho romano a la noción de libertad encarnada en la noción teutónica de *Genossenschaft*— estaba muy condicionada por las ideas del Romanticismo alemán y por la polémica entre “germanistas y “romanistas”.⁷⁶ De igual modo, ya en sus *lectures* de 1938 y 1939 dictadas en la Cornell University y publicadas un año más tarde, Charles Howard McIlwain había demostrado que no faltaban principios constitucionales en el mundo clásico, en el derecho romano, la *ius commune* medieval y el *common law*.⁷⁷ Algunos años después, en su *Foundations of Conciliar Theory* y, más tardíamente, en las *Wiles Lectures*, Brian Tierney afirmaba que en las glosas

⁷⁵ Mark GOLDIE, “John Neville Figgis and the history of political thought...”, *op. cit.*, pp. 191-192. Sobre Sinner y las cuestiones metodológicas, Quentin SKINNER, *Visions of Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, vol. 1: “Regarding Method”.

⁷⁶ Sobre el derecho romano, el Romanticismo y la recepción, cfr. James WITHMAN, *The Legacy of Roman Law in the German Romantic Era*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1990.

⁷⁷ Charles Howard McILWAIN, *Constitutionalism Ancient and Modern*, Ithaca, Cornell University Press, 1940 [existe una edición revisada de 1947]. Sobre el autor, cfr. Karl UBL “McIlwain und Constitutionalism: Ursprung, Wanden und Bedeutung eines Forschungskonzepts”, *Viator*, 42 (2011), pp. 321-342.

de los decretistas y decretalistas medievales, junto a su defensa de la *plenitudo potestatis* papal, existía una manera totalmente distinta de entender el poder en la Iglesia que tenía que ver con principios constitucionales como la representación y el consenso, que terminarían hallando expresión en el conciliarismo del siglo XV.⁷⁸

Según Tierney, parte del problema en la explicación de Figgis sobre el pensamiento conciliar consistía en la imposibilidad de encontrar un precedente eclesiástico que explicara la aparición de estas ideas en el siglo XV, ya que asumía que, en tiempos anteriores, los canonistas y los publicistas papales habían construido una verdadera “teoría de la soberanía” basada exclusivamente en la figura del papa. La cuestión era precisamente explicar de qué modo el pensamiento constitucional del siglo XV había surgido a partir del absolutismo papal.

Si bien era cierto que algunos canonistas sostenían lo que él denominaba la teocracia papal, otros habían reflexionado en torno a la necesidad de la imposición de límites a las autoridades legalmente constituidas, los principios de representación y la necesidad del consentimiento popular. Figgis no sentía necesidad de buscar una explicación al respecto, ya que daba por sentado que las instituciones representativas tenían su origen en una supuesta herencia libertaria teutónica.⁷⁹ Cuando Figgis analizaba el origen de estas ideas, asumía que los pensadores conciliaristas las habían tomado en las prácticas políticas constitucionales de la esfera secular (Parlamento, Estados generales, Cortes, dietas). A pesar de algunas críticas de importancia a sus ideas, a Brian Tierney le cabe el mérito de haber demostrado que parte del pensamiento conciliar —aunque no en su totalidad— se apoyaba en la proyección de las prácticas corporativas eclesiásticas (capítulos catedralicios, universidades y monasterios) a la estructura de la *ecclesia universalis* y que, por lo tanto, tenía raíces eclesiológicas.⁸⁰

⁷⁸ Brian TIERNEY, *Foundations of Conciliar Theory. The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism*, enlarged new edition, Leiden, Brill, 1998 [1a ed. 1955]; las *Wiles Lectures* fueron publicadas en Brian TIERNEY, *Religion, Law and the Growth of Constitutional Thought (1150-1650)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

⁷⁹ Brian TIERNEY, *Religion, Law and the Growth of Constitutional Thought...*, *op. cit.*, p. 5.

⁸⁰ Brian TIERNEY, *Foundations of Conciliar Theory*, *op. cit.* Esta es la tesis principal del libro. La obra de Tierney buscaba demostrar que el pensamiento conciliar del siglo XV no era el producto herético de pensadores como Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham. Más allá de que Tierney siempre se había mostrado muy cauto al hablar de su tesis y había reconocido que no había pretendido generalizar acerca de los orígenes del pensamiento conciliar, uno de los efectos no deseados de la popularidad de su libro fue el de haber generado la impresión de que este pensamiento era esencialmente una cuestión de juristas. Recientemente, la historiografía ha llamado la atención sobre el hecho de que en gran medida el pensamiento conciliar había sido obra de teólogos. Por este motivo, había que estudiar también los fundamentos bíblicos esgrimidos por estos últimos con el objetivo de recuperar de este modo la pluralidad de lenguajes eclesiológicos que permitían fundamentar la autoridad del concilio general. Kalfrid

En *Studies of Political Thought from Gerson to Grotius*, Figgis presentó la idea de que estos pensadores conciliaristas del siglo XV habrían tenido una influencia perdurable en los debates constitucionales posteriores de los siglos XVI y XVII. Hoy, gracias a los estudios de Francis Oakley, conocemos mucho mejor los caminos textuales a través de los cuales los pensadores conciliaristas del siglo XV fueron recibidos en los dos siglos posteriores.⁸¹ Un paso importante en la incorporación más reciente del conciliarismo a la historia del pensamiento político estuvo dado por su inclusión en la narrativa —alternativa, por entonces— de Quentin Skinner a partir de la publicación de su *Foundations of Modern Political Thought*.⁸² En este nuevo enfoque de la historia del pensamiento político se buscaba, entre otras cosas, revisar los orígenes del pensamiento constitucional moderno en el que los monarcómanos ingleses y escoceses, y de los hugonotes franceses del XVI, habrían desempeñado un papel determinante en el desarrollo del así

FROEHLICH, “New Testament Models of Conflict Resolution: Observations on the Biblical Arguments of Paris Conciliarists during the Great Schism”, en Howard P. LOUTHAN y Randall C. ZACHMAN, *Conciliation and Confession: The Struggle for Unity in the Age of Reform 1415-1648*, Notre Dame, Notre Dame University Press, 2004, pp. 13-36. David Z. FLANAGIN, “God’s Divine Law. The Scriptural Founts of Conciliar Theory in Jean Gerson”, en Gerald CHRISTIANSON, Thomas M. IZBICKI y Christopher BELLITTO (eds.), *The Church, the Councils, and Reform: The Legacy of the Fifteenth Century*, Washington, DC, The Catholic University of America Press, 2008, pp. 101-121; Bénédicte SÈRE, *Les débats d’opinion à l’heure du Grand Schisme. Ecclésiologie et politique*, Turnhout, Brepols, 2017, pp. 200-246. Con respecto a los teólogos como Jean Gerson y Pierre D’Ailly, en la actualidad se ha enfatizado que no podía hablarse de una teoría conciliar coherente y acabada en su pensamiento. La investigación de las fuentes manuscritas de sus tratados conciliares ha comenzado a demostrar que sus posturas sobre el concilio general variaron con el tiempo y fueron el producto de diferentes circunstancias históricas. Muchas veces, los autores organizaron *a posteriori* sus propios textos y manuscritos con el objetivo de mostrarse a sí mismos como defensores de la causa del concilio desde un primer momento. Cfr. Bénédicte SÈRE, “Pierre D’Ailly fut-il un conciliariste? Les effets d’optique de l’état archivistique”, en J. P. BOUDET, M. BRÎNZEI, F. DÉLIVRÉ, H. MILLET, J. VERGER y ZINK, M., (eds.), *Pierre d’Ailly, un esprit universel à l’aube du XVe siècle*, Paris, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 2019. Sobre los problemas historiográficos relativos al pensamiento conciliar en español, cfr. Bénédicte SÈRE, “El mito conciliar: de la realidad a la invención de un concepto”, en Sebastián PROVVIDENTE y Pablo UBIERNA (eds.), *Lecturas entre Edad Media y Mundo Contemporáneo*, op. cit., pp. 55-84.

⁸¹ En general, sobre la pervivencia de la idea conciliar luego del siglo XV, cfr. Francis OAKLEY, *The Conciliarist Tradition. Constitutionalism in the Catholic Church 1300-1870*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 2003, pp. 111-140 y Hans SCHNEIDER, *Der Konziliarismus als Problem der neueren katholischen Theologie*, Berlín y Nueva York, De Gruyter, 1976.

⁸² Traducción al castellano: Quentin SKINNER, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

llamado “constitucionalismo”.⁸³ De hecho, uno de los principales objetivos de Skinner en su libro era cuestionar la tesis del texto de Michael Walzer, *The Revolution of the Saints*, de 1965, en el que este autor intentaba demostrar que el pensamiento constitucional y, en particular, el derecho a la resistencia eran el producto del pensamiento político protestante.⁸⁴ Skinner, apoyándose mayormente en las investigaciones de Francis Oakley, sostenía que la matriz de este pensamiento constitucional podía rastrearse también en los autores conciliaristas del siglo XV previos a la Reforma.⁸⁵ La primera generación de estos autores, que incluía a Jean Gerson, Pierre D’Ailly, Zabarella, Panormitanus, Nicolás de Cusa y Aeneas Sylvius, había sido estudiada y comentada por Jacques Almain y John Mair dentro del contexto de la defensa del segundo Concilio de Pisa de 1511. Precisamente, estos dos autores serán citados por los más renombrados defensores calvinistas de la teoría de la resistencia, como Ponet y Buchannan, así como por los hugonotes franceses Teodoro de Beza y Philippe de Mornay, quienes también mencionarán el precedente conciliar del siglo XV.⁸⁶ De acuerdo con esta visión, la teoría de la resistencia y el pensamiento constitucional le debían sus orígenes tanto al calvinismo como a la tradición conciliar previa. La dependencia de Skinner en este punto de la obra de Francis Oakley halla su máxima expresión en la medida en que, por estos años, este último había anunciado en sus investigaciones que existía una “road from Constance to 1688” y, más tarde, una “road from Constance to 1789”.⁸⁷ En este punto, Oakley manifestaba continuidad del pensamiento político conciliar en el pensamiento constitucional de los siglos posteriores de la Modernidad.

Los realistas y los revolucionarios del siglo XVII, como Maxwell y Prynne, invocaban el precedente conciliar tanto para cuestionarlo como para utilizar-

⁸³ Quentin SKINNER, *Los fundamentos...*, *op. cit.*, II, pp. 119-129 y 195-348 y Martin VAN GELDEREN, “So Meerly Humane: Theories of Resistance in Early-Modern Europe”, en Annabel BRETT y James TULLY (eds.), *Rethinking the Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 149-170.

⁸⁴ Michael WALZER, *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics*, Cambridge, Harvard University Press, 1965 y Annabel BRETT, “Scholastic Political Thought and the Modern Concept of the State”, en Annabel BRETT y James TULLY (eds.), *Rethinking the Foundations...*, *op. cit.*, pp. 130-148.

⁸⁵ Quentin SKINNER, *Los fundamentos...*, *op. cit.*, II, pp. 119-129.

⁸⁶ Francis OAKLEY, “Almain and Major: Conciliar Theory on the Eve of the Reformation”, *American Historical Review*, 70 (1965), pp. 673-690; Francis OAKLEY, “Conciliarism in the Sixteenth Century: Jacques Almain Again”, *Archiv für Reformationsgeschichte*, 68 (1977), pp. 111-132; Francis OAKLEY, *The Conciliarist Tradition...*, *op. cit.*, pp. 217-249. Zofia RUEGER., “Gerson, the Conciliar Movement and the Right of Resistance”, *Journal of the History of Ideas*, 25 (1964), pp. 467-486.

⁸⁷ Francis OAKLEY, *The Conciliarist Tradition...*, *op. cit.*, p. 243.

lo como ejemplo a su favor.⁸⁸ En Francia, los debates sobre el jansenismo y el galicanismo también le asegurarían al conciliarismo una pervivencia en los siglos XVII y XVIII. De hecho, muchas de las ediciones críticas de los principales textos conciliaristas franceses del siglo XV fueron realizadas por esta época por la “erudición galicana” encarnada en personajes como Richer, Du Pin o Baluze.⁸⁹ De acuerdo con la tesis de Dale Van Kley en su *The Religious Origins of the French Revolution*, los conflictos en torno a la bula *Unigenitus* entre la monarquía y los jansenistas y el galicanismo de los siglos XVII y XVIII garantizaron la pervivencia de ciertos argumentos conciliares que terminaron influyendo en el proceso revolucionario francés de 1789.⁹⁰ Esto le permitió a Oakley hablar de “the road from Constance to 1789”.⁹¹ Si bien hoy no se puede negar la influencia que ciertos textos conciliares del siglo XV han tenido en el pensamiento constitucional de los siglos posteriores, creemos que determinadas afirmaciones de Oakley deben ser matizadas.

En la actualidad, la tesis de Francis Oakley sobre la pervivencia de la idea conciliar en el pensamiento constitucional moderno ha sido cuestionada de manera radical por Cary Nederman en muchos aspectos.⁹² En realidad, su crítica estaba centrada en la conformación de lo que denominaba la “ortodoxia figgista”.⁹³ A partir de las ideas de Figgis, Brian Tierney y Francis Oakley veían una continuidad entre el constitucionalismo medieval y el moderno. Además, según Nederman, la mera acumulación de citas no demostraba la pervivencia de un supuesta idea conciliar y, de hecho, criticaba la noción de “influencia” de Oakley, ya que una mera cita de autores conciliaristas previos no implicaba para nada la adopción de la idea conciliar en su totalidad por parte de los autores que las realizaban.⁹⁴ Más allá de esta crítica, Neder-

⁸⁸ *Ibid.*, pp. 225-232.

⁸⁹ Heribert MÜLLER, “L’érudition gallicane et le Concile de Bâle (Baluze, Mabillon, Daguesseau, Iselin, Bignon)”, *Francia*, 9 (1981), pp. 531-555.

⁹⁰ Dale VAN KLEY, *The Religious Origins of the French Revolution: From Calvin to the Civil Constitution (1560-1792)*, New Haven, Yale University Press, 1996.

⁹¹ Francis OAKLEY, *The Conciliarist Tradition...*, *op. cit.*, p. 243.

⁹² Las investigaciones de Francis Oakley al respecto dieron lugar a una polémica con Cary Nederman, quien cuestionaba la idea de que el “constitucionalismo” medieval hubiera tenido influencia en el “constitucionalismo” moderno. Cfr. Cary NEDERMAN, “Conciliarism and Constitutionalism: Jean Gerson and Medieval Political Thought”, *History of European Ideas*, 12 (1990), pp. 189-209; Cary NEDERMAN, “Constitutionalism-Medieval and Modern: Against Neo-Figgisite Orthodoxy”, *History of Political Thought*, 17 (1996), pp. 179-194; para la respuesta, Francis OAKLEY, “Nederman, Gerson, Conciliar Theory and Constitutionalism: *Sed contra*”, *History of Political Thought*, 16 (1995), pp. 1-19 y Francis OAKLEY, “Anxieties of Influence: Skinner, Figgis, Conciliarism and Early Modern Constitutionalism”, *Past and Present*, 151 (1996), pp. 60-110.

⁹³ Cary NEDERMAN, “Constitutionalism-Medieval and Modern...”, *op. cit.*

⁹⁴ Cary NEDERMAN, “Pathologies of Continuity...”, *op. cit.*, pp. 29-48.

man atacaba la premisa de la continuidad entre el constitucionalismo medieval y moderno, que había llevado a Figgis a afirmar que Jean Gerson, una de las figuras centrales en el desarrollo del pensamiento conciliar del siglo XV, debía ser considerado uno de los primeros *whigs*. Nederman no pretendía negar la influencia del conciliarismo en el constitucionalismo medieval, sino que sostenía que este último difería sustancialmente del moderno.⁹⁵ Mientras que el constitucionalismo medieval estaba fuertemente arraigado en la compleja metáfora del cuerpo político, el constitucionalismo moderno suponía una concepción impersonal del gobierno centrada más en el cargo que en la persona, una limitación de los gobernantes mediante un control público sobre los cargos del Estado, el reconocimiento de derechos imprescriptibles a todas las personas o ciudadanos y, finalmente, el consentimiento libre e individual de estos para con los gobernantes en su accionar oficial.⁹⁶ Por supuesto que la metáfora orgánica no había desaparecido completamente del pensamiento político moderno, pero las ideas en las cuales esta estaba anclada cambiaron completamente en la Modernidad dejando de lado las ideas morales y cosmológicas propias de la Edad Media. Esta noción de continuidad que Nederman no dudaba en calificar como “patológica”, por un lado, le había permitido a Figgis a comienzos del siglo XX recuperar el conciliarismo del siglo XV como un ideal constitucional para la Iglesia contemporánea y, por otro lado, parecía estructurar las *Wiles Lectures* de Tierney en las que había jugado con la alusión a Figgis al imaginar un posible subtítulo “De Graciano a Madison”.⁹⁷ El constitucionalismo era esencialmente el mismo, solo que las fuentes se retrotraían a los decretistas y decretalistas y se extendían hasta el federalismo de la revolución norteamericana. Algo parecido intentaría Brian Tierney al retrotraer al siglo XII el origen del *ius naturale* y de los derechos subjetivos del siglo XVII.⁹⁸ Nuevamente, Nederman no pretendía negar el hallazgo de Tierney y aceptaba esta genealogía medieval de los derechos naturales; sin embargo, sostenía que la principal diferencia entre ambos periodos era que el reconocimiento de estos derechos en la Edad Media no era la base sobre la cual se construiría la teoría política, tal como sería el caso en la Modernidad, cuando el orden político se pensaría a partir de los derechos naturales de los individuos.⁹⁹ Nederman también criticaba que Tierney no hubiera tenido en cuenta los debates sobre la noción de *dominium* a partir del siglo XIII, ya que en estas discusiones, al ser invocados, los derechos individuales asumen un

⁹⁵ *Ibid.*, pp. 32-33.

⁹⁶ Cary NEDERMAN, “Conciliarism and Constitutionalism...”, *op. cit.*, p. 193.

⁹⁷ Brian TIERNEY, *Religion, Law and the Growth of Constitutional Thought...*, *op. cit.*, p. 11 (introducción).

⁹⁸ Brian TIERNEY, *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Law and Church Law (1150-1625)*, Atlanta, Scholars, 1997.

⁹⁹ Cary NEDERMAN, “Pathologies of Continuity...”, *op. cit.*, p. 47.

tono más explícitamente político que el de *ius naturale* de los canonistas.¹⁰⁰ Al margen de las críticas, lo que se pone en evidencia es que la obra de Figgis sería recuperada no sólo por la teoría política, sino que también dejaría una importante marca no siempre reconocida en la historiografía del pensamiento político.

Coda exegética

La recepción de Figgis entre nosotros ha sido más que limitada, pero fue comentado por autores, como Carl Schmitt, que han tenido una amplia repercusión en nuestro medio. Creemos que la lectura historiográfica puede acercar cierta luz, una mirada más focalizada sobre la forma de acercarse a algunos problemas para situarlos en un contexto más amplio y profundizar el diálogo y la colaboración entre historiadores y filósofos políticos.

Ya hemos comentado antes sobre el apartado en el que Carl Schmitt cita a Figgis y a su *Churches in the Modern State* como uno de los textos más importantes para la tradición pluralista inglesa (más allá de la recepción de Gierke y de la obra de Maitland) y en donde menciona la referencia de Laski a san Atanasio (sin especificar, por parte de Schmitt, la mención fue restituida por Jorge Dotti en sus “Notas complementarias” como apareciendo en *A Grammar of Politics*).¹⁰¹ La encontramos previamente, aunque de manera menos clara, también en *Authority and the Modern State*.¹⁰² Quisiéramos detenernos un poco más en esto. Laski utiliza esa mención a Atanasio para sostener la oposición al Estado y Schmitt señala que la figura del padre de la Iglesia era conocida en Alemania a partir de la obra de Görres como “un símbolo de la lucha de la iglesia universal contra el Estado”.¹⁰³ Esta mención ha llevado a los comentaristas de Schmitt a detenerse, naturalmente, en Görres, pero a la vez ha enmascarado, creemos, parte del problema sobre la recepción coetánea de la figura de Atanasio tanto en Alemania como en Inglaterra en los tiempos en que Laski hace mención a ella (mientras que Atanasio no aparece en la argumentación de Figgis). Es interesante que Schmitt comience su genealogía de la importancia de Atanasio en Alemania con el texto de Görres, ya que la primera obra realmente importante, favorable a la figura de Atanasio e influyente en el mundo de lengua alemana, no fue la de Görres, sino la de Johann Adam Möhler (1796-1838), importante historiador

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 47.

¹⁰¹ John N. FIGGIS, *A Grammar of Politics*, Londres, George Allen & Unwin, 1925, p. 171.

¹⁰² John N. FIGGIS, *Authority and the Modern State*, New Haven, Yale University Press, 1919, p. 314.

¹⁰³ Carl SCHMITT, “Staatsethik und pluralistischer Staat”, trad. cast. Jorge Dotti, *op. cit.*, p. 295.

de la Escuela de Tübingen, de inmensa influencia en toda la teología histórica católica posterior y cuya interpretación favorable de Atanasio, entonces ya en clave ultramontana, se seguía de aquellas canónicas de Montfaucon y Le Nain de Tillemont.¹⁰⁴ Pero volvamos a la mención de Schmitt y repasemos un poco el problema. Joseph Görres (1776-1848), figura importante del pensamiento político renano y bávaro (fue también un reconocido iranista), publica su conocido *Athanasius* en 1837 (varias veces reeditado) para discutir y defender la oposición del episcopado católico a someterse al poder prusiano. Esto, como antecedente de los sucesos de la década que comienza en 1870, es lo que pareciera estar a favor de Schmitt por el texto de Görres (más allá de la reciente incorporación de los territorios renanos y Westfalia a Prusia, recordemos que hasta una fecha tan tardía como principios del siglo XIX, con el *Reichsdeputationshauptschluss* de 1803, los preladados y abades alemanes conservaron de sus derechos territoriales).¹⁰⁵ Ahora bien, esta imagen de un Atanasio defensor de las libertades eclesiásticas (y, por ende, reflejando una descripción negativa de su contracara, Constantino) no era la que, cien años después, se había impuesto en los países de lengua alemana. En el medio habían sucedido, por lo menos, dos cosas importantes. La primera es la edición del *Die Zeit Constantins des Grossen* de Jacob Burckhard (1818-1897). La obra, originalmente redactada en la siempre democrática atmósfera de la Confederación Helvética, fue publicada por la editorial de E. A. Seeman de Leipzig en 1853 (apareció, de hecho, en diciembre de 1852). La segunda edición sale a la luz ya en tiempos del Imperio alemán bajo condiciones completamente distintas. Publicada nuevamente por E. A. Seeman en 1880 —tras el *Kulturkampf* al que remite—, la obra tiene algunos cambios mayores; el más importante para nosotros, hoy, es la relectura del lugar de la Iglesia bajo Constantino (capítulo IX). En la primera edición, el crecimiento de la Iglesia en el siglo IV no se presentaba como el producto de la simple protección imperial (y menos aún de un solo emperador que era, además, descrito en malos términos), sino como parte de un proceso de expansión universal y con su propia dinámica, en suma, de la necesidad histórica (“historische Notwendigkeit”, *Die Zeit Constantins des Grossen*, ed. 1853, p. 413). En la segunda edición, la Iglesia se define de manera interesante como *Reichskirche*. Esta

¹⁰⁴ Cf. J. A. MÖHLER, *Athanasius der Grosse und die Kirche seiner Zeit besonders im Kampfe mit dem Arianismus*, 2 vols., Mainz, 1827.

¹⁰⁵ Cfr. dos estudios claves: el libro de Bernd WACKER, *Revolution und Offenbarung. Das Spätwerk (1824-1848) von Joseph Görres: eine politische Theologie*, Mainz, Mathias Grünewald Verlag, 1990, así como el interesante análisis de la obra de Görres por Jon Vandeln HEUDVENL, *A German Life in the Age of Revolution: Joseph Görres, 1776-1848*, Washington DC, Catholic University of America, 2001, esp. pp. 320-356, aquellos realizados sobre el contexto de redacción del *Athanasius* por Jorge DOTTI, “Notas complementarias”, *op. cit.*, pp. 422-423 y ahora especialmente M. BAUER, *Der ‘Athanasius’ von Joseph Görres*, Berlín, Peter Lang Verlag, 2021, *quam non vidimus*.

segunda edición de la obra de Burckhardt es la primera aparición del término en la historiografía de lengua alemana para referir a la situación de la Iglesia a partir del siglo IV, término que se volvería común a partir de entonces; esta segunda edición es la que se reimprime desde entonces.¹⁰⁶ Allí, la descripción del proceso mueve el foco de las características personales de Constantino y de la dinámica histórica que llevó al crecimiento de la Iglesia cristiana hacia la inevitabilidad de la política eclesiástica del emperador, ya que más allá del escaso convencimiento religioso que Constantino hubiera tenido, “es difícil saber si otro en su lugar, puro de carácter y cristiano convencido, no habría sido obligado a seguir el mismo camino”.¹⁰⁷ La segunda cuestión en la que queríamos detenernos es, de alguna manera, una derivación de la primera, pero de capital importancia para comprender específicamente la figura de Atanasio en la historiografía alemana. Tanto el recientemente acuñado *Reichskirche* como su derivado *Reichssynode* fueron términos ampliamente utilizados después de Burckhardt para referirse a la Iglesia bajo Constantino, como hemos dicho. Ahora bien, esa utilización vino acompañada de una lectura extremadamente negativa de Atanasio que comenzó con la obra de Otto Seeck.¹⁰⁸ Sin embargo, uno de los mayores divulgadores de este empleo terminológico y de esta visión de Atanasio fue, sin duda, Eduard Schwartz, autor de toda una serie de decisivos artículos publicados en las *Nachrichten von den k. Gesellschaft zu Göttingen phil-hist. Klasse* entre 1904-1911 como una suerte de *Prolegomena ad editionem novam* de la obra de Atanasio (que llevaría finalmente adelante Hans-Georg Opitz) y que fueron compilados en sus *Gesammelte Schriften 3. Zur Geschichte des Athana-*

¹⁰⁶ La versión castellana de Eugenio Imaz (Jacob BURCKHARDT, *Del paganismo al cristianismo. La época de Constantino el grande*, México, Fondo de Cultura Económica, 1945, p. 350) traduce *Reichskirche* por “iglesia oficial”, lo que no permite percibir el espíritu de la época detrás de la acuñación del término por Burckhardt.

¹⁰⁷ “Es ist aber schwer zu entscheiden ob nicht ein Anderer an seiner Stelle, der ein reiner Charakter und überzeugter Christ gewesen wäre, auf dieselbe Bahn hätte gerathen müssen”; en *Die Zeit Constantins des Grossen*, ed. 1880, p. 367, (traducción nuestra). Cfr. Timothy D. BARNES, *Athanasius and Constantius. Theology and Politics in the Constantinian Empire*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1993, pp. 292-293; *ib.*, “Burckhardt’s Age of Constantine”, *Klio* 97/2 (2015), pp. 726-737; Annick MARTIN, *Athanasie d’Alexandrie et l’Église d’Égypte au IVe. Siècle (328-373)*, Roma, Ecole Française de Rome, 1996, pp. 1-14; Christian C. RASCHLE, “Burckhardt e la storiografia di lingua tedesca”, en Alberto MELLONI, Peter BROWN, Gilbert DAGRON, Johannes HELMRATH, Emanuela PRINZIVALLI, Silvia RONCHEY y Norman TANNER (coords.), *Flavius Valerius Constantinus Maximus Augustus. Una enciclopedia internazionale sulla figura, il mito, la critica e la funzione dell'imperatore dell' "editto" di Milano*, Roma y Milán, Fscire y Treccani, 2013, vol. III pp. 197-217; C. ARNOLD, “Costantino nella storiografia cattolica tedesca”, en *ibid.*, pp. 219-227; C. R. RASCHLE, “Costantino in Mommsen e nella storiografia tedesca”, en *ibid.*, pp. 245-262.

¹⁰⁸ Otto SEECK, “Untersuchungen zur Geschichte des nicänischen Konzils”, *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 16 (1896), pp. 1-71.

sius.¹⁰⁹ Los editores Walter Eltester y Hans Dietrich Altendorf solo dejaron de lado uno de aquellos textos, que sería la base de un libro publicado unos años después.¹¹⁰ En la influyente obra de Schwartz, la figura de Atanasio ya no era la de un heroico obispo y pastor, defensor de las libertades eclesiásticas, sino que básicamente se definía como “als politische Persönlichkeit, nicht als Theologer und Dogmatiker”,¹¹¹ que muchos otros influenciados por la obra de Schwartz describirán directamente como una figura delictiva y mafiosa.¹¹² La referencia de Laski a Atanasio dentro de la discusión sobre un *Kulturkampf* en el que el Estado alemán no pudo vencer a la Iglesia católica (para 1919, año en que Laski ya hacía referencia a Atanasio) estaba ya muy alejada de las percepciones que se tenían sobre el obispo de Alejandría en Alemania, en donde se describe como una figura compleja, violenta y que necesariamente tuvo que ser sometida por el poder imperial. No es fácil decir por falta de menciones explícitas en sus textos de qué manera esta idea de Laski se anida en una tradición británica en la que la figura de Atanasio siguió siendo considerada más o menos en los términos en que en Alemania reflejaba el *Athanasius* de Görres en 1837 (y, antes aún, la obra de Möhler). En todo caso, en Inglaterra, la figura de Atanasio conservó una imagen favorable entre los teólogos anglicanos para quienes lo fundamental era establecer unas *catenae patrum*, que diera fundamento a las opciones teológicas y eclesiológicas que la Iglesia debía tomar.¹¹³ Fue así desde los tiempos de los *Caroline Divines* en el siglo XVII, pero sobre todo en tiempos del *Oxford Movement*, como vemos sobre todo en la obra de Newman,¹¹⁴ hasta Henry M. Gwatkin (*Dixie Professor of Ecclesiastical History* en Cambridge entre 1891 y 1912).¹¹⁵ Creemos que

¹⁰⁹ “Konstantins Aufstieg zur Alleinschaft”, Berlín, De Gruyter, 1959.

¹¹⁰ Cfr. Annette v. STOCKHAUSEN, “Einblicke in die Geschichte der ‘Athanasius Werke’. Die Briefe Hans-Georg Opitz’ an Eduard Schwartz”, en Annette v. STOCKHAUSEN y BRENNECKE, Hanns Christof BRENNECKE, *Von Arius zum Athanasianum: Studien zur Edition der ‘Athanasius Werke’*, Berlín/ y Nueva York, De Gruyter, 2010, pp. 207-304.

¹¹¹ *Zur Geschichte*, cit., p. 318.

¹¹² Cfr. para esta tradición, Diego M. SANTOS- y Pablo UBIERNA, *El Evangelio de Judas y otros textos gnósticos. Tradiciones culturales en el monacato primitivo egipcio del siglo IV*, Buenos Aires, Bergerac, 2009, pp. 71-79.

¹¹³ Cfr. Pablo UBIERNA, *Las humanidades. Notas para una historia institucional*, Gonnet, Unipe, 2016, pp. 114-115.

¹¹⁴ Cfr. J. H. NEWMAN, *Select Treatises of St. Athanasius in Controversy with the Arians*, Londres, 1842, y también en la tercera edición a *The Arians in the Fourth Century* publicada en 1871. Cfr. ahora Benjamin KING, *Newman and the Alexandrian Fathers. Shaping Doctrine in the Nineteenth Century England*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

¹¹⁵ H. M. GWATKIN, *Studies of Arianism*, Cambridge, 1882, 2ª. ed., 1900 [Cambridge, 1882], en la que incluye partes de su *Arian Controversy* de 1889 y también la muy influyente *Cambridge Medieval History*, y en la que Gwatkin sería uno de los editores de los dos primeros volúmenes aparecidos en 1911 (en donde las menciones a la lucha de Atanasio a favor de las libertades de la Iglesia aparecen en diversas oportunidades) y en 1913.

este es el contexto historiográfico en el que se tratan de sostener las libertades de la Iglesia de Inglaterra (sobre todo desde las disputas que llevaron al nacimiento del *Oxford Movement* a principios de la década que comienza en 1830), que es también una Iglesia de Estado.¹¹⁶ Esa tradición anglicana genera una interpretación perdurable sobre la figura de Atanasio, que es útil a las lecturas de Laski sobre otro tipo de corporaciones en su relación con el Estado. Si bien Laski no menciona muchas de sus lecturas, es sabido que estaba bien informado sobre esta tradición teológica anglicana (o sea que su mención a Atanasio no es solo referencia a una oposición corporativa indiferenciada frente al Estado, sino que es una que se entronca con una larga discusión inglesa y recurre a uno de sus *topoi* más conocidos). Laski fue no solo un buen conocedor de la obra de Newman (como atestiguan las recurrentes menciones a su obra y carrera pública en *Authority in the Modern State*), sino también un conspicuo lector de la obra de Gwatkin.¹¹⁷ Consideramos que solo en este marco se puede comprender el problema con profundidad y dar sentido a una mención como la de Schmitt que, creemos, tal como está presentada y si no se restituye este contexto, no lleva mucha luz al asunto (el rescate que hace Schmitt de Görres sobre Möhler es, en sí mismo, un problema historiográfico interesante, así como lo es la ausencia de mención a las derivas de la figura de Atanasio en la historiografía alemana de su época).¹¹⁸

Sobre la traducción y la edición

Tal como el propio Figgis lo declara en el prólogo a *Churches in the Modern State*, el núcleo de su texto está conformado por las cuatro conferencias pronunciadas frente al clero de Gloucester en 1911. Esto explica en cierta medida algunas particularidades de su estilo, ya que estos textos están marcados por la oralidad y fueron concebidos como *lectures*. Una de sus principales características estilísticas es la acumulación de oraciones subordinadas

¹¹⁶ El problema sigue siendo mayor en la eclesiología contemporánea, ya que atañe a una parte de los fundamentos históricos de toda relación con el Estado. Cfr. Charles KANNENGISSER, "Athanasius von Alexandrien in heutiger Sicht", *Zeitschrift für katholische Theologie*, 109/3 (1987), pp. 276-293.

¹¹⁷ Como vemos en su *Review* a Gwatkin, M. GWATKIN, *Church and State in England to the Death of Queen Anne*, Londres, Longmans, 1917, aparecida en *Harvard Theological Review*, 12/3 (1919), pp. 366-367, el mismo año en que hace mención a Atanasio por primera vez en *Authority and Modern State*. El comentario es terriblemente crítico del trabajo de Gwatkin en esa obra, pero muestra un pormenorizado conocimiento de sus líneas de trabajo y de otras obras del Profesor de Cambridge.

¹¹⁸ Para una discusión del lugar de Atanasio en la teología histórica alemana posterior al artículo de Schmitt, cfr. M. TETZ, "Zur Biographie des Athanasius von Alexandrien", *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 90 (1979), pp. 304-338, reimpr. *ib. Athanasiana. Zu Leben und Lehre des Athanasius*, Berlín, 1995.

con la misma función sintáctica, pero que desde el punto de vista semántico aclaran, completan y repiten la primera oración con un efecto acumulativo. Si bien es comprensible esta elección gramatical desde el punto de vista de la oralidad, sus efectos a la hora de la lectura vuelven al texto bastante reiterativo y difícil de seguir. Al mismo tiempo, Figgis enlaza la argumentación de los distintos temas de las *lectures* a partir de ciertos ejemplos contemporáneos y asume que sus interlocutores-lectores están familiarizados con ellos, lo que no siempre es el caso, más de un siglo después y en un contexto ajeno al inglés. Por este motivo, hemos introducido algunas notas aclaratorias que explican los ejemplos utilizados por el autor y en este estudio preliminar realizamos un breve resumen de cada una de las conferencias y apéndices. En el caso de los personajes históricos, sólo hemos incluido algunas referencias menores asumiendo que algunos de ellos no son tan conocidos para un lector de lengua castellana. Para las citas que Figgis hace en su texto hemos respetado el formato en el que aparecen. Cabe hacer una mención especial a las extensas notas en latín y en alemán, tanto en el cuerpo del texto como al pie de página. En general, Figgis glosa estos textos o bien incorpora su contenido en el cuerpo de las conferencias. Sin embargo, en el caso de los extensos fragmentos citados de Gierke, el hecho de que los dejara en su lengua original es de por sí relevante y por este motivo, hemos respetado la decisión del autor. Una traducción al castellano presentaría ambigüedades y se apartaría necesariamente de la forma en que Figgis los entendió a comienzos del siglo XX. El criterio a la hora de traducir el texto de Figgis ha sido el de respetar la estructura gramatical del original, siempre que fue posible. Solo nos hemos tomado licencias mínimas allí donde la fidelidad al texto original oscurecía excesivamente su comprensión. Algo similar ocurre con el vocabulario utilizado por el autor. Hemos tratado de ser fieles al texto en la medida en que este tenía sentido en castellano. A modo de ejemplo, vale destacar que, siempre que ha sido posible, hemos mantenido la riqueza y la variedad de los términos para describir la vida de los grupos, pero por motivos obvios esto no ha sido posible siempre, ya que en muchos casos su traducción literal al español carecía de sentido o era en exceso redundante.

La obra de John Neville Figgis (1866-1919) se ha convertido en una cita obligada a la hora de destacar los vínculos entre la historia del pensamiento político y la eclesiología en la Baja Edad Media y en la Modernidad. Al tiempo que su obra sigue siendo estudiada y comentada, no siempre se comprenden sus presupuestos y el origen de sus ideas. Su libro *Churches in the Modern State* de 1913 es aquí traducido por primera vez al castellano y ampliamente anotado. Un estudio preliminar aclara las grandes líneas del pensamiento de Figgis y da cuenta no solo de su génesis y su novedad sino también de las razones de su reaparición en la discusión contemporánea. ¿Cómo lidian las democracias modernas con el pluralismo religioso? Más allá de la afirmación de la neutralidad estatal en materia religiosa, existe una zona gris en la que los Estados y los grupos religiosos interactúan, se influyen y se acomodan estableciendo relaciones que a menudo parecen cuestionar el principio liberal de la neutralidad. Afirmar esta última idea adoptando una narrativa que da cuenta de la marcha triunfal del Estado secularista no hace más que ocultar la complejidad de un problema que sólo puede comprenderse en términos históricos.

Pablo Ubierna: Profesor y Licenciado en Historia (Universidad de Buenos Aires). Diplôme d'études approfondies y Docteur en Histoire (Université de Paris I-Panthéon Sorbonne). Miembro de la carrera de Investigador científico-CONICET. Profesor Titular Regular (Universidad Pedagógica Nacional).

Sebastián Provvidente: Profesor de Historia (Universidad de Buenos Aires). Docteur en Histoire et Civilisations (École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris) y Dottore di ricerca in diritto europeo su base storico-comparatistica (Università di Roma Tre). Miembro de la carrera de Investigador científico-CONICET.

