

LA CRISIS DEL PARADIGMA POLÍTICO MEDIEVAL. UNA REFLEXIÓN SOBRE EL DEBATE DE LA TEOLOGÍA POLÍTICA¹

José María Rosales
Universidad de Málaga

RESUMEN

El artículo examina la crisis del paradigma político medieval, desencadenada en dos diferentes momentos. El primero, ejemplificado por la crítica interna de Guillermo de Ockham: una revisión de la teología política cristiana en el siglo XIV que intentaba recuperar un fundamento secular para la doctrina teológica. El segundo, ilustrado por Martín Lutero y el movimiento de la Reforma dos siglos después, que se oponía a la legitimidad misma de una política cristiana y no admitía conciliación alguna entre la teología canónica y la política secular.

Palabras clave: Filosofía política medieval, Historia del pensamiento político, Ockham, Lutero.

ABSTRACT

The paper deals with the crisis of the medieval political paradigm as broken up in two different moments. The first, exemplified by the inner critique of William of Ockham, namely a theological revision of the Christian political theology in the fourteenth century, attempting to recover a secular basis for the theological doctrine. The second, advanced by Martin Luther and the Reformation movement two centuries later, that opposed the very legitimacy of a Christian politics and justified no conciliation at all between the canonical theology and secular politics.

Key words: Medieval political philosophy, History of political thought, Ockham, Luther.

1. LA FRAGMENTACIÓN INTERNA DEL ORDEN

Durante los casi diez siglos en que se mantiene en vigor, el paradigma teocrático conserva su hegemonía más por la inexistencia de un paradigma alternativo que por la fuerza de su legitimidad teológica, que paulatinamente se ve incapaz de justificar la interferencia de la teología en el espa-

¹ Este trabajo complementa la argumentación de otro titulado «De la condición política medieval: el paradigma político antes de la crisis», publicado en *Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía*, II (1997), pp. 255-275. Deseo agradecer al informante anónimo de la *Revista Española de Filosofía Medieval* su crítica a la versión anterior de este trabajo.

cio de la vida civil. En el siglo XIV, la evolución de los acontecimientos políticos en Europa permite ya analizar en perspectiva el declive de la cosmovisión política cristiana, en buena medida por su vinculación con la «monarquía del mundo», es decir, con el modelo de instituciones del Imperio. El nacimiento de los estados independientes marcaba el inicio de un modelo de instituciones alternativo donde se señalaba un lugar específico para la política internacional, la política entre estados soberanos heterogéneos. Con anterioridad, el fracaso del proyecto imperial de Carlomagno, tras su muerte en el siglo IX, constituyó un primer desmentido de la cosmovisión teocrática que interpretaba el universalismo en los términos de una homogeneización doctrinal e institucional. Ese fracaso, que evidenció la imposibilidad de repetir la experiencia del Imperio romano, condujo a un replanteamiento político del proyecto imperial, que pudo perpetuarse sobre la unidad que proveía un derecho común.

Pero lo más sorprendente fue que no anuló las aspiraciones de la Iglesia de Roma a convertirse en un imperio, por cualquiera de las dos vías ensayadas hasta entonces. En ambos casos su éxito fue efímero, pero los resultados demostraron la transformación de la Iglesia, una comunidad espiritual de fieles, en un imperio o, más exactamente, en un estado religioso-secular. Con todo, el momento de mayor apogeo intervencionista de la Iglesia, ahora como estado, coincidió con una profunda crisis de autoridad en su propio seno, que desembocaría, entre 1378 y 1417, en la escisión del poder papal. Mediada la crisis, tras el cisma de Aviñón la pérdida de legitimidad religiosa de la Iglesia la situaba en una posición ambivalente: su liderazgo espiritual había entrado en crisis, mientras que la defensa de su papel político parecía ser la única salida para recuperar la dignidad en el concierto de los estados.

Si la crisis institucional obligó a replantear el papel secular de la Iglesia, se produjo también una crisis de identidad religiosa que obligó a redefinir el alcance de su función espiritual. La crisis interna se desencadenó como una reacción autocrítica por parte de un sector de la Iglesia que se oponía a la competencia que su sistema de instituciones había entablado con el poder secular. El objetivo no era otro que tratar de recuperar la práctica y el discurso originarios de la teología cristiana. La reivindicación había sido iniciada por el movimiento monástico ya durante el siglo X. La primera reforma, llevada a cabo por los monjes benedictinos cluniacenses, se ocupó de revisar la práctica de la regla benedictina, en vigor desde el siglo VI, en el sentido de recuperar la espiritualidad evangélica frente al ejemplo contrario de la práctica oficial. De similar signo reformista se invistieron las nuevas órdenes monásticas, desde, por ejemplo, los cistercienses, fundados en el siglo XII, hasta las órdenes mendicantes, dominicos y franciscanos, del siglo XIII. Como alternativa, lograron permanecer toleradas en el seno de la Iglesia, en tanto que opciones legítimas de la praxis religiosa, pero su interpretación de las Escrituras presentaba ya variantes significativas respecto al canon oficial.

Pero las reformas posteriores de la regla benedictina, en la línea de recuperar la identidad evangélica original, se alejan en sus propósitos de la reivindicación comunitaria del primer movimiento monástico y asumen con creciente nitidez la defensa de un papel efectivo de la Iglesia en el gobierno del mundo, toda vez que aceptan su complementariedad con los poderes seculares. De modo significativo, el renacimiento de la espiritualidad cristiana viene a coincidir con la consolidación de la Iglesia como poder secular y, asimismo, con la intensificación del conflicto entre el poder religioso y el poder civil. En este contexto las secuelas de la disputa de las investiduras se prolongan hasta el siglo XIV, donde el enfrentamiento llega a su punto de inflexión más intenso, y

de hecho definitivo. El resultado de la polémica deja en clara ventaja la posición que reclama la independencia equilibrada entre los dos poderes, defendida en principio por los juristas y posteriormente por los teólogos reformadores, frente a la postura que reclamaba la legitimación del poder civil por vía teocrática, defendida por los teólogos canonistas. Su formulación más persuasiva y compleja puede que haya sido la elaborada por Guillermo de Ockham, que presenta el particular interés frente a la de su otro insigne representante, Marsilio de Padua, de provenir del seno mismo de la Iglesia.

Antes, sin embargo, una breve referencia a Marsilio, quien había llegado a participar activamente, y como intelectual, en favor de los gibelinos frente al partido del Papa. En 1324, con posterioridad a su participación política, publica el *Defensor pacis*, una obra que compendia su argumentación en defensa de una recuperación de la identidad originaria de la Iglesia frente a la secularización experimentada a lo largo de más de cuatro siglos. En opinión de Marsilio, la aplicación de la doctrina de la *plenitudo potestatis* para justificar la soberanía del poder papal, en su reino y en la comunidad secular, se había hecho sobre un presupuesto errado (pretender que la jurisdicción de la autoridad papal comprendía también a la comunidad civil) y se fundaba sobre una ilegítima acción violenta (la usurpación del poder civil que, contra todo derecho, consagraba la ley eclesial). Sobre esa usurpación se asentaba, en su opinión, la corrupción de la Iglesia. Si los fieles reparan en el estado presente de la curia romana, exhorta Marsilio apoyado en su propia experiencia, «verán que se ha convertido poco menos que en un receptáculo de todos los criminales y de todos los negociantes, ya de bienes espirituales, ya temporales. [...] Allí peligra la justicia de los inocentes, o se dilata tanto, si no pueden redimírsela con dinero, que finalmente, agotados y fatigados con incontables trabajos, han de abandonar sus justas y míseras causas. Porque allí atruenan las leyes humanas, callan o rara vez resuenan las doctrinas divinas; allí tratados y deliberaciones sobre invadir provincias de cristianos y de obtenerlas y arrancarlas con poder armado y violento de las manos de aquéllos a cuya custodia fueron lícitamente confiadas. Ninguna solicitud, ningún consejo para adquirir almas».² Este retrato no deja de ser un elemento subsidiario, aunque polémico, en la argumentación de Marsilio de Padua, pues su interés se dirige a destacar no tanto la corrupción en las costumbres, como la desvirtuación del derecho y del orden eclesial que el estado de corrupción revelaba.

Así, sostendrá Marsilio, la Iglesia cumple su misión sólo en la medida en que cuida con piedad religiosa y con justicia de los asuntos espirituales.³ Fuera de ese ámbito toda acción es ilegítima, es una intromisión que acaba por volverse en su contra y socavar su propia autoridad. La monarquía del Papa, recuerda Marsilio, exacerbada por la ambición temporal, ha olvidado que la Iglesia no es la personificación de Cristo. Es, en sentido estricto, una institución más del estado⁴ y como tal debe respetar la legalidad vigente y debe ceñir su jurisdicción a su ámbito propio. Marsilio en este punto despliega su argumentación política, toda vez que ha delimitado el espacio de la comunidad espiritual en el seno del estado. Su lectura de Aristóteles revela el trasfondo de una convicción republicana, no improvisada, sino apoyada en su experiencia política durante los años que precedieron a su actividad intelectual. Con plena coherencia, Marsilio defiende, en un espíritu anticipador de la modernidad, que el pueblo y no el gobernante es el verdadero soberano.

2 *Defensor pacis*, II. xxiv. 16, tr. L. Martínez Gómez: *El defensor de la paz*, Madrid, Tecnos, 1989, pp. 414-415.

3 *Ibíd.*, o. c., II. xxx.

4 *Ibíd.*, o. c., I. v-vi.

El pueblo, el conjunto de la ciudadanía, es definido por Marsilio como la causa eficiente de la constitución de la comunidad política, y no el rey. Y, lógicamente, en tanto que legislador supremo en el ámbito civil, aparece como la causa eficiente también de la institución del gobierno.⁵ De forma notable, la teoría política de Santo Tomás constituye uno de los antecedentes más sólidos del republicanismo moderno. Su exégesis de Aristóteles pone de relieve un inequívoco intento por recuperar en el debate teológico las claves del legitimismo político.⁶

Por otra parte, como argumenta Marsilio, el príncipe, en tanto que oficio público instituido por la ciudadanía, quedaba subordinado al legislador.⁷ Los principios del republicanismo se articulaban, pues, en la argumentación de Marsilio con una audaz defensa de la limitación del poder papal, y de todo poder civil delegado, como alternativa a la evolución de las relaciones entre la Iglesia y la sociedad civil de su tiempo. La postura de Ockham se asemejaría enormemente en sus presupuestos críticos. Pero, si cabe, las consecuencias que extrae son aún más radicales.

A juicio de Ockham, monje franciscano, la Iglesia y el estado constituyen dos poderes coordinados entre sí,⁸ aunque dos órdenes complementarios fundados por Dios como instituciones representativas independientes entre sí.⁹ De acuerdo con su opinión, el reino de Dios no se identificaba con ninguno de ambos órdenes, sino sólo con la comunidad universal de los fieles. Ockham asumía la doctrina que identificaba la comunidad universal de los fieles con la humanidad,¹⁰ pero entendía que esta identidad era perfectamente compatible con la multitud de identidades seculares de las que participaban los individuos. En este sentido, defendía la independencia *de iure*, por su diferente institución, entre las dos comunidades, la eclesial y la civil. Su respectiva fundación se correspondía asimismo con finalidades y con una organización funcional diferentes: la Iglesia se ocupaba de los asuntos espirituales de la comunidad de los fieles, mientras que el estado lo hacía de los asuntos temporales de sus ciudadanos.¹¹

La Iglesia era el órgano representativo de la comunidad de la cristiandad. Como tal, ejercía una función mediadora entre los fieles y su creador. Y en ese límite se detenía su jurisdicción. En tanto que institución representativa se encontraba internamente ordenada en referencia a la comunidad de los fieles. La servía y de ningún modo podía suplantarla. Ockham participa plenamente de las tesis del movimiento conciliar de su época, que con la referencia de los orígenes evangélicos, defiende una idea de la Iglesia como organización comunitaria, no jerarquizada y, en cualquier caso, donde la delegación de autoridad remitía siempre, en última instancia, a la comunidad soberana (en la práctica representada por un consejo general universal). Pero, la comunidad de los creyentes era la misma comunidad de los súbditos civiles, que se encontraba regida por la ley pública del estado.

5 *Ibíd.*, o. c., I. xii-xiii.

6 He tratado de argumentar esta interpretación de la novedad política de Santo Tomás en el trabajo citado en la nota 1, donde remito a pasajes de sus obras y a alguna bibliografía reciente. Creo que en este punto merece la pena destacar la trayectoria interpretativa de Antony Black con respecto al significado medieval de la experiencia política, y en concreto su lectura de la teoría política de Santo Tomás. Uno de sus últimos trabajos, breve pero lúcido, puede ser buena prueba de ello: *Political thought in Europe, 1250-1450*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 14-41.

7 *Ibíd.*, o. c., I. ix.

8 *Octo quaestiones de potestate papae*, ed. Offer, I. iii.

9 *Ibíd.*, o. c., III. i y iii.

10 *Ibíd.*, o. c., I. i.

11 *Ibíd.*, o. c., III. iii; *Dialogus*, ed. Goldast, III. tr. 2, l. 1, xxiv.

Al proponer esa lectura, Ockham recupera el sentido escritural conferido al reino divino como *reino no de este mundo*, pero en no menor medida desinteresado de él, y restablece la frontera de la argumentación teológica dentro del ámbito estricto de la teología al diferenciarla de la argumentación política. De ese modo, da un primer paso hacia una reinterpretación de la teología política medieval que la depura de sus excesos de autorreferencia y la obliga a incorporar las condiciones de un discurso racional. Son éstos algunos de los precedentes que preparan la transición hacia la modernidad teológica y política. Repasaremos a continuación, a modo de síntesis, su recorrido siguiendo algunos hitos del debate sobre el origen del poder en este contexto de crisis interna de la cosmovisión teocrática.

Elevada a la categoría de principio fundante, la idea de una transmisión directa del poder divino hacia su representante en la tierra, el sumo pontífice, despejaba dudas; aunque no todas, sobre la legitimidad de su segunda delegación, por analogía, hacia el monarca o emperador, quien por su misma profesión de fe aceptaba la subordinación del poder secular a la autoridad eclesial. El monarca debía entonces rendir cuentas al pontífice. Se encontraba sometido a la jurisdicción papal, pero ésta última, sin embargo, en virtud de su reclamado origen divino, se liberaba de cualquier responsabilidad inmanente al haberse impuesto por su parte como instancia incondicionada de poder. Esto fue así durante la primera formulación del nuevo derecho eclesial-secular, que en la fase de mayor intervencionismo eclesial no llegó a establecer una distinción efectiva de ordenamientos jurídicos salvo para consolidar el carácter subordinado del derecho civil.

Existía, no obstante, un argumento de peso para restablecer el equilibrio paritario entre ambos poderes, que asegurara al mismo tiempo su mutua independencia: se trataba de la propia fundación del papado, que en su origen había sido concebido como una institución de carácter representativo.¹² Y en una doble dirección, dado que el papa era representante de Dios en el reino de este mundo, pero al mismo tiempo era representante de la comunidad de los fieles. Su poder, propondrá Ockham, sólo puede ser un «poder limitado», en tanto que ha sido instaurado como poder representativo.¹³ En virtud de su carácter específico, advertirá Ockham, la obediencia a la autoridad papal es debida sólo en materia doctrinal, «en los asuntos necesarios para la congregación de los fieles». Al margen de esa jurisdicción, *nadie* está sujeto a obediencia y en caso de que se produzca alguna transgresión de ese límite por parte del papa, Ockham, en una línea similar a Marsilio, ve legitimado el derecho de resistencia e incluso el derecho a la deposición del papa.¹⁴ El papa, en cualquier caso, es un servidor de la comunidad de los fieles, pues ésta, recordará Ockham, es la auténtica depositaria de la soberanía.

Su concepción del papado como oficio representativo pone entonces en cuestión el supuesto origen divino del poder papal: restablece lo que es materia de convención al terreno de la razón y, de igual modo, restablece el papel de la fe en el discurso teológico. Por ello Ockham es no sólo un precedente de la modernidad, sino puede que su enlace clave. Y aun así, no obstante, no llega a dar el paso decisivo de desarrollar en el terreno civil las consecuencias de su argumentación sobre el significado del origen representativo del poder. Más bien, al contrario, se ve presa de su filiación

12 *Dialogus*, III, tr. 2, l. 1, xxx.

13 *Octo quaestiones*, I, vi.

14 *Ibíd.*, o. c., III, viii; VIII, v-viii.

teológica y detiene la argumentación justo cuando el problema del reconocimiento del poder esbozaba y exigía una articulación coherente con la teoría del contrato. Sin embargo, es preciso matizar aún más esta consideración, sobre todo por el riesgo de distorsionar su papel como enlace decisivo con la modernidad.

Ockham, en efecto, pone en cuestión la atribución *por derecho divino* de la suprema autoridad al papa en el seno de la Iglesia.¹⁵ Su argumento consiste en deconstruir la argumentación teológica mostrando los saltos de fe aducidos como razones y reconstruirla de nuevo manteniendo la coherencia lógica entre su fundación como institución terrenal y su carácter representativo original.¹⁶ Ockham muestra así la dependencia institucional del oficio del papado con respecto a la voluntad autoconstitutiva de la comunidad de los creyentes. La doctrina de las dos espadas, el *sacerdotium* y el *imperium*, expuesta por los defensores del absolutismo papal, sostenía que «ambas habían sido dadas por Dios a Pedro y a través de él a los papas, quienes retendrían la espada espiritual, mientras que entregarían la temporal a otros *los emperadores*».¹⁷

Pues bien, esta segunda delegación generaba en los emperadores un derecho de obediencia hacia el papa, que ostentaba por derecho divino ambos poderes. Al llevar Ockham la argumentación hacia el terreno del consentimiento de la comunidad, la acerca e incluso la incorpora justamente en la argumentación contractualista civil, de raigambre republicana, que sitúa el origen de la comunidad en el contrato civil y hace depender toda forma de autoridad de la autoridad primera de la ciudadanía. Una argumentación que Ockham llega a suscribir al sostener que el pueblo es quien instituye la comunidad política, creando así el derecho civil, pero, además, en virtud de su soberanía es el pueblo también el que transfiere o delega su autoridad al emperador.¹⁸

De ahí que su razonamiento teológico encaje coherentemente con su visión de la ordenación civil del estado. Es más, Ockham desestima la necesidad de la institución monárquica como garantía para mantener la unidad de la Iglesia,¹⁹ advirtiendo asimismo que la doctrina de la *plenitudo potestatis* aplicada al papado subvertiría el espíritu representativo que tenía como institución delegada y no hacía sino impedir la propia gobernabilidad de la Iglesia.²⁰ De forma paralela, sostiene Ockham que el poder del emperador debe ser un poder limitado,²¹ en consonancia con su carácter electivo o representativo.²²

Defiende Ockham, por otra parte, la independencia entre el poder religioso y el poder civil, y así, en la controversia sobre la *traslación del Imperio* desde los griegos a los germanos, a diferencia de Marsilio,²³ reconoce al papa su participación en la elección del emperador al declarar y ejecutar la voluntad del pueblo,²⁴ aunque ello no implicara suprimir ni *de iure* ni *de facto* la auto-

15 De modo también similar a Marsilio, *Defensor pacis*, II. xv ss.

16 *Dialogus*, I. v, xiv-xix.

17 Gierke, O. von, *Political theories of the Middle Age*, tr. F. W. Maitland, Cambridge, Cambridge University Press, 1900, pp. 13-14.

18 *Dialogus*, III. tr. 2, l. 2, xxiv.

19 *Ibid.*, o. c., III. tr. 1, l. 2, ii.

20 *Octo quaestiones*, III. v.

21 *Dialogus*, III, tr. 2, l. 2, xxvi-xxvii.

22 *Ibid.*, o. c., III, tr. 2, l. 3, v-vi.

23 *Defensor pacis*, II. xxvi.

24 *Octo quaestiones*, II. x.

mía de la autoridad imperial,²⁵ como ha recordado Gierke,²⁶ quien, por otra parte, señala cómo en la traslación del Imperio «el emperador griego perdió su derecho y, como consecuencia, el pueblo romano adquirió de nuevo el poder para disponer del Imperio».²⁷ En cualquier caso, puntualiza Gierke,²⁸ las intervenciones recíprocas, no como intromisiones legales, de un poder en el otro estarían justificadas sólo en el caso de un vacío de poder, es decir, en ausencia eventual de cualquiera de los dos máximos representantes de las comunidades eclesial y civil.²⁹ La defensa, en fin, que realiza de la independencia mutua entre los dos poderes y de su articulación en orden a proteger el derecho prevalente de la comunidad sobre sus representantes anticipa ya la teoría moderna del contrato. Pero las implicaciones políticas del reconocimiento del origen representativo del gobierno, y su incidencia sobre la cosmovisión medieval, no se hicieron efectivas hasta el siglo XIV, justo cuando en el debate teológico-político se alcanza un nuevo consenso mayoritario en torno a la condición del papado como oficio representativo: la única opción que permitía una complementación racional entre los órdenes religioso y civil.

2. UNA NUEVA RELACIÓN ENTRE LA TEOLOGÍA Y LA POLÍTICA

El curso del debate acusó otra influencia decisiva. Desde principios del siglo XVI se hicieron patentes las críticas de un movimiento interno en el seno de la Iglesia que propugnaba una reforma de su evolución teológica. Bajo la idea de *reformatio* se entendía no tanto un cambio, como una vuelta a los orígenes: a la praxis religiosa evangélica, de forma que al actualizar la perspectiva genuina del cristianismo en los tiempos modernos la identidad de los creyentes se viera iluminada por una tradición, la fundamental, que había quedado sepultada por siglos de exégesis escolástica. Distanciándose progresivamente de los Evangelios, la Iglesia había convertido en ley, en canon, una interpretación teológica de los textos, cada vez menos identificada con su *intención original*.

El movimiento de reforma se proponía así recuperar los orígenes del cristianismo por la vía de una interpretación alternativa de esos mismos textos, que tenían en sí el valor de ser fuente de autoridad para la práctica del cristianismo. Pero su crítica de las mediaciones que la versión oficial había interpuesto entre la sagrada escritura y el creyente, abogaría en última instancia por la supresión de todo canon exegético. Subyacía a esta postura una firme reivindicación de la libertad individual de interpretación y de conciencia que, reducida en la práctica oficial a su mínima expresión como profesión de fe comunitaria, aparecía ahora como la primera libertad moderna en el seno del cristianismo. La salvación, argumentará Lutero, el principal inspirador de la Reforma, habrá de buscarse en la fidelidad a la palabra y no en actos, cuyo interesado cumplimiento se había convertido en materia de comercio espiritual para la obtención de indulgencias.

«Todo radica en la palabra», había sentenciado Lutero para diferenciar su hermenéutica de la hermenéutica oficial que subordinaba el sentido de los textos bíblicos, y en especial de los evan-

25 *Ibíd.*, o. c., II. xiv.

26 *O. c.*, p. 120, n. 41.

27 *Ibíd.*, o. c., p. 41.

28 *Ibíd.*, o. c., p. 124, nn. 47-48.

29 *Octo quaestiones*, I. xi-xii; II. vii.

géticos, a la política *secular* de la Iglesia. A su juicio, la fidelidad a la palabra era la única guía de vida cristiana y la única alternativa de salvación. «A los cristianos», dirá en uno de sus escritos polémicos de 1523, *Sobre la autoridad secular y en qué medida se le debe obediencia*, «sólo se los gobierna con la palabra de Dios, porque los cristianos deben ser gobernados en la fe, no con obras externas. La fe no puede venir de ninguna palabra humana, sino sólo de la palabra de Dios». ³⁰ En otro texto, recogido de sus enseñanzas orales, reitera una de sus recomendaciones más conocidas: «El Evangelio no exige nuestras obras para ser justificados y salvados (incluso condena estas obras), lo que exige es la fe en Cristo, la confianza en que ha vencido por nosotros al pecado, a la muerte y al infierno, y, en consecuencia, nos justifica, santifica y salva por su propia obra, por su muerte y sus sufrimientos, no por las obras nuestras, a fin de que aceptemos su muerte y su victoria como si de nuestra propia victoria se tratara». ³¹ La fe no es una conquista, sino una gracia que se recibe. Que el cristiano *actúa por la fe* quiere decir que *Cristo actúa en él*. «La fe y la gracia», escribe Lutero en un texto anterior, de 1518, «se infunden en nosotros sin obra por nuestra parte; una vez infundida la fe y la gracia es cuando se siguen las obras». ³²

De trasfondo se encuentra la Carta de San Pablo a los Romanos y, en concreto, el versículo 28 de su capítulo tercero, a propósito de la redención por la fe, que tradicionalmente había sido objeto de divergencia hermenéutica entre los teólogos oficiales. Aduciendo la autoridad de San Agustín y otros Padres de la Iglesia, Lutero propone una lectura audaz al vindicar la idea de que sólo la fe justifica o salva al hombre. En su *Misiva sobre el arte de traducir*, de 1530, recuerda que ni en el texto griego ni en el latino aparece la expresión «sólo». Este último es como sigue: «Arbitramur enim iustificari hominem per fidem sine operibus legis», que Lutero traduce al alemán como «sostenemos que el hombre es justificado sin obras de la ley, sólo por la fe». La introducción del adverbio «sólo», a su juicio, reproduce el sentido completo de la expresión original, que era una expresión compuesta de dos miembros cuya divergencia tenía que expresarse en la lengua moderna con el apoyo de un adverbio o de algún otro recurso sintáctico que trasladara el significado de la oposición entre ambos miembros. ³³

Lutero se aparta manifiestamente de la interpretación católica, que reproducía con literalidad el orden del texto latino. Con ello, sin embargo, da un paso exegético crucial al defender con su traducción que el significado del cristianismo no radica sino en la relación íntima e intransferible de cada creyente con Cristo, cuya única mediación son la fe y la palabra. La doctrina de la Iglesia enseñaba en aquel tiempo que la fe era conmutable por las obras, incluso por el precio de las obras en el mercado de las indulgencias. Lutero rechaza esa derivación espuria del significado del cristianismo e invierte polémicamente sus términos hasta defender que las obras, su precio, o el mero cumplimiento de la ley de la Iglesia, no afectan en definitiva a la salvación del alma, y que éste es asunto de la fe, como el propio San Pablo recordara al hacer suyas las palabras del Libro de Habacuc (2, 4): «iustus autem ex fide vivit». ³⁴

30 Recogido en *Escritos políticos selectos*, tr. H.-J. Leu B., Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1968, p. 39.

31 *Charlas de sobremesa*, en *Obras*, ed. T. Egido, Salamanca, Sígueme, 1977, p. 443.

32 *Controversia de Heidelberg*, prop. 25, en *Obras*, p. 84.

33 *Obras*, p. 307ss.

34 Rom. 1, 17.

Lutero explica su propio razonamiento al tratar de ofrecer una interpretación fiel del texto paulino. Así, recuerda que tras intensas meditaciones, comenzó a entender «que la justicia de Dios no es otra que aquella por la cual el justo vive el don de Dios, es decir, de la fe, y que el significado de la frase era el siguiente: por medio del evangelio se revela la justicia de Dios, o sea, la justicia pasiva, en virtud de la cual Dios misericordioso nos justifica por la fe», esto es, nos hace justos, nos salva en definitiva.³⁵ Se trata de una fe que libera, y no lo hace en sentido metafórico, sino que se muestra como auténtica fe cuando ilumina el conocimiento de la palabra, la fe del que conoce y cree en la palabra. No obstante, la libertad exegética, recordará Lutero, deberá estar informada por la práctica de una hermenéutica rigurosa tendente a recuperar el sentido originario de los textos en una traducción e interpretación inteligibles, pero no acomodaticias, para el creyente moderno.

En los términos planteados por Lutero, la libertad religiosa es *la libertad de acceso no mediado a la palabra de Dios*, es la libertad de comunicación interna mediante la palabra. En un opúsculo de 1523, *Derecho de la comunidad a elegir a sus predicadores*, puntualiza con suma claridad: «De esto concluimos que donde hubiere una comunidad cristiana que posea el evangelio, tiene no sólo el derecho y la potestad, sino también la obligación —en ello se pone en juego la salvación de las almas—, conforme al compromiso adquirido con Cristo en el bautismo, de evitar, alejar, destituir y sustraerse a la autoridad tal como es ejercida actualmente por los obispos, abades, conventos, cabildos y semejantes, porque es claro que enseñan y gobiernan contra Dios y su palabra. Este punto, por tanto, quede como cierto y suficientemente fundado, a saber, que es un derecho divino y una necesidad para la salvación de las almas destituir o evitar a estos obispos, abades, conventos y todo aquello que participe en un gobierno de esta clase».³⁶

Pero la libertad para leer y para entender es la libertad de relación espiritual con Cristo, la libertad de permitir su morada en el corazón del hombre. No es la autonomía moral ni la libertad de juicio que defenderá posteriormente Kant. Pero es autónoma en tanto que libertad estrictamente religiosa no sometida a los condicionantes de la libertad secular. Este último es, como reconoce Lutero, el ámbito preciso de la libertad moral y de la libertad política, en el que la fe no tiene competencia reconocida. El giro fideísta de Lutero, «no es justo quien obra muchas cosas, sino el que, sin obras, cree mucho en Cristo», como ha recordado Aranguren, se caracteriza por reclamar la separación entre la religión y la moral: «Dios no quiere y no puede dejar de gobernar a nadie sobre el alma, cuyo ámbito se reserva a a sí mismo».³⁷ El paso posterior de articular una moral secularizada será llevado a cabo por Kant. En su defensa de la libertad moral podrá verse, en efecto, el antecedente luterano de la libertad religiosa. Pero la idea de una relación liberadora por la fe pertenece aún a la cosmovisión religiosa medieval y no propiamente a la cosmovisión secularizada de la modernidad.

Su reformismo se percibe tanto en sus escritos polémicos anteriores a 1525, cuando Lutero es aún monje agustino, como en los escritos de madurez, como un *reformismo antieclesiástico militante*. La apelación de Lutero a la libertad de conciencia y su rechazo del canon interpretativo de la Iglesia significaban ante todo una condena moral del *establishment* religioso. Antes de hacerse

35 Prólogo a la edición de sus *Obras Completas* en latín, de 1545, en *Obras*, pp. 370-371.

36 *Obras*, pp. 208-209.

37 Aranguren, J. L. L., «La ética protestante», en V. Camps, ed., *Historia de la ética*, vol. 1, Barcelona, Crítica, 1988, pp. 490-506.

efectiva su excomunión por el refrendo imperial, Carlos V le concede una última oportunidad para retractarse públicamente de sus ideas en la dieta de Worms de 1521, pero el discurso que pronuncia ante la dieta no arroja dudas sobre la irreversibilidad de sus convicciones. Lutero se reafirma de forma definitiva en su cuestionamiento de la autoridad papal frente a la autoridad de la Escritura: «A menos que se me convenza por testimonio de la Escritura o por razones evidentes —puesto que no creo en el papa ni en los concilios sólo, ya que está claro que se han equivocado con frecuencia y se han contradicho entre ellos mismos—, estoy encadenado por los textos escriturísticos que he citado y mi conciencia es una cautiva de la palabra de Dios».³⁸ Lutero fue excomulgado, pero la condena llegaba en el momento de mayor resonancia pública de sus ideas, cuando la proscripción de sus escritos difícilmente iba a impedir que fueran divulgados. Ni tampoco a la incidencia política de la Reforma.

Desde su posición de teólogo, Lutero había negado en todo momento albergar ambición política o esperar que de sus escritos se extrajeran consecuencias extrarreligiosas. Pero serían éstas, sus consecuencias no intencionadas, las que terminarían por conferir a la Reforma una dimensión política distintiva. Como cabía deducir, asociada a su implacable crítica de la estructura de poder de la Iglesia y de sus relaciones no ciertamente piadosas con los llamados príncipes cristianos, Lutero, o más bien, la Reforma, recuperaba los presupuestos del ockhamismo político en demanda de una separación entre la Iglesia y el estado, pero en el siglo que media entre ambas posiciones la política europea describe un escenario bien distinto: fragmentado el Imperio y emergentes los nuevos estados soberanos. Especialmente en Alemania, donde ya en 1529 una alianza entre príncipes *protestantes* había retado la autoridad religiosa del emperador. Desde entonces la demanda de autonomía religiosa, paralela a la conquista de autonomía política, aglutinaba a un número creciente de principados que, bajo la bandera de la libertad religiosa, consiguieron cerrar el contencioso en 1555 con la firma de la Paz de Habsburgo, que reconocía dentro del Imperio la legitimidad de la confesión protestante.

Con todo, este resultado iba mucho más allá de las pretensiones y las expectativas de Lutero, quien tenía para sí la esperanza de introducir una enmienda en la práctica oficial del cristianismo y, sólo con respecto a ese fin, reformar la estructura de dominación espiritual de la Iglesia sobre la comunidad de los fieles. La realidad, sin embargo, desmentía el ideal comunitario de la Iglesia, abanderado notablemente por el movimiento conciliar, tan alejado de la práctica institucional de la época. En la práctica, la experiencia comunal originaria había sido suplantada por una estructura de poder, en cuya cúspide se situaba la figura del papa. Contra ésta, en fin, dirige Lutero lo más acerbo de su crítica, cada vez más matizada y cada vez más virulenta. El papa, argumentaría Lutero, «no es por derecho divino, es decir, en virtud de la palabra de Dios, la cabeza de la cristiandad». En todo caso, teniendo en cuenta que ejerce un oficio representativo, el papa «no pasa de ser un simple obispo o pastor de la Iglesia de Roma».

En su trabajo de 1523, *Sobre la autoridad secular*, antes citado, se preguntaba, en términos semejantes a los planteados por Ockham, sobre la naturaleza del papel de los sacerdotes y los obispos. Lutero entiende entonces que «su régimen no es una autoridad o potestad, sino un oficio y cargo, pues no son superiores ni mejores que los demás cristianos. Por eso, no deben promulgar

ninguna ley o mandato sin la voluntad y el consentimiento de los destinatarios; su gobierno debe reducirse a predicar la palabra de Dios, guiar con ella a los cristianos y vencer la herejía». ³⁹ Al contrario de lo que la piedad cristiana hubiera inspirado, la estructura de poder de la Iglesia había llegado a suplantar al entramado cristiano original de relaciones comunitarias y convertido así, paradójicamente, en institución de poder la experiencia de solidaridad por la fe. La apoteosis de esta subversión del modelo de vida cristiano y de la intolerancia frente a la recuperación de su sentido original aparecía representada por la historia de desespiritualización del papado.

Lutero rechaza la atribución papal de considerar su cargo depositario del derecho divino, imputación ésta de la que había derivado de un modo ilegítimo, a su juicio, la atribución por parte del papa de una autoridad efectiva en el seno de la Iglesia, tergiversando por tanto el sentido representativo de su cargo. Mediante esa argucia, critica Lutero en el cuarto de los *Artículos de Schmalkalda*, compuestos en 1536 y publicados dos años más tarde, el papa, «el verdadero anticristo», había tratado de igualar la dignidad de su oficio con la propia figura de Cristo. Pero, en la práctica lo había incluso suplantado, «primero como cabeza suprema, después como dueño de la Iglesia, como señor del mundo entero por fin, y, junto con ello, como dios sobre la tierra, hasta el punto de vanagloriarse de haber sometido a su dominio incluso a los ángeles del cielo». ⁴⁰ Los citados artículos, redactados con el propósito de precisar su postura frente a la evolución de la Reforma, no consiguieron, en éste y en otros aspectos, sino intensificar su oposición a la Iglesia de Roma y dejar cada vez más alejada la posibilidad de una conciliación ecuménica. El efecto final puso en crisis la continuidad de la tradición cristiana hasta inducir una escisión completa en su seno.

3. LA CRISIS DEL PARADIGMA Y EL PROBLEMA DEL CAMBIO

La escisión ponía de relieve por primera vez la existencia de dos paradigmas en conflicto, pues tras la dialéctica entre catolicismo y protestantismo subyacía la tensión fundamental entre dos modos de teología, uno en crisis y otro apenas naciente, entre la teología medieval y la teología moderna. El triunfo de la Reforma, mediado ya el siglo XVI, significaba no tanto el fracaso de la teología medieval con toda su historia y todas sus variaciones teocéntricas, sino ante todo la apertura de una transición hacia una teología reconciliada con el hombre y con el orden secular. Aunque el protestantismo generara con el tiempo su propia escolástica y reprodujera en algunos momentos la invasión del orden secular que había criticado en el cristianismo oficial, la impronta había sido ya marcada: la libertad individual entraba en el terreno de la reflexión teológica y, en consecuencia, multiplicaba las perspectivas del debate. La pluralidad de discursos teológicos abría entonces nuevas posibilidades de interrelación entre la teología y la política. De hecho, la irrupción de la libertad de lectura de los textos sagrados, con la condición antes mencionada de estar apoyada en una hermenéutica rigurosa, obligó a redefinir los parámetros conceptuales de la teología política, teniendo como efecto inmediato la liberalización o democratización de la lectura de la Biblia. El proceso puede ahora sintetizarse para recapitular como una *repolitización pluralista de la teología*

39 En *Escritos políticos selectos*, p. 39.

40 *Obras*, p. 343.

medieval, así como una *desteologización realista de lo político* y, por último, una *racionalización de los presupuestos de la nueva cosmovisión*, que se fraguaba como cosmovisión científica, articulada según los principios de la ciencia natural.

Pero, que la teología medieval fuera objeto de una nueva politización de carácter pluralista trajo consigo el reconocimiento de una pluralidad de discursos teológicos, vinculados respectivamente a distintas cosmovisiones políticas. El reconocimiento del pluralismo teológico dio lugar a una nueva relación entre la teoría y la praxis del cristianismo. La recuperación hermenéutica de los orígenes, que habría de inspirar la tradición del humanismo religioso desde el siglo XIII, constituyó un ejercicio incondicional de reinterpretación teológica del ámbito de lo trascendente en los términos inmanentes del lenguaje histórico y, a su vez, una reapropiación crítica de la realidad y de la historia desde una perspectiva inmanente, compatible con la nueva cosmovisión científico-secular. Con todo, la apertura del humanismo hacia el pensamiento científico, que había caracterizado la transición hacia el Renacimiento, se veía neutralizada, iniciado ya el siglo XVII, por la cultura del racionalismo.⁴¹ A pesar de todo, sin esa apertura humanista difícilmente hubiera prosperado el avance del pensamiento científico racionalista, pues la exploración del mundo que propugnó la mentalidad renacentista permitió sentar las bases de una teología racional, en comunicación con el debate filosófico, científico y político de su época.

La Reforma determinó asimismo una nueva conceptualización del derecho, la posibilidad para un desarrollo propiamente autónomo, es decir, secular o civil. «La clave de la renovación del derecho», ha escrito Berman, «fue el concepto luterano del poder del individuo, por la gracia de Dios, para cambiar la naturaleza y para crear nuevas relaciones sociales mediante el ejercicio de su voluntad». En efecto, la nueva concepción del derecho, pivotada sobre la vindicación de un individualismo moral y político, iba a proveer el fundamento racional del derecho de propiedad y del contractualismo característicos de la teoría política moderna.⁴²

De todas formas, el nuevo derecho secularizado siguió conservando la huella del iusnaturalismo religioso. Este último se haría patente en los desarrollos posteriores de la Reforma, de modo especial en el calvinismo, que conjugaba o, más bien, justificaba el espíritu de reforma del mundo sobre argumentos de innegable pietismo religioso. Como han demostrado los trabajos de Max Weber sobre la ética protestante, la moral económica desarrollada por el calvinismo, la vertiente más secularizada del movimiento protestante, buscaría desde un principio reducir su notable carga de individualismo con el recurso legitimador de una moral religiosa del trabajo.

Por otra parte, la convivencia de la impronta teológica con la impronta secular durante la transición a la modernidad caracterizó de igual modo al doble proceso, por una parte, de desteologización de lo político y, por otra parte, del surgimiento del realismo político, que trajo consigo una separación normativa e institucional entre la moral y la política como ámbitos autónomos de la acción humana. En ese contexto se tradujeron al lenguaje de la naciente cosmovisión los presupuestos de la cosmovisión anterior. Este proceso de reconfiguración semántica dio origen a un nuevo lenguaje de la teología, de la política y del derecho, que no podía ocultar, sin embargo, su

41 Toulmin, S., *Cosmopolis: the hidden agenda of modernity*, New York, Free Press, 1990, pp. 36-44.

42 Berman, H. J., *Law and revolution: the formation of the western legal tradition*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1983, pp. 29-30.

deuda con los mismos presupuestos conceptuales ya desfasados que habían sometido a revisión. Pero, como efecto no buscado, la huella de la cosmovisión anterior siguió perviviendo en las formas del nuevo lenguaje. La transición se había llevado a cabo de un modo ciertamente no lineal sino, más bien, cíclico, describiendo un proceso de continuos avances y retrocesos, y así cada nueva evolución retomaba, aunque transformados, los elementos de la cosmovisión antecedente.

Podría ilustrarse en este sentido el nacimiento de la modernidad con el instrumental teórico que, en el caso de la historia de la ciencia, los trabajos de Thomas Kuhn han reconstruido la historia de los cambios de las cosmovisiones o paradigmas científicos. Lo definitorio de un proceso de transición, de acuerdo con Kuhn, es precisamente que no puede hablarse de un cambio de paradigmas mientras el paradigma alternativo no haya incorporado y traducido a nuevas categorías, tras un periodo de convivencia, la cosmovisión a la que sucede.

Aunque en la práctica los presupuestos y los procedimientos de un paradigma hayan sido superados, eso aún no determina, argumentará Kuhn,⁴³ que el paradigma haya perdido por completo su fuerza aglutinante para identificar a la comunidad científica o a la comunidad política. A pesar de la crítica, el paradigma continúa siendo la referencia imprescindible para la práctica investigadora, e igualmente, continúa proporcionando el horizonte de sentido y el marco institucional para el desarrollo de la vida civil. La tolerancia a la crítica, en razón de la propia supervivencia de la comunidad, se cifra como una actitud *conservadora* a medio y largo plazo.

Sólo cuando la capacidad de resolución de problemas se ve superada y sustituida por la capacidad heurística y resolutive de un paradigma alternativo, puede entenderse que el paradigma en vigor no consigue revalidar su autoridad en el contexto de una crisis. Y puede asimismo entenderse, en consecuencia, que la ciencia normal, la idea normal de lo político, entran en un proceso de transición. Este, sin embargo, puede ser un proceso reversible, de ahí que sólo la *normalización* del paradigma alternativo (la constitución de nuevo de una ciencia normal y de una nueva institucionalización de lo político) puede probar que se ha producido un auténtico cambio de paradigmas.

Pues bien, en un sentido no totalmente extraño, sino incluso familiar a las tesis de Kuhn sobre el cambio de paradigmas, a finales del siglo pasado en su reconstrucción histórica de la teoría y la práctica del derecho germánico de asociación, Otto von Gierke aventuraba una interpretación sobre el origen de la política moderna que, a diferencia de la interpretación rupturista de Jacob Burkhardt, engarzaba la génesis de la modernidad en la propia historia de crisis interna del paradigma medieval.

Estimaba Gierke que la visión de un cambio revolucionario no respondía al modo como en la realidad se había producido la formación de una alternativa. La génesis del cambio obedecía, a juzgar por los diferentes puntos de inflexión del debate intelectual, así como por la evolución de la política europea en el contexto de la desintegración del Imperio y del nacimiento de los estados independientes, a una dialéctica entre procesos de continuidad y ruptura con la tradición que habían fraguado, en ese contexto de conflicto y de reajustes para responder a la crisis, la identidad de la nueva época.⁴⁴ El componente romántico e idealista de sus ideas no debería hacer ignorar, sin embargo, el valor que aún encierran por haber defendido un tipo de argumentación compleja que no dejaba resquicio para las simplificaciones y, desde luego, tampoco para una visión finalista de la historia.

43 Kuhn, T. S., *The structure of scientific revolutions*, 2ª ed., ampliada, Chicago, The University of Chicago Press, 1970, pp. 160-173.

44 Gierke, O. von, *o. c.*, pp. 1-7 y *passim*.

En su opinión, la transición se había llevado a cabo como un movimiento de reacciones de cambio y de reajustes para restablecer la estabilidad o crear nuevos equilibrios. Las referencias de ese movimiento vendrían definidas por la tensión entre dos cosmovisiones: la *medieval* y la *antiguo-moderna*, que no se enfrentaban como paradigmas inconmensurables entre sí, sino como alternativas diferenciadas a partir de una herencia común. Al vincular las cosmovisiones antigua y moderna, Gierke pone de relieve la continuidad entre la concepciones de lo político medieval y moderna, que por su parte heredaban y transformaban la tradición clásica greco-romana.

Esta visión gradualista de recuperación crítica de la tradición continúa siendo en términos historiográficos de valor heurístico. No es lo ya, en efecto, su tesis central sobre el derecho de asociación y su intento de explicar la evolución de la cosmovisión política medieval desde esa perspectiva, sobre todo después de la obra de Michaud-Quantin⁴⁵ y de la revisión de Black.⁴⁶ Es más, tampoco las interpretaciones alternativas de R. W. y A. J. Carlyle⁴⁷ o Walter Ullmann⁴⁸ han puesto en cuestión este presupuesto de método aplicado por Gierke. Una breve pero clarificadora reseña del debate historiográfico es presentada por Barcala Muñoz.⁴⁹ En fin, la reciente revisión historiográfica llevada a cabo por la obra colectiva editada por James Burns (1988)⁵⁰ no cuestiona, sino que asume como estrategia de interpretación estudiar el pensamiento político medieval, y las concepciones de lo político durante la Edad Media, desde una perspectiva histórica que podríamos denominar multidimensional, donde cada época se estudia como reapropiación crítica de su pasado.

José María Rosales
 Universidad de Málaga
 Departamento de Filosofía
 Facultad de Filosofía y Letras
 Campus de Teatinos
 E-29071 Málaga
 E-mail: jmrosales@uma.es

45 Michaud-Quantin, P., *Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le moyen-âge latin*, Paris, Vrin, 1970.

46 Black, A., *Guilds and civil society in European political thought from the twelfth century to the present*, London, Methuen, 1984.

47 Carlyle, R. W. y A. J., *A history of medieval political theory in the West*, London, William Blackwood and Sons, 6 vols., 1903-1936.

48 Ullmann, W., *Law and politics in the Middle Ages: an introduction to the sources of medieval political ideas*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.

49 Barcala Muñoz, A., «La Edad Media», en F. Vallespín, ed., *Historia de la teoría política*, vol. 1, Madrid, Alianza, 1990, pp. 217-324.

50 Burns, J. H., ed., *The Cambridge history of medieval political thought, c. 350-c. 1450*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.