



**MICHAEL WALZER**

**La revolución de los santos.  
Estudio sobre los orígenes de la  
política radical**

**Traducción de Silvia Villegas, Katz,  
Buenos Aires, 2008 (The Revolution of  
the Saints. A Study in the Origins of  
Radical Politics, Harvard UP, Cambridge,  
Mass., 1965)**

La historia cristiana está atravesada por las tensiones entre Iglesia y sociedad secular. La Iglesia representada por el papado se ha caracterizado por asentarse históricamente en la separación operada por San Agustín entre la ciudad de Dios (*civitas dei*) y la ciudad terrenal (*civitas terrena*). El cristiano agustiniano encuentra su fin y verdadera naturaleza en la *civitas dei*, pues la única y auténtica acción cívica —virtud cristiana— es buscar la unidad con Dios. Y no puede ser de otro modo cuando la verdadera naturaleza del hombre sólo consiste en alcanzar el conocimiento de Dios y glorificarlo por siempre. El principio agustiniano viene a *transcender* así la definición aristotélica de la naturaleza humana como esencialmente política, negando de esta manera que la sociedad civil tenga algo que ofrecer a la salvación humana. Es este divorcio entre escatología e historia política el que permitió a la Iglesia papal negar toda significación redentora a los hechos e historia de cualquier sociedad secular, presentándose a sí misma como puente entre la ciudad de Dios y la ciudad terrenal, lo que también le permitía de paso ejercer y acrecentar su autoridad. Así se constata por toda la Edad Media durante las luchas entre el pontificado y el Imperio y el gradual ascenso del poder del Papa. Este arrogarse la representación de los fines ver-

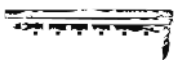
daderamente humanos, el conocimiento de Dios y la comunión con él, llegó a impregnar tanto la cultura del occidente cristiano que cualquier república o reino secular que quisiese ejercer su propia autoridad tenía que proclamar el significado redentor de sus hechos y acciones. Hechos y acciones que ocurrían en el mundo, en la *civitas terrena*. Esta posibilidad de la redención a través de la historia política, siempre fue empecinadamente negada por la Iglesia.

Pero la historia cristiana no es sólo la historia de la Iglesia oficial, es también la historia de la herejía. La conversión de Constantino abrió la posibilidad por primera vez de reinos o repúblicas gobernados por cristianos bajo leyes cristianas, de manera que era lógico pensar en la posibilidad de alcanzar cierta justicia terrenal. Antiguamente, el sentido del pecado permitió a los judíos reconciliar la aparente contradicción entre sus derrotas y el hecho de sentirse pueblo elegido por Dios: no prosperaban como pueblo porque eran idólatras e incapaces de seguir la ley de Dios. Pero ahora que un imperio terrenal aceptaba como propios los propósitos de Dios, el pensamiento incorregiblemente político del hombre occidental podía pensar en la posibilidad de algún tipo de reconciliación entre la práctica de virtudes cristianas y la salvación, entre historia política y escatología. Y esta es la idea que está en la base de la llamada herejía de Pelagio que tan vívidamente se dedicó a combatir San Agustín con su teología.

Pelagio, de origen galés y contemporáneo de San Agustín, era un clérigo culto que creía en el libre albedrío, puso en duda la doctrina del pecado original y predicó que el hombre alcanza la virtud a través de su propio y continuado esfuerzo moral, cuya recompensa final es el cielo. Contra esto, San Agustín niega que nadie pueda abstenerse del pecado original. Desde que Adán comió la manzana la corrupción entró en el hombre, sin que nada pueda hacer éste para evitarla. Puesto que todos heredamos el pecado original, todos merecemos la condena eterna. Solamente la libre gracia de Dios salvará algunos hombres entre los bautizados, son los elegidos para ir al cielo. No van al cielo porque son buenos, como herederos de Adán todos somos malvados, depravados, excepto si la elección inmotivada de Dios nos ha elegido para ser de otra manera. La condena no es nada más que justicia, la justicia de Dios, la salvación su gracia. Si la salvación proviene únicamente de la gracia de Dios, cada alma está ya predestinada de antemano al cielo o al infierno.

San Agustín fijó así la teología de la Iglesia y una de las distintas formas de dualismo, el dualismo del reino de Dios y de los reinos de este mundo, que tanto caracterizarán el mundo medieval en contraste con la antigüedad clásica. Sistematizada por San Agustín, esta teoría se reavivará más tarde en Lutero y Calvino, y cuando algunos de sus conceptos fueron repetidos por Jansenio en el siglo XVII, se declararán heréticos. Hasta que los protestantes no adoptaron sus opiniones, la Iglesia católica no había impugnado jamás ningún aserto agustiniano. San Agustín volverá así a la primera línea de la polémica teológica durante los siglos XVI y XVII, estando con él protestantes y jansenistas y en contra suya los católicos ortodoxos.

Como acabamos de decir, los argumentos a favor de esta feroz teoría de la predestinación y la elección —Max Weber la calificará de doctrina cargada de “inhumanidad patética”— serán alentados por la Reforma. Pero la misma Reforma que reavivó la doctrina agustiniana de la gracia, se desembarazó de su doctrina teocrática haciéndose erastianista, es decir, partidaria de la doctrina según la cual la Iglesia debe someterse al Estado. Lutero vuelve a la agustiniana naturaleza del hombre caído y sigue afirmando que nadie puede salvarse por sus obras, pero a continuación arguye que cualquiera puede perci-



## LIBROS



**MICHAEL WALZER**  
**La revolución de los santos.**  
**Estudio sobre los orígenes de la**  
**política radical**

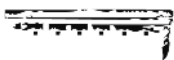
bir la gracia salvadora de Dios “por la sola fe”. La *fiducia* capacita al pecador a captar por sí mismo la justicia de Dios y a confiar en ella. El creyente queda así al mismo tiempo en su estado de pecador y salvado. Sus pecados nunca quedan abrogados, pero su fe le aligera del peso de los mismos. La consecuencia política inmediata de esta doctrina de la justificación (salvación) “por la sola fe”, es la devaluación de la Iglesia como institución, pues, siendo la fe el único medio por el que el cristiano puede esperar salvarse, no hay ningún lugar para la Iglesia como mediadora entre el individuo y Dios. La verdadera Iglesia se vuelve tan sólo una invisible congregación de fieles, *congregatio fidelium*. Se repudia así la idea de la autoridad jurisdiccional que la Iglesia se arrogaba para dirigir y regular la vida cristiana. La consecuencia de todo ello será el rechazo de toda autoridad eclesiástica sobre asuntos temporales. La verdadera Iglesia, la *congregatio fidelium*, es así un reino puramente espiritual en la que gobierna Cristo. El reino de la autoridad temporal también es un don de la providencia divina, pero Dios entrega la espada al príncipe para que gobierne entre los pecadores. Todo poder coactivo es temporal por definición, por lo que toda pretensión de la Iglesia papal de ejercer jurisdicción terrenal sólo puede ser una usurpación del legítimo poder que Dios ha puesto en las manos de las autoridades temporales. Lutero, pues, se compromete en la defensa de las autoridades seculares, y aboga por la obediencia al príncipe que es quien ejerce todos los poderes de coerción, incluso sobre la Iglesia.

Es evidente que esta teología de Lutero y las doctrinas sociales y políticas que de ella se derivaron aceleraron la tendencia ya existente a incrementar el poder de los reyes y magistrados rompiendo así la relación entre *potestas* — poder público del monarca— y *auctoritas* — poder que posee la Iglesia por derecho divino— en favor del primero. Pero con el tiempo, aquellos protestantes que se tomaron más en serio los aspectos individualistas de la Reforma, se mostrarán tan reacios a someterse al rey como a los poderes eclesiásticos. Este es el caso del radicalismo puritano de inspiración calvinista, y la tesis central del libro de Walzer: los santos serán seres alienados tanto de los poderes eclesiásticos como del orden social imperante, lo que hará del puritanismo la forma más temprana de radicalismo político.

El fundamento de la monarquía inglesa era el sistema de equilibrios entre las clases dominantes —la nobleza y la *gentry*— y la Corona. Será la gran crisis constitucional provocada por la ruptura de este equilibrio entre el Parlamento y

las posiciones absolutistas, que paulatinamente irán adoptando los Estuardo, lo que dará origen a la Revolución Inglesa. A esta tesis histórica explicativa del estallido revolucionario y conocida como “tesis constitucionalista”, se le unirá el factor religioso por primera vez a finales del siglo XIX, siendo S. R. Gardiner su autor y quien primero habló de “revolución puritana”. Siguiendo esta misma línea, en 1955 R. S. Paul presentará la figura de Cromwell “más como un visionario religioso que como el líder de la clase burguesa emergente”. Frente a esta posición, el historiador marxista Christopher Hill entenderá la Revolución Inglesa como la primera revolución burguesa, y el puritanismo como la ideología principal de una nueva clase de hombres de negocios que necesitaban asegurar su estabilidad económica y social. El libro de Walzer, presentado originariamente como tesis doctoral y reescrito para su publicación en 1965, aparece en la plenitud de este debate historiográfico, por lo que el autor nos advierte que su intención al escribirlo y trazar el puritanismo como la forma más temprana de radicalismo político, no es hacer la historia completa de los puritanos ingleses, ni de la Revolución Inglesa; tampoco que su retrato reemplace estas interpretaciones de la historia inglesa del siglo XVII, sino plantear la forma particular de relacionarse el puritanismo con estos procesos históricos que dieron lugar a la modernidad, sin que esto signifique en ningún momento la afirmación de que “la modernidad haya sido en sentido alguno la creación intencional de los radicales políticos” (p. 32). Se sitúa Walzer de esta manera en la órbita de las posiciones de Weber, quien ya había afirmado que, en lo que respecta a la historia, las consecuencias de la Reforma protestante serán imprevistas y resultado espontáneo del trabajo de los propios reformadores, “desviadas y aún directamente contrarias a lo que éstos pensaban y se proponían”. En el fondo lo que se trata de ver es cómo las ideas alcanzan eficacia histórica, y un determinado tipo de eficacia a pesar de sus iniciales intenciones. Max Weber parte de este principio en su estudio sobre la relación entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo. De sobra es conocido que su estudio se emancipa de las tesis marxistas que pretendían explicar el capitalismo por los intrínsecos mecanismos de la evolución histórica cuyas transformaciones materiales *necesariamente* dieron lugar al mismo. Pero por lo mismo, nos previene Weber, “no menos absurdo sería defender la tesis doctrinaria según la cual el *espíritu capitalista* sólo habría podido nacer por influencia de la Reforma, con lo que el capitalismo sería un producto de la misma”. En definitiva, tanto para Weber como para Walzer, cualquier forma de conciencia histórica no puede deberse a la unívoca eficiencia de una determinada causa, sino a las influencias recíprocas de incontables constelaciones históricas —fundamentos materiales, formas de organización política y social, contenido espiritual, etc.—, siendo lo importante de cualquier investigación la apreciación de qué contenidos de una forma de conciencia civilizatoria concreta son imputables a ciertas ideas que con el tiempo alcanzarán vigencia histórica, sin pretender que éstos sean los únicos y exclusivos factores. Por eso Walzer también advierte que en su libro se dará por supuesto todos aquellos elementos que bien desde una línea interpretativa histórica u otro se han resaltado como importantes en la historia del siglo XVII: surgimiento de la alta burguesía, crisis de la antigua aristocracia, toma de la iniciativa por el parlamento y aquellas transformaciones económicas subyacentes o concomitantes.

Volvamos ahora a la cuestión de los aspectos más individualistas de la reforma y sus consecuencias para el mundo político. Según Walzer, frente al conservadurismo político de la última etapa de Lutero, Calvino será una fuente inagotable de sedición y rebelión, siendo sus innovaciones mucho más



## LIBROS



**MICHAEL WALZER**  
**La revolución de los santos.**  
**Estudio sobre los orígenes de la**  
**política radical**

importantes en la conducta moral y la organización social que en lo teológico. El punto de partida de Calvino sigue siendo la propia naturaleza del hombre Caído, su permanente e inevitable alejamiento de Dios. Pero se diferencia de Lutero en que no creía que ningún tipo de reconciliación fuera posible. Lutero salió de la crisis espiritual que le causó el dogma de la predestinación gracias a la idea alumbrada en la torre del monasterio de Wittenberg de que la justicia de Dios no se refiere a ningún sentido punitivo, sino a su disposición a la piedad: la gracia podía perderse, pero la confianza creyente en la palabra de Dios era su recuperación. Justamente lo contrario ocurrirá en Calvino, para quien cada vez fue más cardinal aquel dogma. Como dice Walzer, Calvino nunca fue solidario con los hombres preocupados por el problema de la salvación, pensaba que la mayoría estaban condenados. Esta es la verdad eterna, como también lo es que los designios del Todopoderoso son insondables para el hombre. Ante Dios todos merecemos la condena eterna salvo decisión propia en contrario, su gracia se otorga o no, salvando a unos y condenando a otros, y esto es lo único que sabemos, pero no el porqué de esta decisión. Suponer que nuestras acciones culpables o virtuosas colaboran en este destino significa tanto como suponer que somos capaces de interferir en la libre voluntad de Dios, lo que es un absurdo.

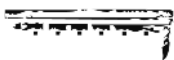
El resultado de esta doctrina de la libre gracia de Dios no podía más que generar un profundo aislamiento interior del hombre, un sentimiento de una inusitada soledad. En lo tocante a su felicidad eterna, el asunto más importante para los hombres de la Reforma, el calvinismo condenaba al hombre a recorrer él sólo su camino hacia un destino prescrito desde la eternidad pero absolutamente vedado a su conocimiento. Nadie podía ayudarlo, ni predicadores, ni los sacramentos, ni la Iglesia, nada era capaz de otorgar la gracia a quien Dios se la negaba. Aquí encontramos las raíces de ese individualismo pesimista y desilusionado del puritanismo, siempre con un estado de ánimo pendiente de su propia salvación, de encontrar indicios que le permitan sentirse —que no saberse porque esto es imposible— entre los elegidos.

Para Weber, es esta búsqueda de indicios que le permitan reconocerse como pertenecientes al grupo de los elegidos, lo que hará que el puritano tan aparentemente alienado del mundo termine reintroduciéndose en el mismo. Dos serán los caminos: el primero, el deber de sentirse elegido, pues lo contrario es un signo de falta de fe y, por tanto, no merecedor de la gracia; y, el segundo, para conseguir la

seguridad en sí mismo, se inculcará la necesidad de recurrir al trabajo profesional incesante como medio ascético preeminente y como comprobación segura y palmaria de regeneración y de autenticidad de la fe. Además, la recompensa del trabajo era el éxito, una señal de encontrarse entre los elegidos. Aparecerán así esos *santos* seguros de sí mismos cuya personificación son los hombres de negocios de la *era heroica del capitalismo*. Pues bien, si Weber aprecia que la propia ética calvinista partiendo de la alienación terminará significando un nuevo y definitivo impulso para la aparición del moderno hombre económico, Walzer amplía esta afirmación al sujeto político. Que pudiera haber una respuesta novedosa al orden político en forma de hombres organizados desempeñando un papel totalmente activo para destruir el orden establecido y reconstruir la sociedad “de acuerdo con la palabra de Dios o los planes de sus iguales no cruzó por la mente de Maquiavelo, de Lutero ni de Bodin” (p. 16), esta será la creación de los favoritos de la gracia, de los elegidos, de los santos, afirma Walzer. Al establecer el Estado estos autores se basaron exclusivamente en el príncipe, relegando a todos los demás a la categoría de súbditos, es decir, condenados a la pasividad política. Pero esta visión del inicio de la política moderna es incompleta, sigue afirmando Walzer, “porque, de hecho, la actividad revolucionaria de santos y ciudadanos desempeñó un papel tan importante en la formación del Estado moderno como el poder soberano de los príncipes” (p. 16). Y esto es lo que quiere demostrar Walzer en el libro:

Nos proponemos argumentar que fueron los calvinistas los primeros que desplazaron el énfasis del pensamiento político del príncipe al santo (o a la banda de santos) y que, luego, construyeron una justificación teórica para la acción política independiente. Lo que los calvinistas dijeron acerca del santo lo dijeron luego otros acerca el ciudadano: detrás de ambos nombres, se encuentra el mismo sentido de virtud cívica, de disciplina y deber. Santo y ciudadano juntos sugieren una nueva integración de hombres privados... al orden político (p. 16).

La afirmación no es baladí, y el trabajo de primer orden, pues como dice Pocock, “existe una razón *prima facie* para sostener que una ideología del activismo cívico era incompatible tanto con las instituciones, como con las creencias de la monarquía territorial”, por lo que se vuelve necesario explicar cómo las opciones e ideas de la vida política activa, propias de un *vivere civile* republicano, pudieron incardinarse en una Inglaterra intelectual e institucionalmente dominada por conceptos jurídicos y teológicos monárquicos. Es más, por muy alienado que estuviera el individuo calvinista del orden social imperante, la posición de Calvino respecto del poder político tampoco parece que, en principio, pudiera ayudar mucho a que el puritano llegara a entenderse a sí mismo como el clásico ciudadano actuando en una república. Calvino sigue la línea de Lutero, es Dios quien instituye a los príncipes y es Dios quien implanta el temor en los súbditos ante el poder. Esta es la razón cristiana de la sumisión, la razón por la cual se debe obedecer a los reyes, sin hacer distinción entre gobernantes legítimos y usurpadores, condenando incluso Calvino todo esfuerzo por hacer distinciones legales. Y, en último lugar, hay que resolver también la contradicción que nos presenta la afirmación de que el santo puritano preparó el camino hacia el ciudadano, pues el ideal de ciudadanía requiere una acción permanente en pos del bien común, y esa vida social sólo se alcanza si llega a impregnarse de aquel espíritu de orgullosa mundanidad que tanto valoraba Maquiavelo al elogiar a aquellos ciudadanos florentinos para quienes —en lucha contra el Papa y la excomunión— el amor por su ciudad natal estaba por encima del temor por la salvación de su alma, no siendo, obviamente, éste el caso de la



## LIBROS



**MICHAEL WALZER**  
**La revolución de los santos.**  
**Estudio sobre los orígenes de la**  
**política radical**

personalidad calvinista cuya aprensión por la propia salvación domina todo su escenario vital.

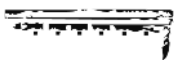
La posición de partida de Walzer es que la política implica “un esfuerzo sostenido y metódico o una asociación libre y racional” (p. 21), elementos todos ellos inconcebibles en un sistema social inalterable de jerarquías indiscutibles, donde la política aparece como un misterio sólo abierto a Dios que gobierna el mundo y al rey que gobierna la organización política, pero impenetrable para los demás miembros del cuerpo social. Es este último un mundo de obediencia y respeto que hace “la actividad política independiente tan difícil en la práctica como inconcebible en la en la teoría” (p. 21). Ni a lo largo del sistema feudal, ni incluso en la Italia del Renacimiento encontramos, según Walzer, una idea de la política como esfuerzo metódico y sistemático, como una organización para la actividad sostenida en el tiempo o la revolución. Es verdad, sigue afirmando Walzer, que en Maquiavelo ya aparece una nueva conciencia de la política, pero esta nueva conciencia no estaba acompañada aún de una nueva ideología que pudiera dar forma a una respuesta creativa y novedosa, de ahí que esta nueva conciencia sólo produjo una política absolutamente personal y dominada por facciones, una política al servicio de la ambición de príncipes y aventureros políticos. Savonarola pudo ser la excepción, su visión apocalíptica de Florencia como la nueva Israel “podría haber constituido un ideal en torno al cual dar forma a la actividad política y organizar un partido de fanáticos” (p.23), pero fracasó porque toda su reforma estaba basada exclusivamente en su carisma personal. El caso de Savonarola sólo terminó siendo el caso de un hombre, no el de un movimiento, el de una pasión, no el de una ideología. En cambio, medio siglo más tarde, ve Walzer en la ciudad de Ginebra y la figura de Calvino exactamente lo contrario. Para Calvino sólo era posible mitigar la aprensión —temor hasta el paroxismo por la propia salvación— y la alienación —la separación de Dios por el pecado original— en una comunidad cristiana. En este sentido el calvinismo parece prescindir de toda posibilidad de ultramundinidad, apropiándose de todos los medios y usos terrenales a su alcance para reconstituir el Paraíso perdido. Y es esta lucha por una nueva comunidad humana que reemplace al Edén lo que se convertirá en un asunto de actividad política concreta. Calvino exigió que todos sus seguidores participaran de esta actividad plenamente. “Se suponía que compartían la aprensión y la alienación; debían, por ende, ser parte del trabajo de reconstrucción. Esta experiencia estable-

ció la ideología como un nuevo factor en el proceso histórico” (p. 43). La pasión calvinista no era una pasión privada, era una emoción colectiva por la reforma constante de su mundo que les imponía una disciplina nueva e impersonal. Arguye Walzer que ya los católicos medievales habían organizado a sus fieles, pero lo habían hecho sin alejarlos del mundo político feudal existente. Los calvinistas, sin embargo, emplearon formas de organización incompatibles con el orden existente, y resultaban atractivas a hombres que de algún modo ya se habían librado de ese orden. Estos hombres se convertirán en santos, creaciones de una ideología que disciplinará y canalizará sus energías, brindándoles un sentido de seguridad en sí mismos que significó el fin de la alienación y que, en la política, a menudo se asemejaba mucho al fanatismo. “El pensamiento de Calvino, por ende, comienza con la alienación y termina con una nueva disciplina política” (p. 45).

No obstante, dada la reivindicación de Calvino de la autoridad secular, no es fácil ver cómo esta actividad metódica y disciplinada pasó a convertirse en una oposición política, de tal manera que, aunque educados para el activismo en la Iglesia, los santos se verían obligados a la pasividad en el Estado. Según Walzer no fue ésta la conclusión que sacaron los calvinistas de la teoría del poder soberano de Dios, ya que la visión de la realidad política como encarnación de la voluntad divina comportaba una ambigüedad fundamental: el hecho de que hubiera hombres organizados para la rebelión también era una manifestación de la voluntad de Dios, pues de lo contrario lo hubiera impedido, por lo que la voluntad divina se manifestaba tanto en las organizaciones revolucionarias como en las instituciones de gobierno. Los santos calvinistas pensaban que Dios también les había impuesto su marca, y esa marca pasó a ser su conciencia: una parte de la voluntad divina inscrita en el hombre. Y esta conciencia era la que justificaba en el santo su actividad política, “y el éxito era el signo divino que podía justificar cualquier acción que hubiera realizado” (p. 73). Esta conciencia calvinista, esta marca de Dios inscrita en ciertos hombres elegidos distintos del príncipe, otorgó a los santos un nuevo sentido de método y propósito, era su garantía para liberarse de la pasividad política y en definitiva es “lo que distingue a la actividad de los santos de la actividad de los hombres medievales, atrapados en el mundo inalterable de la tradición, fijos en su lugar social y leales a sus familiares, así como la distingue de la actividad de los hombres del Renacimiento, que perseguían una ambición puramente personal” (p. 27).

Como ya habíamos visto en Weber, la superación calvinista de la originaria alienación humana nunca lleva al alejamiento del mundo y la contemplación, como si recomendaba Pascal, sino que en su búsqueda de un remedio social a la caída de Adán termina mundanizando a sus seguidores, generando ahora además de un hombre nuevo en los negocios un sujeto proyectado en la acción política, de tal manera, concluye Walzer, que fue el calvinismo quien “instruyó a esos hombres —antes pasivos— en los estilos y métodos de la actividad política y los facultó con éxito para reclamar el derecho a participar en el sistema vigente de acción política que es el Estado moderno” (p. 32).

Pero hemos de tener cuidado con esta afirmación, pues el sentido que le da Walzer, como ya advertíamos al principio, no es que el orden moderno haya sido una creación del radicalismo político calvinista; el calvinismo no está relacionado con la modernidad, sino con la modernización, está relacionado con el proceso —largo y complejo— no con el resultado. En definitiva, a la conclusión de arriba hay que añadir otra muy importante, y es que “el calvinismo no fue una ideología liberal” (p. 318). Aunque el liberalismo también requerirá autocontrol voluntario, parte de la absoluta confianza en un ser humano



## LIBROS



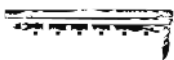
### MICHAEL WALZER La revolución de los santos. Estudio sobre los orígenes de la política radical

cuya racionalidad le inclinaba fácilmente al orden social, precisamente el supuesto contrario al puritanismo, que si de algo sabía era de la maldad humana. “Esta confianza liberal tornó innecesarias la represión y la interminable lucha contra el pecado” (p. 319), por lo que, según Walzer, el liberalismo no pudo crear por sí mismo el individuo autocontrolado tan connatural al orden social moderno. El estado lockeano a diferencia de la comunidad santa calvinista no fue una institución disciplinaria basada en la obediencia, “pero se apoyaba sobre la *presunta* virtud política de sus ciudadanos” (p. 319). Lo que se pregunta Walzer es de dónde pudo el liberalismo sacar esta extraña presunción, y contesta con una de las afirmaciones de mayor impacto del libro: “la represión puritana tiene un lugar en la historia práctica de esa extraña presunción” (p. 319). Esta atrevida afirmación la explica Walzer de la siguiente manera.

Los puritanos, como sabemos, partían de la maldad humana, Locke no, y esto es debido a que ambos partían de experiencias distintas. La experiencia del mundo puritano es la del estado de transformación del antiguo orden político y social, cuya consecuencia es un temor permanente al caos y el triunfo del mal. La presencia de este profundo temor está estrechamente relacionada con la difusión del puritanismo. En cambio, el triunfo de las ideas lockeanas, el triunfo de las ideas liberales, con su ideal del ser humano como ser razonable capaz de alcanzar con cierta facilidad el orden social, sugiere que se ha superado la aprensión y que han aparecido ciudadanos para quienes el pecado ya no es un problema. En tiempos de Locke la lucha contra el antiguo orden ya estaría encauzada y la confusión social controlada, de tal manera que los liberales lockeanos pudieron prescindir en Inglaterra de establecer mecanismos de control ideológico, obediencia e incluso de una idea del Estado como orden de represión, porque esos controles ya los había establecido en los hombres el puritanismo calvinista. Para poder intentar crear un nuevo orden, se deben crear antes hombres nuevos, y para esto último la represión y la disciplina colectiva es el método típico. “En consecuencia, el liberalismo dependía de algún modo de la existencia de *santos*, es decir, de personas en cuya buena conducta se podía confiar” (p. 320). Y ésta es la relación que establece Walzer entre el puritanismo y el mundo liberal, el puritanismo significó la preparación histórica en una práctica social que allanará el camino para el triunfo del liberalismo, pero nunca una contribución teórica para la asimilación del mismo. El *santo* no es el ciudadano, pero sí su antesala. Y lo

mismo cabe decir, critica Walzer, de la supuesta conexión entre capitalismo y calvinismo. La disciplina moral, tan propia de los santos, puede interpretarse como el marco histórico necesario para la aparición del hombre capitalista, pero la disciplina de los santos no era capitalista en sí misma. La búsqueda de éxito como señal de salvación es producto de la teoría de predestinación, pero el origen de la búsqueda ansiosa del beneficio no se encuentra en los santos, entre ellos predominaba la limitación de las riquezas dentro de una vida modesta, predominaba una temerosa restricción económica como la mayor ayuda para la santidad y la virtud. Según Walzer, ni Weber ni sus seguidores han logrado demostrar que los ingleses que se hicieron puritanos se convirtieron luego en empresarios capitalistas. Tanto el capitalismo como el liberalismo sólo aparecen en su forma plena una vez el puritanismo se ha agotado como fuerza creadora, y nunca estuvieron en las intenciones de los reformadores. Pero, al mismo tiempo, el radicalismo puritano contribuyó a dar forma a la base disciplinaria necesaria para la aparición de una economía y una política nuevas: la economía y la política moderna.

Estas conclusiones hacen del libro una obra no sólo audaz, sino también importante, como se demuestra en el hecho de que dos autores de referencia obligada para el estudio de los fundamentos del pensamiento político moderno, Pocock y Skinner, no puedan obviar entrar en discusión con él. En el caso de Pocock, nada más abordar el problema de cómo fue posible que en Inglaterra, una monarquía territorial y jurisdiccional, se desarrollara una conciencia cívica cuando ni la razón ni la experiencia podían proporcionar el soporte conceptual adecuado para caracterizar el individuo como ciudadano, la primera argumentación que presenta es la del libro de Walzer, calificándola de “poderosa y persuasiva”, pero para a continuación mostrar su disconformidad, alegando que si bien las revoluciones de la Inglaterra del siglo XVII no son obra de la clase industriosa —comerciantes y artistas— descritas por Hill, y cuyo puritanismo es presentado como una religión social, tampoco fueron obra de los ministros y caballeros trazados por Walzer, cuyo puritanismo se presenta como una religión política disintiendo de Hill. Para Pocock el análisis de Walzer fracasa porque se detiene justo a la hora de profundizar en el estudio de los miembros de las sectas milenaristas, auténticos protagonistas para Pocock de la fracasada Revolución Inglesa. Hemos de apuntar que Walzer sí reconoce la influencia de las ideas milenaristas, y afirma incluso que cuando la teoría de la guerra justa, es decir, la teoría que sugería en qué circunstancias era legítimo resistirse al rey, se insertó en un ambiente dominado por las profecías históricas, se generó un nuevo estilo de ánimo cargado de agresividad y autoconfianza que calará entre ministros puritanos y caballeros hasta transformarlos en revolucionarios. A pesar de esto, Pocock piensa que “el calvinismo puro individualizado por Walzer era demasiado austero, demasiado rígido en su alienación como para precisar de las esperanzas visionarias de la promesa apocalíptica”, y para Pocock son precisamente estas esperanzas milenaristas las que inspiraron las fracasadas revoluciones inglesas, rastreando incluso en la apocalíptica inglesa para advertir uno de los primeros modos de conciencia cívica. Vistos desde esta perspectiva los santos puritanos no aparecerán tan alienados del orden social y de su gobierno como Walzer sostiene, pues convencidos de que Inglaterra era la Nación Elegida —la muerte de la católica María y la entronización de Isabel era el signo divino que así lo evidenciaba— elevarán la intensidad de su implicación en las instituciones. Y si el santo es un individuo notablemente menos alienado del orden social y el gobierno de lo que Walzer sostiene, los momentos cruciales que generaron resistencia política activa contra la autoridad no son en rigor los que



## LIBROS



### MICHAEL WALZER La revolución de los santos. Estudio sobre los orígenes de la política radical

Walzer preconiza. Una vez afirmado que lo apocalíptico en Inglaterra era un modo especial de considerar la nación, de considerarla como la Nación Elegida, como la nueva Israel, el momento crucial sería, según Pocock, aquel en el que el inglés de Dios llegó a pensar que sus instituciones “no resultaban merecedoras de la misión para la que la nación había sido elegida”, produciéndose en ese preciso momento la antinomia que, afirma Pocock, Walzer se abstiene de analizar en el creyente entre la autoridad que Dios ejerce directamente sobre él y la autoridad de “cualquier ley previamente reconocida como órdenes para su salvación”. Es éste el instante en que, una a una, todas las instituciones inglesas, monarquía, iglesia y hasta el propio Parlamento, serán revisadas y rescritas, siendo la tarea ahora del inglés de Dios con mayor carga antinómica concebir nuevas instituciones. Carga antinómica e impulso revolucionario se funden, siendo la característica principal del premilenarismo quiliástico de las sectas independientes —brownistas, baptistas, cuáqueros, *seekers*, *ranters*...—, que sí estaban radicalmente alienadas de la autoridad eclesiástica y el poder político. Y ésta es una dimensión que añadir al retrato de Walzer y en la profusión de aquellos momentos de conciencia y acción cívica que preparan el terreno de la ciudadanía.

Skinner por su parte, disiente de Walzer a la hora de ver cómo fue posible que se impusiera el deber de resistir cuando los grandes padres de la Reforma, Lutero y Calvino, estaban firmemente comprometidos con una teoría de la obediencia política pasiva. La tesis de Walzer de que serán los calvinistas y no los luteranos quienes se encontraron con las posiciones apropiadas para desarrollar una teoría radical de la resistencia política, es negada por Skinner, quien plantea que de, forma bien distinta, si los calvinistas pudieron desarrollar una teoría de la revolución “fue porque abrazaron y reiteraron los argumentos a favor de la resistencia por la fuerza que los luteranos ya habían desarrollado durante los treinta, y después habían revisado para legitimar la guerra contra el emperador”: la teoría constitucionalista y la teoría del derecho privado.

No conocemos la respuesta de Walzer a estas objeciones, tal vez por su tendencia a no entrar en polémicas directas con sus críticos y su opinión de que las “guerras críticas” son “guerras en las que no puede obtenerse la victoria porque ninguno de los participantes tiende, o puede ser forzado, a rendirse”. (Esto no siempre ha sido así. En la primavera de 1980 entró en polémica directa con algunos autores —Wasserstrom, Doppelt, Beitz y Luban— que por diversos caminos vinie-

ron a concluir que *Guerras justas e injustas* encumbra los derechos de los Estados sobre los derechos de los individuos.). Su táctica suele ser ir reforzando sus argumentaciones a través de revisiones y ampliaciones donde intenta queden respuestas las críticas. Así y todo, se echa de menos un prólogo del propio Walzer a esta primera edición de la obra en castellano, y no sólo por ver si entiende que el libro estaría necesitado de revisión o ampliación en el sentido antes indicado, sino también, y fundamentalmente, porque hubiera sido la oportunidad para saber de primera mano qué papel desempeña este primer trabajo en la obra y el pensamiento de Walzer, pues tanto en las recepciones genéricas de su obra como en las entrevistas publicadas en castellano, no encontramos ninguna referencia a esta temprana obra. (No es arriesgado decir que podemos ver ya en su primera obra la aparición de dos grandes líneas que atravesarán todo su trabajo: la primera es la idea de que los valores y las tradiciones deben entenderse desde la comunidad en la que se generan, y la segunda, la conjunción de los motivos de la guerra, la política y la moral.) Pero también por esto mismo se acrecienta la importancia de esta traducción española, viniendo a rellenar un importante hueco en la obra traducida de un autor que es ya referencia obligada en el panorama de la filosofía política.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- M. WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, trad. de L. Legaz Lacambra, Península, Barcelona 1979.
- P. ROMERO GABELLA, ‘El radicalismo en la revolución inglesa: crisis constitucional y crisis de conciencia en el siglo del absolutismo’, en *Revista electrónica de Historia Constitucional*, 3 (Junio 2002).
- J. G. A. POCOCK, *El momento maquiavélico. El pensamiento florentino y la tradición republicana atlántica*, trad. de M. Vázquez-Pimentel y E. García, Tecnos, Madrid 2002.
- M. WALZER, *Guerra, política y moral*, trad. de T. Fernández Aúz y B. Eguibar, Paidós, Barcelona, 2001.
- M. WALZER, *Terrorismo y guerra justa*, trad. de T. Fernández Aúz y B. Eguibar, Katz Editores, Madrid, 2008.

Antonio Velasco Zorrilla