

## CAPÍTULO SEGUNDO

### ANTECEDENTES HISTÓRICOS DEL RACIONALISMO

I. El humanismo . . . . .	63
1. Los humanistas . . . . .	68
2. Nicolás Maquiavelo: la teoría moderna del Estado . . . . .	70
3. El Estado moderno . . . . .	75
II. Los descubrimientos geográficos . . . . .	79
III. La Reforma protestante . . . . .	84
1. Antecedentes de la Reforma . . . . .	87
2. Martín Lutero . . . . .	89
3. La teología protestante: Ulrico Zuinglio y Juan Calvino . . . . .	95
4. La contrarreforma . . . . .	100
5. El Estado y la Reforma . . . . .	102

## CAPÍTULO SEGUNDO

### ANTECEDENTES HISTÓRICOS DEL RACIONALISMO

#### I. EL HUMANISMO

En torno a los siglos XIV y XV la sociedad europea efectuará un viraje en su concepción del mundo, que cambiará el rostro medieval europeo para iniciar la progresiva secularización de la cultura y el conocimiento en general. La Edad Media se había caracterizado por la unidad religiosa europea, que en los aspectos relacionados con las ciencias suponía la convicción de que la revelación divina constituía la única y fundamental verdad a la que se subordinaba el conocimiento humano en general; la filosofía y la ciencia dependían del dogma y quedaban, entonces, supeditadas a la teología.

A este periodo de la historia europea se le conoce como renacimiento o Humanismo. Los términos son análogos, y se ha utilizado al primero para designar el fenómeno artístico y al segundo para designar el fenómeno intelectual y literario. Se ha considerado a esta etapa como una edad dorada de la humanidad, quizá en una forma simplista, aunque sus resultados artísticos continúan sorprendiéndonos, y de alguna manera justifican esta tendencia a calificar el periodo como especialmente privilegiado. Lo cierto es que el humanismo significa un viraje fundamental en la concepción del mundo y de la cultura, y en ese sentido se le ha considerado como el momento inicial de la Europa moderna.

El humanismo se originó en las ciudades italianas, siendo Florencia, en su etapa inicial, la capital renacentista. De Italia pasará pronto a Francia y los países bajos y después al resto de Europa. Existen diversas causas que explican por qué el humanismo se originó en Italia. En primer término, fue en Italia donde primero resurgió la vida urbana y se desarrolló el comercio. El comercio favoreció a la propia vida urbana, haciendo que las ciudades se fortalecieran con merma de las prerrogativas feudales, además de que lograron emanciparse del Imperio germánico. Con esto se

alcanzó una libertad que fomentó el nuevo espíritu, que unido a una ideología burguesa precapitalista, generará una nueva cultura. En segundo término, Italia disfruta desde hace más de dos siglos de la educación universitaria, que encuentra ya anquilosada a la escolástica y que ha contribuido a la difusión del conocimiento. A este factor se unirá otro histórico, destinado a enriquecer el intelecto italiano; precisamente, la caída de Bizancio a manos de los turcos, que propició la llegada de sabios bizantinos que llevaron sus enseñanzas a las ciudades italianas, pero sobre todo un importante número de textos desconocidos, gran parte de ellos del pasado grecolatino.

El viraje humanista surge como un movimiento de tendencia universal que pone al hombre como centro del cosmos; el hombre se convierte en el ideal humanista, que ahora se considera capaz de crear obras tan perfectas como las de la propia naturaleza. El humanismo es una celebración de la humanidad y un intento deliberado de secularización que permitía al hombre el desarrollo de todas sus capacidades. El humanismo se presenta como una cultura abierta que aspira, como lo indican Romano y Tenenti, a: "...una visión unitaria del saber... a una concordia universal, a un atesoramiento de la verdad en todas sus formas, en un plano de generosa y amplísima comprensión humana".<sup>68</sup>

Podemos caracterizar al humanismo como un movimiento que consideró al hombre como centro del mundo, como la primera posición historicista fundamentada en la recuperación del pasado grecolatino y como una posición crítica que cuestiona a la autoridad y pretende la secularización de la cultura.

Antes de exponer las características del humanismo es importante explicar que éste no fue una filosofía ni constituyó una línea unitaria de pensamiento. De hecho, careció de un sistema filosófico que orientara su actividad. En este sentido, el humanismo es más bien una actitud de vida y un modelo de comportamiento, que llevó al hombre a valorar su propia capacidad y sus propias obras. La sustitución mental que pretendió hacer el humanismo, y que le llevó a iniciar el camino de la secularización, no encontró entre las nuevas premisas y las anteriores, medievales, contradicción insalvable. De hecho, la evocación que hicieron de la antigüedad grecolatina no constituyó obstáculo para continuar con las creencias cristianas, ni pretexto para crear sistemas filosóficos nuevos:

68 Romano y Tenenti, *op. cit.*, p. 142.

Por otra parte, los humanistas no deseaban en absoluto renunciar a sus creencias de cristianos, o a lo que les parecía el núcleo esencial de la religión: la existencia de Dios, la inmortalidad del alma y la fe en la virtud moral. A primera vista, ¿no era, en sustancia, lo que propugnaba también la más alta cultura pagana, aunque de diferentes modos? ... De todas maneras, la convicción de una concordancia metafísica fundamental entre antiguos y cristianos se resolvió en una amplia renuncia a construir sistemas filosóficos nuevos.<sup>69</sup>

El humanismo, a pesar de sus carencias, fue un movimiento cultural de la mayor importancia que aportó una nueva forma de ver el mundo al reivindicar al hombre como centro del universo y por su aspiración a lograr la concordia y fraternidad universales.

La característica más preciosa del humanismo es poner al hombre como centro del universo. Se proclama al hombre como *faber fortunatus*, y sus obras son admiradas como similares en perfección a las de la propia naturaleza. El hombre produce, al igual que la naturaleza, belleza, y, como ser sensible ama la belleza; por ello aparece por primera vez en la cultura europea la estética como propósito fundamental, no condicionada; se busca la belleza por sí misma. Es fácil apreciar el sentido y optimismo de los humanistas si pensamos en el arte renacentista, actividad en la que se alcanzó una sorprendente maestría: “El arte constituyó el campo en que la visión humanística alcanzó sus realizaciones más coherentes y continuas, así como más originales y fecundas”.<sup>70</sup>

El Humanismo había querido claramente restablecer el equilibrio armónico de la criatura, hasta entonces metafísicamente escindida en materia y forma, y, más aún, en alma y cuerpo. Esta reivindicación se había traducido a una explícita toma de conciencia del valor autónomo de las actividades humanas, empezando por la cultura y por sus formas. Al mismo tiempo, la dignidad del hombre no había sido afirmada tanto de un modo directo como ennoblecida indirectamente a través de su capacidad de divinizarse, a través de su aptitud para producir obras próximas a las de la naturaleza o para expresarse de un modo semejante al de los antiguos. Sin duda alguna, este gran movimiento no pretendió ir mucho más allá, es decir, sacar de sus premisas unas consecuencias que no fuesen predominantemente culturales. Pero el haber sentado aquellas premisas constituía ya, por sí solo, un fenómeno intelectualmente básico y decisivo para la futura orientación de toda

69 *Idem.*

70 *Ibidem*, p. 132.

una fase de la cultura europea. Por otra parte, debe reconocerse también que los humanistas mantuvieron una prolongada lucha por la belleza y por la poesía, por una libertad cultural que era fundamento y condición de la recuperada autonomía del juicio individual.<sup>71</sup>

El maestro Guido Fassò señala:

Esta resurrección de la visión clásica del mundo y de la vida que, en un primer momento, se manifiesta en los filósofos y más tarde aparecerá en las obras literarias, políticas y artísticas, confirma el género que se ha dado en llamar humanismo; afirmación o reafirmación de los valores humanos independientemente de una fundamentación trascendente, celebración de la *humanitas*, de la cultura que se inspira en la belleza de las creaciones del espíritu humano, las letras y el arte. El hombre se convierte de esta forma en el centro de la realidad, artífice de su mundo, cada vez más alejado de los límites que la cultura medieval imponía y siempre menos inclinado a reconocer la autoridad establecida.<sup>72</sup>

El humanismo se volcó al estudio y comprensión del pasado grecolatino; pretendió inclusive borrar del pasado la época medieval, donde el hombre no parecía ser actor de su propia historia. El humanista intentó encontrar y reconstruir su pasado, basado en textos antiguos, a los que aplicó nuevos métodos de conocimiento; encontró nuevas formas de entender la historia, se dedicó a crear bibliotecas; impuso el modelo de educación grecolatino y se fundaron academias (los grandes mecenas asistían a éstas, donde se perdían en largas y apasionadas discusiones). Se sacaron a la luz grandes errores históricos y se buscó ante todo la verdad histórica. Todo vestigio histórico ayudaba a encontrarla. Se puede considerar a la arqueología como un producto humanista. La historia ya no es la historia del camino de la salvación, sino la del hombre.

Reconocer en la obra de los clásicos el modelo, el ideal de la actividad humana, suscita en el siglo XV un interés histórico y filológico que había sido raro en la Edad Media. No sólo se investigan y se leen los textos antiguos (algo que también se hizo durante el Medievo y no sin que falten, en efecto, influencias en un sentido relativamente moderno), sino que existe la honda preocupación por restituirlos a su forma original, ya sea por exigencias estéticas, ya sea por conocer la auténtica de las doctrinas

71 *Ibidem*, p. 142.

72 Fassò, Guido, *Historia de la filosofía del derecho*, 3a. ed., Madrid, Pirámide, t. II, 1982, p. 21.

que la Edad Media deformó al adaptarlas al teocentrismo del pensamiento de la época.<sup>73</sup>

Nicolás Abbagnano reconoce el carácter historicista del humanismo, de la siguiente forma:

El humanismo del Renacimiento no es solamente el amor y el estudio de la sabiduría clásica y la demostración de su concordancia fundamental con la verdad cristiana, sino también y, más que nada, la voluntad de renovar tal sabiduría en su forma auténtica y entenderla en su efectiva realidad histórica. Por primera vez se presenta en el humanismo la exigencia de reconocer la dimensión histórica de los acontecimientos. La Edad Media había ignorado por completo esta dimensión. Es muy cierto que conocía y utilizaba la cultura clásica, pero la utilizaba asimilándola a sí misma, haciéndola contemporánea.<sup>74</sup>

Y continúa afirmando:

Nunca se podrá valorar debidamente la importancia de este aspecto del Renacimiento. La perspectiva historiográfica hace posible el alejamiento entre el pasado y el presente: de ahí el reconocimiento de la diversidad y de la individualidad del pasado: la indagación de los caracteres y condiciones que determinan esta individualidad e irrepetibilidad; y por último, la conciencia de la originalidad del pasado frente a nosotros y de nuestra originalidad frente al pasado.<sup>75</sup>

El humanismo como posición historicista trajo de la mano a la crítica. La crítica contribuyó a la secularización de la cultura y a la relativización de la autoridad. Los nuevos métodos filológicos aplicados a los textos develaron grandes errores y mentiras, como el fraude histórico de la donación de Constantino denunciado por Lorenzo Valla. El humanismo constituyó indudablemente el antecedente que condujo al saber laico y al pensamiento crítico de los siglos por venir.

El humanismo, con sus enormes méritos y profundos anhelos, no llegó a impactar en forma global a la sociedad europea. Quizá por carecer de un sistema filosófico, como el que sostuvo al racionalismo, fue que sólo afectó a las elites, que se mostraron incapaces de llevar los ideales

73 *Ibidem*, p. 22.

74 Abbagnano, *op. cit.*, t. II, pp. 226 y 227.

75 *Ibidem*, p. 12.

humanistas a todo el pueblo. Sirva para concluir esta sección la siguiente apreciación de Romano y Tenenti:

Es cierto que el humanismo sólo en parte fue una cultura funcional y concreta. Quiso responder a necesidades terrenas y socialmente precisas. Sin embargo, a causa de su referencia a los antiguos o por las fuertes sugestiones trascendentales ejercidas por la tradición cristiana, los humanistas se entregaron a reivindicar principalmente valores ahistóricos y válidos para el “hombre en sí”. La que fue su mayor fuerza —y también la de los artistas que como ellos sintieron y concibieron—, es decir, la idealización de lo humano, fue también su principal debilidad. En su visión del mundo, que ellos persiguieron mucho menos que en el plano práctico que en el teórico, precisamente su tendencia a lo perfecto y a lo excelente, en general, no pudo traducirse, socialmente, más que a dimensiones aristocráticas y nobiliarias. También por esto su cultura no representó una verdadera revolución mental, y el humanismo fue tan laico como cristiano, tan conservador como de vanguardia. Esto nos lleva a afirmar, por último, que este gran movimiento —por reflejo de su desigual aceptación en la sociedad, sin duda— llegó a resultados muy valiosos, pero frecuentemente inorgánicos, tanto entre una forma y otra de la cultura, como en el seno de cada una de ellas.<sup>76</sup>

### 1. *Los humanistas*

A continuación se expondrá en forma breve el trabajo de algunos de los más destacados humanistas.

Lorenzo Valla (1407-1457), interesado por los estudios filológicos, aportará una nueva forma de análisis lógico de los textos antiguos, que beneficiará enormemente al humanismo jurídico. Sus estudios filológicos le llevaron a criticar el valor histórico de algunos textos. Destaca en especial su denuncia de la donación de Constantino, que en estos términos describe Abbagnano: “Valla pudo demostrar, con argumentos filológicos en su famoso opúsculo *De falso credita et emendita Constantinidonatione declamatio* (1440) cuán falsa fue la donación de Constantino. De esta forma resultaba jurídicamente nula la pretensión del Papado al predominio político universal”.<sup>77</sup>

<sup>76</sup> Romano y Tenenti, *op. cit.*, pp. 131 y 132.

<sup>77</sup> Abbagnano, *op. cit.*, p. 25.

Tomás Moro (1480-1535) fue canciller de Inglaterra con Enrique VIII, con quien disputó sobre la nulidad del matrimonio, lo que le costó ser decapitado. Fue canonizado por la Iglesia católica. Buscó el Estado ideal en su obra *Utopía* —palabra que significa “no existente en ningún lugar”—, donde trata de diversos temas relacionados con el Estado, entre los que destaca la relación entre el poder político y la sabiduría y la denuncia de las desigualdades sociales. En su isla Utopía, reina la comunidad de bienes, al no existir la propiedad privada, y el reparto del trabajo hace que todos participen en la generación de bienes, lo que resulta en la reducción de las horas laborables, por su justa distribución, y la posibilidad de dedicarse al esparcimiento y otras actividades. Señala una pequeña aristocracia de gobernantes que no están obligados al trabajo manual. En la isla no existe el dinero, y a los niños se les enseña a despreciarlo. La educación tiende a una cultura de la utilidad común. Todo interés particular debe estar subordinado al interés general. Su Utopía fue uno de los más significativos documentos del compromiso social que el humanismo pudo asumir. La obra de Moro tiene una especial significación para los americanos, toda vez que el dominico Vasco de Quiroga intentó llevarla a la práctica en el estado de Michoacán, en México. Al respecto es interesante la siguiente cita del maestro Truyol y Serra:

...está el hecho de que la utopía del canciller-mártir inglés ejerciese una notable influencia en la colonización del Nuevo Mundo. Vasco de Quiroga (1470-1565), obispo de Michoacán en el virreinato de Nueva España, se acordó de ella en el favorable entorno de un mundo virgen de cuyos habitantes decía que eran blandos como la cera y excepcionalmente aptos, en esta su condición, para recibir el cristianismo y renovarlo con el espíritu de los tiempos apostólicos. Quiroga había alcanzado fama como letrado en la Chancillería de Valladolid y oidor en la segunda Audiencia de Méjico. Después de actuar en el lugar que denominó Santa Fe, en las inmediaciones de Méjico, logró pacificar Michoacán. Allí y aquí fundó comunidades indígenas según el modelo de la Utopía de Moro, con trabajo manual generalizado y diversificado de seis horas diarias, propiedad comunal de las tierras, vida sencilla y atención debida a la dimensión espiritual, así como hospitales semejantes a los que describiera el humanista inglés. Había conseguido además de Carlos V para los indios de sus asentamientos la supresión del pago de tributos.<sup>78</sup>

78 Truyol y Serra, *op. cit.*, t. II, p. 106.



Erasmus de Rotterdam (1466-1536), conocedor profundo de las letras griegas y latinas, fue uno de los más grandes humanistas. Como sacerdote, polemizó con Lutero, sin condenar la reforma. Se le considera uno de sus precursores; sin embargo, no se ligó a ningún partido, ni apoyó a Lutero ni aceptó el capelo cardenalicio ofrecido por el papa Pablo III. Enemigo de la disputa y las rebeliones, se considera a Erasmo como un crítico constructivo de la Iglesia de su tiempo y como el primer moralista laico. En su obra, *Elogio de la locura*, denuncia arbitrariedades y abusos de la Iglesia. La obra es, sin embargo, una crítica positiva, que llama a conducir la vida del cristiano a la pureza del cristianismo de los primeros años y el retorno a las fuentes del cristianismo.

Acaso por primera vez en Europa se comienza a contraponer, con estos escritos, un conjunto de juicios éticos laicos a los cristianos. Pero al leer las ágiles páginas del *Elogio de la locura* se siente en el aire el restallar de algunos latigazos que fustigan la moral establecida y cristianamente consagrada. Por encima de la veloz nube de flechas erasmianas hay un modo de ver que no coincide ya con la tradición: el de un moralista laico, tras varios siglos de moral religiosa.<sup>79</sup>

La filosofía política de Erasmo se muestra opuesta a la de Maquiavelo:

Ello equivale a decir que su perspectiva difiere radicalmente de la de Maquiavelo. No hay, según Erasmo, una moral pública distinta de la moral privada. Hay una moral universal que a todos obliga, y por la que Cristo a todos pedirá cuentas. Tal premisa da a la política de Erasmo un contenido ético que contrasta de la manera más rotunda con la teoría de una razón de Estado con valoraciones autónomas.<sup>80</sup>

## 2. Nicolás Maquiavelo: la teoría moderna del Estado

Nicolás Maquiavelo (1469-1527) es una de las grandes figuras del humanismo italiano, y se le considera como el iniciador de la teoría moderna del Estado. Maquiavelo fue un hombre que practicó la política, desempeñó diversos cargos políticos en su natal Florencia, fue nombrado secretario de la cancillería de la República de Florencia, cuando contaba treinta años, encomendándosele diversas funciones diplomáticas. En el

<sup>79</sup> Romano y Tenenti, *op. cit.*, p. 149.

<sup>80</sup> Truyol y Serra, *op. cit.*, pp. 26 y 27.

desempeño de este cargo, entró en contacto con las principales figuras políticas de la época, como el emperador Maximiliano y César Borgia. A la caída de la República florentina y el regreso de los Medici al poder, Maquiavelo fue encarcelado por sospechas de conjuración; finalmente fue liberado y se retiró al campo, donde se entregó al estudio de la historia, especialmente la de Roma, y a escribir sobre sus experiencias políticas. De estos años en el retiro datan sus dos obras capitales como pensador político: *El Príncipe* y los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*.

Maquiavelo es ante todo un pensador político al que no interesó en absoluto el derecho. Su principal finalidad y preocupación consistió en encontrar y analizar las fuerzas que hacen posibles la adquisición y el mantenimiento del poder político, así como las causas que hacen que dicho poder se pierda. Piensa que ese conjunto de fuerzas, causas y factores puede ser estudiado y comprendido a la manera de las ciencias naturales, siendo el estudio de la historia la clave para descifrar las leyes que norman la actividad colectiva humana. Encuentra en la historia el camino adecuado para desentrañar las leyes del obrar político.

...(sus) esfuerzos se orientaron a captar la oculta racionalidad de la historia, para comprenderla como pasado y poder crearla, al mismo tiempo, como porvenir.<sup>81</sup>

Es la suya, pues, una concepción naturalista (en el sentido de las ciencias naturales) de la política. Se trata de analizar el mundo político como fenómeno objetivamente dado en la realidad y, al igual que el mundo natural, sometido a leyes, para actuar sobre él en lo que cabe. De índole naturalista, la política de Maquiavelo es, metodológicamente, una política histórica, o sea, que extrae sus principios de la experiencia colectiva, antigua y moderna, y concentra el interés en la significación pragmática de los hechos.<sup>82</sup>

Maquiavelo pretende la construcción de una ciencia de la política que sea autónoma, en la que no interfieran la ética y la moral, ni siquiera el derecho, cuya fuente de análisis es la historia.

La inspiración naturalista de la política de Maquiavelo implicaba la separación entre la política y la ética, la autonomía de la política. La política, independizada de la ética, se convierte en una técnica de adquisición, conservación o incremento del poder en el Estado y entre los Estados. Y habrá

81 Romano y Tenenti, *op. cit.*, p. 153.

82 Truyol y Serra, *op. cit.*, pp. 13 y 14.

que enjuiciarla, no ya desde el punto de vista trascendente de una regla moral superior, sino desde el punto de vista inmanente de su lógica interna, de la adecuación de los medios al fin. La ética queda relegada a la esfera privada de la vida humana. El príncipe es cabalmente persona pública antes que persona privada. El Estado se yergue, más allá de la esfera de la moral común, en un mundo de valoraciones propias fundado en el principio de que su conservación es la suprema ley.<sup>83</sup>

Precisamente de la afirmación de la existencia de leyes inmutables que conforme a un mecanismo racional rigen la conducta de los hombres, es que se desprende la radical oposición de Maquiavelo respecto a la visión cristiana. La afirmación de una ciencia política autónoma llevó al total rechazo de la visión teológica del cristianismo y de toda moral y ética de ella emanada, rechazando la intervención divina de la acción humana. Maquiavelo partirá del análisis de la naturaleza humana, a la que considera como organismo viviente sujeto a rigurosas leyes para fundamentar la construcción de su visión de la política como ciencia autónoma. La naturaleza humana ahora es entendida por Maquiavelo, en el contexto de los humanistas que han reivindicado la central posición del hombre, como organismo inmerso en un mecanismo racional, y no como la naturaleza humana compuesta por cuerpo y alma, heredera del pecado original. Los nuevos postulados no sólo rechazaron a la visión cristiana, sino a uno de los ideales fundamentales de la *polis* griega, expresados por Platón como esenciales a la *paideia* política: la vinculación de la política y la ética.

No admite valores trascendentes y sólo busca identificar las fuerzas, las leyes que rigen a la política. Del análisis que efectúa Maquiavelo se desprenden tres conceptos fundamentales de su teoría política: la necesidad, la virtud y la fortuna.

El punto de apoyo del amoralismo político de Maquiavelo es una antropología de fondo pesimista. Los hombres son egoístas por naturaleza: únicamente permanecen dentro de cierto orden si se ven constreñidos por la necesidad, que les impone un mínimo de mutua consideración. Con ello hemos llegado a uno de los conceptos cardinales del pensamiento maquiavélico, al concepto de *necessità*. La moralidad nace de la necesidad, por cuanto la supervivencia de los hombres requiere que pongan freno a su innato egocentrismo; por lo cual la moralidad viene a ser algo extrínseco al hombre, algo debido en último término al Estado y a su sistema de repre-

83 *Ibidem*, p. 15.

sión. En este aspecto el pensamiento de Maquiavelo ofrece ya indudable analogía con el de Tomás Hobbes siglo y medio después. No hay rastro en él de la concepción cristiana tradicional de una ley ética natural por la que el hombre participe de un orden superior divino.<sup>84</sup>

La virtud representaría la parte que el hombre juega en el devenir político, la fuerza del gobernante que determina en buena medida el destino político de un Estado. Romano y Tenenti la definen como “la capacidad de un jefe político de forjar y mantener un Estado”.<sup>85</sup> Truyol y Serra la entiende de la siguiente manera:

En la acción encauzada de la política se manifiesta la *virtù*, que en Maquiavelo es la facultad de acción que irradia sobre el conjunto humano, en un sentido tal como subiste en los conceptos de virtuosismo y virtuoso, referidos a la posesión cabal de los medios que mejor permitan alcanzar un fin. La virtud del estadista así entendida sabrá, como la Providencia en el pensamiento cristiano, poner las pasiones humanas al servicio de un fin que las trascienda, y que no es otro que el fortalecimiento del poder.<sup>86</sup>

Maquiavelo entiende que la naturaleza del hombre es inmutable y, por lo tanto, de su comportamiento colectivo e individual se pueden desprender las normas que rigen a la política. Sin embargo, existen elementos que el hombre no puede dominar ni prever y que pueden modificar lo previsto por las leyes de la política. A este elemento siempre presente en el devenir histórico imprevisible e irracional le llama fortuna, y le atribuye la mitad del peso respecto del acontecer político; la otra mitad depende de la virtud del príncipe. Fortuna y virtud escenifican una lucha interminable.

El Príncipe no es responsable de sus actos más que frente al Estado y está legitimado a utilizar cualquier medio para la conservación del poder, finalidad principal de quien ejerce la política. El juicio sobre las acciones del Príncipe depende exclusivamente del éxito que logre en la conservación del poder, lo que hace que sus acciones no puedan ser consideradas buenas o malas en sí mismas, sino únicamente en función de dicho objetivo principal. Admitir la posibilidad de ejercitar cualquier medio para la conservación del poder, permitió a Maquiavelo postular la tesis de que el hombre es predominantemente malvado. En *El Príncipe* admite la posibi-

84 Truyol y Serra, *op. cit.*, p. 16.

85 Romano y Tenenti, *op. cit.*, p. 155.

86 Truyol y Serra, *op. cit.*, p. 17.

lidad de adquirir el poder por violencia, es decir, por maldad, que se legitima perfectamente si el Príncipe logra, posteriormente, mantener el poder. Norberto Bobbio explica al respecto:

Pero obsérvese atentamente que también en este caso el juicio de Maquiavelo no es moralista. El criterio para distinguir la buena política de la mala es el éxito; el éxito para un príncipe nuevo se mide por su capacidad de conservar el Estado (una vez más entra en escena el valor de la estabilidad). La utilización del criterio del éxito como única medida del juicio político permite a Maquiavelo distinguir también, dentro de la categoría del tirano malvado, al buen tirano del malo. Bueno es el tirano que como Agatocles, a pesar de haber conquistado el Estado mediante delitos terribles, logró conservarlo. Mal tirano es Liverotto da Fermo que logró mantener el Estado solamente un año, luego de lo cual tuvo el mismo fin que sus adversarios. ¿En qué consiste la diferencia entre los dos príncipes? “Creo que depende —comenta Maquiavelo con una de aquellas frases que lo hicieron al mismo tiempo famoso y cruel— del buen o mal uso que se hace de la crueldad”. Los dos príncipes fueron crueles, pero la crueldad de uno fue usada, para los fines del resultado, que es lo único que cuenta en política, bien, de manera útil para la conservación del Estado; la crueldad del otro no sirvió para el único objetivo al que un príncipe debe apegar sus acciones, que es mantener el poder.<sup>87</sup>

En opinión de Romano y Tenenti:

El postulado maquiavélico de que los hombres son predominantemente malvados es sobre todo teórico, y constituyó una reacción necesaria y saludable frente al moralismo, para afirmar metodológicamente que no puede entenderse la conducta del hombre en sociedad sin tener en cuenta sus fuerzas motoras, como el deseo de poder y de riqueza, el instinto natural de dominio y de expansión prepotente, la búsqueda de lo útil y de lo cómodo. Maquiavelo descubre en la historia el único plano adecuado al conocimiento *iuxta propria principia* del comportamiento político humano, con lo que da al Humanismo una tensión nueva, activa y científica al mismo tiempo.<sup>88</sup>

Por lo que se refiere al derecho, Maquiavelo lo considera como un medio más que utiliza el príncipe para la conservación del poder. La ley sería un instrumento perfecto para regir la conducta de los hombres si és-

87 Bobbio, Norberto, *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 71.

88 Romano y Tenenti, *op. cit.*, pp. 155 y 156.

tos fueran buenos, pero como no lo son, las buenas armas se convierten en la herramienta más eficaz para ordenar al Estado.

Para Maquiavelo, la política es una forma autónoma de la actividad humana. El Derecho como la moral, conservando todo su valor en el plano ético, no deben tomarse en consideración al tratar de temas políticos, ya que en este campo carecen de toda eficacia. El Estado, en su opinión, no se justifica por la ley buena o por la justicia; la única justificación del Estado es su propia realidad, que es, en definitiva, su propia fuerza, de la que la ley no es sino uno de los posibles instrumentos. Donde la materia está corrupta, las mejores leyes no aprovecharán si no son aplicadas por alguno que con extraordinaria fuerza las haga observar hasta conseguir el restablecimiento de las buenas costumbres; esto se logrará no por la ley, sino por obra del príncipe que debe atender al bien del Estado.<sup>89</sup>

El pensamiento de Maquiavelo representa un parteaguas de la teoría y la ciencia políticas y es un punto de referencia obligado para cualquier reflexión sobre el Estado. Es una de las representaciones más claras del viraje que tomaba Europa con el humanismo hacia nuevas formas de entender la realidad toda del hombre.

### 3. *El Estado moderno*

Uno de los fenómenos más importantes de la época que estudiamos es, sin duda, el advenimiento del Estado moderno. La fractura del mundo medieval se evidencia en este acontecimiento de una manera absoluta. Tras siglos de lucha y conquista, los monarcas han reivindicado sus prerrogativas feudales y han dado origen a los Estados territoriales, con la consecuente merma de poderes feudales y el incremento de un poder fuerte y centralizado en torno a la figura del rey o de los príncipes de las ciudades italianas y alemanas.

Entre los acontecimientos que más profundamente alteran la faz de la tierra en la época que consideramos, algunos han de resultar decisivos para el pensamiento jurídico, político y social. Así, el advenimiento del Estado soberano como consecuencia de una doble lucha contra el pluralismo feudal y la tutela imperial y pontificia; la expansión de la economía en el sentido de un capitalismo cada vez más consecuente; el descubrimiento de Améri-

89 Fassò, *op. cit.*, p. 33.

ca, y en general los viajes de exploración en ultramar, que al poner en contacto al occidente cristiano con nuevos pueblos y culturas, algunos de los cuales serán pronto sometidos, plantearán el problema de las relaciones humanas en nuevos términos, a una escala universal. Todo ello sin olvidar el decisivo impulso dado por la imprenta a la difusión de los medios de expresión del pensamiento. En el aspecto terminológico, cabe ya hablar del Estado en el sentido propio de la palabra, pues ésta empieza a generalizarse, especialmente en Italia, donde *lo stato* designa cada vez más la cosa pública.<sup>90</sup>

El advenimiento del Estado moderno puede ser explicado por diversas causas de las que se desprenderán posteriormente las características fundamentales o los factores que deben concurrir para considerar a un Estado como moderno. Hay que insistir en que el Estado moderno surge como un proceso histórico derivado de la lucha contra el particularismo del poder feudal y el universalismo del Imperio y la Iglesia. Las monarquías buscan la reivindicación de sus prerrogativas feudales para suprimir o, al menos, reducir el poder feudal de sus vasallos. Esto originará la consolidación de territorios más extensos que son gobernados por un poder centralizado que es lo suficientemente fuerte para asegurar la obediencia de sus vasallos y de sus súbditos. La legitimación de las facultades de los nuevos gobernantes provendrá del derecho romano que de Italia ha sido difundido por toda Europa a través de las universidades, que aportarán, a su vez, a los letrados que administrarán y organizarán a los nuevos Estados.

El proceso de consolidación del Estado moderno es descrito por Truylol y Serra en estos términos:

Bajo formas distintas, históricamente condicionadas, el proceso (patente desde el siglo XIII) de concentración, racionalización y secularización del poder, unido a su personalización, apoyada en un aparato burocrático impersonal y neutral, se fue generalizando. Independientemente de la escala y la forma que asumiera el fenómeno estatal (signoría, Estado-ciudad, Estado territorial de base meramente dinástica o ya nacional), éste se impondrá cada vez más a la reflexión filosófica y científica como marco óptimo de la convivencia humana.

Es sabido que el Estado moderno ha surgido de una verdadera guerra de dos frentes de los reyes y príncipes territoriales, librada, de un lado, con-

90 Truylol y Serra, *op. cit.*, p. 5.

tra el universalismo imperial y pontificio, y de otro, contra el particularismo de los Derechos y privilegios feudales, estamentales y corporativos o municipales. En la baja Edad media ocupaba el primer plano el conflicto con las instancias universales; por lo cual los teóricos del *regnum*, exponentes de la fase inicial del proceso en cuestión en el plano doctrinal, habían insistido en que el rey era emperador en su reino a la vez que reducían estrictamente el poder de la Iglesia a lo espiritual y favorecían en el seno de ésta, frente al papado, las tendencias conciliaristas. Ahora, en cambio, cuenta ante todo el pluralismo de los intereses estamentales, con el que se entrecruzan las disensiones confesionales. Dichas disensiones harán sentir su fuerte impacto, y aunque en un principio hacen más cuestionable la unidad estatal, trabajarán finalmente en favor de la consolidación del poder real, y en general del Estado, cualquiera que sea su confesión. Pero no hay que olvidar que si bien el absolutismo monárquico acabará dominando, la evolución diferirá en sus formas según los países.<sup>91</sup>

Romano y Tenenti caracterizan al Estado moderno por la concurrencia de cuatro factores fundamentales: “a) una cierta entidad territorial; b) el establecimiento de un poder central suficientemente fuerte; c) supresión o, al menos, drástica reducción del antiguo poder feudal; d) la creación de una infraestructura suficientemente sólida: burocracia, finanzas, ejército, diplomacia”.<sup>92</sup>

La entidad territorial se consolida a través de las conquistas que los príncipes y reyes logran y que redundan en la obtención de un poder suficientemente fuerte. El centralismo logrado mediante la conquista de mayores territorios hace surgir la pretensión de ser obedecidos por todos los súbditos y vasallos. Surgirá entonces un objetivo fundamental del Estado moderno: obtener el monopolio de la fuerza y ser los únicos capaces de ejercer la violencia, por ser la única legítima en el territorio.

El centralismo también pretenderá ejercer un control sobre la vida económica, buscando quedarse la mayor parte de los ingresos nacionales. Esto se logrará paulatinamente a través de la imposición de cargas a vasallos y súbditos. El Estado ya no solicita ayuda de sus vasallos, sino que exige el pago de impuestos. El Estado requiere de enormes cantidades para mantener a su burocracia y especialmente a sus ejércitos en una Europa cuya principal industria es la guerra. El capital financiero se hará cada vez más indispensable. Así lo dejó claro Carlos V, cuando con el

91 *Ibidem*, pp. 115 y 116.

92 Romano y Tenenti, *op. cit.*, p. 269.



apoyo financiero de la familia Fugger compró a los electores y al papa, para obtener la Corona imperial. A partir del Estado moderno surgirá entonces una nueva relación económica entre gobernantes y gobernados: la de recaudadores y tributarios fiscales.

El poder del Estado moderno es poder racionalizado. Las universidades nutren a las burocracias, formando a las *milicias literatas* que demanda el Estado moderno. La universidad legitimó al gobernante absoluto, cuya principal atribución es la creación de la ley. Así lo dicen los textos romanos. Los letrados son los funcionarios de estos Estados, que requieren especialistas de la administración. Son estos funcionarios quienes engrosan a las torpes y lentas burocracias, colmadas de papeles y de corrupción, porque los salarios no son siempre muy buenos.

El Estado, apremiado constantemente por una serie de necesidades, pone en venta los empleos; los particulares, atraídos por las “integraciones”, más que por las retribuciones oficiales, los compran, pero exigen también el Derecho a revender, a ceder los cargos que compran. Ahí es tal vez donde se manifiesta la máxima fragilidad de la burocracia de aquel tiempo. Cuando el cargo no se revende es cedido a los hijos, a los sobrinos, a los primos, pero lo que, en el rango del embajador, constituye dinastía, se hace menuda y pobre peripecia en el rango del medio y pequeño funcionario. Letrados españoles, *dottori* o *segretari* italianos, *legistes* franceses cobran cada vez mayor autoridad y se sitúan en los puntos más delicados del mecanismo del poder: los papeles se acumulan de tal modo que requieren la creación de nuevos empleos; las prácticas se eternizan; la máquina del Estado se torna pesada. Pero —y que esto no parezca fácil ironía todavía más fácil alusión a situaciones de nuestro tiempo—, precisamente en esta pesadez se afirman los caracteres fundamentales del Estado moderno, que descubre cada vez más su vocación de ocuparse de todo, de verlo todo, de estudiarlo todo. Examinando los originales de prácticas con las anotaciones marginales escritas con dificultísima grafía por Felipe II, se aprecia claramente cuanto venimos diciendo.<sup>93</sup>

El Estado moderno aspirará a otros dos objetivos: por una parte, a lograr dar una visión de la identidad nacional para así terminar con instancias locales, para lo cual se exaltarán y glorificarán los caracteres nacionales, la lengua nacional y la cultura nacional. Por otro lado, el Estado buscará dominar o controlar la vida religiosa de su pueblo. En muchos

93 *Ibidem*, p. 272.

casos establecerá alianzas con los representantes religiosos y comenzará a intervenir en los asuntos religiosos.

## II. LOS DESCUBRIMIENTOS GEOGRÁFICOS

Los descubrimientos geográficos constituyen uno de los antecedentes del racionalismo, por cuanto significaron un brutal golpe al pensamiento autoritario. Los conocimientos geográficos basados en textos de autoridad fueron devastados por la realidad. Los hechos hablaron más elocuentemente que el pensamiento: ¡todo un continente del otro lado del mar! La historia europea se había desarrollado ignorando la existencia de América. Su descubrimiento dejó sin palabras al conocimiento geográfico medieval, y llenó de preguntas al pensamiento en crisis del siglo XVI. Quizá ninguna otra época de la humanidad ha visto derrumbarse en tan breve tiempo la gran mayoría de sus ideas fundamentales, aquellas sobre las que estaba construido su mundo, como sucedió en el siglo XVI. No era tal la verdad: se había ignorado un continente. Se creyó que el mundo era más pequeño y menos diverso. La mitad de Europa perdió su religión, y dentro de la ciencia todo parecía inconsistente y falso tras la primera crítica humanista.

Los viajes de exploración de ultramar abrieron todos los horizontes. El mundo se ensanchó de pronto; pero de todos los descubrimientos ninguno impactó tanto como el descubrimiento de América. Colón partió del puerto de Palos llevando sobre sus hombros el atlas geográfico medieval. Buscaba encontrar nuevas rutas marítimas al Asia y esperaba llegar por el occidente a las islas de las Especias. Jamás se enteró de que había pisado un nuevo continente. “Cristóbal Colón, primer eslabón entre el Viejo Mundo y la América hispánica, aparece bajo una luz más clara y sus ideas y acciones son más comprensibles si lo consideramos no como el primero de los navegantes modernos sino como lo que realmente fue: el último de los viajeros medievales”.<sup>94</sup>

El conocimiento geográfico que privaba aún en la era colombina descansa fundamentalmente en la geografía de Tolomeo, apoyada por la idea geocéntrica de Aristóteles y las referencias geográficas de los libros bíblicos y los padres y doctores de la Iglesia. Luis Weckmann señala las

94 Weckmann, Luis, *La herencia medieval de México*, 2a. ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 32.

fuentes del conocimiento geográfico de Colón para explicar el porqué de lo erróneo de sus cálculos. Estas fuentes son: la geografía de Tolomeo, la *Imago Mundi* de Pedro Aliaco, el libro pseudobíblico de Esdras y una relación de Marco Polo. Estas ideas geográficas medievales constituyeron el conocimiento que, hasta los descubrimientos geográficos, tuvo Europa de la Tierra. Es interesante la siguiente cita de José Gaos:

La idea medieval de la Tierra era la de que la Tierra era redonda, sin duda; pero conocida en un solo hemisferio, el de la ecumene o de la Tierra habitada —y ni siquiera éste conocido tanto, ni tan bien, que sus confines no fueran países más o menos fabulosos. Los antípodas, que debían habitar el otro hemisferio, eran negados, con razones como ésta, de San Agustín: que la Sagrada Escritura dice que, cuando Cristo descienda de los cielos para juzgar a los vivos y a los muertos, será visto desde toda la faz de la Tierra... En todo caso, hemisferio tan desconocido, que Dante, con toda su cultura, pudo fantasear su isla y monte del Purgatorio y Paraíso Terrenal en el centro de su océano.<sup>95</sup>

Medieval y autoritaria fue sin duda la legitimación que se dio a España y Portugal para ejercer la soberanía sobre las islas descubiertas, por parte de Roma: “El hecho de que éstas y otras concesiones papales de islas se fundamentaran, desde finales del siglo XI, en la Donación de Constantino, la falsificación más célebre de la Edad Media, no pudo haber dado al continente americano una partida de bautismo más medieval”.<sup>96</sup> La idea geográfica medieval afirmaba la existencia de un sinnúmero de islas allende el mar —al que llamaron *mare tenebrosum*— de la tierra habitada. Resulta curioso saber que estas concesiones se otorgaron a monarcas y preladados respecto de Córcega, Irlanda, Canarias y Chipre, entre otras islas. Por otra parte, cabe señalar que el papa Alejandro VI, cuando en el 1493, a petición de los Reyes Católicos, otorgó la soberanía de las “islas” descubiertas a los españoles, jamás imaginó que no se trataba exclusivamente de islas, sino del descubrimiento de todo un continente.

Bajo el peso de la autoridad que representaba en buena medida el pensamiento antiguo (Tolomeo y Aristóteles), los primeros descubridores y conquistadores de América supusieron que se encontraban o en la misma Asia o en alguna de las islas descritas en los viejos libros y las leyen-

<sup>95</sup> Gaos, José, *Historia de nuestra idea del mundo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, pp. 129 y 130.

<sup>96</sup> Weckmann, *op. cit.*, p. 34.

das. Así se bautizaron algunos territorios con los nombres de las leyendas, y su búsqueda incentivó la exploración: Antilla o la isla perdida, buscada por el mismo Colón, era “el prototipo del paraíso natural y una especie de teocracia, que eludía a los navegantes tornándose invisible”;<sup>97</sup> California, isla de amazonas, bautizada por Cortés; Brazil, isla célebre por su riqueza en palo de tinte rojo.

Efectuada la primera circunnavegación del globo por las naves de Magallanes en 1522, se dispó toda duda: Europa había descubierto un continente. La autoridad geográfica quedaba devastada y por doquier surgían ilusiones de restaurarla y preguntas, sobre todas las cosas, muchas preguntas.

En un intento por salvar la autoridad, los europeos tratarán de encontrar en América todas las leyendas grecolatinas: el edén perdido y la fuente de la eterna juventud, son las más famosas. A Ponce de León, la fuente de Juvencio, le llevaría hasta la Florida, y le costaría la vida.

Asimismo, buscarán en los nuevos territorios, criaturas imaginarias, primero en las islas, que estaban habitadas: “Éste, el océano, que debía rodear el continente de la Tierra habitada, a más o menos distancia de las costas conocidas, ignoto e infranqueable; la línea del Ecuador no podía cruzarse; en el océano estaba sumergida la Atlántida; había tierras, islas, pobladas de monstruos; había monstruos marinos...”<sup>98</sup> Y, después de Magallanes, a lo largo del continente:

Los monstruos y otras criaturas creadas por la imaginación que han quedado estilizados en piedra, como las gárgolas de las iglesias góticas y los que pueblan los capiteles románicos, serían buscados por los exploradores ibéricos del siglo XVI en muchos rincones de América y, entre ellos, en no pocos de la Nueva España. La historia de la conquista de América —dice Enrique de Gandía— es la historia de sus mitos. Aunque el arte indígena creó a monstruos mediante formas visuales y la estatutaria dio apariencia monstruosa a muchos dioses, los que aquí trataremos son de origen clásico y medieval, y han existido en la imaginación sin grandes modificaciones a través de varios milenios. Encarnaron temores primigenios y el hombre, al darles forma con su fantasía, los sustrajo a la hostil realidad cósmica para colocarlos en su propio nivel, lo que equivale a decir que los hizo mortales. Llegaron del Oriente, a través del mundo grecorromano o de pueblos que

97 *Ibidem*, p. 40.

98 Gaos, *op. cit.*, p. 130.

habían sido nómadas como los celtas; luego el Cristianismo medieval, convirtiéndolos a veces en demonios, los conservó para la época moderna.<sup>99</sup>

Y efectivamente, los europeos buscaron esos monstruos y esas fantasías: Colón y Cortés creyeron encontrar amazonas; los eclesiásticos de la Nueva España, por precedentes bíblicos, aceptaron que en el Valle de México existieron gigantes; Colón avistó sirenas y, otros navegantes, tritones; hombres salvajes, hombres con cabeza de perro, con cola, con un solo pie, sin cabeza...

Los conquistadores soñaron con leyendas caballerescas y prolongaron el espíritu de la reconquista en América:

Viejas ideas perviven en aquellos hombres que, ciertamente, han experimentado la fascinación de las antiguas leyendas caballerescas medievales, que, precisamente en aquel tiempo, alcanzaban gran difusión gracias a la imprenta. Irving A. Leonard ha demostrado la influencia sobre los conquistadores de libros como *Amadis de Gaula* o *La historia del caballero de Dios que avia por nombre Cifar*. Pero más aún que a estas lejanas influencias habrá que referirse a la persistencia del espíritu de la guerra de Reconquista, que en España había durado hasta finales del siglo XV. También en América el grito de guerra sigue siendo “¡Santiago!”, los templos indígenas suelen recibir el nombre de mezquitas, los españoles continúan siendo los cristianos, y, en general, cuando se quiere establecer una comparación entre las curiosas costumbres de los indígenas con las de otros pueblos, se recurre habitualmente a los moros, como dice José Durand (*La transformación social del conquistador*, México 1953). En Brasil a los indios se les llama mamelucos. Nos encontramos, pues, ante una prolongación de los viejos motivos de lucha nacional en las campañas de conquista. ¿No se hacen, acaso, los repartos de tierras en América recordando que, en la época de la Reconquista, el rey distribuía a sus soldados las tierras liberadas del dominio musulmán?<sup>100</sup>

Surgieron muchas preguntas, algunas de ellas incómodas, y otras que causaron grandes disputas. Entre ellas, la mayor fue en relación con los habitantes de América. El europeo moderno quedó perturbado por el americano.

El americano era desconcertante. Perdido en su continente, descubierto tan tarde, no era hijo de Sem, ni de Cam, ni de Jafet; ¿de quién podría ser hijo?

99 Weckmann, *op. cit.*, p. 59.

100 Romano y Tenenti, *op. cit.*, p. 269.

Los paganos nacidos antes de la encarnación de Cristo tenían al menos su parte del pecado original, puesto que descendían todos de Adán; ¿pero los americanos? ¿Y por qué misterio, además, habían escapado al diluvio universal? No es esto todo. Los americanos no eran más que salvajes, como todos saben: cuando se quería imaginarse lo que eran los humanos antes de la invención de la sociedad, se los tomaba como modelos, vaga horda de gentes que iban completamente desnudas.<sup>101</sup> ¿Qué representa este conjunto de descubrimientos geográficos en un plano espiritual? ¿Qué rupturas de viejos esquemas mentales supone? ¿En qué quebranta los conceptos adquiridos? En primer lugar se advertirá que la identificación, que —a partir de la Alta Edad Media— había venido observándose entre *oikoumene* y *christianitas*, se rompe, y la *christianitas* se encuentra irremediablemente reducida sólo a Europa. En efecto, el principio de que la palabra de Cristo había sido llevada a todo el mundo habitado, por medio de la *dispersio Apostolorum*, es flagrantemente desmentido. ¿Cuál es la situación —se pregunta— de estos pueblos ignorantes de la palabra de Cristo ante el juicio de Dios? ¿Se condenarán? ¿O podrá salvarles sólo la virtud moral? La duda surge (aunque sólo mucho después se obtendrá la respuesta —lógica y correctamente formulada— por un Montaigne). Duda que tiene su origen también en otros elementos: los descubrimientos han demostrado —en contra de la posición cristiana, cuyo más alto exponente había sido Agustín— que hay una pluralidad de mundos terrestres; que la noción, limitadora de toda aventura humana, de zona tórrida no corresponde a ninguna realidad efectiva, y que no cabe excluir la posibilidad de una discusión sobre el origen poligenético de la humanidad.<sup>102</sup>

Y así se sucedieron las preguntas, una tras otra: ¿existía una justificación para la conquista de los americanos?, ¿la evangelización era suficiente motivo?, ¿el indígena americano tenía capacidad moral? más aún, ¿el salvaje americano tenía alma? Y a las preguntas llegaron las respuestas, algunas afortunadas, otras no tanto, y algunas desastrosas. Dentro de la polémica fue brillante en sus respuestas la segunda escolástica española, que sirvió a la historia del derecho como puente entre el pensamiento medieval y el moderno.

El saber geográfico tuvo variadas y múltiples consecuencias y, desde luego, contribuyó a cambiar la forma de entender el mundo, que afrontó vacilante el europeo del siglo XVI.

101 Hazard, Paul, *La crisis de la conciencia europea*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, p. 24.

102 Romano y Tenenti, *op. cit.*, p. 179.

### III. LA REFORMA PROTESTANTE

El tercer antecedente histórico del racionalismo fue la Reforma protestante. La Reforma puso en duda la autoridad de la Iglesia y del papado, y en un brevísimo tiempo, menos de treinta años, la mitad de Europa dejó de creer en ambos. Se resquebrajó un elemento que había sido fundamental en las estructuras europeas y que se consideraba incommovible. Europa se escinde; la unidad religiosa quedó rota. Se atacó a la Iglesia, al papa y a la misma teología. Pronto surgieron nuevas Iglesias y nuevos dogmas. “En el siglo XVI se había producido un hecho decisivo sin el cual no sería posible entender el surgimiento de la Edad Moderna en Europa: la Reforma y la consiguiente escisión de la Iglesia universal medieval en confesiones distintas”.<sup>103</sup>

La Reforma constituía una exigencia de muchos años antes, que los papas y la Iglesia habían aplazado. Los concilios desde el cisma de Occidente y durante el siglo XV denunciaron numerosas irregularidades y abusos que requerían una reforma. Como la mayoría de los historiadores, José Pijoan advierte lo inevitable de la Reforma:

A últimos del siglo XV era inevitable una reforma de la Iglesia. Pero el egoísmo de muchos de sus altos dignatarios y la convicción que éstos tenían de ser invulnerables les hacía demorar la reforma para los que vendrían después. Nadie discutía el hecho de que la avaricia de los eclesiásticos, su corrupción y su ignorancia habían llegado hasta más allá de lo increíble; pero el trabajo de expurgar la Iglesia de Cristo de las ramas estériles y ponzoñosas se dejaba para mejor ocasión.<sup>104</sup>

La Iglesia de los siglos XIV y XV es una verdadera monarquía papal que en poco se diferencia de otras monarquías europeas. Los papas consolidan los territorios de la Iglesia y los defienden y ensanchan con el poder de las armas, centralizan su poder en torno a una administración burocrática que se encarga de recaudar los ingresos eclesiásticos por toda Europa y, en fin, actúan como cualquier monarca moderno. Esto hace que su misión espiritual se vea cada día más desatendida y que el lujo y munalidad de la corte pontificia escandalice a los buenos cristianos.

<sup>103</sup> Van Dülmen, Richard, “Los inicios de la Europa moderna”, *Historia Universal Siglo XXI*, 20a. ed., México, Siglo Veintiuno Editores, 1989, vol. 24, p. 239.

<sup>104</sup> Pijoan, José, *Historia Universal*, México, Salvat Editores, 1980, t. IX, p. 7.

Romano y Tenenti explican de forma muy clara la situación que se vive en el periodo anterior a la Reforma:

En la segunda mitad del siglo XV pueden advertirse dos fenómenos mayores: el reparto efectivo de los poderes y de los bienes de la Iglesia cristiana entre la Curia de Roma y los distintos potentados de occidente, de una parte, y de otra, la persistencia y el agravamiento del malestar espiritual y moral en la comunidad de los creyentes. Estos dos fenómenos, que se habían ya delineado claramente en el siglo XIV, y en especial durante el periodo del Cisma, se concretan y se agudizan ahora. Las enormes ambiciones territoriales y estatales de los nuevos pontífices corresponden plenamente a las tendencias contemporáneas análogas de las diversas dinastías, pero hacen también que el prestigio moral y, en consecuencia, político del papado fuera de Italia disminuya visiblemente, hasta el punto de dejar el campo libre —de distintos modos y formas— a los absolutismos nacionales. Ahora bien, en realidad no podía esperarse que unos príncipes y unos soberanos, aunque católicos o incluso cristianísimos prestasen a los fieles una atención más evangélica y espiritual que la que habrían debido consagrarles los pastores eclesiásticos. Se trataba, ante todo, de una lucha de poder económico-político, porque en la sociedad europea del siglo XV la organización eclesiástica era precisamente uno de sus principales instrumentos. Papas y reyes continuaron haciéndose concesiones recíprocas, con menoscabo tanto del clero como del culto y de la parte más sana de las creencias.

Sin duda, lo menos que puede decirse es que en este periodo los jefes de la cristiandad en general dedican a los valores a las creencias tradicionales menor atención que sus predecesores, viven de un modo nada evangélico y usan a diestro y siniestro, de sus poderes violentando el dogma y la misma moral eclesiástica. A pesar de todo, tales puntos de vista son admisibles sólo a condición de presuponer el cristianismo uno y eterno, fruto de una verdad definitiva e inmutable. La Iglesia del siglo XV, en cambio, no es la de los siglos precedentes, y continúa evolucionando, orientándose más bien, hacia una radical transformación. Ella sigue —con mengua, sin duda, de algunos valores definidos como religiosos— el proceso general de la sociedad de occidente en que está enmarcada, lo experimenta profundamente y también contribuye a él. ¿Se pretenderá que la Iglesia pudo resistir o prescindir de aquel proceso o tal vez que debió reformarse? Esto sería una ilícita actitud de censura que nos llevaría a olvidar que la Iglesia estuvo también compuesta y alimentada por hombres, intereses y pasiones exclusivamente terrenales. Piénsese lo que quiera de los papas o de la Curia romana como ministros de Cristo; como hombres no parecen mucho más merecedores de censura que los príncipes contemporáneos y sus cortes. En realidad fueron sagaces para elevar a efectiva estructura monárquica su po-



der, para constituirse sobre una sólida base territorial en Italia y para consolidar su potencia financiera. Esto les permitió más fácilmente el volver a ser centro y guía de una organización eclesiástica restaurada, extremadamente caracterizada en el plano político y social, reaccionaria y asfixiante en el cultural y espiritual, pero duradera y poderosa.<sup>105</sup>

La reforma puede ser comprendida como el producto de múltiples causas, entre las que destacan la decadencia moral de la Iglesia y el papado, que abandonan el control espiritual de sus fieles para consagrarse al fortalecimiento económico y político del pontificado; a la predisposición de la sociedad europea que ha visto el cautiverio de Avignon y ha conocido varios movimientos heréticos desde finales de la Edad Media; y, a una última causa, la acción personal de Martín Lutero.

Cabe hacer un último apunte sobre la relación entre la Reforma y el humanismo, que aunque presentan ciertos puntos de contacto, en general se muestran contrarios, como lo confirma Truyol y Serra:

Entre la Reforma, que tradicionalmente se ha equiparado al proceso generador del protestantismo en el siglo XVI, y el Renacimiento hay ciertos rasgos comunes. Así, el libre examen y el sacerdocio universal serían los equivalentes religiosos del individualismo intelectual y estético del humanismo. También los reformadores protestantes volvieron la espalda a la tradición medieval en lo eclesiástico. Pero junto a las semejanzas se manifiestan profundas diferencias. Quizá la más importante consista en que la Reforma, por lo menos en su intención inicial, es opuesta al humanismo y en general al helenismo. La Antigüedad a la que por encima de la tradición eclesiástica medieval pretende remontarse, es la antigüedad cristiana como tal, libre aún de contactos con la gentilidad y rebosante, por el contrario, en la perspectiva de los reformadores protestantes de elementos viejo-testamentarios. Esta orientación antihumanística se debe a un pesimismo antropológico que lleva a sus últimas consecuencias las fórmulas agustinianas y, en un plano más general, explica la desconfianza hacia la razón y sus posibilidades, la repulsa de la filosofía, el sobrenaturalismo de un Lutero y un Calvino.<sup>106</sup>

Al respecto Gonzalo Balderas opina:

No puede negarse la conexión entre el Renacimiento y la Reforma, pero como demostró la controversia entre Erasmo y Lutero acerca del “libre al-

105 Romano y Tenenti, *op. cit.*, pp. 197, 198, 204 y 205.

106 Truyol y Serra, *op. cit.*, p. 4.

bedrío”, ambos movimientos estuvieron divididos por una profunda diferencia: Mientras los hombres del Renacimiento creían en la capacidad humana para mejorar según su propio esfuerzo, los líderes de la Reforma consideraban al hombre incapaz de conseguir la salvación sin la gracia de Dios.<sup>107</sup>

Es de rescatar como puntos en común con el humanismo, la intensa labor que se desarrolló de depuración de los textos sagrados de acuerdo con los nuevos métodos y técnicas filológicos, con verdadero espíritu humanista. Lo que también señala un pequeño antecedente de la propia reforma, en el sentido de que las traducciones a lenguas vernáculas de la Biblia tienen cada vez mayor demanda, especialmente en los países septentrionales.

Este movimiento cultural puede llamarse, pues, con justísima razón, humanismo cristiano. La técnica y el espíritu humanístico desempeñaron, sin duda, una función indispensable, pero la empresa mayor consistió en aplicar a la propia Biblia —al libro sagrado por excelencia— los mismos procedimientos a que habían estado sometidas, hasta entonces, las obras humanas de los autores antiguos. Aunque este trabajo no suponía ni la menor dosis de irreverencia explícita, era la afirmación de una capacidad de juicio que tendría enormes consecuencias. El deseo de leer la escritura en su más genuina forma era, sin duda, piadoso; considerada depositaria de la revelación divina, parecía un deber cristiano el de saborearla en su expresión más pura. Pero tras este deseo se ocultaba la exigencia de encontrar la confirmación a una espiritualidad nueva, todavía no estructurada, pero claramente opuesta a la tradicional, y, en especial, a la de los últimos siglos de la Edad Media. No es extraño ciertamente, que la sanción que se necesitaba fuese encontrada en seguida, proclamada progresivamente y de un modo cada vez más decidido.<sup>108</sup>

## 1. *Antecedentes de la Reforma*

El antecedente más remoto de la reforma protestante puede encontrarse en la reforma eclesiástica del siglo XI, llevada a cabo por el papa Gregorio VII, quien realizó esta primera reforma de la Iglesia enfrentando los principales males que la aquejaban en aquellos tiempos. La refor-

107 Balderas Vega, Gonzalo, *La Reforma y la Contrarreforma*, México, Universidad Iberoamericana, Departamento de Ciencias Religiosas, 1996, p. 252.

108 Romano y Tenenti, *op. cit.*, p. 229.

ma gregoriana buscó mejorar la moral del clero y combatió principalmente dos prácticas eclesiásticas: el nicolaitismo, es decir, la unión del clérigo con una mujer, como esposa o concubina, y la simonía, que consistía en la compra y venta de cargos, privilegios y dignidades eclesiásticas. La reforma gregoriana significó una renovación espiritual de la Iglesia, especialmente respecto al monacato; sin embargo, sus logros se desvanecieron en el tiempo, mostrando para los principios del siglo XIV síntomas graves de relajación moral.

El Cisma de Occidente (1378-1417), precedido por el llamado Exilio de Avignon (1309-1377), afectó de manera importante el prestigio de la Iglesia. El papado fue desacreditado no sólo por el abandono de Roma y la sumisión a la Corona francesa, sino también por el brillo y mundanidad de su corte y por sus abusos fiscales. La existencia de dos y hasta tres papas fueron finalmente resueltas con el regreso a Roma del papado mediante la elección de Martín V, por el Concilio de Constanza en 1417. El Cisma provocó un importante movimiento conciliar que buscaba limitar el poder pontificio afirmando que los concilios constituían la mejor forma de gobernar a la Iglesia; sin embargo, el centralismo hierocrático volvió a ser defendido e impuesto por Martín V, quien eliminó todos los obstáculos impuestos durante la crisis al poder monárquico del papado.

Desde un punto de vista filosófico, Guillermo de Ockham (1300-1349) representa un antecedente de la reforma, quien, a través del llamado nominalismo, planteaba la imposibilidad de que la razón pudiese demostrar ningún dogma cristiano. Esta doctrina, opuesta al tomismo, resaltaba la sublimidad de la fe y declaraba a la teología racional como una ciencia vana.

El ockhamismo había llegado directamente a los umbrales del subjetivismo gnoseológico moderno, aunque lo definiera con el viejo término de nominalismo. Pero su fuerza crítica que sacudió los fundamentos de la escolástica, se detuvo respetuosa, incluso confiada, ante la Revelación. El agudísimo y audaz franciscano trató, más bien de limpiar el terreno de la teología de las híbridas superestructuras aristotélico-tomistas, para mejor resaltar la sublimidad de la fe. No fue, en absoluto, blando respecto al Papa y a la vida mundana de los prelados de su época. Además, sostuvo firmemente que la autoridad suprema de la Iglesia no residía en la persona del Papa, sino en la asamblea conciliar. Sin embargo, Ockham reconoció a esta última la infalibilidad en la enseñanza dogmática y, respecto a la impotencia de la especulación humana, afirmó de un modo incondicional la verdad inaccesible, pero única y suprema, del dogma cristiano, así, también en este aspecto se

vio gravemente trastornado el equilibrio entre doctrina y creencia, que el tomismo había tratado de establecer, y esto menoscabó a la una y a la otra.<sup>109</sup>

En el terreno religioso, Juan Wycliffe (+1384) y Juan Hus (1369-1415) representan los antecedentes más importantes. El primero afirmó la inutilidad del clero y los sacramentos y la predestinación, negando la transustanciación. Por su parte, Hus encontraba en la Escritura la única base de la fe y empleaba en sus predicaciones la lengua vulgar. Alcanzó gran popularidad en Praga y provocó después de su muerte un movimiento de corte nacionalista en Bohemia.

Finalmente, dentro del seno de la propia Iglesia, Erasmo de Rotterdam (1466-1536) editó literatura anticlerical acusando a la Iglesia de ignorancia y desmoralización. Erasmo, sin embargo, no tomó más que una actitud fiscalizadora y doctrinal sin tomar una postura definida. Con el *Elogio de la locura* pudo ser denunciado como hereje, lo que no sucedió, por la estructura del libro, que sólo denuncia locuras o extravagancias; sin embargo, se prohibió su lectura. Erasmo constituyó un factor importante de protesta y de cambio de visión humanista hacia una ética laica.

## 2. Martín Lutero

Martín Lutero (1483-1546) nació en Eisleben, en el seno de una familia de campesinos pobres. A los veintidós años ingresó en un convento agustino; tres años después recibió una cátedra en la recién fundada Universidad de Wittenberg, donde en 1517 publicara sus 95 tesis contra las indulgencias, acontecimiento que marcará el inicio de la reforma y que le llevará a la ruptura con el papa.

La práctica de las indulgencias era ya añeja. A través de ésta, la Iglesia se había allegado recursos desde la época de las cruzadas, y, para el otoño de la Edad Media no era bien vista por las autoridades civiles, ya que los campesinos, por pagarlas, no tenían dinero después para cubrir a la administración civil.

En este mundo cristiano de los siglos XV y XVI la indulgencia sirve no sólo para estimular la construcción de la nueva basílica de San Pedro, en Roma, sino también para levantar diques contra la amenaza del mar. La

109 Balderas, *op. cit.*, p. 47.

indulgencia es una verdadera forma de la piedad colectiva, un modo seguro de captar la adhesión de los fieles, un instrumento casi inagotable para seducir la emotividad de las masas, convencidas de que gracias a ellas alivian no sólo el peso de sus pecados, sino también el de los muertos, a los que se supone expiándolos en el purgatorio. Vieja práctica, desde luego, pero progresivamente incrementada y extendida ahora, como por irradiación, desde Roma y desde cada centro diocesano; forma de devoción de múltiples aspectos en la que la intención moral no se separa del provecho económico de unos pocos y de la credulidad de la multitud.<sup>110</sup>

El dinero asociado a la salvación del alma fue lo que generó la primera crítica luterana:

La Iglesia enseñaba que los pecadores contritos podían pagar la pena temporal de sus faltas por medio de satisfacciones sacramentales o no, pero también con indulgencias que ella podía otorgar, sacándolas del tesoro de los méritos que constituyen las obras supererogatorias de los santos. Esta enseñanza, en sí difícil, resultaba peor comprendida por el pueblo de lo que el papado pretendía (sin encontrar el asentimiento de los doctores), o sea que las indulgencias que él otorgaba liberaban al pecador de la pena y de la culpa, es decir, del pecado mismo.<sup>111</sup>

Las noventa y cinco tesis tuvieron gran resonancia, y aunque al principio el asunto no llegó a Roma, sí se discutió en Leipzig, donde Lutero fue orillado, por su gran adversario Juan Eck, a desconocer la autoridad del papa. Pronto el asunto llevará a Lutero a oponerse en forma tajante al papado, afirmando que no poseía infalibilidad, que sólo la Escritura es infalible. “Se enardeció hasta el punto de declarar que un concilio, y hasta un simple fiel, podía convencer al Papa del error, si contaba con el testimonio de la Escritura”.<sup>112</sup> “Lutero predica, pues, una auténtica cruzada contra el papado...”.<sup>113</sup>

Para 1520 Lutero publicará tres tratados que se convertirán en el núcleo esencial del protestantismo: *De la libertad del cristianismo*, *La cautividad de la Iglesia en Babilonia* y *Manifiesto a la nobleza cristiana de la nación alemana*. En estos tratados, como indica José Pijoan, se expo-

110 Romano y Tenenti, *op. cit.*, p. 214.

111 Puech, Henry-Charles (ed.), “Las religiones constituidas en Occidente y sus contracorrientes”, *Historia de las Religiones*, México, Siglo XXI Editores, 1984, vol. I, t. VII, p. 261.

112 *Ibidem*, p. 263.

113 Romano y Tenenti, *op. cit.*, p. 235.

nen las principales tesis protestantes: “Los argumentos que esgrimía Lutero eran éstos: había que desvanecer el error de creer en el papa, los obispos y los eclesiásticos formaban un imperio espiritual opuesto al temporal de los estados. El verdadero Estado espiritual es la Iglesia, formado por el cuerpo de todos los creyentes... El papa no tiene Derecho exclusivo a convocar un concilio”.<sup>114</sup> A estos argumentos se sumaban las tesis de que la naturaleza humana está corrompida y que las obras hechas por los hombres son insuficientes para alcanzar la salvación, que se puede alcanzar por la fe únicamente. Para explicar más claramente lo anterior, sirva esta cita sobre el Manifiesto:

En agosto de 1520, dirigía a los numerosos hidalgos ganados a la causa del humanismo su *A la cristiana nobleza de la nación alemana*, manifiesto que presentaba un programa reformador de amplio alcance, en el que atacaba las “tres murallas” del papado. La primera consistía en la distinción entre clérigos y laicos, la segunda estaba formada por el monopolio del clero en lo referente a la Escritura y la tercera correspondía a la supremacía del papa sobre los concilios. A las tres murallas oponía tres principios: el del sacerdocio universal, por el cual todos los cristianos, por el hecho de su bautismo, son sacerdotes; el de la claridad de la Biblia señalando que la revelación escrituraria resulta directamente inteligible al creyente; el de la responsabilidad de los fieles, según el cual cada miembro de la Iglesia puede actuar, cuando las circunstancias lo exigen, en la reunión de un concilio.<sup>115</sup>

En Roma se le excomulgó, pero algunos príncipes alemanes lo protegen. Carlos V pretende acabar con él en la Dieta de Worms, donde se promulga un edicto que prohíbe la doctrina de Lutero y su propagación. Los príncipes que lo apoyan confiscan los bienes de la Iglesia y son ayudados por los pobres que quieren su parte.

La Reforma resultaba, pues, un buen negocio para los príncipes; era una confiscación deseada por los mismos expropiados; en cambio, estos religiosos, libres de sus votos, aumentaban el número de la población y los humildes empezaron a agitarse, pidiendo su parte en la distribución de tierras. Como consecuencia de la Reforma, los príncipes protestantes vieron amenazados de una revolución agraria y social, simultánea de la protesta religiosa. Pero, en esta ocasión, Lutero faltó a lo que de él podía esperarse: salido del pueblo, puesto que era hijo de un minero, se puso de parte de los

114 Pijoan, *op. cit.*, pp. 13 y 14.

115 Puech, *op. cit.*, p. 264.

príncipes y en términos violentos recomendó la obediencia a los poderes civiles.<sup>116</sup>

La “traición” de Lutero a los campesinos hizo que el movimiento perdiera fuerza y que el luteranismo perdiera adeptos que se convirtieron principalmente al anabaptismo. Años después polemizará con Zuinglio y morirá en su ciudad natal en 1546.

La reforma luterana se debió al destino de Lutero, a la predisposición de la sociedad y al apoyo de los príncipes alemanes:

El monje alemán es, ante todo, el portavoz de las exigencias de reforma de su tiempo, y también el que ha vivido y elaborado la formulación teológica más adecuada para catalizar y galvanizar las fuerza morales de la nueva sensibilidad religiosa. Como la ortodoxia tradicional era una construcción que se sostenía gracias a su propia complejidad jerárquica y a su inextricable dominio de las estructuras sociales, la rebelión luterana pudo llevarse a cabo sólo abandonando el estrecho ámbito espiritual o ético, y afrontando sin vacilaciones los problemas económicos y políticos. Nunca se insiste bastante en que el éxito del protestantismo dependió menos de la acción de los propios reformadores que de la ya madura predisposición de la sociedad laica y del apoyo de sus más altos representantes.<sup>117</sup>

Como consecuencia de la protesta de Lutero, Europa se vio envuelta en las guerras de religión, que terminarán hasta 1648, y tendrán como resultado la división de la Iglesia occidental y la ruptura de la unidad europea.

Desde el punto de vista histórico, la reforma luterana significa la contribución más decisiva de Alemania a la construcción de la Modernidad. La Reforma luterana escindió la Iglesia cristiana occidental y mantuvo en tensión a la Europa Moderna hasta 1648, fecha que marca el fin de las guerras de religión. El Sacro Imperio Romano Germánico y otros países tuvieron que aprender la conveniencia de diferentes formas confesionales. Además de Alemania, fueron profundamente determinadas por la Reforma: Dinamarca, Escandinavia, Suiza, los Países Bajos, así como Gran Bretaña y los Estados Unidos de Norteamérica.<sup>118</sup>

116 Pijoan, *op. cit.*, pp. 17 y 18.

117 Romano y Tenenti, *op. cit.*, p. 234.

118 Balderas, *op. cit.*, p. 159.

Lutero debatió un importante número de cuestiones dogmáticas, como la crítica a las indulgencias, la práctica de una religiosidad personal, el libre acceso e interpretación de los libros sagrados; la negación de que la Iglesia sea una intermediaria entre Dios y los hombres, la negación de la jerarquía y de la superioridad de la Iglesia frente al poder civil; cuestionó el valor de los sacramentos, negó la absolución eclesiástica (pues sólo se redime el pecado por la fe), y otras más. A continuación se analizarán algunas de las tesis centrales que postuló Lutero.

Sirva esta cita de Lucien Febvre como introducción al pensamiento y la obra de Lutero:

Lutero fue el artesano, solitario y secreto, no de su doctrina, sino de su tranquilidad interior. Y fue, en efecto, tal como él lo dijo, concentrando sus meditaciones sobre un problema planteado no ante su razón, sino ante su paz: el de la Justicia de Dios, como entrevió al principio, y vio claramente el medio de escapar a los terrores, a los tormentos, a las crisis de ansiedad que lo consumían.<sup>119</sup>

Efectivamente, Lutero fue conducido al borde de la locura por la incertidumbre, la duda, la culpa y el terrible temor de no poder alcanzar su salvación. Hasta que entendió que no se trataba de lo que hiciera o dejara de hacer, es decir, de las obras, no podía depender su salvación. Lo que contaba era lo que había en su interior. La fe en Dios y en su infinita misericordia que perdona libremente son más importantes que nuestras debilidades, fallas y endebles intentos de expiación. Sólo salva la fe. Lutero no buscó convertirse en el reformador de la Iglesia; lo que buscó fue su paz interior. Esta tesis, generalmente aceptada, señala que la reforma se debió fundamentalmente al espíritu de la época, a la predisposición de la sociedad y a la conveniencia de los príncipes luteranos, más que a la acción de los propios reformadores. Lutero, buscando poner fin a sus tormentos espirituales, inicia el sendero de la reforma.

La salvación por la fe es la tesis central de la doctrina luterana. Con ella se niega el valor de las obras y se rechaza todo intento de fundamentación racional de las verdades reveladas. Precisamente de esta tesis se derivan los principales planteamientos que afectan al mundo del derecho. Lutero afirmó la tesis de la naturaleza corrompida del hombre por virtud del pecado original, lo que supone que todas las obras del hombre son

119 Febvre, Lucien, *Martín Lutero: un destino*, México, FCE, 1983, p. 56.



pecado. De ahí el pesimismo ético de su doctrina, que radica en la afirmación de la inutilidad de las obras humanas. Por este camino, el obrar conforme a las leyes no tiene valor para la salvación, que sólo se obtiene por la fe; es decir, por la confianza en la misericordia de Dios. De lo anterior se desprende la identificación de la justicia con la voluntad divina, que no tiene medida, y a la que se debe sumar en total conformidad la voluntad humana. Bajo estas premisas es que Lutero niega la libertad humana afirmando un voluntarismo teológico donde la justicia no puede ser alcanzada por la naturaleza humana que, al estar corrompida, no puede conocerla ni realizarla.

La esencia de la Reforma luterana estaba constituida por la convicción de que el hombre no puede ni tiene necesidad de salvarse por sí mismo, sino que más bien, la salvación le es dada “sólo por gracia” en Cristo, y tan sólo puede ser aceptada en la fe confiada. Partiendo de este sencillo pensamiento, se originó una nueva concepción de la Iglesia, del sacerdocio, los sacramentos, la devoción y la conducta moral, así como del matrimonio y del mundo, incluyendo la política y la economía.<sup>120</sup>

La incapacidad del hombre de salvarse por sus obras opuso en el pensamiento de Lutero, fundamentalmente teológico, a la razón y la revelación. Esto llevó a Lutero a distinguir dos reinos o regímenes en los que se desenvuelve el hombre: el espiritual y el temporal. Este dualismo constituye el centro de las ideas jurídicas y políticas de Lutero.

Ello implicaba la ruptura de la unidad del cosmos natural y el sobrenatural, un dualismo desgarrado entre las exigencias de Dios y las del mundo. Es la célebre y compleja teoría de los dos reinos (*die zwei Reiche*) o de los dos regímenes (*die zwei Regimente*), que constituye el núcleo del pensamiento jurídico y político de Lutero. Según ella, Dios ha instituido dos reinos o regímenes: el reino o régimen espiritual y el reino o régimen temporal, atendiendo a la doble naturaleza del hombre, por cuanto el primero se ordena a la salvación del alma, y el segundo, a la vida natural del hombre como tal.<sup>121</sup>

El maestro Guido Fassò explica cómo este voluntarismo teológico se constituye en el fundamento de la teoría luterana de la vida social y política:

120 Balderas, *op. cit.*, p. 159.

121 Truyol y Serra, *op. cit.*, p. 50.

Lutero niega la organización jurídica y jerárquica de la Iglesia, ya que la Iglesia está constituida por los verdaderos cristianos, que no tienen necesidad de leyes; pero la negación del juridicismo eclesiástico no comporta la del Estado y su Derecho, necesarios, puesto que en realidad los hombres no siempre son verdaderos cristianos. Más bien, al liberar al Estado de toda sujeción a la Iglesia, Lutero le confiere una autoridad absoluta de carácter religioso, llegando así a una concepción política teocrática. Precisamente porque el soberano temporal es, como todos los miembros de la sociedad cristiana, sacerdote, estando la autoridad terrena preordenada por Dios para proteger a los buenos y castigar a los malvados, se debe dejar que su obra penetre sin estorbo en todo el cuerpo de la Cristiandad, afirmación luterana basada en San Pablo.

El fundamento del poder legítimo, no es, por consiguiente, sólo el Derecho, sino el uso de la fuerza por el Estado para hacerlo respetar.

Ciertamente, los cristianos cumplen por sí el bien y la justicia mucho más de lo que pueden enseñar todas las leyes, y no hacen necesario leyes o Derecho, pero, puesto que ningún hombre por su naturaleza es pío y cristiano, sino siempre pecador y malvado, Dios por medio de sus leyes le advierte a fin de que no ose utilizar a su arbitrio la maldad, y siendo pocos los auténticos cristianos Dios ha impuesto a los demás hombres un gobierno y los ha puesto bajo la espada, de modo que no puedan ejercitar su maldad. El poder y la espada son un servicio de Dios, y “debe ser ejercido por quien arreste, acuse, ahorque y decapite los malvados”.

Estas conclusiones de Lutero, que significan la intolerancia y las guerras de religión, son el corolario de su absolutismo teocrático. No sólo es necesario, para los cristianos no perfectos, el Derecho del Estado, sino el poder de este último; es decir, del príncipe, que no debe estar limitado tampoco por el Derecho.

El príncipe, en suma, siendo el ejecutor inmediato de la voluntad de Dios, no debe tener en su voluntad, que es el instrumento de la divina, ningún límite, y mucho menos el de la ley, de la que sólo deberá ser su autor. El voluntarismo teológico se confirma, en los escritos de Lutero, como premisa de absolutismo político.<sup>122</sup>

### 3. *La teología protestante: Ulrico Zuinglio y Juan Calvino*

Ulrico Zuinglio (1484-1531), agustino como Lutero, comenzó a predicar la reforma en Zurich. Coincidió con Lutero en cuanto a la insistencia de la relación directa entre Dios y el hombre, la salvación por medio

122 Fassò, *op. cit.*, pp. 40-42.

de la fe y la negación de la validez de las buenas obras; pero disputó con Lutero cuando atacó la eucaristía y el culto de las imágenes. La disputa fue llevada al coloquio de Marburgo, donde los asistentes coincidieron en todos los puntos de la reforma, salvo el tema de la eucaristía. A partir de entonces, Zuinglio reformó la Iglesia de Zurich suprimiendo la misa, radicalizando la teoría de la predestinación y modificando la ceremonia del bautismo.

La disputa entre Lutero y Zuinglio provocó enormes conflictos, iniciando un periodo de intolerancia que llevó a los reformadores a buscar imponer sus verdades por la fuerza. Ciento cincuenta años y gran cantidad de vidas costaron las guerras entre católicos y protestantes y entre las diferentes corrientes protestantes por imponer sus respectivos dogmas.

De la doctrina de Zuinglio pronto partieron interpretaciones que originaron la proliferación de sectas anabaptistas.

El movimiento anabaptista propiamente dicho empezó en Zurich. Según él, la verdadera Iglesia estaba formada únicamente por los que libre y deliberadamente tomaban la decisión de ingresar en ella, y el bautismo era el ingreso. También creían que los verdaderos creyentes debían cumplir a rajatabla los diez mandamientos y los preceptos del Sermón de la Montaña. Consecuentemente, no se debía bautizar a los recién nacidos. Sólo los adultos que tuvieran capacidad para renunciar a su naturaleza pecadora y, por así decirlo, decidirse por Cristo podían y debían ser bautizados adecuadamente. El modelo de la Iglesia que él quería se ajustaba a lo que los sectarios ingleses posteriores llamarían “Iglesia reunida”, es decir, una comunidad de creyentes, de santos de esta tierra, que elegían a su propio pastor para que los guiara y que no querían saber nada de las instituciones de este mundo.<sup>123</sup>

Juan Calvino (1509-1564) es el tercer gran reformador. Predicó en Ginebra y elaboró el primer tratado sistemático de teología protestante en su obra *Institución de la religión cristiana*, publicada en 1536.

La doctrina de Calvino se centra en la predestinación que es un tema que aparece ya en Lutero y Zuinglio, quienes no la desarrollan en toda su amplitud y consecuencias. Calvino afirma que todos los hombres están llamados, por la palabra evangélica, a la salvación y a la participación con Cristo, pero no todos escuchan esta palabra, y, por tanto, sólo los que la escuchan son predestinados a la salvación. En palabras del propio Cal-

123 Balderas, *op. cit.*, p. 159.

vino: “La semilla de la Palabra de Dios sólo echa raíces y fructifica en quienes Dios ha predestinado con su elección eterna”. “Por tanto, la doctrina sobre la predestinación se presenta como respuesta al hecho, a la experiencia pastoral, de que no creen todos, a pesar de que la predicación evangélica ofrece a todos la salvación e invita a todos a que se incorporen a Cristo. Calvino responde que sólo los elegidos creen”.<sup>124</sup>

De la doctrina de la predestinación se desprenden las más importantes consecuencias sociales y políticas de Calvino.

En la predestinación gratuita de los justos se manifiesta en su terrible grandeza una voluntad divina ilimitada e insondable. La consecuencia de ello no es, sin embargo, en Calvino la paralización de la acción, sino precisamente su estímulo, por cuanto la predestinación da lugar a una fuerza irresistible llamada a transformar el mundo. De ahí un activismo político y social que contrasta con la entrega luterana del mundo natural humano a sí mismo. Calvino mantiene la separación rigurosa entre la naturaleza y la sobrenaturaleza. También para él tiene escasa significación el Derecho natural, que constituye realmente una revelación individual de lo recto hecha por Dios, y no una propiedad ínsita en la naturaleza del hombre, corrompida de raíz por el pecado original. Pero en Calvino la sociedad de los justos como tal tiene una realidad actuante que no tenía en el reformador de Eisleben. El mundo no se abandona a la legalidad immanente del pecado y de la violencia, sino que es para los elegidos un instrumento de santificación que ha de someterse al fin sobrenatural. La conclusión es una nueva forma de teocracia que somete estrechamente lo temporal a lo espiritual. Sólo el auxilio prestado a la consecución del fin espiritual del hombre legitima la autoridad temporal.<sup>125</sup>

Sobre el punto concreto del derecho natural, hay cierta coincidencia entre los reformadores, por lo que aprovechamos que el pensamiento de Calvino es más claro para exponer en líneas generales el pensamiento de la reforma al respecto. La mejor explicación la encontramos en el maestro Guido Fassò:

Mucho más explícita y claramente que Lutero, Calvino habla, ciertamente, de la ley natural; basándose en el famoso pasaje de la Carta a los romanos, de San Pablo, en la que se dice que los gentiles tienen escrita la ley por naturaleza en los corazones, Calvino define esta ley como sentimiento de la con-

124 *Ibidem*, p. 193.

125 Truyol y Serra, *op. cit.*, p. 59.

ciencia por el que se discierne entre el bien y el mal suficientemente como para sacar al hombre del obstáculo de la ignorancia, y de esta forma parece que con tal ley se da a entender la existencia de un criterio de valoración ético autónomo en el hombre. Sin embargo, añade poco más adelante que el hombre al estar totalmente envuelto en la oscuridad de la ignorancia, sólo por medio de la ley natural tardaría bastante en discernir qué servicio es grato a Dios, o al menos se hallaría bastante lejos, afectado como está de la soberbia, de conocerlo rectamente, por eso “el Señor ha dado su ley escrita, rindiendo testimonio más cierto de lo que en la ley natural estaba demasiado oscuro”.

La ley natural se reduce por ello, más expresamente que en Lutero, a la ley revelada, al Decálogo: y ello conforme al rígido convencimiento voluntarista de Calvino, para quien “la voluntad de Dios es la regla suprema y soberana de la justicia, hasta el punto de que todo lo que se considera justo lo es en cuanto él lo quiere”. Como para Lutero, e incluso aún más, no es en la razón, no es en la conciencia del hombre como sujeto autónomo donde puede encontrarse la norma de conducta; cuando Calvino dice que el cristiano está libre de las leyes, porque la norma de conducta la halla en su conciencia, se refiere, como Lutero, al cristiano perfecto. Para el resto de los cristianos es necesaria la ley, y esta ley no se la dan a sí mismos, sino que viene de lo alto.<sup>126</sup>

Calvino fundó una Iglesia aceptando, lo mismo que la Iglesia católica, que la realización de los fines espirituales requieren una organización externa que configure la vida social y ordenen los principios fundamentales. La Iglesia calvinista se diferencia de la católica:

Pero Calvino se aleja del catolicismo, por cuanto el principio del sacerdocio universal borra toda diferencia entre clero y seglares, y su Iglesia se apoya en el principio corporativo, edificándose de abajo arriba a partir de las comunidades particulares de fieles. El régimen de estas comunidades es un régimen representativo de carácter aristocrático-oligárquico, parecido al que en lo político predominaba en las ciudades libres de la época en Suiza y los Países Bajos. El consistorio, integrado por predicadores y decanos o ancianos, actuaba en ellas en nombre de la comunidad de los fieles. Así adquirieron las iglesias calvinistas autonomía con respecto al poder civil, y cuando no pudieron someterse, como había conseguido Calvino en Ginebra, o lograr su cooperación, pudieron vivir, a diferencia de las luteranas, independientes y separadas del Estado, con medios propios de asociación

126 Fassò, *op. cit.*, p. 193.

social y política. Por otra parte, el principio federativo permitió a estas iglesias superar divisiones territoriales, adoptando la forma de asociaciones sinodales.<sup>127</sup>

### Sobre la Iglesia calvinista explican Romano y Tenenti:

La Iglesia calvinista, en suma, se consagra pronto como la más sólida y fuerte entre todas las que la rebelión luterana ha originado, gracias no sólo a las medidas disciplinarias, sino también a la decidida afirmación de ciertos dogmas, como, sobre todo, el de la predestinación. En efecto, este último canaliza la exigencia de salvación individual, disciplinándola en el seno de un organismo eclesiástico renovado. Las energías religiosas liberadas por la reforma, durante un periodo, casi sin otro control que el de sí mismas, se reúnen ahora de nuevo en torno a instituciones eclesiásticas como el consistorio de los pastores y los sínodos. A su vez, la reconstituida Iglesia calvinista se preocupa mucho más que la medieval de la rectitud, al menos exterior, de sus fieles y de su morigeración. Ella contribuirá a formar colectividades humanas de costumbres socialmente vigiladas, compuestas de miembros éticamente más conscientes y civiles. Por primera vez en la historia de occidente la función moral del cristianismo será ejercida, orgánicamente, atendiendo más a la vida terrenal que al destino celestial del creyente.<sup>128</sup>

Respecto al destino histórico de la Iglesia calvinista, Gonzalo Balderas apunta:

Calvino fue más allá que Lutero en el sentido de que impulsó a los cristianos para que sirvieran a Dios mediante su “destino”. Sus seguidores participaron activamente en la vida política, social y económica. El éxito en los negocios era contemplado como la evidencia de la abnegación y del trabajo dedicado a la mayor gloria de Dios. Los calvinistas sólo pudieron difundir ampliamente su doctrina en Escocia, Nueva Inglaterra (Estados Unidos) y Holanda. Calvino estuvo desde el comienzo profundamente ligado al progreso de la Reforma en su país natal. Los hugonotes, tal como fueron llamados los calvinistas franceses —el origen de tal denominación no se conoce con certeza—, se organizaron en pequeños grupos y fueron objeto de una feroz persecución.<sup>129</sup>

127 Truyol y Serra, *op. cit.*, pp. 59 y 60.

128 Romano y Tenenti, *op. cit.*, pp. 255 y 256.

129 Balderas, *op. cit.*, p. 255.

Capitalismo y calvinismo se han relacionado tradicionalmente. Al respecto, es muy interesante la exposición realizada por el maestro Truyol y Serra:

En este como en otros campos el calvinismo posterior señala nuevos rumbos. Es hoy clásica la tesis de Max Weber de que el calvinismo ha sido factor decisivo en la génesis del capitalismo moderno, debido a ciertas implicaciones de su doctrina de la predestinación. Señala Weber que en determinadas sectas (puritanos, cuáqueros, pietistas) se consideró como signo externo de la predestinación la capacidad para una actividad profesional y el rendimiento de ésta. Con ello la capacidad profesional sistemática y metódicamente realizada adquirió una significación ética que ni el catolicismo ni el luteranismo le habían concedido. Por otra parte, el consiguiente incremento de producción no podía dedicarse a fines de lujo y ociosidad en virtud de lo que Weber llama el ascetismo intramundano del calvinismo, lo cual obligaba a invertir el sobrante a su vez en el proceso económico de la producción. Así fue acentuándose la tendencia al individualismo económico, perceptible ya en la Italia del Renacimiento, en Flandes y en Inglaterra. Con la secularización de este estado de ánimo se desembocó, según Max Weber, en la autonomía de la economía, propia del capitalismo moderno.

La referencia a la Italia renacentista y a la situación de los Países Bajos e Inglaterra muestra que el espíritu capitalista, en el sentido actual de la palabra, no puede atribuirse tan tajantemente al espíritu calvinista, y en este sentido la tesis de Max Weber ha sido sometida a revisión desde campos distintos. Pero hay en ella un fondo de verdad, ya que es innegable el impacto del calvinismo en el desarrollo de la vida económica allí donde desempeñó un papel (puritanos en Inglaterra y en los Estados Unidos, hugonotes en Prusia). Mayor acaso sea este fondo de verdad si la tesis se entiende en el sentido de que la ética calvinista acentuó y estimuló un espíritu capitalista ya existente.<sup>130</sup>

#### 4. *La contrarreforma*

La contrarreforma significó la reacción del catolicismo a la Reforma, en tanto ésta supuso la separación disciplinar y dogmática de todas las corrientes protestantes del seno de la Iglesia católica. Está caracterizada por dos hechos centrales: la celebración del Concilio de Trento y el nacimiento de la orden de la Compañía de Jesús.

130 Truyol y Serra, *op. cit.*, pp. 70 y 71.

El Concilio de Trento (1545-1563) constituyó la respuesta que la Iglesia católica dio a los nuevos credos protestantes. Fue un concilio que trató principalmente temas disciplinares, y que en lo dogmático reafirmó el credo de Nicea, definiendo a la Iglesia como “institución de salvación, institución objetiva, anclada en el papado universal”.<sup>131</sup> Contra las tendencias conciliaristas, el concilio tridentino afirmó la supremacía del papa como única cabeza de la Iglesia, lo que lleva a consolidar la hierocracia papal que se coronará tres siglos después con la definición del dogma de la infalibilidad del papa promulgada por el primer Concilio Vaticano. El Concilio de Trento formuló precisamente la doctrina católica y rechazó el núcleo esencial de las doctrinas reformadoras al afirmar la necesidad de la Iglesia:

En el tridentino al rechazar el individualismo protestante, se reafirma la necesaria mediación de la Iglesia, Cuerpo Místico de Cristo y organismo jurídico a la vez, en el cual el elemento místico e invisible coexiste, se apoya se expresa en el elemento jurídico que tiene su primera manifestación en la jerarquía de diferencia y subordina a los laicos al episcopado, aunque unos y otros poseen la misma dignidad fundada en el sacerdocio común bautismal. Esta Iglesia jurídico-mística es la custodia e intérprete de la Palabra revelada, que se mantiene viva a través del magisterio eclesiástico y es fuente ordinaria de la gracia por medio de los sacramentos, cuyo valor objetivo queda ratificado, lo mismo que su eficacia intrínseca, independiente de la rectitud subjetiva de quien lo administra. Descalificada la unilateralidad protestante, se enseña, el proceso que lleva la justificación tanto la necesidad de la gracia como la de nuestra cooperación, lo mismo de la fe que de las obras, manteniéndose así el equilibrio entre el pelagianismo y el semipelagianismo, por una parte, y la concepción, por otra, que todo lo atribuye a la gracia.

Rechazando el pesimismo protestante, Trento declara al hombre tocado por el pecado original, pero a la vez afirma que la naturaleza humana no está totalmente corrompida y que libre albedrío quedó tan sólo debilitado; subraya el carácter real, ontológico, de la justificación, transformación íntima del alma. Distingue entre pecado y concupiscencia y acentúa la eficacia de la gracia, que hace posible la observancia de los mandamientos.<sup>132</sup>

El Concilio de Trento condenó el libre criterio en la interpretación de las Escrituras asegurando que el dogma es creado exclusivamente por los

131 Balderas, *op. cit.*, p. 291.

132 *Ibidem*, pp. 349 y 350.



concilios y el papa, existiendo dos fuentes de la revelación divina: la Sagrada Escritura y la tradición. Afirmó el sacramento de la eucaristía, la misa en latín y el sermón en idioma local, el celibato de los sacerdotes y su poder de absolución.

La fundación de la Compañía de Jesús por San Ignacio de Loyola tuvo lugar en 1534-1540. La Compañía surgió como una milicia al servicio del pontificado, encargada de defender la fe católica. Pronto se extendió por todo el mundo. De sus filas surgieron algunos de los mejores tratadistas de la época, quienes con sus argumentaciones en pro de la unidad del cristianismo y de la defensa del papa tuvieron una importante participación en Trento. Los jesuitas obtuvieron grandes triunfos en la defensa de la fe y restablecieron el catolicismo en gran parte de Europa. Es de destacar su participación en el renacimiento escolástico del siglo XVI, que se analizará posteriormente.

### 5. *El Estado y la Reforma*

La ruptura provocada por la Reforma desembocó en las guerras de religión. Los diferentes credos buscaron mantener el poder religioso e imponerse en lo político en los Estados europeos. Desde el siglo XVI y hasta mediados del siglo XVII Europa es asolada por innumerables conflictos. Para la segunda mitad del siglo XVII, van cediendo las disputas y se inicia una época de alianza y acuerdo. Se inaugura un tiempo de tolerancia donde se busca la libre discusión de los problemas religiosos y teológicos y donde se afirmará, finalmente, “que todas las religiones son formas esencialmente humanas de culto, a las que no es lícito dar significados trascendentes”.<sup>133</sup>

La frase atribuida a un canciller francés de “un rey, una ley, una fe”, simboliza el fin del agitado periodo de la Reforma y de la unión del reino y la religión, donde las distintas Iglesias en los distintos Estados sellan alianzas. El primer Estado moderno europeo necesita del clero y lo utiliza como un instrumento de poder. La alianza del Estado y los poderes espirituales se dará de forma y en tiempo distintos en cada Estado europeo. España fue el primer Estado en consolidar su alianza con la religión, reafirmando católica hasta la médula, después de lograr la unión del reino, tras la reconquista, realizada precisamente como defensa de la fe frente a

133 Romano y Tenenti, *op. cit.*, p. 248.

los moros. Francia, tras las violentas luchas contra los hugonotes, permanecerá católica, mientras que los países bajos resuelven sus problemas nacionales junto con la fe, y al igual que Suiza se constituirán en Estados calvinistas. Un número importante de príncipes alemanes adoptarán el luteranismo que se expande hasta los países escandinavos.

Inglaterra se separa de la catolicidad y entra a la Reforma en un claro ejemplo de reciprocidad de servicios e intercambio de funciones entre el poder temporal y el espiritual, que aspirando a la renovación eclesiástica se une con la necesidad centralizadora del reino inglés, que llegó a la afirmación de la supremacía legislativa del monarca en materia religiosa.

Otras doctrinas consideradas sectas también florecen e incluso son exportadas:

De ahí que el protestantismo se reconcilie consigo mismo, y esto es lo más importante: todas las sectas marginales a las que hasta entonces se mantenía apartadas por considerarlas sospechosas, los puritanos de Inglaterra, los anabaptistas de Alemania y de los Países Bajos, prosperan y hasta son exportadas. Los anabaptistas con el nombre de menonitas prosperan en Inglaterra y después pasan a América, donde fundan una colonia en Providence, y se convierten en una de las más importantes confesiones protestantes de los Estados Unidos. A finales del siglo XVII reaparecen los que se llaman los “amigos” —sucesores de los “inspirados” del siglo XVI—, y que el mundo va a conocer con el nombre de *quakers* (los cuáqueros, los que tiemblan). Con ellos, William Pen, en 1681, pone los cimientos de la colonia de Pensilvania. Una renovación paralela tiene lugar en Alemania en beneficio del pietismo, fundado por un pastor, Felipe Jacobo Spener, protegido por el elector de Brandenburgo, el que más tarde se convertirá, en 1701, en el primer rey de Prusia, Federico I. Spener participa también en la fundación de la poderosa Universidad de Halle (1681), sus discípulos, a mediados del siglo XVIII, consiguieron sublevar a toda la Alemania luterana. No obstante, el movimiento más importante fue el metodismo inglés de Wesley y Whitefield.<sup>134</sup>

Como en el antiguo imperio romano, el Rin quedó como línea divisoria de los diferentes credos. Los países mediterráneos continuaron fieles a la Iglesia católica y los países germánicos y anglosajones acogieron las nuevas doctrinas protestantes. A su vez, todos ellos llevaron en sus conquistas sus respectivos credos a otros continentes.

134 Balderas, *op. cit.*, p. 343.

La Reforma desarrolló un amplio espectro de fuerzas religiosas, pero, haciendo abstracción de los numerosos grupúsculos radicales, ésta desembarcaría en Europa en tres nuevas grandes Iglesias: la luterana, la calvinista y la anglicana, las únicas que lograron el reconocimiento de los príncipes y de las autoridades y que, pese a su mutua hostilidad, finalmente acabaron por aceptarse. La propia Iglesia católica, que tras el proceso reformador no tendría sino el rango de las otras Iglesias confesionales europeas, se adaptó también al *statu quo*, aun cuando no renunciara a su aspiración absolutista. En la paz de Augsburgo de 1555 tuvo lugar, por vez primera y bajo la presión de la autoridad, el reconocimiento mutuo y sin precedentes de católicos y luteranos; posteriormente, en la paz de Westfalia de 1648, también los calvinistas serían incluidos en la paz religiosa dentro del Imperio. Sólo las guerras habían podido hacer ver la necesidad de la tolerancia recíproca. No obstante, la pacificación no fue tanto un logro de las Iglesias mismas como de los príncipes.<sup>135</sup>

En el marco de la Reforma, especialmente en el siglo XVI, se desarrollaron ciertas tesis e ideas jurídicas y políticas que vale la pena mencionar en este apartado, en el entendido de que la explicación de los temas jurídicos generales del periodo se explicarán en el siguiente capítulo. Las teorías principales que se desarrollan son de naturaleza política y giran en torno a la legitimidad del poder. Por una parte se encuentran los monarcómacos, defensores de la soberanía popular y, por otra parte, los defensores del absolutismo.

Los monarcómacos defienden la tesis de la soberanía popular, basados en argumentos contractualistas, que refieren la limitación de los poderes monárquicos a los ordenamientos feudales de origen germánico y medieval. Según sus tesis, los monarcas están sometidos a límites jurídicos (incluso naturales), que si no son respetados originan un derecho de resistencia a favor de los gobernados, que llega, en tesis extrema, a justificar el tiranicidio.

En oposición a cualquier tesis que limitara el poder de los soberanos, surgió la teoría del derecho divino de los reyes, que afirma, desde luego, el carácter divino del poder de los reyes, y legitima este poder directamente en Dios y, por lo tanto, una incondicional obediencia de sus súbditos.

Los reyes aparecen aquí como vicarios de Dios en el sentido más estricto y literal, siendo la consecuencia de ello un deber incondicional de obediencia

de los súbditos. Como ocurrirá tantas veces en las apologías del poder absoluto, la única alternativa que se presenta frente a la obediencia incondicional es la anarquía. El rey fija la ley, pero no está vinculado por ella. No es que el rey sea irresponsable, pues está sometido a la ley de Dios y a la ley natural, pero del cumplimiento de ambas y de su gestión debe sólo cuenta a Dios, quedando sustraído a cualquier control jurídico o político de una instancia humana.<sup>136</sup>

Dentro de las tesis que defienden el absolutismo destaca la de Juan Bodino (1530-1596), autor de la mayor importancia para el pensamiento político, quien sostenía la validez del derecho romano como derecho natural, iniciando una línea de pensamiento que llevará a la incorporación de este derecho en las codificaciones del siglo XIX.

Bodino tiende a imprimir racional sistemática al Derecho romano, con el fin de presentarlo como derecho universal, como un derecho natural positivamente actuado. Es la corriente que volveremos a hallar un siglo después, siempre en Francia, con Domat, y que va constituir en el siglo XVIII una de las vías de conducción a la codificación. A Bodino pertenece la anotación breve y sintética, más explícita, del planteamiento científico-filosófico del sistema del derecho romano como derecho universal.<sup>137</sup>

Sin embargo, el concepto central de su pensamiento político es el de soberanía, que se convierte en el fundamento de su teoría absolutista: “La soberanía, poder abstracto y perpetuo del Estado, es el supremo poder sobre los ciudadanos y súbditos, no limitado por la ley, consistente, en resumen, en la facultad de hacer la ley, además de obligar con ella”.<sup>138</sup> El soberano impone la ley por la fuerza y no se encuentra obligado a respetarla, Bodino reduce la ley y el derecho a la simple voluntad del monarca.

136 Truyol y Serra, *op. cit.*, p. 120.

137 Fassò, *op. cit.*, p. 54.

138 *Idem.*