

Política y Religión

Análisis de la teoría de Richard Hooker [1554-1600] sobre la relación entre ambos

Politics and Religion

Analysis of Richard Hooker's [1554-1600] theory about the relation between them

Sandra Brandi de Portorrico
Universidad Católica Argentina
sabrandi@hotmail.com

Recibido: 30 de agosto 2012. Aceptado: 20 de febrero de 2013.

Resumen

El propósito de este trabajo es sentar las bases de un estudio más amplio y profundo sobre la teoría de las relaciones entre la Iglesia y el Estado en la filosofía y espíritu de la Iglesia que organizara la reina Isabel I, a través de la pluma de Richard Hooker (1554-1600). Durante el siglo XVI el Renacimiento llegó a su punto más alto y la Reforma Protestante se asentó, fue el período de la ruptura de la *Christianitas*, la secularización de la política y el crecimiento de los Estados nacionales. Los católicos romanos consideraban que la ley natural era reconocida por el poder de la razón que, al menos en teoría, bastaba para fundar las leyes de la comunidad política, empero, en lo relativo a las leyes de la política eclesiástica esta descansaba enteramente en la autoridad del Santo Padre guiado por el Espíritu Santo. Los puritanos, por otro lado, afirmaban que el poder de la razón era insuficiente y poco confiable a causa del pecado original, por lo que la fuente de toda ley, para la comunidad civil o la eclesiástica, era la Sagrada Escritura, que contaría con la claridad suficiente como para ser entendida por cualquier ser humano. Entre ambas doctrinas fundó Hooker la "vía media". Hooker no trató de escribir un compendio teológico. Por evidencia y también por razonamiento discursivo lógico demuestra que las leyes vinculadas a la política tanto civil como eclesiástica, según él, son un producto de la razón. Por ello, la Iglesia es gobernada por la política eclesiástica subordinada al Estado. En realidad, según Hooker, en Inglaterra la Iglesia era parte integrante del Estado. La obra de Hooker es esencial para entender los asuntos eclesiásticos en un sentido práctico y político y también es un documento imprescindible para entender adecuadamente tanto la teología como la filosofía de ese período. El está en el centro de la tradición del humanismo cristiano y esto significa, ni más ni menos, que Hooker es un personaje indispensable también en lo referido a la literatura isabelina.

Palabras clave: Richard Hooker – política eclesiástica– relación Iglesia-Estado – estacionaciones – literatura isabelina

Abstract

The purpose of this work is to set the foundations of a deeper and further research on the theory of the Church-State relationship in the light of Queen Elizabeth I's Church through Richard Hooker's writings (1554-1600). During the XVI century, Renaissance reached its peak and the Protestant Reform settled down, it was the period of the *Christianitas* break, the secularization of politics and the growth of National States. Roman Catholics considered that Natural Law came from the power of reason, which, at least in theory, was enough to set the foundations of the laws of the political community. However, as for the laws of ecclesiastical politics, this rested entirely in the authority of the Holy Father guided by the Holy Spirit. Puritans, on the other hand, said that the power of reason was not enough and could not be trusted due to of the original sin. Thus the source of any law, for the civil or ecclesiastical community, was the Holy Scripture clear enough for any man to understand. Hooker founded "via media" between both doctrines. Hooker did not try to write a theological compendium. Though evidence and logical discursive reasoning he shows that the laws, both civil and ecclesiastical, came directly from reason. That is why the Church is governed by an ecclesiastical politics under the State's subordination. Actually, according to Hooker, in England the Church was a part of the State. Hooker's work is essential in order to understand church affairs in a practical and political sense and also is a fundamental document to a proper comprehension of both the theology and the philosophy of the period. He centrally stands in the tradition of christian humanism, and this means that he is an indispensable figure in relation to the Elizabethans literature.

Key Words: Richard Hooker – ecclesiastical politics – Church-State relationship – national states – Elizabethans literature.

Introducción

El propósito de este trabajo es sentar las bases de un estudio más amplio y profundo sobre la teoría de las relaciones entre la Iglesia y el Estado en la filosofía y espíritu de la Iglesia que organizara la reina Isabel I, a través de la pluma de Richard Hooker (1554-1600). Este autor estableció la posición de la joven iglesia inglesa cuando esta era objeto de intensos ataques en diversos frentes, ya que algunos pretendían devolverla al redil de la Iglesia Católica Romana y otros, profundizar la reforma más allá de toda tradición, razón o conveniencia. Esta teoría fue pensada en un período caracterizado por luchas enconadas y cambios súbitos. En esta etapa las controversias religiosas se libraron en dos frentes: la lucha armada y la intelectual. Las obras del período dedicadas a este tema se caracterizan por

ser extensas y tediosas. Mas, muy de vez en cuando, una obra excepcional se destacaba por sus cualidades admirables. Una, en lengua inglesa, es la obra de Richard Hooker titulada *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, escrita entre 1593 y 1600. La posición sentada por este autor es de tal importancia que es un camino imprescindible para entender el anglicanismo, tanto en ese momento como en nuestros días. Hay que tener presente, que durante el siglo XVI el Renacimiento llegó a su punto más alto y la Reforma Protestante se consolidó, fue el período de la ruptura de la “Christianitas”, la secularización de la política y el crecimiento de los Estados nacionales.

Para evitar posibles anacronismos debemos tener muy en claro dos temas fundamentales: por un lado, el dogma de la infalibilidad papal no se había asentado en las mentes y los corazones de los católicos¹, lo que podía provocar que malinterpretaran las relaciones Iglesia-Estado; por el otro, hoy los que no son católicos no comprenden de manera adecuada el concepto de fe y los efectos de la gracia predicados por la Iglesia Católica. Dicho rápidamente, para los católicos la fe es un don sobrenatural dado por Dios donde el intelecto se rinde a la voluntad aceptando la existencia de Dios por revelación divina. La gracia es un don de Dios que eleva la naturaleza humana y la hace capaz de engrandecerse y superar su realidad meramente humana a otros niveles con la ayuda de las virtudes teologales. Esta gracia se obtiene habitualmente a través de la Iglesia creada por Jesucristo. La Iglesia es el cuerpo místico de Cristo donde no solo las personas en particular se convierten en hijos de Dios sino que la humanidad toda se torna heredera del Reino de Dios. Desde este punto de vista la Iglesia debe ser vista como algo sobrenatural pues tiene los medios para distribuir la gracia por su relación especial y directa con Dios. Por esto la Iglesia es distinta de todas las otras organizaciones que el hombre conoce a causa de esa especial relación con la divinidad. La clave de todo el sistema de pensamiento hookeriano está en que fundamenta la derivación de toda ley política y religiosa de la razón humana que participa de la razón divina. El énfasis que pone Hooker en el poder de la razón humana era contrario a las doctrinas de los católicos romanos y de los puritanos de su época. Los primero consideraban que la ley natural era reconocida por el poder de la razón que, al menos en teoría, bastaba para fundar las leyes de la comunidad política; empero, en lo relativo a las leyes de la política eclesiástica esta descansaba enteramente en la autoridad del Santo Padre guiado por el Espíritu Santo. Los puritanos, por otro lado, afirmaban que el poder de la razón era insuficiente y poco confiable a causa del pecado original, por lo que la fuente de toda ley, para la comunidad civil o la eclesiástica, era la Sagrada Escritura, que contarían con la claridad suficiente

¹ La doctrina de la infalibilidad papal fue definida dogmáticamente en el Concilio Vaticano I el 18 de julio de 1870 y en el siglo XVI el conciliarismo no había desaparecido de las mentes de muchos a pesar de haber sido expresamente condenado en 1439 en el Concilio de Florencia.

como para ser entendida por cualquier ser humano. Entre ambas doctrinas fundó Hooker la “vía media”. Hooker no trató de escribir un compendio teológico. Por evidencia y también por razonamiento discursivo lógico demuestra que las leyes vinculadas a la política, tanto civil como eclesiástica, son un producto de la razón. Por ello, la Iglesia, que es gobernada por la política eclesiástica, no es sobrenatural en su esencia, está subordinada al Estado; de hecho, según Hooker, en Inglaterra la Iglesia es parte integrante del Estado.

Tan grande es la importancia de Hooker que Dryden² tuvo que decir sobre la iglesia en su *Religio Laici*, el modo utilizado para poder hacer distinciones entre anglicanos y metodistas evangélicos en el siglo XVIII y toda la relación de la Iglesia y el Estado figura principalmente en el movimiento Tractariano³ en el siglo XIX, todos

2 John DRYDEN, (1631–1700) Poeta, dramaturgo y crítico inglés. Nacido en Northamptonshire. Se graduó en Cambridge en 1654. Fue a Londres alrededor de 1657 y su primera publicación importante que data de 1659 fue *Heroic Stanzas*, en conmemoración del fallecimiento de Oliverio Cromwell. En 1660 celebró la restauración de Carlos II Estuardo con su obra *Astraea Redux*. En 1662 fue elegido miembro de la Sociedad Real y en 1663 contrajo matrimonio con Lady Elizabeth Howard. Su extenso poema sobre la guerra holandesa, *Annus Mirabilis*, fue publicado en 1667. A partir de ese momento fue considerado un poeta de enorme prestigio. Tuvo una larga y amplia carrera como dramaturgo. Sus obras más notables incluyen dramas heroicos como *The Conquest of Granada* (en dos partes, 1670–71) y *Aurenz-Zebe* (1675); consideradas sus obras maestras. *All for Love* (1677), su versión de la obra de Shakespeare *Antony and Cleopatra*; y la comedia *Marriage à la Mode* (1672). Su mayor sátira política sobre Monmouth y Shaftesbury, *Absalom and Achitophel*, fue publicada en dos partes en 1681 y 1682. Luego publicó *MacFlecknoe* (1682), un ataque a Thomas Shadwell, y *Religio Laici* (1682), una exposición poética del credo protestante popular. En 1687, de todos modos, Dryden anunció su conversión al Catolicismo Romano en su *The Hind and the Panther*. Sus poemas así como sus odas en el estilo de Píndaro, “Alexander’s Feast” y “Ode to the Memory of Mrs. Anne Killigrew”, lo posicionó entre los más notables poetas ingleses. Con la subida al trono del protestante Guillermo III, Dryden perdió sus distinciones y el patronazgo de la corte inglesa. Hasta el fin de su vida escribió prefacios críticos brillantes, prólogos y discursos manejando los recursos literarios con excelencia. El mejor ejemplo de ello es su *Essay of Dramatic Poesy* (1668). Los últimos años de su vida estuvieron ocupados principalmente en traducir a Juvenal, Virgilio y otros. Ver *The Columbia Electronic Encyclopedia*, 6ª ed., Columbia University Press, New York, 2012, artículo disponible en internet en <http://www.infoplease.com/encyclopedia/people/dryden-john.html>. Todas las traducciones del inglés – tanto moderno como isabelino- corresponden a la autora.

3 El movimiento tractariano, más conocido como el movimiento de Oxford, es una doctrina religiosa iniciada en 1833 por el clero anglicano en la Universidad de Oxford a fin de renovar la Iglesia de Inglaterra reviviendo algunas doctrinas y rituales católico-romanos. Este intento de sacudir a la iglesia establecida introduciéndola en una vida nueva surgió entre un grupo de líderes espirituales del *Oriel College* de Oxford. Se destacaron en este movimiento el beato John Henry Newman, John Keble, Richard Hurrell Froude, Charles Marriott y más tarde Edward Bouverie Pusey y Richard William Church. El movimiento de Oxford ha ejercido una gran influencia a nivel doctrinario, espiritual y litúrgico no solo en la iglesia de Inglaterra sino en toda la comunión Anglicana. El movimiento nació cuando Keble pronunció un sermón titulado “Sobre la Apostasía Nacional” que provocó una reunión sumamente importante en Hadleigh, Suffolk, en la casa parroquial, encabezada por el pastor Hugh James Rose. Los allí reunidos decidieron sostener y promover la sucesión apostólica y la integridad del *Libro de Rezo Común*. Newman que sintió que dar amplia difusión al movimiento era más efectivo que organizarlo inmediatamente lanzó una serie de panfletos titulados “Tratados para los Tiempos”, de ahí el nombre de movimiento “tractariano”. Luego Keble y Pusey se le unieron y este grupo fue conocido como los “Tractarianos”. A estos tratados se le agregaron “La biblioteca del Padre de la Santa Iglesia Católica (*The Library of the Father of the Holy Catholic Church*)” consistentes en traducciones de escritos de la Patrística para alentar un retorno a las creencias y costumbres de los primeros siglos de la Iglesia. Los tractarianos predicaron un anglicanismo como una “vía media” entre el catolicismo apostólico romano y las iglesias evangélicas. Newman se volvió el líder más reputado respondiendo las críticas e instando a la restauración de las prácticas abandonadas en la iglesia de Inglaterra desde la Reforma. Cuando los tractarianos atacaron a Renn Dickson Hampden, un seguidor de

han sido influenciados por pensamiento de Richard Hooker. Pero esto no significa que nuestro autor fuera un comentarista eclesiástico y nada más. En verdad, no se puede entender la historia de la Iglesia de su tiempo, los enfrentamientos entre anglicanos y católicos romanos o entre anglicanos y puritanos sin él pero, por esta razón, también la historia política en general de su época -tan atravesada por los temas de política y religión-, no tiene sentido sin Hooker. Su obra es esencial para entender los asuntos eclesiásticos en un sentido práctico y político y también es un documento imprescindible para comprender adecuadamente tanto la teología como la filosofía de ese período. Él está en el centro de la tradición del humanismo cristiano y esto significa, ni más ni menos, que es un personaje indispensable también en lo referido a la literatura isabelina⁴. Sin dudas influenció enormemente a los predicadores religiosos pero debemos prestarle atención también como uno de los mejores escritores de la última parte del siglo XVI y de todo el XVII. Spenser, Shakespeare, Donne, Herbert y Milton, por mencionar solo algunos, pueden todos ser interpretados en el contexto de Hooker. Más aún, su propio estilo, vehículo utilísimo para un trabajo tan enorme tanto en extensión como en alcanzar lo más alto del entendimiento humano es también un hito histórico en el desarrollo de la prosa

Richard Whately, los liberales, liderados por el Dr. Thomas Arnold, se opusieron a ellos abiertamente. Después de 1834, Pusey se volvió la figura resaltante en el movimiento agregando ímpetu y dignidad a la controversia y enfatizando la observancia del ritual. Los oponentes a este movimiento lo apodaron "Puseyismo". Dentro del movimiento mismo un grupo se presentaba como más romanizante desarrollado bajo el liderazgo de William George Ward, Frederick William Faber y otros. En parte por ellos Newman escribió su famoso "Tratado 90" sobre los treinta y nueve artículos, que provocó una tormenta de la oposición de tal magnitud que causó la interrupción de los tratados en 1841. El movimiento perdió sus más valiosos miembros como Newman y Henry Edward Manning cuando estos se reconciliaron con la Iglesia Católica Romana. El resto del grupo bajo el liderazgo de Pusey permaneció dentro de la Iglesia de Inglaterra, iniciando una reforma tanto eclesiástica como social. Se formaron conventos para religiosas, el primero en 1845, que se convirtieron en centros de ayuda caritativa y trabajo social de enorme importancia. Las comunidades masculinas fueron menos y se expandieron más lentamente. El movimiento de Oxford puso el acento en mayores exigencias en el culto y particularmente se hicieron muchos cambios en los servicios eclesiásticos, el uso de determinadas vestimentas, el canto de himnos, en fin, una serie de esfuerzos destinados a revivir el ceremonial tradicional lo que provocó una agresiva oposición y gran alboroto. La violencia llegó a su punto más alto en 1860 en Londres en St. George's-in-the-East. Como el acento estaba puesto sobre el rito, especialmente entre 1857 y 1871 fueron llamados "ritualistas" y también "anglo-católicos" o "anglocatolicismo" al movimiento en general. Los cambios deseados por los participantes en este movimiento causaron agitación pública y debate entre 1850 y 1890. En 1874 el Acta de Regulación del Ritual Público pasó por el Parlamento a fin de terminar con el ritualismo. Por parte de los clérigos la lucha se centró en la resistencia a la autoridad secular en temas espirituales. Ningún miembro de este grupo reconocía los mandatos del parlamento o del comité judicial del consejo privado, que es la más alta autoridad como corte eclesiástica de apelación. El último arresto basado en rehusarse a admitir la autoridad de estos organismos fue hecho en 1887, luego del cual se decidió que la resistencia opuesta a estos organismos de origen secular era razonable y aceptable. En los últimos años los seguidores del movimiento han realizado un mayor énfasis en el tema de la responsabilidad de los cristianos en la vida social y le han dado gran atención a los problemas sociales. Esta preocupación social llevó a la fundación de la Unión Social Cristiana en 1889 bajo el liderazgo de Brooke Foss Westcott and Henry Scott Holland. En *The Columbia Electronic Encyclopedia*, 6ª ed., Columbia University Press, New York, 2012, artículo disponible en internet en <http://www.infoplease.com/encyclopedia/oxford/movement.html>.

4 Cfr. COLLIER, W.F., *A History of English Literature*, Thomas Nelson & sons, London, 1920, p. 118 y ss.

inglesa. *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*⁵ puede ser considerado como tal solo teniendo en cuenta que es la mayor obra escolástica que no está escrita en latín, la lengua considerada apropiada por los académicos, sino en inglés. Su importancia, de todos modos, es mayor que esto si se analizan sus cualidades intrínsecas. No se exagera al decir que su estilo sereno y majestuosamente ciceroniano, complejo pero nunca incomprensible, prolongado pero resguardando los tiempos, y aún siempre bajo control, nunca ha sido superado en la literatura inglesa⁶. En muchos aspectos, por lo tanto, Hooker recompensará abundantemente nuestra atención y estudio.

Vida y obra de Richard Hooker

No nos detendremos mucho en la biografía de Richard Hooker⁷. Solamente haremos referencia a los momentos más importantes de su vida que tengan especial interés a los efectos de este trabajo. Es tradicional la biografía de Izaak Walton pero la misma ha sido fuente de numerosos errores, que han sido ya clarificados⁸.

Richard Hooker nació a fines del mes de marzo de 1554⁹, en una familia de modestos recursos de Devon residente en Heavitree, una villa cercana a Exeter, (Devonshire). En su pueblo natal asistió a una escuela local bajo la protección de su tío, John Hooker, un renombrado historiador, archivista y líder cívico y de un amigo de este el obispo John Jewel de Salisbury. Posteriormente ingresó en el tradicional Colegio *Corpus Christi* de Oxford en 1568. Se graduó en 1577. En el colegio fue compañero y profesor particular de estudiantes vinculados a las más

5 Este tratado conjuntamente con sus sermones son de lectura obligatoria en seminarios y en estudios de la lengua inglesa en las Universidades ya que es ejemplo de prosa isabelina. Cfr. la edición crítica de sus *Obras Completas*, W.S. Hill y otros (ed.), New York, 12 vol., 1977-2011; también W. S. Hill, Richard Hooker: *A Descriptive Bibliography of the Early Editions, 1593-1724*, Unknown Binding, New York, 1970; W. S. Hill, *Studies in Richard Hooker*, Unknown Binding, New York, 1972.

6 Ver TAPPAN, E.M., *A brief History of English Literature*, Georgue G. Harrap &Co, London, 1922, p.111 y ss.

7 La primera biografía de Richard Hooker data de 1662 y fue escrita por el Dr. Gauden a modo de prefacio en la edición de la obra de nuestro autor. Izaak Walton publicó *Life of Richard Hooker* en 1665 a fin de completar la escrita por el Dr. Gauden y para corregir los errores que aquella contenía. Hay material interesante en Prince, *Worthies of Devon*; Wood, H. G. *Athenae Oxonienses*; y *Ecclesiastical Biography*, J. Hastings ed., London, 1851, entre otros. Wordsworth, Ch. *Ecclesiastical Biography, or Lives of Eminent Men connected with the History of Religion in England*, 4ª edl, Francis & J. Rivington ed., London, 1853; Staley, Vernon, Richard Hooker, London, Masters & Co., Ltd., 1907; Sisson, C.J. *The Judicious Marriage of Mr. Hooker and the Birth of The Laws of Ecclesiastical Polity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1940. Secor, Philip, Richard Hooker Prophet of Anglicanism, Burns & Oates, London, 1999; *Hooker and the Via Media*, AuthorHouse, Indiana, 2006. Para acercarse a la vida y la obra de Hooker en español ver "Aproximaciones al pensamiento jurídico y político de Richard Hooker", en S.T. Brandi de Portorrico, *Aproximaciones a la Moral y el Derecho*, ed. El Hornero, Buenos Aires, 2007.

8 Fundamentalmente interesan los datos vinculados a la autenticidad del libro octavo que los trabajos de Raymond Aaron Houk y C.J. Sisson aclararon sin dejar lugar a dudas. Ver nota anterior.

9 Ob. cit. p. 17. Otros autores ya aceptaban esa fecha, así Collier (1920:118) y Tappan (1922:111).

altas jerarquías eclesiásticas; entre ellos el hijo del arzobispo de York, Edwin Sandys, y el sobrino nieto del arzobispo Thomas Cranmer. Fue nombrado profesor asistente de hebreo en la Universidad en 1579. Contrajo matrimonio en 1580 y al año siguiente tomó los hábitos, convirtiéndose en clérigo de la iglesia de Inglaterra. En 1584 fue designado párroco en Drayton- Beachuamp, en la diócesis de Lincoln.

La reina Isabel I le confió la más influyente iglesia en Londres después de Saint Paul, el *Temple Church*, en 1585 como párroco por recomendación del arzobispo Sandys (cuyo hijo fue alumno particular de Hooker en Oxford). Su fama de hombre dedicado a la vida intelectual, carácter apacible y natural gentileza, así como su vida ejemplar le habían dado ya merecido renombre¹⁰. Tenía una ardua tarea predicando cada domingo por la mañana a una influyente congregación formada por los abogados y juristas de Londres. Se han conservado varios de sus sermones. La labor encomendada fue uno de los eventos más importantes de su vida. Lo puso en contacto y en conflicto con Walter Travers -lector en el templo y calvinista apasionado- dando lugar a una de las más importantes disputas públicas de la reforma inglesa¹¹, forjando las principales características de la rama anglicana episcopal de la iglesia cristiana. A pesar de esta confrontación las relaciones personales entre ambos fueron amistosas y cordiales especialmente por el carácter de Hooker¹².

En efecto, Hooker estaba a la cabeza del templo y Travers era un ayudante (lector) y predicaban en forma alternada. Lo que uno predicaba por la mañana, el otro lo refutaba por la tarde. Travers tenía la ventaja de ser el segundo orador¹³. Si bien, como dijimos, las relaciones eran cordiales y el debate fue llevado con inusual decoro para la época, el arzobispo de Canterbury, Whitgift, retiró a Travers del templo. Walton cita una carta a Whitgift en la cual se puede ver que la controversia había llevado a Hooker a iniciar la escritura de

“un tratado, en el cual intento una justificación sobre las leyes de nuestra política eclesiástica, en el cual espero que el designio de Dios y sus Santos Ángeles me permitan en el último día dar testimonio como ahora lo hace mi conciencia;

10 Izaak WALTON –contemporáneo de Hooker y referencia biográfica ineludible- lo describe como de baja estatura, predicador aburrido, con cierta inclinación de la columna que, a pesar de no ser un anciano, tuvo su origen en sus permanentes estudios en una postura poco aconsejable y sus mortificaciones de carácter religioso cercanas a la búsqueda de la santidad (op. cit., p. 109)

11 La importancia de este debate es más política que teológica pues, si los calvinistas triunfaban en su posición, Isabel I perdería todo poder y hasta podrían expulsarla del trono dada la concepción de las relaciones entre la Iglesia y el Estado que estos defendían, como veremos más adelante.

12 Eran primos. Cfr. Secor P., *Hooker and the Via Media*, Indiana, AuthorHouse, 2006, p. xx.

13 Izaak WALTON da numerosos detalles de esta controversia, Cfr. John Keble's edition *The Works of that Learned and Judicious Divine Mr. Richard Hooker with an account of his life and death by Isaac Walton*, Seventh Edition, arr. John Keble, R.W. Church, and F. Paget, Oxford Clarendon Press, Oxford, 1888, Vol I, pp. 67-81.

mi propósito no es provocar sino satisfacer todas las delicadas conciencias”¹⁴. Esta obra, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity (Sobre las Leyes de la Política Eclesiástica)* empezó a ser escrita aproximadamente en 1590 y la concluyó en lo sustancial en 1600 poco antes de morir¹⁵. En 1592 publicó la primera parte y dejó Londres para tomar otras actividades pastorales, entre ellas la Catedral de Salisbury. Posteriormente fue puesto al frente de la parroquia de Boscombe en Wiltshire donde siguió trabajando en su tratado. En 1595 fue nombrado párroco de Bishopsbourne en Kent”.

El tratado *Of the Laws of Ecclesiastical Polity* está compuesto de 8 libros. Los libros I a V fueron publicados en vida de Hooker. La obra fue impresa en forma completa *post mortem*. Su tratado, si bien es una defensa de las prácticas y creencias de la iglesia anglicana contra los puritanos -en particular el *Libro de Rezo Común*¹⁶ -, es también un aporte fundamental al Derecho y la Política pues sus ideas sobre la ley natural, soberanía, origen del Estado y del poder político, tolerancia, entre otras, son muy valiosas y es citado a menudo por John Locke¹⁷ y se considera que influyó también en el pensamiento de Edmund Burke¹⁸.

Cuming Hall¹⁹ señala la importancia de los autores ingleses del siglo XVI y hace notar que estos pensadores eran más hombres de estado o clérigos (como

14 ob. cit., pp.85-86.

15 Murió el 2 de noviembre de 1600. Cfr. Secor, Philip, Richard Hooker *Prophet of Anglicanism*, Burns & Oates, London, 1999, p. 257.

16 El nombre completo del *Libro de Rezo común* inglés es *The Book of Common Prayer and Administration of the Sacraments and other Rites and Ceremonies of the Church according to the use of the Church of England together with the Psalter or Psalms of David pointed as they are to be sung or said in churches and the form and manner of making, ordaining, and consecrating of bishops, priests, and deacons*, esto es, *Libro del rezo común y administración de los sacramentos y el otros Ritos y Ceremonias Eclesiásticas según el uso de la iglesia de Inglaterra junto con el Salterio o salmos de David señalados como deben ser cantados o ser dichos en las iglesias y la forma y manera de la hacer, ordenar y consagrar obispos, sacerdotes y diáconos*. Para más datos ver: Procter, F. y ot. *New History of the Book of Common Prayer*, Macmillan, New York, 1973; Maltby J., *Early Modern England Prayer Book and People in Elizabethan and Early Stuart England*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998; Fawcett T., *The Liturgy of Comprehension 1689 (an abortive attempt to revise the book of common prayer)*, Mayhew-McCrimmon, London, 1973; Hefling G. y ot. *The Oxford Guide to The Book of Common Prayer: A Worldwide Survey*, Oxford University Press, New York, 2006. También recibe el nombre de *libro de rezo común* el libro litúrgico que utilizan actualmente tanto la iglesia episcopal de Norteamérica como las metodistas.

17 Quien lo propone como argumento de autoridad: “A los que dicen que jamás hubo hombres en estado de naturaleza, empezaré oponiendo la autoridad del avisado Hooker”; “dice Hooker”; “dice el juicioso Hooker”; “estimé que el solo Hooker podía bastar para satisfacer” Locke, J. *Ensayo sobre el gobierno civil*, Fondo de Cultura Económica, México, 1941, pp. 10, 37, 38, 160. También 4 citas sin mencionarlo en el cuerpo del texto. “El juicioso Hooker”; “Frente a quienes sostienen que ningún hombre vivió jamás en estado de naturaleza opondré, en primer lugar, el testimonio del juicioso Hooker,”; “tal y como lo expresa Hooker; “lo podemos leer en el juicioso Hooker” “considero que el testimonio de Hooker podría satisfacer” Locke J. *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, Espasa Calpe, Madrid, 1991, pp. 205, 213, 246, 248, 381, y 4 citas de Laws pero sin mencionar a Hooker en el cuerpo del texto. Ambos ensayos escritos entre 1680 y 1685 pero publicados mucho después.

18 Así lo demostró Parkin, Ch., en su obra *The Moral Basis of Burke's Political Thought: An Essay*, Cambridge University Press, Cambridge, 1956.

19 CUMING HALL, Thomas, *History of Ethics within Organized Christianity*, Charles Scribner's Sons, New York, 1910, p. 410-423.

Hooker) que especialistas dedicados al estudio de la Ética. De todos modos “eran estudiosos y especialmente dotados intelectualmente así como doctos”²⁰.

En el mismo sentido, afirma Sisson sobre Hooker en particular que

(...) “en la larga y abarrotada lista de los grandes hombres de letras ingleses, no hay figura de mayor significación que la de la instruida mente de Hooker. El trabajo de su vida [“Of the Laws of Ecclesiastical Polity”] es un monumento de la más pura y espléndida prosa así como un tratado de lúcido pensamiento filosófico, basado en una insuperable erudición en el vasto campo del tema tratado. Esta obra por sí misma es un hito memorable en la historia una de las más grandes instituciones inglesas [la iglesia anglicana] y del pensamiento religioso”²¹.

Marshall afirma que

“Es difícil sobreestimar la importancia de Hooker. Probablemente, él fue el mayor defensor del Libro de Rezo Común. La fuerza de su defensa debe buscarse en su uso de la *philosophia perennis*, y en la teología construida sobre ella. Él emplea el pensamiento clásico de tal manera que el Libro del Rezo Común, se vuelve trascendente e intrínsecamente significativo. Estamos también viviendo una era donde la *philosophia perennis* vuelve triunfante, y es importante que el mayor exponente de habla inglesa de esta corriente de pensamiento sea conocido y apreciado por nosotros”²²

Richard Hooker fue, claramente, el mayor apologista de la iglesia anglicana. Para fundamentar su pensamiento hizo la última gran exposición de las ideas políticas claves de la tradición medieval dejando preparado el terreno para la filosofía política moderna²³. El objetivo fundamental de su obra fue defender la Iglesia de Inglaterra contra la postura de los puritanos (archi-calvinistas) que se negaban a obedecer las leyes eclesiásticas del Parlamento y exigían la implementación del modelo político y religioso de las iglesias de Ginebra y Escocia²⁴. Su esfuerzo nació de la intención de probar que la negativa puritana a obedecer las normas eclesiásticas del reino implicaba la negativa a someterse a toda obligación

20 Ob. Cit. p. 412.

21 Cfr. SISSON, C.J., *The judicious Marriage of Mr. Hooker, and the Birth of The Laws of Ecclesiastical Polity*, Cambridge, University Press, Cambridge, 1940, p. ix.

22 MARSHALL J.S., *Hooker and the Anglican Tradition*, University Press of the South, Sewanee, 1963, p. v.

23 Cfr. PASSERIN D'ENTRÈVES, A., *Medieval contribution to Political Thought, Thomas Aquinas, Marsilius of Padua, Richard Hooker*, Humanities Press, New York, 1959, p. 117 y ss.

24 Cfr. BÉVENOT, M. S.J. “The catholicism of Richard Hooker” en *The Hibbert Journal*, Boston, vol. XLI nº1, 1942, p. 73 y ss.

política. Esta posición ponía en peligro el poder de la monarquía inglesa, por lo cual Isabel I prestó su apoyo incondicional a Richard Hooker y sus ideas²⁵ eligiéndolo como docto adalid en la batalla académica contra los puritanos²⁶. Sentó las bases de una ética política fundada en la racionalidad y la tolerancia. Sus escritos, si bien son vigorosos, no tienen citas numerosas y monumentales, tan caras a la mayoría de las obras teológicas del período. Es un escritor de genio admirable, también conservador y amable, libre de la pasión y vituperación que fue característica en las controversias de su tiempo. Nunca intentó desacreditar a quienes no pensaban como él²⁷. Inmediatamente después de su muerte se convirtió en el más famoso portavoz y escritor de la naciente Iglesia Anglicana²⁸.

Contexto histórico

Richard Hooker vino al mundo en una Inglaterra convulsionada por los conflictos religiosos²⁹. El 6 de julio de 1553 el joven Eduardo VI murió y toda la vida política y social organizada bajo el signo del nuevo protestantismo fue suprimida por su hermana María, devota católica romana.

25 Cfr. ALMASY, R., "The Purpose of Richard Hooker's Polemic", en: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 39, nº2, University of Pennsylvania Press, Pennsylvania, 1978, pp.251-270.

26 El término "puritano" en este contexto designa a los presbiterianos de la época isabelina (fines del XVI), es decir, aquellos grupos reformistas protestantes más ortodoxamente calvinistas. Llamarlos "puritanos" (*puritans*) se hizo popular ya que insistían en que su único objetivo era "purificar" a la iglesia de Inglaterra de toda tendencia y práctica católica. De este modo podría elevarla a un mayor grado de santidad, y en particular, "purificarla" del lastre papista que, a su gusto, todavía pesaba grandemente sobre los servicios litúrgicos anglicanos. En definitiva, volver a la pureza de la Iglesia primitiva, tal como ellos la concebían, considerando vital a esos efectos organizar la iglesia de Inglaterra según el sistema presbiteriano establecido por Calvino en Génova. Cfr. L. W. Gibbs, "Richard Hooker's Via Media Doctrine of Repentance", en: *Harvard Theological Review*, vol 84, nº1, 1999, pp. 59-74. Este término se ha usado inadecuadamente ya desde la época del reinado de Isabel I. Actualmente su uso es un recordatorio de la identificación del puritanismo con un estricto y represivo modo de vida. Cfr. Sykes S. y otr. en: *The Study of Anglicanism*, (ed. revisada), Fortress Press, Minneapolis, 2004, p. 504. Cfr. También Lake P., *Anglicans and Puritans?*, Unwin Hyman Ltd., London, 1988, p. 7 y ss.

27 Cfr. CUMING HALL, T., ob. cit p., 414.

28 Anglicana Ecclesia o Iglesia Anglicana es el término utilizado para designar la Iglesia de Inglaterra en el Acta de Supremacía de 1534 donde se designa a Enrique VIII cabeza suprema de la Iglesia de Inglaterra y se pone bajo jurisdicción real la esfera tanto espiritual como temporal, lo que convirtió a Inglaterra en un estado eclesiásticamente soberano. Cfr. Sykes S. y otr. en *The Study of Anglicanism*, (ed. revisada), Fortress Press, Minneapolis, 2004, p. 497-8.

29 Se ha consultado, entre otros: Höpfl, H., *Breve Historia de Inglaterra*, El Ateneo, Buenos Aires, 1961; Read, C.; *Bibliography of British History, Tudor Period, 1485-1603*; Clarendon Press, London, 1959; Cahen, L. y ot., *La evolución política de la Inglaterra moderna* (T. I, 1485-1660), UTEHA, México, 1962; Chastenet, J., *Isabel I*, Planeta, Barcelona, 1963; Taylor J.A.; *British Monarchy, English Church. Establishment and Civil Liberty*, Greenwood Press, Oxford, 1996; Cressy D.; *Birth, Marriage, and Death: Ritual, Religion, and the Life-Cycle in Tudor and Stuart*, Oxford University Press; Oxford, 1999; D'avack, L. *Costituzione e Rivoluzione, -La controversia sulla sovranità legale nell'Inghilterra del '600-*, Giuffrè, Milano, 2000 y *Dal "Regno" alla "Repubblica"*. Studi sullo sviluppo della coscienza costituzionale in Inghilterra, Giuffrè, Milano, 1984.

Los conflictos religiosos en Inglaterra habían comenzados a ser graves e importantes durante el reinado de Enrique VIII cuando este entró en conflicto con el papado al pretender la nulidad de su matrimonio con Catalina de Aragón en 1529-30. La primera fase de este conflicto concluyó con el Acta de Supremacía de Isabel I en 1559³⁰. La pretensión del rey Enrique de obtener la nulidad del matrimonio fue un pretexto para la crisis religiosa, no su causa; unió intereses políticos y económicos. El rey no era un verdadero reformista, a su muerte dejó una Iglesia Católica “nacional” o “anglicana”.

Bajo el reinado del hijo de Enrique con su tercera esposa, Eduardo, la iglesia de Inglaterra, bajo la guía de Cranmer, el arzobispo de Canterbury llevó al país a una reforma más profunda. El arzobispo redactó el primer *Libro de Rezo Común*³¹ (1549) sobre la base del Breviario Católico y libros protestantes alemanes, entre ellos el de Martin Bucer. Pero fue adaptado a la mentalidad inglesa en un bello y preciso estilo donde los puntos clave de la doctrina anglicana estaban explicitados y, en particular, defendía la visión de la eucaristía como una conmemoración de la muerte del Señor más que como la repetición del sacrificio del Cristo Redentor. Con este cambio la función del sacerdote se trastocó totalmente pues al no ofrecer el sacrificio quedó limitado a un ministro que corrige, enseña y predica. Algunas de las ceremonias y vestimentas asociadas con el antiguo rito fueron suprimidas. De todos modos Cranmer era un reformista, no un revolucionario. Introdujo el servicio de la Santa Comunión pero la Misa continuó siendo celebrada privadamente; la nueva confesión general coexistió con la práctica de la privada, los servicios se pronunciaban en inglés, pero algunos aún eran dichos en latín. Muchos de estos cambios fueron resistidos y no siempre de un solo lado. Para los católicos romanos Cranmer había ido demasiado lejos, para los puritanos se había quedado corto. Todo esto terminó con la ascensión de María Tudor al trono. La nueva iglesia de la libre interpretación de la *Biblia* y del *Libro de Rezo Común* fue destruída, y con esto también murieron muchos que habían aceptado la nueva fe. El propio Cranmer fue ajusticiado en Oxford en 1555. Muchos salvaron sus vidas huyendo al Continente. Emigraron a Frankfurt, Estrasburgo, Basilea y Génova, centros de profundo protestantismo. Retornaron a la muerte de María en 1558 a fin de fortalecer la causa puritana. Isabel I fue coronada como sucesora de su media hermana María, quien estableció las bases de la religión anglicana. Su largo reinado no logró alcanzar el objetivo de la pacificación. Isabel, como dijimos, trató de solucionar el problema religioso con el Acta de Supremacía pero su largo reinado se vio afectado

30 La solución al problema religioso que dio forma a la Iglesia Anglicana estaba conformada por dos actas: el Acta de Uniformidad (que establecía un devocionario uniforme para toda Inglaterra) y el Acta de Supremacía (donde pasó de ser denominado el monarca de “Cabeza visible de la Iglesia en Inglaterra” a “Gobernante Supremo de la Iglesia Inglesa”).

31 Ver nota 16.

permanentemente por los conflictos religiosos que siempre terminaban siendo fundamentalmente políticos.

El conflicto persistía con los católicos romanos y con los puritanos. Con los primeros, se temía que apoyaran a la única heredera visible de Isabel, su prima, María Estuardo, reina de Escocia que era católica. Con los segundos³², los problemas continuaron en el Parlamento y en las universidades, y la larga lucha entre ambos terminó luego de que Inglaterra sufriera una guerra civil, regicidio y dictadura. Esto ocurrió entre 1640 y 1660, pero de hecho solo una fuerza política y militar podría constituir un daño a la iglesia anglicana luego del 1600. La guerra interna, la controversia realmente religiosa, había nacido mucho antes y en ella Richard Hooker jugó un importante papel. En realidad, en el campo de las ideas, la batalla decisiva la dio Richard Hooker a través de su *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, que “marcó el nacimiento de lo que hoy llamamos Anglicanismo”³³.

Es conveniente tratar ahora en forma algo más detallada el conflicto entre anglicanos y puritanos. La pelea “de fondo” en el tema religioso durante el gobierno de Isabel I fue definir a quién correspondía la autoridad en temas tanto del gobierno eclesiástico como de fe. Ubicándonos en la época, para los católicos ingleses la autoridad residía en la Iglesia, en el Papa como cabeza de la Iglesia Universal y en el párroco dentro de cada congregación. La Iglesia era autónoma, en principio, sin intromisión del poder civil y prescribía la doctrina y las prácticas religiosas, así como su organización interna. Para los puritanos la autoridad derivaba de la *Biblia* y afirmaban seguir fielmente toda la doctrina y ritos religiosos, -así como la organización de su gobierno y comunidad- de lo que ella prescribe, tomando tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento. Muchos querían establecer la forma de gobierno de tipo presbiteriano en lugar del gobierno de la iglesia por los obispos. Esto significaba, fundamentalmente, independencia para las iglesias locales con el poder de gobierno en manos de los ancianos y de los pastores, libres ambos del poder de los obispos y fuera del control estatal. También rechazaban las normas ceremoniales porque no serían conforme a lo establecido en la *Biblia*, daban demasiada injerencia a los obispos y también serían un legado indeseado del catolicismo romano. La posición de la Iglesia de Inglaterra estaría entre la de los católicos romanos y la de los puritanos. Los anglicanos respetaban la autoridad tanto de la iglesia como de la *Biblia* sin aferrarse con exclusividad a uno u otra como si se opusieran entre sí. Afirmaban la necesidad de usar la razón que Dios dio al hombre como un medio de interpretación. En esto daban espacio para el juicio individual, pero al mismo tiempo aceptaban la autoridad de la iglesia que gobierna a todos a través de los obispos. Contrariamente a sus oponentes enlaza la

³² Por su importancia trataremos este tema por separado a continuación.

³³ DUGMORE, C.V. , *The Mass and the English Reformers*, Macmillan, London, 1958, p. 246.

autoridad episcopal con la estatal pues reconocen al monarca como cabeza de la iglesia. La “vía media” del anglicanismo se muestra ampliamente en su moderación en el uso del ceremonial, ni tan extravagante como se calificaba en esos tiempos al ritual romano ni tan austero como las prácticas puritanas. El conflicto religioso de la época isabelina presentaba tres aristas principales: el gobierno, la doctrina (en particular la interpretación y autoridad dada a la *Biblia*) y el ceremonial³⁴.

Desde un punto de vista estrictamente cronológico, lo último estalló primero. En la convención de 1563³⁵ los puritanos lanzaron un ataque sobre la observancia de los días de precepto, la práctica de usar el signo de la señal de la cruz en la frente de los niños en el bautismo y la costumbre de arrodillarse para recibir la comunión. Todas estas conductas eran calificadas por los puritanos como “idolatría” lisa y llana, así como un lastre “papista”. A través de los años los ataques se fueron centrando en temas de doctrina; por ejemplo, en el caso de la controversia desatada entre Thomas Cartwright y el futuro arzobispo Whitgift en 1572-1573³⁶, que derivó en conflictos de autoridad. La cámara de los comunes afecta al puritanismo hizo una serie de propuestas en 1584 y 1585 que eran, en efecto, un duro ataque a la autoridad de los obispos. Isabel I percibió inmediatamente, como también lo hiciera años más tarde su sucesor Jacobo I, que anular a los obispos significaba anular la soberanía real. Isabel I se negó a aprobar estas propuestas. Ella y Whitgift formaron una compacta, armoniosa e irresistible sociedad. Los artículos de 1583³⁷ elaborados por Whitgift prohibían la predicación privada, exigían el adecuado uso de la liturgia y administración de los sacramentos conforme al *Libro del Rezo Común*, ordenaban que los ministros debían utilizar las vestimentas establecidas y dar los diversos juramentos de obediencia a la reina y al obispo y observar celosamente estas medidas. Estos artículos fueron elaborados a fin de los espacios de poder de Isabel y de Whitgift. Con el propósito de controlar la aplicación de los artículos, se creó la Comisión Eclesiástica de 1584. Dos años más tarde se otorgó a Whitgift poder de censura sobre cualquier publicación a través de un decreto de la “Cámara Estrellada”³⁸. A pesar de estas medidas la controversia

34 MOGINNIS, T.S., *George Gifford and the Reformation of the Common Sort: Puritan Priorities in Elizabethan Religious Life*, Truman State University Press, Kirksville, MO, 2004, pp. 5, 65, 137/8, entre otras.

35 Cfr. HARRISON, D., *Tudor England*, vol. 2, Cassell, London, 1953, p. 127.

36 Cfr. KAHN, V. A., *Machiavellian Rhetoric From the Counter-Reformation to Milton*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1994, p. 290.

37 Cfr. PROTHERO, G.W., *Select Statutes and Other Constitutional Documents Illustrative of the Reigns of Elizabeth and James I*, 4th. Ed., Clarendon Press, Oxford, 1913, p. 211.

38 La “Cámara Estrellada” era un tribunal superior creado por los Tudor que supuestamente tenía como misión agilizar la administración de justicia pero fue utilizado con otros fines como, por ejemplo, deshacerse de enemigos reales o potenciales. Cfr. Jiménez Sureda, M. “La Inglaterra de los Tudor (síntesis de Historia Política)”, en *Manuscrits*, n° 21, 2003, pp., 195-210.

continuaría por años y alcanzó su clímax en los llamados *Tratados de Marplelate*³⁹ de 1588-1589. Los puritanos dieron dura batalla pero finalmente ganó Whitgift. Él fue el artífice de la iglesia isabelina y Hooker fue su apologeta.

Análisis de la teoría de Hooker sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado

El tema central del Tratado de Hooker titulado *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*⁴⁰ es el de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Hooker debía solucionar desde el punto de vista académico un problema aparentemente eclesiástico, pero en los hechos estaba más allá de lo religioso, era un tema político. Siendo un jurista y teólogo analizó esta problemática desde la Filosofía Práctica. Para Hooker el gobierno de la Iglesia era una parte del gobierno del Estado, por ello si los puritanos se negaban a seguir los lineamientos de la iglesia oficial, estaban negando los fundamentos mismos de la obediencia política.

“No puede sostenerse que cumplimentaremos nuestros deberes para con nuestro Padre Celestial y, por otra parte, afirmar que desobedeceremos las órdenes de la madre iglesia, no podemos afirmar que seguimos los mandamientos de uno y desobedecemos los mandamientos de la otra. Si nos sometemos a ambos simultáneamente no estamos obedeciendo a ninguno de ellos⁴¹”.

Para entender esta afirmación debemos explicar su postura frente al valor de la razón humana, la interpretación de las Sagradas Escrituras y la fundamentación de la ley humana.

39 Una serie de escurridizos y anónimos panfletos, nueve en total, que atacaban y ridiculizaban a los obispos y al mismo tiempo argumentaban que “ el gobierno externo de la iglesia de Cristo es algo prescripto totalmente por el Señor en el nuevo testamento, y nadie está legitimado para alterar esas prescripciones”.

40 Se ha tomado como fuente *The Folger Library Edition of The Works of Richard Hooker*, W. Speed Hill General Editor, v. I, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity* Preface Books I to IV, y vol II, Book V, Georges Edelen Editor, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts London, England 1977-1981. Para los libros VI a VIII John Keble’s edition *The Works of that Learned and Judicious Divine Mr. Richard Hooker with an account of his life and death by Isaac Walton*, Seventh Edition, arr. John Keble, R.W. Church, and F. Paget, Oxford Clarendon Press, 1888. En las referencias a esta obra se indicará el libro (en números romanos en mayúscula), del I al V siguiendo la metodología de la Folger Edition (capítulos, secciones y números de línea en numeración arábica). De VI a VIII y Sermones de Hooker se seguirá la Keble’s Edition indicando el capítulo en números romanos en minúscula, la sección en números arábigos y el número de página.

41 “It doth not stand with the duty which we owe to our heavenly father, that to the ordinances of our mother the Church we should shew our selves disobedient. Let us not say we keepe the commandements of the one, when we breake the law of the other: For unlesse we observe both, we obey neither. *Laws* III,9.3, 3-9

Como dijimos, el problema de la interpretación de la *Biblia* era central en la disputa entre anglicanos y puritanos. Podría suponerse que ese sería el primer tema que nuestro autor abordaría al iniciar su obra. Pero es tal su nivel como polemista que no lo hace. Tiene muy claro que hay un tema anterior este y fundamental punto de partida de toda discusión. Inicia sus deliberaciones considerando la esencia misma de la ley y la naturaleza humana que es el fundamento del deber de obediencia a ella.

Viendo que las leyes y ordenanzas en particular -se trate de las que nosotros obedecemos o de aquellas que ustedes los puritanos habrían establecido- cuando la razón las analiza y examina necesariamente debe, la razón, plantear un número de dudas y preguntas sobre la naturaleza, clases y propiedades de las leyes en general. Y, a menos que sea concienzudamente informada, aparecerán incertidumbres que impedirán la certeza. Por esta causa he preparado una introducción que debe ser considerada necesaria para ambas partes: declarar que es la ley, cuáles son sus diferentes clases y qué nivel de obligatoriedad tiene cada una según su tipo⁴².

El libro I, por estas razones, trata sobre la ley y se inicia con un análisis sobre las leyes que rigen todas las cosas y que provienen de Dios mismo. “El mismo ser de Dios es una clase de ley que rige su obra y siendo Dios mismo perfección, esa perfección está ínsita en todo lo que hace⁴³” y ese es el fundamento de la ley: “En consecuencia Dios mismo es ley tanto para sí mismo y por añadidura para todas las cosas⁴⁴”. Continúa luego Hooker examinando la ley de la naturaleza o de la razón, la ley de las naciones y la ley divina sobrenatural. Esto no es suficiente, de todos modos, para justificar la autoridad o la variedad de la ley. Por ello examina a continuación su propósito y lo considera en relación con el hombre. La ley tiene como fin ser modelo de la conducta humana. Este argumento, en consecuencia, lleva a considerar la constitución moral del hombre. Por ello se debe analizar la voluntad, los apetitos, la razón y el bien. Todo bien procede de Dios y todo bien al que se tiende es, por ello, una vehemente inclinación hacia Dios⁴⁵. El hombre puede libremente elegir entre aquello a que lo inclina su voluntad o su apetito. “El objeto del apetito es cualquier bien sensible que el hombre pueda apetecer; el objeto de la voluntad es aquel bien que la razón nos marca como deseable⁴⁶”. Es la razón la que hace la necesaria distinción. Por ello inicia su razonamiento estableciendo qué

42 *Of the Laws*, Prefacio, c. VII, 2.

43 *Of the Laws*, I, ii, 2.

44 *Ib.* I, ii, 3.

45 *Ib.* I, v.

46 I, vii, 3.

es la ley y qué el hombre. Deja para después el tema del poder eclesiástico y la interpretación de la *Biblia*, porque en primer lugar nos introduce en el majestuoso reino de las verdades eternas. Luego de hacer esto podrá descender a la arena de las discusiones políticas.

El libro II considera el papel que los puritanos dan a las escrituras como “la única regla para todas las cosas” y así titula este libro. Nuevamente Hooker va directamente a los principios fundamentales. Toma la cita de Cartwright de los Proverbios, ii, sobre la enseñanza de la sabiduría y rechaza que los versos primero y noveno (“Hijo mío, si tú recibes mis palabras y guardas mis mandamientos ... podrás entender correctamente y juzgar”) se refieran exclusivamente a las Escrituras. Hay aquí certeza excepcional en la respuesta de Hooker: “el campo de la sabiduría es enorme y dentro de él hay muchas cosas⁴⁷”. Y sigue: “Lo que cualquier hombre en esta tierra o los ángeles del cielo conocen, es como una gota de una inagotable fuente de sabiduría”. Se concluye, pues, que la sabiduría es Dios mismo y no está confinada a una sola manera de alcanzarla. Del mismo modo, en relación con la credibilidad de la Escritura, Hooker muestra que las Escrituras no se auto-convalidan, requieren de la fe y que ellas no son las creadoras de su propia validez.

Estas ideas serán el fundamento de las explicaciones de Hooker sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Y esta es la parte de su obra que se presenta como más insatisfactoria y controversial. El libro VIII está dedicado a esta cuestión y quedó inconcluso; es más, se dudó de su autenticidad. Durante siglos existió gran controversia en relación con la autenticidad de los últimos tres libros de *Of the Laws of Ecclesiastical Polity* ya que I a V se publicaron en vida de Hooker y VI, VII y VIII con posterioridad. Esto dio pie para que algunos estudiosos sembraran dudas sobre el real autor de los mismos. Esto tiene especial interés para nosotros pues VIII se ocupa del tema de las vinculaciones entre la Iglesia y el Estado y el papel de la religión en la política. Los profundos estudios de Sisson y Houk han demostrado irrefutablemente la autenticidad de estos libros, como ya dijimos⁴⁸.

El libro VIII se ocupa de un tema que Hooker no podía evitar porque desde el nacimiento mismo de la Iglesia, las relaciones de esta con la sociedad y el gobierno dieron pie a numerosas teorías que varían según cómo se considere la naturaleza de la Iglesia y se acepten o no las pretensiones de los gobernantes de imponerse a ella. De hecho, la experiencia ha demostrado que tanto en la teoría como en la práctica la aproximación más satisfactoria a los problemas del alcance de la autoridad del estado en cuestiones eclesiásticas es partir de la deliberación sobre la naturaleza de la iglesia y recién entonces analizar la

47 II. i. 4.

48 Ver notas 7 y 8.

autoridad que el Estado podría o no ejercer sobre esta. Si bien durante la era cristiana ningún pensador político ha sido capaz de evitar esta difícil cuestión, la solución definitiva aún no se ha vislumbrado.

De todos modos hay momentos en la historia cuando el problema de la relación entre Iglesia y Estado se vuelve más agudo y Richard Hooker vivió en un período de ese tipo. El orden medieval se había roto y con él la síntesis de lo espiritual y lo temporal, de la Iglesia y el Estado, que había caracterizado esa época. Es lugar común atribuir un importante grado de uniformidad a la Edad Media. Cuando uno considera un periodo histórico de quinientos años como un todo puede perderse los detalles, especialmente si uno usa el lado equivocado del telescopio histórico; pero en el tema de la Iglesia y el Estado se alcanzó mayor unidad que la que se hubiera alcanzado nunca antes y después de ese período. El gran reclamo papal puesto sobre el tapete por Gregorio VII y continuado hasta los días de Bonifacio VIII, lleva a la concentración del poder en el papado a niveles tales que hoy sería imposible de creer. Hemos visto que el papado fue el origen del poder civil y espiritual: ha impuesto y derogado reglas temporales; ha desarrollado el Derecho Canónico sin referencia alguna a la ley civil, y órdenes monásticas y universidades lograron a través suya no solo su continuidad sino su misma existencia (de Roma, del papado). Estos reclamos y potestates probablemente salvaron Europa de la barbarie en la temprana Edad Media y a la larga están justificadas frente a la historia. Pero al correr el tiempo, fueron cuestionados de modo teórico por Dante y Marsilio de Padua, quienes enseñaron que el poder temporal tenía origen divino y que era independiente del Papa, de modo práctico por Eduardo I de Inglaterra y Felipe IV de Francia a fines del XIII. El Papa contemporáneo de estos, Bonifacio VIII, fue testigo y protagonista tanto de lo más alto del poder papal como del inicio de su declinación.

Desde los días de Gregorio VII a los de Bonifacio VIII, había existido esa clase de asuntos en Europa tal como son descritos por Figgis “En la Edad Media la Iglesia no era un Estado, era ‘el’ Estado; el Estado, o por lo menos la autoridad secular (cuya autoridad separada no era reconocida aún), era un mero departamento de policía de la Iglesia⁴⁹”. Solo una sociedad era reconocida, y esa sociedad cumplimentaba dos funciones, una espiritual y otra temporal, y, dejando de lado el hecho de que la secularización del Estado aún siquiera era vislumbrada, el poder espiritual era el de mayor importancia. La explicación y defensa de este orden dada por Tomás de Aquino es explicada por D’Entreves diciendo que Tomás toma

49 FIGGIS, J. N., *Political Thought From Gerson to Grotius: 1414-1625 7 studies*, Harper & Bros., New York, 1960, p. 5.

la doctrina de la necesidad de una dirección doble en temas humanos, de la insuficiencia del régimen humano y de su integración con el régimen divino. Esta dualidad se refleja en el reinado y en el sacerdocio. Esto con una visión que llegue al fin último del hombre, la contemplación beatífica, que muestra la necesidad de dos poderes; y aunque esta dualidad converge en un solo punto en Cristo, quien es tanto rey como sacerdote, en este mundo los dos poderes son ejercidos separadamente, uno por los reyes terrenales, el otro por los sacerdotes, y principalmente por el romano pontífice. El diferente valor de ellos termina necesariamente implicando la subordinación de un poder sobre el otro, del reino al sacerdocio, y de allí se sigue que el sumo sacerdote, el sucesor de Pedro, el vicario de Cristo, el romano pontífice, rige a todos los hombres de la Cristiandad como sus súbditos⁵⁰.

Por esta razón este problema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado no existía.

Durante la Querrela de las Investiduras entre el papado y el Imperio la unidad del período podría haberse quebrado por el poder secular que reclamaba autoridad universal. Este peligro fue superado en los días del papado de Inocencio III, pero poco después de su muerte reapareció. Durante el pontificado del gran Bonifacio VIII el peligro de un reclamo de autoridad secular universal había pasado pero se desarrollaba lentamente el espíritu de unidad nacional. Los reclamos que hizo Bonifacio en su bula *Clericis laicos* fueron respondidos por un espíritu que nunca había filtrado el Sacro Imperio Romano, durante la residencia de los papas en Avignon (1305-1377) y el desagradable período del Gran Cisma (1378-1417) reveló a Europa que el papado había perdido su carácter de elemento unificador y entidad supranacional.

El siglo XVI presenció la re-apertura del problema vinculado a las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Diferían del problema pre-Constantino en dos aspectos. En primer lugar, una iglesia católica unida fue reemplazada por una multiplicidad de iglesias nacionales, muchas de las cuales había repudiado la supremacía papal; y en segundo, la autoridad temporal con la que lidiar no era un Imperio como sucedió en el siglo IV sino un número de naciones estado fundadas en la unidad nacional y expresadas a través de la nueva monarquía, el nuevo Mesías como fue descrito por Michelet. La Reforma incrementó el poder de los monarcas nacionales tanto en la teoría como en la práctica, y fue inevitable que la unidad nacional fuera el principio director de sus políticas. Aunque la reforma protestante abogó también por mayor libertad individual en materia religiosa, aún era considerado que no

50 Cfr. D'Entreves, A.P., *The Medieval Contribution to Political Thought*, Humanities Press, New York, 1959 pp. 40-41.

podría ser adoptado ese principio como una política nacional porque ello habría debilitado la unidad nacional. Consecuentemente, a través de Europa Occidental, con pocas excepciones, el principio adoptado para el tema religioso fue enunciado en Alemania en 1559 con el principio *cujus regio, ejus religio*, que significaba sin duda que el príncipe decidía qué religión deberían practicar sus súbditos.

Inglaterra no fue una excepción a esta regla. El curso de la reforma allí fue dictado por el hecho de que la iniciativa vino desde arriba, desde el poder, y no fue el producto de una demanda popular. La fase de un catolicismo reformado que marcaría la reforma de Enrique VIII dio lugar a modificaciones y más tarde a una profundización con Eduardo VI, el retorno al catolicismo durante el reinado de María I. La reforma establecida bajo el reinado de Isabel fue calculada para preservar la unidad nacional, y fue considerado que una reforma al catolicismo sería la mejor manera de servir a este propósito. Pero debido a la disputa –más política que religiosa- entre católicos y protestantes se volvió cada vez más difícil alcanzar la unidad religiosa, ya que la disconformidad de ambos bandos era cada vez mayor. Los puritanos hicieron sentir su voz, como vimos y ya expresamos más arriba, y Hooker fue convocado para justificar el *status quo* y defender la unión de la Iglesia con el Estado.

La doctrina presbiteriana o puritana referida a las relaciones entre la iglesia y el Estado es la elaborada por Cartwright conocida como la “teoría de los dos reinos” de Carwright.

Antes de desarrollar este tema hay que tener presente que los líderes puritanos no veían las implicancias lógicas de su rechazo a la iglesia establecida por la reina Isabel. Los puritanos moderados no pensaban en una iglesia democrática en sentido político. Solo algunos pensadores muy extremos y sectarios, condenados con igual celo por anglicanos y puritanos, insistían en el aspecto político de esta idea y eran los anabaptistas. La necesidad de jerarquías y de la obediencia civil a los magistrados y el peligro del desorden son temas que siempre aparecen en los sermones⁵¹. Durante el XVI los puritanos desarrollaron su teoría política de los dos reinos, por la cual separaban los asuntos religiosos de los civiles hasta donde las exigencias del Estado lo permitieran. Cartwright pensó su teoría para alejar a la iglesia de los asuntos temporales⁵²

51 SCOTT PEARSON, A. F. *Church and State: Political Aspects of Sixteenth Century Puritanism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1928, pp. 50-51.

52 WRIGHT, L.B. *Middle Class Culture in Elizabethan England*, University of North Carolina Press, Chapel Hill NC, 1935, p. 287.

Este tema ya había sido analizado por Lutero quien entiende que hay un reino espiritual y otro temporal tomando como base su interpretación de Romanos 13. Para Lutero los cristianos están sujetos al poder temporal al que deben respetar y amar, y en la esfera espiritual el hombre solo está sometido a Dios y a ninguna otra autoridad humana como sería, por ejemplo, la autoridad del Papa⁵³. Debe quedar claro que en esa época todas las ideas políticas estaban teñidas de pasión más que de racionalidad. La visión católica de la ley pone por encima de la autoridad la justicia y en esto coincide Hooker que ve en la ley no una obediencia ciega al soberano sino una parte de la justicia y del orden que Dios mismo ha impuesto, la justicia es la esencia de la ley⁵⁴.

Volviendo a la “teoría de los dos reinos”, la misma fue desarrollada en el curso de la controversia sobre si los clérigos podían ocupar cargos públicos y si el magistrado civil podría ejercer el poder eclesiástico. Los presbiterianos no invocaron una completa separación de la Iglesia y el Estado, aunque ellos reconocían una diferencia en la función entre ambos. La analogía de Cartwright sobre los gemelos de Hipócrates⁵⁵, donde se decía que ambos estaban enfermos y sanos juntos, muestra el contacto cercano entre los poderes eclesiástico y secular; pero en la práctica sería imposible de mantener una relación equilibrada cuando el contacto es tan cercano. En consecuencia hay un tema que no es menor en el esquema presbiteriano pues afirman que el gemelo eclesiástico estaba llamado a dominar al secular. Las implicancias de esta concepción con sus efectos en el pensamiento político ya habían sido notadas, pero es bueno re-enfatizar que eso niega al Estado su libertad. Thomas Cartwright en su “Respuesta a una pregunta” (*Reply to an Answer*, 1573) en cuanto a la relación entre la Iglesia y el Estado dice que es el deber de los reyes hacia la Iglesia “arrojar sus coronas ante ella y limpiar el polvo de sus pies⁵⁶”.

El punto de partida obvio desde el cual inicia Hooker su tratamiento del problema de la Iglesia y el Estado fue su concepción de la Iglesia, Él afirma que es un cuerpo tanto natural como sobrenatural: natural porque se basa en la natural sociabilidad humana y sobrenatural, porque aquello que provoca los hombres a asociarse y estar juntos tiene en la Iglesia origen divino. La influencia de la reforma

53 WITHERINGTON III. B., *The Problem with Evangelical Theology: Testing the Exegetical Foundations of Calvinism, Dispensationalism, and Wesleyanism*. Baylor University Press, Waco TX, 2005, p. 9.

54 SHIRLEY, F.J., *Richard Hooker and Contemporary Political Ideas*, Church Historical Society, Londres, 1949, p. 165.

55 Cfr. WOLIN, S.; *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*, Princeton University Press, Princeton NJ, 2006, p. 35.

56 El nombre completo del panfleto es *A Reply to an Answer Made of Master Doctor Whitgift Against the Admonition to Parliament*. Cfr. Placher W.C., *Readings in the History of Christian Theology*, Vol 2, *From the Reformation to the Present*, Westminster John Knox Press, Philadelphia, 1973, p. 85.

se ve claramente cuando Hooker escribe que la Iglesia es tanto visible como invisible: esta es la “iglesia mística”, mientras que la primera se distingue por su unidad, basada en la posesión de un solo Señor, una sola fe y un solo bautismo⁵⁷.

No hay duda de que este es uno de los muy pocos aspectos de la teología hookeriana que revela la influencia del protestantismo, porque la doctrina de una iglesia invisible no es otra que la iglesia de los elegidos amada y proclamada por los reformistas. Lutero en particular enseñó su doctrina según la cual la iglesia es invisible, y es generalmente aceptado que dicha doctrina debilitó a la iglesia visible en sus luchas con el Estado en Alemania. De todos modos la enseñanza de Hooker en general sobre la iglesia es innegablemente católica. De la iglesia visible no tiene duda de que la iglesia a la que pertenece era una con la que fundaron los apóstoles. Su respuesta a aquellos que preguntaron dónde estaba escondida la iglesia anglicana, en qué cueva de la tierra dormía antes de los días de Martín Lutero, asevera que la iglesia sigue siendo la misma y demostró gran coraje al afirmar sin duda frente a los puritanos del XVI que la iglesia de Roma estaba llena de verdad cristiana⁵⁸. Tenemos aquí el germen de un principio de tolerancia ya que Hooker proclama que aun los herejes no están fuera de la iglesia visible. Debe marcarse una diferencia en el pensamiento de Hooker entre infieles y herejes: los primeros al profesar su falta de fe no tienen posibilidad de pertenecer a la iglesia, pero los herejes son aún parte de ella, aunque no de la comunión de los creyentes por sus errores. La iglesia no puede existir donde no haya fe. Muchos herejes aceptan los principios del Cristianismo y “yerran por falta de comprensión”⁵⁹, afirma Hooker.

Conforme esta doctrina, una iglesia visible es necesaria para la preservación de la fe cristiana; y con esta iglesia visible Hooker tiene que lidiar de ahora en adelante. Así como el cuerpo del océano es uno, aunque tiene nombres diferentes, así también la Iglesia Católica es una, aunque dividida en diversas sociedades, “en este sentido la iglesia es siempre una sociedad visible de hombres; no una asamblea, sino una sociedad”. La diferencia entre los dos es que una asamblea cristiana es local y transitoria, la sociedad implica una hermandad, “donde su lugar y límites son claros⁶⁰”. Una característica de toda sociedad cristiana es su política pero no es necesario que cada sociedad adopte la misma política, así como no es necesario que todos los hombres hablen el mismo idioma. Además, aunque Hooker aceptaría que la política de la Iglesia debe ser establecida por Dios, él no pensaría que ello fuera imprescindible a tal punto de ser revelado detalladamente en las Sagradas Escrituras. De hecho, la *Biblia* no establece reglas fijas para un completo sistema

⁵⁷ *Laws*, iii, 1,2.

⁵⁸ *Laws*, III, i, 10.

⁵⁹ *Ibid.* III, i, 11.

⁶⁰ *Ibid.*, III, i, 14.

de gobierno eclesiástico y los hombres deben buscar guía tanto en los principios generales de las Escrituras como en la ley de la naturaleza⁶¹, porque aunque los primeros contienen todas las cosas necesarias para la salvación, no contienen esas cosas que son accesorias y, en consecuencia, la Iglesia en esos asuntos no está atada a la letra de la Escritura⁶², afirma Hooker.

Pero no debemos pensar que estaba a favor del desarrollo de un sistema de política eclesiástica sin referencia a la *Biblia*. De hecho, él creía que la forma gobierno episcopal es la que mejor se adapta con el Nuevo Testamento⁶³ y que este establece un poder episcopal el que consiste en poder de organización y de jurisdicción, lo que puede ser rastreado en el Nuevo Testamento y por los 1.500 años en los cuales la Iglesia ha continuado con el gobierno de los obispos, “el cual ha sido ordenado por Dios, tengo para mí y estoy totalmente persuadido, que ningún otro tipo de gobierno en el mundo viene de Dios⁶⁴” y por esto la pretensión de los puritanos de sustituir el sistema episcopal por otro es contrario al orden de las cosas pues pretenden una forma de gobierno que ni es señalada por Dios y que “no hemos oído de él hasta ayer entre los hombres”, continúa Hooker. Afirma sin dudar que el oficio episcopal no había cambiado en su esencia desde el tiempo de los apóstoles y como *Of the Laws Ecclesiastical Polity* no tiene un objetivo específicamente teológico, la conclusión sobre las relaciones entre obispo y presbítero son definidas sin dar una argumentación tan elaborada como las que utiliza en otras partes de su obra y explica

Un obispo es un ministro de Dios, bajo el cual con permanencia continua se ha dado no solo el poder de administrar los sacramentos y la difundir la palabra, poder que otros presbíteros tienen, sino también el poder de ordenar para cargos eclesiásticos [ordenar sacerdotes] y principalmente un poder para gobernar sobre los presbíteros así como los seculares, un poder de jurisdicción, un pastor aún para los propios pastores⁶⁵.

Dada esta postura según la cual el oficio episcopal es de origen divino, y que los que lo ejercitan son legítimos sucesores de los Apóstoles, es sorprendente leer que la iglesia tiene la autoridad de abolirlo en el caso de que se debiera soportar: “los soberbios, tiránicos e irreformables proceder de los obispos”. Es la “fuerza de la costumbre” más que cualquier “ley verdadera y celestial” el fundamento de este ministerio, porque no puede ser visto como que “el Señor mismo haya señalado por siempre a los presbíteros estar por siempre bajo el régimen de los obispos, de

61 Ibid, III, ii, 1.

62 III, iii, 3.

63 III, xvi, 6

64 VII, i, 4.

65 VII, ii, 3.

la manera en la que se han comportado ellos mismos⁶⁶”. Mientras que este punto de vista es consistente con la creencia de Hooker que la Iglesia tiene plena autoridad sobre su política, aún es claramente inconsistente con sus enseñanzas sobre las escrituras, las cuales deberían ser seguidas en esos asuntos en la medida que esboza una política como parte de la Verdad revelada, porque es bastante claro que Hooker considera el episcopado de origen divino. Es difícil de entender esta desviación de su doctrina general. No podemos creer que él deseara conciliar con los presbiterianos (puritanos) en tema tan importante, pero por otra parte no se limita en sus argumentaciones a una única teoría históricamente aceptada. Cualquiera sea la explicación es claro que no puede considerarse a ningún sector de la iglesia anglicana como perteneciente a esta categoría. No deberían tomarse las palabras de Hooker fuera del contexto de su obra pues no hay duda de que el punto central de su tratado es fundar una iglesia anglicana sobre la base de un catolicismo reformado. Su conclusión respecto del episcopado es muy consistente con su doctrina general: “Por tanto no tememos en este punto osado y apremiante, que si algo es seguro en el gobierno de la iglesia, es que la primera institución de los obispos vino del Cielo, vino de Dios, El Espíritu Santo fue el autor de ella⁶⁷”. Nadie que haya analizado *Of The Laws* puede negar que esta es la conclusión a la que arriba sin dudas en este tema.

Ahora bien, volviendo a los temas políticos, los puritanos habían atacado el sistema que permitía a los obispos ocupar altos cargos en el gobierno del Estado. En respuesta a esta postura, Hooker escribió que “los más sabios en las cuestiones divinas también pueden ser los más diestros en cuestiones humanas⁶⁸”. Insistió en que los gobiernos de las Universidades estuvieran a cargo de los clérigos que fueran teólogos basado en que las universidades eran los semilleros de la iglesia y que no parecía haber buenas razones por las cuales los miembros del clero no pudieran gobernarlas aunque fueran instituciones civiles⁶⁹. Si un miembro del clero recibiera de Dios dones extraordinarios, ¿no sería en detrimento de la comunidad política que no pudiera ponerlos al servicio de todos en el gobierno civil? “¿Deberíamos desaprobamos que el pueblo de Milán aprovechara los servicios de su obispo Ambrosio como embajador en temas públicos y políticos⁷⁰”. Además de la capacidad que pudiera tener un hombre consagrado que lo hiciera ideal para ocuparse de asuntos de Estado, es deber del Estado honrar la religión y ese respeto y honra pueden ser demostrados

66 VII, v.8.

67 VII, v, 10.

68 VII, xv,3.

69 VII, xv, 4.

70 VII, xv,6.

en parte en la unión de alguna potestad que fuera a la vez civil y eclesiástica, “excepto que existiera alguna ley o razón que lo restrinja⁷¹”; y si esta fuera la situación, el riesgo de disminución de las fuerzas espirituales en el caso en que unos pocos hombres tomaran esas responsabilidades respondería más bien “a que el clero y la comunidad política se perderían de los beneficios que ambos pueden darse colaborando en asuntos civiles⁷²”.

Pero el ataque puritano más fuerte era sobre la supremacía de los magistrados en temas eclesiásticos. Sus teorías llevaban más hacia un gobierno teocrático pero aun en teoría ellos afirmaban que iglesia y estado son, por su propia naturaleza, distintos y que sus diferencias eran tales que no admitían unión entre ellas⁷³. Hooker concuerda con la diversa naturaleza entre estas dos sociedades cuando afirma que “La iglesia y el Estado son cosas que se distinguen por su propia naturaleza la una de la otra” pero toda sociedad política tiene el deber de cuidar la religión y muy especialmente aquellas que adoptan la verdadera religión que denominamos iglesia pues “la verdadera religión es lo que propiamente diferencia a la iglesia y la distingue de otras sociedades humanas”. Por ello, su punto de vista es que la iglesia no es un grupo de hombres separados del Estado sino una sociedad que sostiene la verdadera religión. Cuando la iglesia cristiana reside en un Estado cristiano, ambos se funden en una sociedad con funciones diversas. Hooker creía que las circunstancias de la Inglaterra de su época justificaban la unión de iglesia y Estado.

“No hay persona que pertenezca a la iglesia de Inglaterra que a la vez no sea miembro de su comunidad política ni hay ciudadano del Estado ingles que no sea también parte de la iglesia de Inglaterra⁷⁴”

Para Hooker la iglesia y el Estado están unidos pero no fundidos. La iglesia de Inglaterra es distinta de la iglesia en una sociedad pagana porque en esta las dos sociedades fueron diferenciadas y además difieren estos casos de la iglesia de Roma pues esta última no depende de autoridad civil alguna.

No debe confundirse la teoría planteada por Hooker con el Erastianismo⁷⁵. En primer término, aunque reconoce la supremacía de los magistrados sobre las cuestiones religiosas, se entiende que esta autoridad es ejercida con sujeción a

71 VII, xv,8.

72 VII, xv,12.

73 Cfr., FRERE, M.A., *Puritan Manifestoes A study of the origin of the puritan revolt*, Burt Franklin, New York, 1972, p. x y ss.

74 *Laws*, VIII,ii, 15.

75 Tomás ERASTUS (setiembre 7 1524-diciembre 31 1583) fue un médico y teólogo suizo que se hizo conocido por un trabajo publicado después de su muerte donde afirma que los pecados de los cristianos deberían ser castigados por el Estado y no por la iglesia. Una generalización de esa idea, según la cual el Estado es autoridad

las leyes y no incluye el asumir funciones sacerdotales, predicar la palabra, dar los sacramentos, ordenar sacerdotes o excomulgar. Aquí cita a San Ambrosio: “El Emperador está dentro de la Iglesia; no por encima de ella”⁷⁶.

También está claro que la supremacía en asuntos eclesiásticos es de la misma naturaleza que la jurisdicción en asuntos seculares en el sentido de que la esencia de esta se apoya en el hecho de que la Corona es soberana y nadie puede ponerse por encima de ella y esa soberanía la pone por encima de cualquier cuerpo político interno del propio Estado. La soberanía, pues, reside en la Corona, y esta queda por encima de la autoridad del Papado por una lado y también por sobre cualquier asamblea eclesiástica local por el otro (en Inglaterra existía una asamblea de estas características denominada *Convocation*).

Hooker busca salvaguardar la soberanía estatal en relación tanto con el poder papal como con cualquier movimiento eclesiástico nacional que pretenda imponerse por sobre las autoridades civiles⁷⁷. Como vemos le da a la autoridad civil derechos y facultades que los puritanos le niegan. Para Hooker la naturaleza de la supremacía de la corona sobre la iglesia era constitucional y no arbitraria. Insiste en que el poder para legislar sobre temas religiosos es de la iglesia y ni una persona ni una asamblea tienen ese derecho salvo que le sea otorgado por la propia iglesia. Este poder fue dado por Cristo a la iglesia y ella ejerce dicho poder a través de las personas que ella misma designa⁷⁸.

Todo esto con una salvedad: como en otros tipos de legislación la corona tiene derecho de veto sobre leyes eclesiásticas ya que “es indecente pensar que el clero pueda imponer leyes sin solicitar su asentimiento al gobernante supremo⁷⁹”. También aclara que los laicos pueden tomar parte en la elaboración de leyes eclesiásticas porque son parte de la comunidad política y tienen los mismos derechos que el clero en cuestiones legislativas.

Hooker se da cuenta de que el clero en asamblea (*Convocation*) está mejor preparado para lidiar con temas como la forma en que se debe rendir culto públicamente, exteriorizar la fe, ritos y ceremonias, pero el Parlamento de Inglaterra da consentimiento y aprobación a esas normas y así tendrán fuerza de ley⁸⁰. Por supuesto, los laicos están también representados en el Parlamento

suprema en asuntos religiosos, es conocida erróneamente como “erastianismo”. Cfr. Encyclopedia Britannica, disponible en internet en <http://www.britannica.com>

76 VIII, ii, 16.

77 VIII, i,7.

78 VIII, iv, 3.

79 VIII, vi,9.

80 VIII, vi, 11.

y de esa manera participan de la formación de las leyes eclesiásticas. Con estos argumentos llega a la conclusión de que

(...) nuestras leyes vinculadas a la religión toman su esencia original del poder que tienen todo el Reino y la iglesia de Inglaterra, y nada puede ser más conforme a la ley natural y a la voluntad de Nuestro Señor Jesucristo⁸¹.

El principio implícito aquí es que en la legislación eclesiástica están incluidos los laicos, representados en el Parlamento, y el clero, que forma parte de la asamblea (*Convocation*). Su teoría implica autogobierno de la iglesia de Inglaterra, punto de vista que nunca abandonó. Esto no significa negarle al laicado participación en el gobierno de la iglesia y la jurisdicción eclesiástica del parlamento protege y salvaguarda este derecho. A este respecto Hooker transfiere el principio representativo de la esfera civil a la eclesiástica pero no puede decirse que fuera un pionero en este punto. Revive las ideas del Conciliarismo⁸² del siglo XV que concede derechos a los laicos y supremacía del concilio por sobre el papa en el gobierno de la iglesia y que Roma rechazara en el siglo anterior a la reforma y que sigue rechazando. Técnicamente, por supuesto, significa que el brazo secular y las cortes civiles recibían igual poder que la asamblea eclesiástica, aunque no se debe olvidar que la *Convocation* dejó de funcionar por casi un siglo y el parlamento fue todopoderoso en cuestiones eclesiásticas.

Sin duda Hooker hubiera condenado tal estado de cosas; pero es importante enfatizar que en el XVI él reconocía el poder del Estado en asuntos religiosos, ejercidos a través del parlamento y al mismo tiempo afirma el derecho del laicado en temas religiosos.

Conclusión

Por supuesto puede objetarse que el trasfondo histórico de la doctrina de Hooker sobre las relaciones entre la iglesia y el Estado no justificaban las conclusiones a las que llegó. Es claro que su teoría de una sociedad, iglesia y comunidad política, era un resabio de la Edad Media y mientras esta teoría fue una representación real de la situación 300 años antes de la obra de Hooker, las circunstancias habían cambiado mucho para la época de Isabel I. En efecto, se había roto la unidad religiosa de Inglaterra. Nos preguntamos pues si estaba defendiendo una postura imposible o si realmente creía que su doctrina de una sola sociedad

81 VIII, vi, 11.

82 Teoría según la cual el concilio ecuménico tiene autoridad sobre el papa. Esta teoría fue superada por la Iglesia Católica durante el Concilio Vaticano I (1870) al definir el primado del romano pontífice. Cfr. G. Alberigo (ed.), *Historia de los concilios ecuménicos*, Sigüeme. Salamanca, 1993, p.185 y ss.

era aún viable. Repasemos el estado de cosas: en lo relativo a la postura de los puritanos se puede alegar que si bien presionaron cada vez más desde 1570 para imponer un orden social y político como el existente en Ginebra no querían, en modo alguno, provocarlo de manera inmediata quebrando el orden establecido. Es más, fueron considerados una fracción “renovadora” dentro de la iglesia oficial de Inglaterra y Hooker podía llegar a pensar que una fractura podía ser evitada. El caso de los católicos era distinto ya que nunca habían aceptado la organización de la iglesia establecida por Isabel, así que Hooker nunca hubiera podido albergar la esperanza de que lo hicieran en el futuro. Por otro lado, aún admitiendo la debilidad de la doctrina de “una sola sociedad” a fines del XVI, debe tenerse presente que la corona, el concejo, parlamento y asamblea del clero eran todos representantes de la iglesia establecida, tanto laicos como clero, porque todos eran oficialmente miembros de esta. Si Hooker hubiera sido testigo del reconocimiento legal de las iglesias reformadas y más tarde el catolicismo romano, conjuntamente con la admisión de estos en los cargos públicos, habría cambiado su punto de vista. Pero seguramente mantendría un elemento central de su doctrina en cuanto a que la iglesia a la cual él pertenecía debería tener el derecho de autogobernarse.

En resumen, las enseñanzas de nuestro autor sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado son: la corona es, naturalmente, la última instancia de toda autoridad civil; la iglesia invisible no necesita una política eclesiástica que regule sus manifestaciones externas pues sus relaciones son un tema directo y personal entre Dios y cada individuo. En la iglesia visible encontramos una soberanía dividida. Los obispos, en virtud del poder recibido de Cristo, no están sujetos a ninguna autoridad que no sea la de Dios en temas puramente espirituales. Pero están sujetos a la corona en todos los actos externos reconociendo en el soberano la máxima autoridad. Obviamente se hace difícil delimitar claramente ambas jurisdicciones. Indudablemente la autoridad de la corona no puede impedir la acción de la gracia en los sacramentos. Pero, para Hooker, el soberano puede legalmente impedir la realización de los actos que son la causa o instrumentos de esa gracia. Esto porque la realización de dichos actos son externos aunque vinculados a cuestiones espirituales. Por ello la corona era legítimamente la suprema autoridad de la iglesia de Inglaterra, cuanto menos en las particulares circunstancias históricas en las que vivía nuestro autor.

Bibliografía

Fuentes:

- HOOKER, R. *The Folger Library Edition of The Works of Richard Hooker*, W. Speed Hill General Editor, v. I, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity* Preface Books I to IV, y vol II, Book V, Georges Edelen Editor, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts London, England 1977-1981.
- *The Works of that Learned and Judicious Mr. Richard Hooker with An Account of His Life and Death* by Izaak Walton, J. Keble ed., 7th ed. Revised by the very Rev. R.W. Church and the Rev. F. Paget, 3 vols., Oxford, Clarendon Press, 1888.
- *Hooker's Ecclesiastical Polity Book VIII with an Introduction* by Raymond Aaron Houk, New York, Columbia University Press, 1931.

Obras Consultadas:

- ALBERIGO, G., (ed.), *Historia de los concilios ecuménicos*, Sigueme. Salamanca, 1993.
- ALMASY, R., "The Purpose of Richard Hooker's Polemic", en *Journal of the History of Ideas*, Vol. 39, nº2, University of Pennsylvania Press, Pennsylvania, 1978.
- BÉVENOT, M. S.J. "The catholicism of Richard Hooker" en *The Hibbert Journal*, Boston, vol. XLI nº1, 1942.
- BRANDI DE PORTORRICO S.T., *Aproximaciones a la Moral y el Derecho*, "Aproximaciones al pensamiento jurídico y político de Richard Hooker", ed. El Hornero, Buenos Aires, 2007.
- CAHEN, L. y ot., *La evolución política de la Inglaterra moderna* (T. I, 1485-1660), UTEHA, México, 1962.
- CHASTENET, J., *Isabel I*, Planeta, Barcelona, 1963.
- COLLIER, W.F., *A History of English Literature*, Thomas Nelson & sons, London, 1920.
- CRESSY D. ; *Birth, Marriage, and Death: Ritual, Religion, and the Life-Cycle in Tudor and Stuart*, Oxford University Press; Oxford, 1999.
- CUMING HALL, Thomas, *History of Ethics within Organized Christianity*, Charles Scribner's Sons, New York, 1910.
- D'AVACK, L. *Costituzione e Rivoluzione, -La controversia sulla sovranità legale nell'Inghilterra del '600-*, Giuffrè, Milano, 2000 y *Dal "Regno" alla "Repubblica". Studi sullo sviluppo della coscienza costituzionale in Inghilterra*, Giuffrè, Milano, 1984.
- DÉNTRÈVES, A.P., *Medieval contribution to Political Thought, Thomas Aquinas, Marsilius of Padua, Richard Hooker*, Humanities Press, New York, 1959.
- DUGMORE, C.V. , *The Mass and the English Reformers*, Macmillan, London, 1958.
- FIGGIS, J. N., *Political Thought From Gerson to Grotius: 1414-1625 7 studies*, Harper & Bros., New York, 1960.

- FRERE, M.A., *Puritan Manifestoes A study of the origin of the puritan revolt*, Burt Franklin, New York, 1972.
- GIBBS, L.W., “Richard Hooker’s Via Media Doctrine of Repentance”, en *Harvard Theological Review*, vol 84, nº1, 1999.
- HILL, W.S., *Richard Hooker: A Descriptive Bibliography of the Early Editions, 1593–1724*, Unknown Binding, New York, 1970.
- - *Studies in Richard Hooker* , Unknown Binding, New York, 1972.
- HÖPFL, H., *Breve Historia de Inglaterra*, El Ateneo, Buenos Aires, 1961.
- Jiménez Sureda, M. “La Inglaterra de los Tudor (síntesis de Historia Política)”, en *Manuscrits*, nº 21, 2003.
- LAKE P., *Anglicans and Puritans?*, Unwin Hyman Ltd., London, 1988.
- Marshall J.S., *Hooker and the Anglican Tradition*, University Press of the South, Sewanee, 1963.
- PARKIN, Ch., *The Moral Basis of Burke’s Political Thought: An Essay*, Cambridge University Press, Cambridge, 1956. .
- PLACHER, W.C., *Readings in the History of Christian Theology Vol 2, From the Reformation to the Present*, Westminster John Knox Press, Philadelphia, 1973.
- READ, C.; *Bibliography of British History, Tudor Period, 1485-1603*; Clarendon Press, London, 1959.
- SECCOR, Philip, *Richard Hooker Prophet of Anglicanism*, Burns & Oates, London, 1999.
- - *Hooker and the Via Media*, AuthorHouse, Indiana, 2006.
- SCOTT PEARSON, A. F. *Church and State: Political Aspects of Sixteenth Century Puritanism* Cambridge University Press, Cambridge, 1928.
- SHIRLEY, F. J., *Richard Hooker and Contemporary Political Ideas*, Church Historial Society, Londres, 1949.
- SISSON, C. J., *The Judicious Marriage of Mr. Hooker and the Birth of The Laws of Ecclesiastical Polity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1940.
- STALEY, Vernon, *Richard Hooker*, London, Masters & Co., Ltd., 1907.
- SYKES S. et al. *The Study of Anglicanism*, (ed. revisada), Fortress Press, Minneapolis, 2004.
- TAPPAN, E. M., *A brief History of English Literature*, Georgue G. Harrap & Co, London, 1922.
- TAYLOR J. A.; *British Monarchy, English Church Establishment and Civil Liberty*; Greenwood Press, Oxford, 1996.
- WITHERINGTON III. B., *The Problem with Evangelical Theology: Testing the Exegetical Foundations of Calvinism, Dispensationalism, and Wesleyanism*. Baylor University Press, Waco TX, 2005.
- WOLIN, S.; *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*, Princeton University Press, Princeton NJ, 2006.

- WORDSWORTH, Ch., *Ecclesiastical Biography, or Lives of Eminent Men connected with the History of Religion in England*, 4^a ed., Francis & J. Rivington ed., London, 1853
- WRIGHT, L.B., *Middle Class Culture in Elizabethan England*, University of North Carolina Press, Chapel Hill NC, 1935.