

Joseph Priestley y el nacimiento de la política comunitaria

Joseph Priestley, *Political Writings*, ed. Peter N. Miller, (Cambridge University Press, 1993)

Joseph Priestley nació en 1733 en el seno de una familia calvinista. Se graduó en la Academia de Daventry en 1751, y emprendió una carrera en la que a veces fue ministro en iglesias disidentes, a veces educador, y también sirvió como bibliotecario del Conde de Shelburne. Priestley se hizo sociniano y también se unió al Club de los Honestos Whigs. Fue elegido miembro de la Real Sociedad, y más tarde, en América, fue recibido en la Sociedad Filosófica de Franklin. Autor de más de 150 libros, escribió sobre una amplia gama de temas filosóficos, históricos y científicos. Es más conocido por su descubrimiento del oxígeno. Debido a su apoyo a la Revolución Francesa, la vida se le hizo difícil en Inglaterra y en 1794 emigró a Estados Unidos, estableciéndose en Pensilvania. A su llegada a Nueva York fue recibido por el alcalde de la ciudad y el gobernador del Estado de Nueva York. En Filadelfia fue recibido por el presidente George Washington. Murió en 1804.

Casi la totalidad de este volumen consiste en un *Ensayo sobre los primeros principios de gobierno y sobre la naturaleza de la libertad política, civil y religiosa*.

Priestley abre su ensayo de filosofía política con una expresión de su creencia en el progreso fundamental en el pasado y una esperanza extravagante de mejora en el futuro, que lo marca como un hombre muy de la Ilustración.

"Pero un hombre de este tiempo, que ha sido moderadamente bien educado, en un país cristiano mejorado, es un ser poseído de un poder mucho mayor, para ser y hacer feliz, que una persona de la misma edad, en el mismo, o cualquier otro país, hace algunos siglos. Y, por esta razón, no dudo de que una persona de algunos siglos atrás será, a la misma edad, tan superior a nosotros.

El gran instrumento en manos de la divina providencia, de este progreso de la especie hacia la perfección, es la sociedad, y por consiguiente el *gobierno*. (p. 9)

A continuación, describe cómo, con el aumento de la población y la mayor interconexión de esa población, las personas son capaces de especializarse en todas las áreas del arte y la ciencia, y a medida que éstas aumentan, subdividen las áreas de conocimiento y actividad y se especializan aún más, de modo que todas se amplían y mejoran.

Así, sea cual sea el comienzo de este mundo, el final será glorioso y paradisíaco, más allá de lo que nuestra imaginación pueda concebir ahora. Por muy extravagantes que algunos puedan suponer estas opiniones, creo que podría demostrar que son sugeridas con justicia por la verdadera teoría de la naturaleza humana, y que surgen del curso natural de los asuntos humanos.

Esta introducción le lleva a su verdadero tema, la naturaleza del gobierno y la naturaleza de la libertad.

Siendo el gobierno el gran instrumento de este progreso de la especie humana hacia este glorioso estado, aquella forma de gobierno tendrá un justo derecho a nuestra aprobación que favorezca este progreso, y aquella debe ser condenada en la que lo retrase. (p. 10)

A continuación, "para comenzar con los primeros principios", invoca el estado de naturaleza de las personas que viven "independientes y sin conexión; que están expuestos, sin reparación, a insultos y agravios de todo tipo, y son demasiado débiles para procurarse muchas de las ventajas, que son conscientes de que podrían ser fácilmente alcanzadas por la fuerza unida". Entonces, "por su bien común, deben renunciar voluntariamente a una parte de su libertad natural y someter su conducta a la dirección de la comunidad". Pero mientras que en una comunidad pequeña toda la comunidad podría reunirse para determinar los asuntos que afectan a la comunidad, en una política numerosa o geográficamente extendida esto es imposible. En estos casos el poder de la comunidad debe ponerse en manos de diputados.

Para Priestley, cualquiera que sea la forma que adopte este estado, incluso si es gobernado por un rey o un dictador, estos gobernantes son diputados, o representantes del pueblo, si constituyen un gobierno, pues eso es el gobierno. Si estos diputados "no consultan el bien de toda la sociedad, cuyos representantes son" están haciendo un juicio erróneo o tomando medidas equivocadas, en el mismo sentido en que se diría que una asamblea popular hace lo mismo si no tuviera en cuenta su propio bien al tomar una decisión. (p. 11)

Ninguna máxima o regla política puede ser obligatoria para ellos, sino las que ellos mismos juzguen conducentes al bien público. Su propia razón y conciencia son su única guía, y el pueblo, en cuyo nombre actúan, su único juez. (pp. 11-12)

Tras exponer este principio, Priestley define inmediatamente la libertad política y la civil.

La LIBERTAD POLÍTICA ... es el poder, que los miembros del estado se reservan para sí mismos, de llegar a los cargos públicos, o, al menos, de tener votos para la nominación de aquellos que los ocupan.

La LIBERTAD CIVIL [es] ese poder sobre sus propias acciones, que los miembros del estado se reservan a sí mismos, y que sus funcionarios no deben infringir. (p. 12)

Puede parecer extraño hablar del poder de los magistrados como libertad, pero la razón para ello es fácilmente evidente. En el estado de naturaleza la persona tiene una libertad original, a la que renuncia en parte para que se cree un Estado del que pueda formar parte. Esa libertad, a la que renuncia, no deja de existir, sino que pasa al magistrado, y a quienes participan en el proceso de selección del magistrado, y se denomina entonces libertad política.

La libertad civil es la libertad que les queda a todos los miembros del Estado después de haber renunciado a la parte de su libertad que constituye la libertad política. Hay que destacar un par de cosas. En primer lugar, incluso las libertades civiles son algo que pertenece a los miembros del Estado. Existe en el contexto del Estado, y es diferente de la libertad natural, que sólo era buena en la medida en que un individuo tenía la fuerza para hacerla valer y defenderla. Al igual que la libertad política, también la libertad civil, la libertad natural ha sufrido cierta conversión, adoptando las formas de estos nuevos tipos de libertad. En segundo lugar, lo que hoy en día, al menos en Estados Unidos, se llama derechos civiles no hace esta distinción entre libertad política y civil. Los derechos civiles son ahora simplemente lo que alguien puede conseguir que el Estado obligue que

se le confiera. Nuestros hábitos mentales actuales requieren un cierto ajuste para pensar en términos de libertad política frente a la civil.

A continuación, Priestley hace una exposición más detallada de la libertad política. La libertad política perfecta existe cuando cada miembro de la sociedad tiene la misma oportunidad en los cargos que ejercen la libertad política. Esto nunca ha existido en realidad, ya que "todos los gobiernos han sido, en cierta medida, obligatorios, tiránicos y opresivos en su origen". Obligatorio, *n.d.*, en su origen. La objeción no es a un gobierno que es obligatorio en su conducta posterior, ya que eso es la libertad política. Pero la obligatoriedad en origen interfiere con el perfecto funcionamiento del contrato social para dar a todos la misma oportunidad de poder.

Su siguiente afirmación parece discordante.

Y puesto que todo hombre conserva, y nunca puede ser privado, de su derecho natural (fundado en la consideración del bien general) de liberarse de toda opresión, es decir, de todo lo que le ha sido impuesto sin su propio consentimiento; éste debe ser el único fundamento verdadero y propio de todos los gobiernos que subsisten en el mundo, y aquel al que las personas que los componen tienen un derecho inalienable de devolverlos. (p. 13)

Inmediatamente queremos saber: 1) ¿Qué es un *derecho* natural, a diferencia de esa *libertad* natural convertida en libertad política o civil? 2) ¿Cómo puede *fundarse* en el bien de la comunidad un derecho cuya existencia es anterior a ésta? 3) Si toda persona tiene derecho a liberarse de *toda* opresión, y *todos* los gobiernos son opresores, ¿se pone a toda persona en oposición a todos los gobiernos? La opresión se define aquí como lo que se impone sin consentimiento, que es el sentido en el que decía que todos los gobiernos se formaban en algún grado. 4) ¿Por qué este derecho es inalienable, a diferencia de la libertad natural, que sí lo es?

En su siguiente párrafo parece redefinir este derecho natural, diciendo "que todas las personas viven en sociedad para su mutuo beneficio; de modo que el bien y la felicidad de los miembros, es decir, la mayoría de los miembros de cualquier estado, es la gran norma de la que debe determinarse finalmente todo lo relacionado con ese estado". (p 13) Esta parece ser su posición oficial, siendo la forma de hablar del párrafo anterior, y los problemas que surgen, los restos de filosofías políticas anteriores que aún no había expulsado de su pensamiento. Pero conserva la costumbre de moverse entre la perspectiva individual y la del grupo sin tener en cuenta cómo afecta esto a la perspectiva y a la naturaleza de los derechos naturales.

El derecho natural es el derecho de la comunidad, o del individuo en la comunidad, según se mire. Pero esta no es la idea estándar de un derecho natural en la teoría del contrato social. La comunidad es el producto del contrato social, por lo que es *construida*, no *natural*. Priestley habla de su sorpresa sobre cómo los escritores anteriores sobre el tema han pasado por alto esta idea de la formación del gobierno basada en el bien de la comunidad general, pero no se da cuenta de que su idea encarna una contradicción.

Pero se lanza a puntos aún más radicales, pero esenciales para su posición. "La virtud y la conducta correcta consisten en aquellos afectos y acciones que terminan en el bien público; la justicia y la veracidad, por ejemplo, no tienen nada intrínsecamente excelente en ellas, aparte de su relación con la felicidad de la humanidad; y todo el sistema de derecho al poder, a la propiedad y a cualquier otra cosa en la sociedad, debe ser regulado por la misma consideración: la pregunta decisiva, cuando se examina cualquiera de estos temas, es: ¿Qué es lo que requiere el bien de la comunidad?" (p. 14) Este es el principio clave que hace que la filosofía política de Priestley sea *liberal*, en nuestro

sentido contemporáneo, y la distingue del *conservatismo*. La función del gobierno no es actuar sobre la base de la verdad o la justicia. La función del gobierno es perseguir lo que el bien de la comunidad requiere. El "derecho al poder, a la propiedad y a todo lo demás" está subordinado al bien de la comunidad determinado por el gobierno. Esto no es una implicación oculta. Priestley es explícito al respecto.

Después de una larga discusión sobre los problemas prácticos de establecer un gobierno justo y duradero, retoma el argumento que a menudo esgrimen los que se benefician de un gobierno corrupto, "abogando por su apoyo mediante esas abominables perversiones de las Escrituras, que han sido demasiado comunes en esta ocasión; como por ejemplo, instando a su favor ese pasaje de San Pablo, *Los poderes fácticos son ordenados por Dios*, y otros de similar significado". Es una respuesta suficiente a una cita tan absurda como ésta, que por la misma razón, los poderes que *serán* también serán ordenados por Dios". (p. 19) En otras palabras, tan pronto como una revolución u otro derrocamiento del estado tiene éxito, se convierte en lo que es ordenado por Dios.

En efecto, se podría haber dicho algo a favor de las doctrinas de la *obediencia pasiva* y de la *no resistencia*, en la época en que se iniciaron; pero hay que estar infatuado para no renunciar a ellas ahora. Los jesuitas, hace unos dos siglos, para reivindicar sus principios de matar al rey, recurrieron, entre otros argumentos, a este gran y justo principio de que *todo poder civil deriva en última instancia del pueblo*; y sus adversarios, en Inglaterra y en otras partes, en lugar de mostrar cómo abusaron y pervirtieron ese principio fundamental de todo gobierno en el caso en cuestión, hicieron lo que los disputantes calentados por la controversia son muy propensos a hacer: negaron el principio mismo, y sostuvieron que *todo el poder civil se deriva de Dios*, como si la teocracia judía se hubiera establecido en todo el mundo. De esta máxima era una clara consecuencia, que los gobiernos, que en cualquier momento subsisten, siendo la *ordenación de Dios*, y los reyes que en cualquier momento están en el trono, siendo los *viceregentes* de Dios, no deben ser opuestos. (pp. 19-20)

Esto lleva a una discusión sobre qué hacer con los gobernantes opresores una vez que la rebelión contra ellos tiene éxito. Aquí Priestley se involucra una vez más en su confusión sobre la relación de la naturaleza con la comunidad.

Si se pregunta hasta dónde puede llegar legalmente un pueblo al castigar a sus principales magistrados, respondo que, si se considera la enormidad de la ofensa (que es de la misma magnitud que el daño causado al público), es justificable cualquier castigo en el que pueda incurrir un hombre en la sociedad humana. Se dirá que no hay leyes para castigar a esos gobernantes, y que no debemos condenar a las personas con leyes hechas a posteriori; porque esta conducta reivindicará las medidas más odiosas de la administración más tiránica. Pero yo respondo que este es un caso, en su propia naturaleza, anterior al establecimiento de cualquier ley; ya que afecta al propio ser de la sociedad, y frustra los principales fines para los que se recurrió a ella originalmente. (p. 23)

Esto comienza a arrojar más luz sobre su idea del derecho natural a la rebelión. Un gobierno injusto de alguna manera socava o destruye el contrato social que hizo la comunidad ("el ser mismo de la sociedad") porque anula el fin para el que esta sociedad llegó a existir. Esto resucita de alguna manera la libertad natural previa. La lógica parece ser: la opresión disuelve el contrato social, y con él la libertad política, dando lugar a una situación revolucionaria que opera bajo la libertad natural. Pero si la revolución castiga a los magistrados del estado anterior, se puede aplicar cualquier castigo en el que "un hombre pueda incurrir en la sociedad humana", porque volvemos a estar en una

condición previa a la sociedad. ¿Ves la contradicción cuando el castigo está en el contexto de la sociedad? Priestley tampoco explica nunca el proceso por el que la revolución pasa de nuevo de un estado de naturaleza a un estado de sociedad, pues siempre tuvo la idea de que la sociedad nunca terminó en primer lugar.

A continuación nos dice: "La suma de lo que se ha adelantado sobre este tema, es una máxima, que nada es más cierto, que *todo gobierno, en sus principios originales, y antes de su forma actual, es una república igual*; y por consiguiente, que todo hombre, cuando llega a ser sensible a sus derechos naturales, y a sentir su propia importancia, se considerará a sí mismo como plenamente igual a cualquier otra persona". (pp. 24-25) Ya ha admitido que nunca ha existido en el mundo tal república igualitaria. Pero de alguna manera existe "en los principios" y también los derechos naturales, y aquí Priestley habla de los individuos, que todavía pueden llegar a ser conscientes de sus derechos naturales.

Estos derechos naturales, cualesquiera que sean, no incluyen el derecho a la propiedad. Pues en el mismo párrafo nos dice: "La consideración de las riquezas y el poder, por más que se adquieran, debe dejarse completamente de lado, cuando llegamos a estos primeros principios. La idea misma de propiedad, o derecho de cualquier tipo, se basa en la consideración del bien general de la sociedad, bajo cuya protección se disfruta; y nada es propiamente de un hombre, sino lo que las reglas generales, que tienen por objeto el bien del conjunto, le otorgan". (p 25) Así pues, cualquier derecho a la propiedad sólo procede de lo que es bueno para la sociedad en su conjunto, y de hecho este es el caso de un "derecho de cualquier tipo". La comunidad precede y es la fuente de todos los derechos. Y esto a pesar de lo que acaba de decirnos sobre el derecho natural a derrocar el orden social, sobre la base de un *sentimiento individual de igualdad individual*.

Continúa: "Quien disfruta de la propiedad, o de las riquezas en el Estado, las disfruta para el bien del Estado, así como para sí mismo; y siempre que se abuse de esos poderes, riquezas o derechos de cualquier tipo, en perjuicio de un conjunto, ese terrible y último tribunal, en el que cada ciudadano tenía igual voz, puede exigir la renuncia a los mismos". (p. 25) En eso estamos hoy, con la insistencia de los liberales en que los derechos son relativos, que los derechos reconocidos en las enmiendas de la Carta de Derechos en la constitución de los EEUU están sujetos al bien de la sociedad, determinado por el gobierno, etc. Estas no son ideas que los liberales acaban de inventar, sino que han estado presentes desde los primeros años de la república.

Priestley puede volver fácilmente a la visión individualista, de los derechos naturales, del contrato social. "No se puede suponer que ningún hombre renuncie a su libertad natural, sino bajo condiciones. Estas condiciones, ya sean expresadas o no, deben ser violadas, siempre que no se responda a los fines claros y obvios del gobierno; y un poder delegado, pervertido de la intención para la que fue otorgado, expira por supuesto. Por lo tanto, los magistrados que no consultan el bien del público, y que emplean su poder para oprimir al pueblo, son una molestia pública, y su poder queda abrogado *ipso facto*." (p. 26)

En la sección de Libertad Civil, primero considera el grado en que la conducta debe ser regulada por la ley frente a lo que debe dejarse a las decisiones individuales. A continuación, analiza lo que es mejor que hagan los grupos y lo que es mejor que hagan los individuos. Descubrir la verdad, como en la ciencia, es mejor que lo hagan los individuos, ya que la sociedad nunca podría llegar a un consenso. Pero dice que "hay una verdadera dificultad para determinar qué reglas generales, con respecto al alcance del poder del gobierno, o de los gobernantes, son más conducentes al bien público" (p. 31) La única manera de averiguarlo, sugiere, es mediante la experimentación.

El capítulo de Priestley sobre la educación es sorprendente. Responde a la sugerencia de un tal Dr. Brown de "una propuesta de código de educación", con la que se refería a "un sistema de principios, religiosos, morales y políticos, cuya tendencia pueda ser la preservación de la sociedad, tal como se disfruta en un estado libre, para ser inculcados eficazmente en las mentes infantiles y en crecimiento de la comunidad." (p. 40) A esta propuesta Priestley opone un catálogo de objeciones.

- 1) La educación es un arte, que él compara con la agricultura, la arquitectura y la construcción de barcos. Como tal, debe mejorarse mediante la experimentación y el ensayo. El arte de la educación está todavía en su infancia. El establecimiento de un esquema gubernamental de educación congelaría el estado de la educación en su infancia y la privaría de un desarrollo necesario y prolongado.
- 2) "La educación... es propiamente la que *hace al hombre*. Un método de educación, por lo tanto, sólo produciría un tipo de hombres; pero la gran excelencia de la naturaleza humana consiste en la variedad de la que es capaz." (p. 45) Un establecimiento gubernamental de la educación sólo crearía un tipo de hombre, en gran detrimento de la nación.
- 3) El establecimiento de la educación sería "perjudicial para los grandes fines de la sociedad civil, ... la felicidad de los miembros de la misma". (p. 46) Las relaciones domésticas son la mayor fuente de felicidad, y al alejar a los niños de sus padres y ponerlos bajo el control de los agentes del Estado se destruye esta felicidad doméstica. No aboga por la protección de la esfera doméstica debido a algún estatus o integridad de la institución familiar que debe ser respetada, sino sólo por la felicidad de los miembros individuales adultos.
- 4) Tan grande es su horror al establecimiento estatal de la educación que olvida su principio rector de que "ninguna máxima o regla de política puede ser vinculante para ellos [los magistrados], sino las que ellos mismos juzguen conducentes al bien público", y mete a Dios en el asunto. "Si se puede decir que alguna confianza es de Dios, y que no se debe renunciar a ella por orden del hombre, es la que tenemos sobre la educación de nuestros hijos, a quienes el ser divino parece haber puesto bajo nuestro cuidado inmediato; para que los instruyamos en tales principios, los formemos en tales modales, y les demos tales hábitos de pensamiento y acción, que juzguemos de la mayor importancia para su bienestar presente y futuro". (p. 47) Cita el caso de lo que "sufrieron los pobres judíos en Portugal, muchos de los cuales degollaron a sus hijos, o los arrojaron a los pozos y a los precipicios, antes que permitir que fueran arrastrados para ser educados bajo la dirección de una inquisición papista". (p. 48)
- 5) La dificultad de establecer un sistema de educación es mayor que cualquier buen resultado esperado. "Cualesquiera que sean los *principios religiosos, morales y políticos* que se consideren conducentes al bien de la sociedad, si han de *inculcarse eficazmente en las mentes infantiles y en crecimiento de la comunidad*, nunca podrá hacerse sin separar a los niños muy pronto de sus padres, y cortar toda comunicación con ellos, hasta que lleguen a la madurez, y sus juicios estén absolutamente fijados." (p. 49)
- 6) Tal establecimiento de la educación alteraría la constitución y destruiría su libertad. "Esta educación tendría que ser universal y uniforme y ... debe, por tanto, ser dirigida por *un solo conjunto de hombres*". Este conjunto de hombres entrenaría a la juventud para favorecer el aspecto del gobierno que apoyara los intereses de este conjunto de hombres, y que de este modo ganaría la ascendencia en la sociedad.

Considerando todo lo que se ha expuesto en esta sección, creo que se desprende suficientemente que la educación es una rama de la libertad civil, que de ninguna manera debe entregarse a las manos del magistrado; y que los mejores intereses de la sociedad exigen que el derecho de dirigirla se preserve inviolablemente a los individuos. (p. 52)

Últimamente la mayor objeción a las medidas tomadas por los gobiernos a causa del virus Chino es que se cerraron las escuelas estatales y no se tomó a los niños y se los colocó en esas instituciones. ¿Cómo hemos llegado a esta situación en la que se considera que el mayor horror es el mayor servicio que presta el Estado a la familia?

De la educación pasa al establecimiento religioso, que ocupa el resto y la mayor parte de su libro. La mayor parte de la discusión versa sobre la peculiar situación de la Iglesia de Inglaterra o los argumentos particulares de algunos defensores del establecimiento eclesiástico. Priestley presenta y refuta muchos argumentos específicos, muchos de ellos del tipo pendiente resbaladiza, también llamado argumento de la nariz del camello en la tienda. Una segunda gran clase de argumentos se refiere a las ventajas del establecimiento de la iglesia que él trata de desacreditar, o a las ventajas de no establecerla. Lo que veremos son sus ideas sobre lo que es la religión y, por tanto, el significado social de su establecimiento.

La base de todo el enfoque de Priestley sobre el establecimiento religioso es su idea extremadamente minimalista de lo que es la religión.

Es, en efecto, imposible nombrar dos cosas, acerca de las cuales los hombres están preocupados, tan remotas en su naturaleza, pero que tienen algunas conexiones e influencias mutuas; pero si se me preguntara qué dos cosas consideraría que corren el *menor peligro* de ser confundidas, y que incluso el ingenio del hombre podría encontrar la menor pretensión de involucrarlas juntas, diría que las cosas que se relacionan con *esta vida*, y las que se relacionan con la *vida futura*. Definiendo el objeto del gobierno civil, en el sentido más amplio, como la provisión para el disfrute seguro y confortable de esta vida, impidiendo que un hombre perjudique a otro en su persona o en su propiedad, debería pensar que ese oficio del magistrado civil no corre gran peligro de ser invadido por los métodos que los hombres puedan considerar apropiados para proveer a la felicidad después de la muerte. (p. 53)

Su concepto de religión es muy parecido a una religión de misterio, algo para gestionar las perspectivas del alma en el más allá. Dado que el impacto de la religión en esta vida es casi nulo, los argumentos para convertirla en el interés del magistrado civil tienen poco valor.

Priestley no tenía la menor idea de una sociedad cristiana. En la medida en que los defensores del establecimiento religioso empleaban en sus argumentos cualquier idea que rozara la idea de la sociedad cristiana, Priestley se conforma con negar la idea social y, por tanto, la contundencia del argumento. Nadie a quien Priestley se dirige en sus respuestas, y quizá nadie en absoluto, definió una sociedad cristiana más allá de la idea de un Estado con un establecimiento eclesiástico y ciertas desventajas legales para quienes no fueran miembros. Hubo un argumento que asumió que afirmaba la ventaja de una sociedad religiosamente unificada, pero Priestley se limitó a señalar que el argumento, dudoso en sí mismo, podría servir igualmente para el establecimiento de una sociedad papista, mahometana o pagana, como la que perseguiría a los propios defensores del establecimiento de la Iglesia de Inglaterra.

Como su idea de la religión cristiana es tan restringida, da poca importancia al problema de la libertad para practicar esa religión cuando no es la fuente de los principios que rigen la sociedad. En

un lugar, Priestley sí plantea qué libertad necesita para practicar su religión, suponiendo que es la misma para el cristianismo en general.

La religión se considera a veces como de naturaleza *personal*, y a veces como de naturaleza *política*. En cierta medida, ciertamente, todo lo que concierne a los individuos debe afectar a las sociedades que componen; pero de ello no se deduce en absoluto que sea correcto o prudente que las sociedades (es decir, la humanidad tomada colectivamente) se inmiscuyan en cada cosa....

Estas y muchas otras razones me llevan a considerar el asunto de la religión, y todo lo que está relacionado con ella, como un asunto exclusivamente personal, y totalmente ajeno a la naturaleza, objeto y uso de la magistratura civil.

.... Los deberes de la religión, correctamente entendidos, parecen ser, en cierta medida, incompatibles con la interferencia del poder civil. Porque el propósito y el objeto de la religión suponen necesariamente las *facultades de los individuos*, y una *responsabilidad*, que es la consecuencia de esas facultades; de modo que el magistrado civil, al tomar cualquiera de esas facultades de los individuos, y asumirlas para sí mismo, los incapacita para los deberes de la religión. Si, por ejemplo, se me ordena por autoridad divina que *busque las escrituras*, y el magistrado me prohíbe el uso de ellas, ¿cómo puedo cumplir con mi deber? ...

Como ser capaz de una vida inmortal ... debo esforzarme por hacerme aceptable a Dios, por tales disposiciones y tal conducta, como él ha requerido, a fin de capacitarme para la felicidad futura. Para este propósito, es evidentemente necesario que use diligentemente mi razón, para hacerme conocer la voluntad de Dios; y también que tenga libertad para hacer todo lo que crea que él requiere, siempre que no moleste a mis semejantes con esa supuesta libertad". (pp. 64-65)

Las exigencias del cristianismo, por tanto, se refieren principalmente a las investigaciones sobre la verdad, y tienen poca repercusión en las relaciones con los demás, ciertamente no causan daño a los demás, por lo que el Estado no tiene excusa para involucrarse.

Hay un lugar donde permite la posibilidad de que las exigencias de la religión vayan más allá en la esfera civil, y su respuesta a esto es extraña. Supongamos que un gobernante mahometano se convirtiera al cristianismo, y al notar el mandato de Cristo contra la poligamia el gobernante hiciera ilegal la poligamia.

Respondo que, cualesquiera que sean los reglamentos que el magistrado civil pueda adoptar, sin embargo, al adoptarlos y hacerlos cumplir mediante sanciones civiles los hace, confesadamente, de naturaleza civil, no tiene derecho a la obediencia con respecto a ellos, en la medida en que son de naturaleza religiosa. (p. 72)

Así pues, mientras que en su teoría general del poder estatal pensaba que el Estado tenía derecho a legislar sin tener en cuenta ninguna norma trascendente, sino sólo con vistas al bien de la comunidad, aquí la ley del magistrado es nula, ¡sólo en el caso de que el magistrado la aprobara con una intención religiosa!

Priestley tiene un argumento general a favor de la libertad religiosa.

Todas las sociedades civiles, y toda la ciencia del gobierno civil, en la que se basan, están todavía en su infancia. Al igual que otras artes y ciencias, está mejorando gradualmente; pero mejora más lentamente, porque las oportunidades para hacer experimentos son menores. ... Dando por sentado, por lo tanto, que nuestra constitución y nuestras leyes no han escapado a las imperfecciones que vemos que son inherentes a todo lo humano; por todos los medios, prestémosles la mayor atención, y pongamos al descubierto sus excelencias y sus defectos, e introduzcamos mejoras de todo tipo; pero no tales que impidan toda mejora ulterior... (p. 109)

Continúa argumentando que un establecimiento religioso es justamente lo que impide otras mejoras.

La filosofía política de Priestley, al estar basada en la apelación al bien general de la comunidad, tal y como lo percibe el Estado, y no basarse explícitamente en la verdad, la justicia o la autoridad trascendente, es claramente una forma temprana de lo que en el uso contemporáneo se llama liberalismo, y se opone al conservatismo. El hecho de que el autor de estas ideas fuera acogido personalmente en Estados Unidos por el presidente George Washington nos muestra la facilidad con la que tales ideas podían alcanzar respetabilidad, e influencia. Se puede cuestionar hasta qué punto Washington entendía sus implicaciones, pero debe haber tenido alguna idea general del pensamiento que estableció la reputación de Priestley.

A pesar de esta filosofía política fundamental, Priestley se oponía intensamente a la educación en manos del Estado y también a la censura. Priestley era un crítico político del Estado, un disidente religioso e incluso un hereje. La censura se dirigía contra él y contra las opiniones que defendía, y lo mismo habría ocurrido con un establecimiento educativo gubernamental. Ahora que la educación está controlada por los herederos ideológicos de Priestley y la censura es desplegada con entusiasmo por ellos, en nombre del bien de la comunidad, ¿cambiaría Priestley su posición en estas circunstancias? También son nuevos los medios de comunicación de masas de la radiodifusión en tiempo real, y la invención de las técnicas modernas de propaganda. ¿Podría sobrevivir la visión individualista de Priestley? Priestley no tenía conocimientos de lo que ahora se llamaría sociología. Hay una debilidad en todos sus argumentos contra el establecimiento religioso porque sus oponentes parecen tener una mejor comprensión de cómo funciona la sociedad. ¿No tendría que morir la fe ilustrada de Priestley y llevarse consigo sus ideales de libertad individual? Sin un fundamento en valores trascendentes, ¿tiene sentido oponerse a la política de la comunidad?