

dueños de tal poder, tanto porque puedan ser elegidos cualesquiera del pueblo, como porque deban ser elegidos por todos. Tal es la mejor política: la que está presidida por uno, pero con un régimen mixto” (I, II, c. 105, a. 1).

Se trataría de una mezcla de monarquía, aristocracia y democracia, como el mismo Tomás lo señala. Lo importante es la exigencia de la participación de todos. Es evidente que de esta manera está expresando los movimientos políticos de participación popular que se estaban dando por todas partes.

9. La tiranía

El problema de la tiranía es central en la teología política de Tomás. De una o de otra manera lo trató en las diversas etapas de su pensamiento, desde los *Comentarios a las sentencias*, obra de juventud, hasta la *Suma Teológica* y el tratado sobre la *Monarquía*. Menester es, en primer lugar, precisar el concepto. Tomás elabora tres conceptos que no se contradicen entre sí, sino que responden a una característica común, el atentar contra el bien común.

El primer concepto de tiranía, dependiente de la tipología elaborada por Aristóteles, es el de corrupción de la monarquía, como hemos visto. Tiene lugar cuando el rey en lugar de buscar el bien común, busca el suyo propio. Éste es el concepto estricto de tiranía. Es lo que, por otra parte, se suele entender por tiranía. A este concepto de tiranía se refiere Tomás cuando afirma que es el peor régimen.

Luego Tomás expande el concepto de tiranía a la degeneración o desvío del gobierno en general: “Un régimen pluralista no se convierte en una tiranía menos infrecuentemente que el monárquico, sino tal vez con más frecuencia”. Más aún, “casi todos los regímenes pluralistas han finalizado en una tiranía, como se ve en la República romana” (LM p. 28).

Finalmente, es calificado como tiranía todo gobierno que atente contra el bien común. En realidad éste el verdadero concepto tomista de tiranía. Un gobierno recto, cualquiera sea la forma que tenga, es aquél que está en función del bien común. Cuando en lugar de buscar el bien común el gobierno busca su propio bien, se transforma en tiranía. De manera que ya no se trata sólo de una persona particular, como sería el monarca, sino que puede ser un grupo. No se trata de una persona, sino de un régimen, una manera de ejercer el poder.

Ahora bien, ¿cuál es la actitud que deben o pueden tomar los súbditos frente a una tiranía? Tomás piensa en diversas soluciones:

En primer lugar, aconseja una monarquía electiva, y que la elección caiga en “un hombre de tales condiciones que no pueda inclinarse hacia la tiranía fácilmente”(LM p. 29). Naturalmente que ello no basta. Las tentaciones son múltiples. Por ello Tomás agrega que “después hay que ordenar el gobierno del reino de modo que al rey ya elegido se le sustraiga cualquier ocasión de tiranía. Y, al mismo tiempo, su poder ha de ser controlado de manera que no pueda ir fácilmente hacia aquélla” (LM pp. 29-30).

Estas son las dos primeras medidas a tomar: buena elección del monarca y control del mismo. A pesar de ello la tiranía puede darse, y de hecho se da. ¿Qué se debe hacer? Tomás aconseja que “si el tirano no comete excesos, es preferible temporalmente una tiranía moderada que oponerse a ella, porque tal oposición puede implicar peligros mucho mayores que la misma tiranía”.

La preocupación de Tomás es que en la lucha por destituir al tirano se produzcan hechos violentos que sufra el pueblo, se formen facciones irreconciliables, o se termine con el triunfo de un líder que se transforme en un tirano peor que el anterior. Por ello aconseja que si la tiranía es tolerable, se la tolere para evitar males mayores.

Pero otra es la situación cuando la tiranía se torna intolerable. En ese caso, refiriéndose a Juan de Salisbury, dice que algunos sostuvieron la licitud del tiranicidio. Pero, según Tomás, ello no puede ser por decisión de algún particular sino por parte de la “autoridad pública”.

Todo ello es lo que podemos leer en *La monarquía*. En los *Comentarios a las Sentencias* tenía una posición más radical. Allí reconoce la legitimidad de la resistencia activa y admite incluso el tiranicidio. Textualmente: *Tunc enim qui ad liberationem patriae tyrannum occidit, laudatur, et praemium accipit* -“Pues entonces quien mata al tirano para la liberación de la patria, es alabado y recibe un premio”-. c

Siglas

ADAutoritarismo y Democracia en la Biblia y en la Iglesia.
GTGilson, E.: El Tomismo.
GFGuillermo Fraile: Historia de la Filosofía.
LMLa monarquía.
I, II, c.90, a.3 Primera parte, de la segunda Parte, Cuestión 90, Artículo 3,
de la Suma Teológica.

Bibliografía

- Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Tomo I, Madrid, BAC (1957).
- Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Tomo II-III, Madrid, BAC (1959).
- Tomás de Aquino, *La monarquía*, Madrid, Tecnos (3ra. ed., 1995).
- Tomás de Aquino, *Tratado de la ley - Tratado de la justicia - Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes*, México, Ed. Porrúa (1975).
- Tomás de Aquino, *El ente y la esencia*, Instituto de Filosofía, UBA (1940).
- Bogliolo, Luigi, *El problema de la filosofía cristiana*, Barcelona, Ed. Litúrgica Española (1960).
- Brun, Jean, *Aristóteles y el Liceo*, Buenos Aires, Ed. Eudeba (4ta. ed., 1970).
- Copleston, F. C., *El pensamiento de Santo Tomás*, México, FCE (1976).
- Chesterton, G. K., *Santo Tomás de Aquino*, Buenos Aires, Ediciones Lohlé-Lumen (1996).
- Dempf, Alois, *Ética de la Edad Media*, Madrid, Ed. Gredos (1958).
- Fédou, René, *El estado en la Edad media*, Madrid, Edaf (1977).
- Fraile, Guillermo, *Historia de la filosofía II (2o)*, Madrid, BAC (1975).
- Gilson, Étienne, *El Tomismo*, Buenos Aires, Ediciones Desclée de Brouwer (1951).
- Jeauneau, Édouard, *La filosofía medieval*, Buenos Aires, Ed. Eudeba (1965).
- Jolivet, Jean, *La filosofía medieval en Occidente*, S. XXI (7ma. ed., 1990).
- Libera, Alain de, *La querelle des universaux*, Paris, Éditions du Seuil (1996).
- Manser, G. M., *La esencia del tomismo*, Madrid, Instituto "Luis Vives" de Filosofía (2da. ed., 1953).
- Sabine, George, *Historia de la teoría política*, México, FCE (1975).
- Tillich, Paul, *Pensamiento cristiano y cultura en occidente. De los orígenes a la Reforma*, Buenos Aires, Ed. La Aurora (1976).
- Truyol y Serra, Antonio, *Historia de la filosofía del Derecho y del Estado. (I. De los orígenes a la baja Edad Media)*, AU (6ta. ed., 1978).
- Ullmann, Walter, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Barcelona, Ed. Ariel (1983).
- Ullmann, Walter, *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Madrid, AU (1985).
- Vallespín, Fernando y otros, *Historia de la teorías políticas*, vol. I, Madrid, Alianza Editorial (1990).
- Verweyen, J. M., *Historia de la filosofía medieval*, Buenos Aires, Ed. Nova (1957).
- Weber, Max, *Economía y Sociedad*, México, FCE (1977).

El conciliarismo y la teoría ascendente del poder en las postrimerías de la Edad Media

© Claudia D'Amico

Si bien el conciliarismo es un movimiento propio de la Iglesia según el cual el Concilio, representante de la congregación de los creyentes, es superior al Papa, su interés para el ámbito político reside en el hecho de que resulta una manera interna de controlar la monarquía papal a través de la aplicación de lo que se denomina la teoría ascendente del poder¹.

El movimiento como tal se consolida en las primeras décadas del siglo XV. Sin embargo, es necesario rastrear el origen de esta doctrina un siglo más atrás, un particularísimo marco histórico en el cual surgen las bases de lo que habrá de ser la teoría política moderna.

En efecto, el tumultuoso siglo XIV comienza con un hecho tan sangriento como políticamente significativo: a la Bula *Unam Sanctam* del Papa Bonifacio VIII, quien sostenía una prolongada polémica con el Rey Felipe el Hermoso de Francia, el propio Felipe responde enviando a sus hombres a asaltar la residencia papal de Anagni y tomar prisionero a Bonifacio, quien muere poco después.

El enfrentamiento entre la cátedra de Pedro y el Rey de Francia había llegado a uno de sus puntos más altos con la publicación de esta Bula. La Bula no tenía un destinatario explícito. Ni siquiera hace referencia a hechos, y sus argumentos son teológicos y tradicionales. Sin embargo, este documento papal es uno de los exponentes más acabados de la doctrina de la *plenitudo potestatis* papal, la plenitud o totalidad del poder en virtud de la identidad absoluta de los poderes petrino-papales con los de Cristo², totalidad del poder que precisamente Bonifacio se atribuía a sí mismo frente a su velado interlocutor, el Rey.

La doctrina de la teocracia papal, esto es, aquella según la cual el poder papal procede de manera directa del mismo Dios y a través del Papa se delega al ámbito temporal, había sido sostenida desde los primeros siglos de la Iglesia. Este principio teocrático o doctrina descendente del poder no concernía solamente al gobierno de lo espiritual, sino también al gobierno de lo temporal. Sin embargo, el problema se planteaba al tratar de establecer los límites de aquel poder recibido en forma directa de Cristo. Según los sostenedores de la *plenitudo potestatis*, el texto evangélico de Mateo XVI, 18-19, justificaba la identificación mencionada entre el poder de Cristo y el de Pedro:

“Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia ... y te daré las llaves del reino de los cielos, y todo lo que atares en la tierra, será atado en el cielo, y todo lo que desatares en la tierra será desatado en el cielo”.

Todos los papas, en tanto sucesores de Pedro, no sólo tienen el poder delegado por el propio Cristo, sino que ese poder es también omnicompreensivo.

La extensión absoluta de esa potestad se remonta a los famosos *Dictatus papae* de Gregorio VII en el siglo XI 3. La aceptación de la *plenitudo potestatis*, pues, venía a reforzar la teocracia papal en más de un sentido:

Pedro y sus sucesores, los Papas, pueden juzgar en la tierra de manera tal que lo que ocurra en el cielo será una consecuencia necesaria y automática de ese juicio.

Por su parte, él mismo no podrá ser juzgado por nadie fuera de Dios.

El alcance de los poderes petrinos lo comprende y abarca todo (“*todo lo que ...*”). Este término latino (“*quodcumque*”) era entendido como abarcante de toda cosa y toda persona.

En consonancia con esta interpretación del texto evangélico, Bonifacio, el último de los papas gregorianos, publica en el año 1302 la Bula que refuerza la *plenitudo potestatis* papal y simboliza el último intento desesperado en una época en que la decadencia de la monarquía papal parece irreversible. “Una, santa y católica...”, reza el comienzo del documento papal que sostiene fundamentalmente la plenitud del poder petrino, en virtud precisamente de la unidad de la Iglesia, fuera de la cual, declara, no hay salvación. En efecto, si uno solo es el rebaño -el del pueblo de Dios, esto es, el pueblo sin más-, uno solo es el pastor. Bonifacio establece pues en primer lugar los pasajes de las Sagradas Escrituras que refieren esta idea de unidad:

La paloma del Cantar de los Cantares que representa el cuerpo místico de Cristo, esto es la Iglesia, único camino de salvación;

El Arca de Noé, arca única fuera de la cual todo perece después del diluvio universal;

La túnica de Cristo que no se dividió;

Las palabras de Cristo: un solo rebaño, un solo pastor;

A esto debe sumarse la mención de Dionisio Areopagita y su doctrina hierocrática, aquella según la cual hay un orden jerárquico cuyo principio es que lo inferior debe someterse a lo superior. De la jerarquía se desprende que si todo poder viene de Dios, desciende en primera instancia a lo superior. Sin duda lo espiritual es superior a lo temporal. De allí se deriva la siguiente conclusión: el emperador o el rey reciben su poder del Papa. En cambio, en el plano de la responsabilidad ante Dios el sentido se invierte: el Papa dará cuenta por todos incluso por el gobernante temporal, y lo que él haya establecido aquí en la tierra será automáticamente establecido en el cielo (“*todo lo que atareis*”).

Pero, ¿por qué era necesario reforzar la idea de que no había salvación para los no bautizados, esto es, para aquellos que se encontraran fuera de la jurisdicción de aquél que todo debe juzgar? Como se ha visto⁴, con la irrupción de los textos aristotélicos, sobre todo el de la *Política*, irrumpe también la idea de “hombre natural” como sujeto de la política.

El naturalismo político aristotélico tiene consecuencias en el ámbito de lo jurídico. En la Baja Edad Media ese ámbito se extendía al de la juridicidad propia de la Iglesia, y específicamente sufría algunas transformaciones un tema aparentemente sólo sacramental: el del Bautismo. Ullmann lo explica magistralmente: “Pues la eficacia del bautismo consistía en que la esencia natural del hombre se transformaba en una *nova creatura* (nueva criatura), que se presentaba como el *homo novus* (hombre nuevo), para quien de allí en adelante debían tener valor las normas de la *novitas vitae* (novedad de vida). La *nova creatura* era el *fidelis christianus* (el fiel cristiano), que estaba ligado a las normas de las autoridades puestas por Dios. Según el derecho, el bautismo significaba la entrada en la Iglesia, que en cuanto institución divina de salvación, perseguía los fines que le eran inmanentes”⁵. A Bonifacio le interesa que esto vuelva a decirse claramente, y así lo hace.

Ya mencionamos la reacción y el desenlace de esta mostración obscena del poder, aunque cabe señalar que con anterioridad el Rey, en una no menos obscena manifestación, había declarado hereje al Papa y había convocado a un Concilio General no sólo sin su autorización sino además con el fin de que comparezca ante él para que su herejía pueda ser juzgada. Este hecho sorprendente preanuncia un nuevo tiempo en el cual comenzará a gestarse la tendencia conciliarista, que viene en un primer momento de la mano de los que ofrecen un marco teológico-jurídico para justificar una teoría ascendente del poder.

Algunos antecedentes conciliaristas

a. Juan de Paris

El cruento conflicto entre Bonifacio y Felipe IV no sólo fue decisivo por los hechos que se desencadenaron sino también desde el punto de vista del desarrollo de la teoría política. En efecto, los teóricos de uno y otro lado se preocuparon por profundizar sus puntos de vista y fundamentarlos. En el tránsito del siglo XIII al XIV comienzan a aparecer en el ámbito de la curia romana escritos que sostienen las pretensiones absolutas del papado, e incluyen pautas que debían ser seguidas por los gobernantes temporales. Todos ellos se denominaban *De potestate papae* o *De potestate ecclesiastica*, y expresaban lo que se encontraba en germen en la bula *Unam Sanctam*⁶. Del lado opuesto, los pensadores que escriben a favor de lo que consideran las legítimas aspiraciones del poder temporal contra las pretensiones del Papado, contaban con los instrumentos adecuados: el equipo conceptual de Aristóteles y Tomás de Aquino⁷. La primer propuesta de gobierno conciliar para la Iglesia proviene de uno de los que conforman esta facción.

En efecto, uno de los llamados “publicistas” de Felipe el Hermoso, el dominico francés Juan Quidort de Paris, quien fuera un seguidor de Tomás de Aquino en cuanto a la fundamentación de la autonomía del poder temporal a partir de conceptos aristotélicos, toma decididamente partido por el rey en la polémica de éste con Bonifacio, profundizando la posición de Tomás. Fruto de esa polémica es su escrito *Acerca del poder real y papal* (*De regia potestate et papali*). Se cree que este escrito fue publicado entre la Bula *Unam sanctam* y el atentado de Anagni, aunque no se sabe con certeza si, a la hora de su redacción, la bula se había dado a conocer en París. Contrariamente a lo que podría pensarse, en este escrito, lejos de negarlo, Juan sostiene el origen divino del poder, e incluso consiente que el orden sacerdotal es superior en dignidad al temporal en vistas a su fin propio:

“Y por ello decimos que el poder sacerdotal es mayor que el poder real y que lo supera en dignidad, porque siempre encontramos que aquello a lo que atañe el fin último es más perfecto y mejor y dirige a aquello a lo cual atañe el fin inferior”⁸

Sin embargo, si bien el sacerdote es mayor que el príncipe en dignidad y en forma absoluta, no conviene que sea mayor que él en todas las cosas. En efecto, el poder secular, menor, no se comporta respecto del poder espiritual, mayor, de tal manera que de él se origine o derive (...) antes bien ambos derivan de un cierto poder superior.”⁹

La consecuencia directa del común origen de Dios de ambos poderes es la total independencia de los dos órdenes. Cada uno es primero en su propio ámbito:

“Por lo tanto el sacerdote es en lo espiritual mayor que el príncipe y, viceversa, el príncipe lo es en lo temporal...”

La fundamentación última del “doble orden” (duplex ordo) se encuentra en la afirmación del carácter sobrenatural del orden sacerdotal, puesto en marcha por Cristo, y el carácter natural de lo político. La facultad de gobierno y la organización política dependen de un hombre social y político por naturaleza. Que uno de entre esos hombres ejerza su poder sobre los otros sólo es posible mediante el consenso (consensus) de éstos últimos, a través de una elección (electio). Notemos la novedad del pensamiento de Juan: si bien el pueblo no es el origen o fuente del poder -y en este sentido este pensamiento es teocrático o de estructura descendente-, sin embargo ese poder debe ser consensuado por el pueblo. Es el pueblo el que tiene poder jurisdiccional, y esto no sólo concierne a la esfera civil sino también a la eclesiástica.

En efecto, con un esquema análogo debe pensarse la Iglesia: es indudable que el origen del poder papal y el de su dignidad sacerdotal provienen del mismo Dios, pero en cuanto cabeza visible del pueblo de Dios, debe ser consensuado mediante una elección¹⁰. Así, Juan de Paris introduce el tema del conciliarismo, realizando una suerte de paralelo con su visión acerca del poder imperial. A partir de esta postulación establece las relaciones posibles entre estos órdenes, que, sentada su total independencia, pueden sin embargo intervenir cuando lo requiera el bien común. El historiador Jürgen Miethke lo explica con claridad¹¹: “... es decisivo el hecho de que, a pesar de todas las diferencias en la organización de la estructura interna del poder espiritual y temporal, quienes ejercen la función correspondiente a cada uno de ellos tienen el derecho de intervenir en el otro cuando las posibilidades ‘normales’ de corrección ya no son suficientes y cuando corre peligro el *bonum commune*, que en la tradición aristotélico-tomista fundamenta el orden social. De allí que Juan pueda recordar sin ningún disimulo al rey francés: “El monarca está autorizado a rechazar el abuso de la espada espiritual utilizando los medios que se le permitan, incluso utilizando su espada material [...], pues de lo contrario tendría su espada sin motivo”¹².

En los hechos, Juan no dudó en firmar el petitorio promovido por el rey de Francia en favor de la convocatoria de un concilio general para esclarecer las diferencias entre el Rey y el Papa¹³. Y desde el punto de vista teórico fundamentó el

camino mediante el cual el rey podría eventualmente deponer al Papa: esta instancia no es otra que el concilio. Ello conduce a afirmar que el Papa, elegido por consenso, puede renunciar o ser depuesto en virtud del mismo consenso:

“Entonces aunque el papado en sí provenga sólo de Dios, sin embargo, es por cooperación humana en esta o aquella persona, esto es por consenso del electo y de los electores; y así también por consenso humano, puede dejar de existir en esta o aquella persona” 14.

b. Soberanía popular y conciliarismo: Marsilio de Padua

Una de las consecuencias de la violenta muerte de Bonifacio fue el traslado de la sede papal a Avignon, como un signo visible de quién había triunfado en la disputa: ahora la cátedra de Pedro debía entenderse en el marco del cielo francés.

A pesar de esto, la teoría política de cuño eclesiástico actuó como si ignorase el fracaso de las pretensiones políticas de Bonifacio: durante el período de Avignon aparecieron en la curia nuevos tratados que acentuaban la competencia exclusiva y excluyente de la sede papal como si nada hubiera sucedido¹⁵. Pero, por otra parte, distintos intelectuales proseguían en el intento de echar las bases teóricas que derrumbaran definitivamente el edificio de la plenitud del poder.

El defensor de la paz (*Defensor pacis*) de Marsilio de Padua no sólo establece una plena autonomía entre lo temporal y lo supra-temporal, sino que separa claramente las aguas entre los hacedores y los enemigos de esa paz: el príncipe, causa eficiente y garante del bien vivir de los hombres, será por esto mismo causa eficiente de la tranquilidad, mientras que los que pongan impedimento a la acción del gobernante temporal lo serán de la discordia. Sin duda los enemigos de la paz son los abusos a los que conduce la doctrina de la *plenitudo potestatis* papal. Así, Marsilio toma decidido partido por quien en este momento representa el polo político de oposición del tristemente célebre Papa Juan XXII, el Emperador germano Luis de Baviera, en cuya corte debe refugiarse.

Aquel universalismo que el Papa defendía para sí como único pastor de la congregación de todos los creyentes, se vuelve para Marsilio patrimonio del gobernante temporal en cuanto representante del pueblo¹⁶. El estado es ahora un fin en sí mismo, y en él, no una congregación de creyentes (*congregatio fidelium*) sino el conjunto de ciudadanos clérigos y laicos (*universitas civium*), son responsables de darse su propia ley.

En la concepción acerca de la naturaleza de la ley se encuentra la clave de todo el planteo marsiliano: la ley es un “precepto coactivo” (*preceptum coactivum*), y precisamente este carácter coactivo u obligatorio de una norma es lo que la convierte en ley. Esta obligatoriedad de la ley que rige la vida de los hombres no está basada en la teoría teocrática descendente, sino que los ciudadanos mismos confieren dicha obligatoriedad a las normas que deben regirlos. Así el pueblo es denominado “legislador humano” (*legislator humanus*), y, en el sentido de que no está limitado por nada, tiene la plenitud del poder. El gobierno, como parte instrumental del Estado, recibe su poder de este pueblo: he aquí la teoría ascendente en lo que respecta al origen del poder. Sin embargo, el nombre de “*legislator humanus*” no sólo es dado por Marsilio a la *universitas civium*, sino también a lo que se denomina su “parte preponderante” (*pars valentior*). Se ha discutido largamente a quién o a quiénes señala Marsilio como la parte preponderante que debe legislar. Cualquiera sea su interpretación en general, en el caso particular del Imperio parece referirse a los príncipes electores del emperador.

La obra marsiliana, escrita en 1324, se ubica en otro período de cruenta oposición entre el poder pontificio y los poderes temporales. Tal como señalamos, El defensor de la paz representa uno de los tratados filo-imperiales más contundentes de su tiempo. La fundamentación de un gobierno conciliar para la Iglesia debe ser entendida también en estos términos: negar la *plenitudo potestatis* papal, prescindir del papado como institución de gobierno, y reservar para el emperador el manejo de las instituciones secundarias ligadas a la Iglesia. Sin embargo, sus argumentos son los de un teólogo. Y así mostrará que la primacía del Papa y su sucesión a partir de Pedro deben ser negadas, y de esta manera debe prescindir del Papado como institución de gobierno y constituir un consejo general donde estuviera representada toda la cristiandad. Se aplica aquí el mismo principio que en el caso del carácter obligante de las leyes del Estado: lo que concierne a todos debe ser aprobado por todos. El pueblo cristiano, del que formaban parte los laicos, debía determinar acerca de artículos de fe, elegir al Papa, fijar sus poderes. Las decisiones de este consejo eran infalibles.

En la propuesta conciliarista de Marsilio hay algunos motivos recurrentes: una visión mítica de la Iglesia primitiva, la consideración del concilio o sínodo como una de las estructuras más antiguas de la Iglesia, la ejemplificación permanente con la referencia a alguno de los ocho concilios que en el siglo IV fueron convocados por el emperador bajo la protección del Imperio y sin la asistencia ni presidencia del Papa¹⁷. La fundamentación teórica que Marsilio realiza de la posición conciliarista no es la de un jurista, antes bien, en este tema como en los del resto de su obra, se trata de una consideración filosófico-política¹⁸ que intenta fortalecerse con la recurrencia a la Escritura. El concilio general, presidido por el gobernante

temporal, debe, según Marsilio, estar constituido por el conjunto de los cristianos, o su *valentior pars* elegida para representar, en este caso, al conjunto de los fieles o la *universitas fidelium*¹⁹.

Pero para que esta teoría ascendente del poder tenga validez en el ámbito eclesiástico es necesario mostrar desde los textos de la Escritura que no fue concedido a Pedro, a quien el Papa dice suceder, más poder que al resto de los apóstoles (todos ellos, por su parte, representantes del conjunto de los seguidores de Cristo). Y Marsilio lo hace. Para comprender la fundamentación a partir de textos escriturarios de la igualdad de los apóstoles, resulta imprescindible considerar el tratamiento que los precede acerca del oficio sacerdotal. Así se titula el capítulo que encabeza este tratamiento:

“De la distinción del oficio sacerdotal, según su autoridad esencial y accidental, separable e inseparable, y que en la dignidad esencial no es inferior cualquier presbítero al obispo, sino sólo en la accidental”²⁰.

Para Marsilio, todos los oficios designan hábitos del alma (*habitus animae*). Lo que diferencia el oficio sacerdotal de los otros oficios que se cumplen en la ciudad es el hecho de que su causa eficiente inmediata (*causa efficiens per se inmediata*) es el mismo Dios. Cristo, verdadero hombre y verdadero Dios, desarrolló en cuanto hombre un ministerio que después desempeñaron los sacerdotes. Sin embargo, a Marsilio le interesa poner de manifiesto que el carácter sacerdotal de los apóstoles fue dado a ellos por Cristo en tanto Dios. El poder de imprimir este hábito en el alma que es el oficio sacerdotal sólo pertenece a Dios, no es potestad ni de los apóstoles ni de sus sucesores.

Marsilio repasa diversas opiniones acerca de cuál sea el carácter sacerdotal en sentido esencial e inseparable, vale decir, aquello que hace que un presbítero sea tal. Su propia posición es la que considera que la autoridad esencial del sacerdote está determinada por dos potestades: aquella por la cual pueden realizar el Sacramento de la Eucaristía, tal como lo consigna claramente la Escritura²¹, y aquella de atar y desatar²², entendida en el estricto sentido de perdonar o retener los pecados y no como poder omnicompreensivo.

Esto determina la igualdad de todos y cada uno de los sacerdotes como miembros de una misma especie o en cuanto a su carácter esencial e inseparable de su condición, y en este sentido no pueden establecerse distinciones entre el Obispo Romano y el más simple de los sacerdotes²³.

Las opiniones que se oponen a establecer la igualdad de todos los sacerdotes son, según Marsilio, contrarias a las Escrituras²⁴. Esto resulta confirmado por otra parte con otra de las habituales referencias a la iglesia primitiva para la cual “*presbyter*” (presbítero) y “*episcopus*” (obispo) eran sinónimos en lo que concierne al ministerio, sólo que se reservaba el primer nombre para los más ancianos y se prefería el segundo para la función de “superintendente” (*superintendens*) de un lugar determinado²⁵. El aumento del número de sacerdotes justificó el hecho de que el Obispo, de algún modo, supervisara y regulara a los demás²⁶. Como vemos, la potestad del Obispo por sobre los simples sacerdotes se debió a causas accidentales, y en todo caso se trató de una elección hecha por los hombres, lo cual de ningún modo otorga al elegido mayor mérito esencial:

“Partiendo, pues, de lo antedicho, mostraremos, lo primero, que ningún apóstol tuvo sobre los otros ninguna preeminencia, en cuanto a la dignidad esencial, a saber, en la sacerdotal, dada a ellos por Cristo; después, que tampoco la tiene en ninguna otra institución que dijimos secundaria, y mucho menos en alguna jurisdicción coactiva supuestamente dada a él inmediatamente por Cristo(...). De lo cual deduciremos necesariamente que ninguno de los obispos sucesores suyos tienen autoridad o potestad alguna sobre los otros co-episcopos o co-presbíteros...”²⁷.

Al finalizar esta presentación Marsilio anuncia aquélla que sin duda constituye su preocupación más genuina: de todo esto que será mostrado a través de los textos de la propia Escritura, habrá de inferirse que corresponde al legislador humano la potestad en las instituciones que ha dado en llamar “secundarias”. Creemos que ésta es la conclusión que más le interesa destacar, y por ello afirmamos que la base de la propuesta conciliarista de Marsilio es el debilitamiento del poder papal en favor de otro poder, el imperial. Con todo, la fundamentación escrituraria de la igualdad entre los apóstoles constituirá una pieza clave para fundamentar la validez de un gobierno conciliar para la Iglesia tan propicio a los fines del poder político:

“Porque confiriendo Cristo a los apóstoles autoridad para el sacramento de la Eucaristía, les dijo: *Porque esto es mi cuerpo, que es entregado por vosotros. Haced esto en memoria mía*, es decir, recibid la potestad de hacer esto profiriendo palabras semejantes cuando habréis de ejercer este acto, a saber: *Esto es mi cuerpo*. Ni dirigió estas palabras más a Pedro que a los otros. Porque no dijo Cristo: *Haz y da a los demás la potestad de hacer igual*, sino dijo: *Haced*, es decir, en plural y a todos indiferentemente”²⁸.

Como se desprende del párrafo transcrito, Marsilio ha tratado de establecer el hecho de que ningún apóstol tuvo preeminencia sobre los otros en cuanto a la dignidad sacerdotal dada a ellos por Cristo-Dios. A partir del análisis de una serie de textos²⁹ mostrará que en todos los casos Cristo se dirigió a sus apóstoles en plural y de manera indiferenciada (*pluraliter et indifferenter*). Señala asimismo el Paduano que la dignidad sacerdotal, una y la misma en todos, no implica en ningún caso jurisdicción coactiva. Cristo mismo impidió a sus apóstoles esta jurisdicción. Precisamente hace referencia al hecho de que

Cristo no vino al mundo a dominar a los hombres ni a gobernar sobre asuntos temporales, sino que siempre se sometió al poder vigente³⁰. Cristo se excluyó a sí mismo de esto en forma explícita: “*Mi reino no es de este mundo*”³¹. Así excluyó también a los apóstoles y a sus sucesores del principado y el juicio coactivo en este mundo. Ningún apóstol tuvo jurisdicción coactiva sobre otro, tampoco Pedro³². La Escritura confirma que él no se arrogaba para sí mismo autoridad por sobre los demás³³. Algunos ejemplos aportados por el Paduano refuerzan esta actitud de Pedro. En ellos se pone en evidencia cómo fueron tratados por el primero de los apóstoles las dudas acerca del contenido de la fe que se suscitaban entre los primeros cristianos. El Paduano no duda en introducir en el marco de estos ejemplos el tema de la *plenitudo potestatis* papal, mostrando de qué manera esta concentración del poder era por completo ajena a Pedro:

“Porque <Pedro> no se atribuyó a sí la autoridad de decidir las cosas dudosas sobre la predicación del evangelio, lo que pertenece a la doctrina, sino que, cuando surgieron las dudas sobre ello, se determinaba mediante la común deliberación de los apóstoles y de los otros fieles más impuestos(...). No zanjó, pues, la determinación de Pedro las dichas dudas sobre la fe con plenitud de poder (*plenitudo potestatis*)”³⁴.

Cabe señalar que Marsilio entiende que al Papa no sólo le está vedada cualquier potestad sobre las cuestiones temporales, sino que ni siquiera en cuestiones de fe debe actuar sin la deliberación de sus pares, los sacerdotes, y de los fieles más competentes.

Veamos cómo procedía Pedro en estos casos, pues su proceder, según la visión marsiliana, debería haber sido paradigmático para los que dicen de sí mismos ser sus sucesores:

“Deliberó, pues, resolvió la duda, eligió y escribió la congregación de los doctores fieles(*congregatio fidelium doctorum*), y con esta autoridad fue válido lo así determinado”³⁵.

Creemos que éste es un texto central puesto que resume la fundamentación de Marsilio de Padua acerca de la superioridad de la *congregatio fidelium doctorum* respecto del propio Pedro, o, lo que es lo mismo en orden a la sucesión, la superioridad del concilio respecto del Papa en lo que concierne a las cuestiones de la fe. Por otra parte, es imprescindible resaltar aquí que la validez de este tipo de resoluciones radica precisamente en que la decisión proviene de la *congregatio*, la cual es en este plano una suerte de *valentior pars* o parte preponderante.

Este tema, que será abordado con mayor profundidad en otros capítulos de la segunda parte³⁶, diferencia la propuesta conciliarista de Marsilio de otras contemporáneas a la suya: Marsilio confiere al concilio la inefabilidad en lo que concierne a los artículos de fe, y el ejemplo presentado aquí acerca del modo de proceder de Pedro es uno de los fundamentos de la superioridad que Marsilio habrá de convertir en inefabilidad³⁷.

En cuanto a los aspectos relacionados con la incursión del Papa en particular y la Iglesia en general en las cuestiones temporales, la figura de Pedro y de los apóstoles se vuelven nuevamente paradigmáticas. Siempre aportando textos del Nuevo Testamento, Marsilio analiza la igualdad de los apóstoles en la distribución de bienes materiales ofrecidos a la Iglesia primitiva, y por lo tanto niega en esto la preeminencia del Obispo romano, y duda asimismo de la asociación de Pedro con la ciudad de Roma y su sucesión en esa ciudad³⁸.

En suma, si Pedro respecto de los apóstoles no tenía ninguna dignidad distinta, si Cristo mismo lo trató como a unos más y no tuvo jurisdicción activa, ni inefabilidad exclusiva en cuestiones de fe, tampoco el Papa posee ninguna de estas prerrogativas.

Igualados los apóstoles, el criterio único para poder ser llamado “sucesor” de cualquiera de ellos no es otro que la santidad:

“¿Quién, pues, de los obispos o de los sacerdotes merece más llamarse sucesor de los apóstoles? Aquel, por cierto, que los imita más en sus costumbres y en sus obras”³⁹.

Al Papa, pues, la dignidad sacerdotal y la santidad; al gobernante temporal, la autoridad coactiva y la de congregar concilios. Los mismos estarán compuestos por Obispos, sacerdotes y otros fieles pero su autoridad no será mayor a la del legislador humano –o a quien lo represente – el cual es la fuente primera y último de todo poder:

“Y no sólo pertenece al humano legislador, o al gobernante con la autoridad del mismo, el dar decreto coactivo para la observancia de lo que definió el concilio, sino también establecer la forma y el modo de ordenar la sede apostólica romana, o de elegir al romano pontífice”⁴⁰

El esquema ascendente del poder vuelve a repetirse en el ámbito eclesiástico pues la fuente u origen del poder es sólo uno: el pueblo como legislador humano. El carácter inefable de las decisiones del concilio resulta del hecho de haber emanado de la congregación de los mejores. El carácter coactivo u obligante de estas decisiones dependen sin duda del pueblo como legislador humano; con todo, si fuese necesario señalar sólo a uno como su representante éste no sería para Marsilio de Padua sino el mismísimo emperador.

c. Libertad evangélica y conciliarismo. Guillermo de Ockhan

Para completar el cuadro de las propuestas conciliaristas de la primera mitad del siglo XIV, debemos mencionar aunque sea brevemente la propuesta conciliarista de Guillermo de Ockhan. Después de haber escrito una profusa obra teológica y filosófica, ingresa en el terreno político a propósito de la querrela acerca de la pobreza sostenida por los franciscanos y Juan XXII⁴¹.

Precisamente, en 1328 esta polémica condujo al gran franciscano a exiliarse junto a Marsilio de Padua en la corte imperial de Luis de Baviera en Munich.

En una obra escrita entre los años 1339 y 1340, el *Breviloquium* o *Sobre el gobierno tiránico del Papa*, Ockham despliega toda su artillería contra la *plenitudo potestatis* papal. Acaso lo más interesante de la crítica ockhamista resida en el hecho de centrar su análisis en la oposición entre plenitud de poder y libertad evangélica. Esta oposición hace que pueda declarar a la afirmación de la *plenitudo potestatis* como herética:

“Esta afirmación la juzgo no sólo falsa y peligrosa para toda la comunidad de los fieles, sino incluso herética. Mostraré primero que es herética porque repugna abiertamente a la Sagrada Escritura”⁴².

Refiere Ockham lo que para él es un cambio cualitativo entre la ley mosaica, ley de servidumbre, y la ley evangélica, ley de libertad. Si el Papa pretende seguir detentando un poder omniabarcante, no hace sino inscribirse en la ley antigua en vez de en la instaurada por Cristo:

“Pero si el Papa, por precepto y ordenación de Cristo, tuviera tal plenitud de poder que pudiera mandar *de iure* todas las cosas tanto temporales como espirituales sin excepción que no van contra la ley divina ni el derecho natural, la ley cristiana sería de horrendísima servidumbre e incomparablemente mayor de lo que fuera la ley antigua”⁴³.

Con diversas referencias evangélicas muestra Guillermo que tal plenitud no fue conferida a Pedro: no le fue dicho “domina sobre mis ovejas” sino “apaciéntalas”, es decir, que prime el bien de las ovejas y no el del pastor, el bien común sobre el bien particular:

“El bien común se ha de preferir al bien particular. Por eso al poner Cristo a Pedro al frente de las ovejas, lo que principalmente quiso fue atender a las ovejas, no a Pedro. Pero si Pedro hubiese recibido tal plenitud de poder del mismo Cristo, no habría mirado fundamentalmente por sus ovejas, sino por sí mismo y su honor”⁴⁴.

En lo que respecta al gobierno temporal, en la línea ascendente de Marsilio, considera a los príncipes electores como sucesores del Senado romano y como representantes del pueblo. Esta teoría ascendente también es llevada al ámbito del gobierno de la Iglesia en el cual propone un concilio ampliamente representativo que incluya no sólo a los clérigos sino también a los seglares, no presentando objeciones a que participaran incluso mujeres. El sistema sería de representación indirecta: las corporaciones religiosas de un determinado distrito (parroquias, monasterios o cabildos catedralicios) elegirían representantes a un sínodo provincial, que a su vez elegiría representantes a un concilio general.

El plan de concilio general defendido por Ockham se basaba de modo más directo en el gobierno de las dos grandes órdenes mendicantes. Los dominicos estaban organizados por provincias, y desde mediados del s. XIII ya tenían un sistema electoral bien desarrollado. Los franciscanos adoptaron un plan semejante en cuanto a su representación⁴⁵. A partir de este antecedente Guillermo concibe una idea de concilio muy diferente a la de Marsilio: no ya centrada en la presidencia del gobernante temporal para minimizar toda injerencia eclesiástica, sino en la de una Iglesia que retorne a sus orígenes en pos de la encarnación de la libertad evangélica en cada uno de sus miembros.

De los tres autores mencionados, es sin duda la obra marsiliana la que gravitará fundamentalmente en la historia de la teoría política en general y en el desarrollo del movimiento conciliar en particular. Marsilio debe ser puesto como punto de referencia permanente, en la medida en que es el fundador de esa especie de “giro copernicano” que se opera respecto de la doctrina del origen y alcance del poder así como de la naturaleza de la ley.

El fin del gran cisma de Occidente. La puesta en práctica de los principios conciliaristas

Hacia fines del siglo XIV, la situación política de la Iglesia había cambiado radicalmente: en 1378 se había producido el gran Cisma de Occidente que dio lugar a dos Papas y dos curias, una en Roma y otra en Avignon, luchando por su

primacía⁴⁶. La subordinación de los Papas de Avignon al Rey de Francia, y su consecuente enfrentamiento con los países germanos e Inglaterra, se superó sólo a costa de la unidad de la Iglesia Occidental. La única salida posible para tal fractura parecía ser la de dejar finalmente en manos de un concilio el poder eclesiástico, y de ese modo obligar a ambas sedes a ceder.

En 1414 fue convocado el Concilio de Constanza. Sus objetivos principales eran terminar con el cisma y con la herejía de los seguidores de las doctrinas del inglés ultrarealista Wyclif (+ 1380), sobre todo en su contrapartida Bohemia, sostenida por Juan Hus. En efecto, las ideas de Wyclif sobre reforma de la Iglesia habían llegado a la Universidad de Praga de reciente fundación (1348). El movimiento compartía con otros muchos que florecieron durante la Baja Edad Media la propuesta de una vuelta al espíritu de la Iglesia primitiva, denunciando a la vez los excesos del clero, sobre todo la simonía. Juan Hus, maestro en Praga, suma a estas ideas algunos principios del nacionalismo checo. Su obra más importante, el *De ecclesia*, niega el origen divino del Papado sosteniendo que el texto petrino se refiere tan sólo a la confesión de fe en el Hijo de Dios hecha por Pedro. El Papado se habría originado con Constantino, por lo cual se puede prescindir de él.

Juan Hus es convocado a Constanza para “explicar” sus tesis (merece señalarse que se despide de sus amigos y discípulos antes de partir), y un año después el concilio exige su ejecución. Lejos de detenerse, el problema husita crece desde la ejecución de Hus, y toma la forma de “utraquismo”⁴⁷. Su anticlericalismo se había convertido en donatismo, esto es, que rechazaban los sacramentos de manos de quienes no fueran considerados probos por el pueblo. En toda la región bohemia fue tan fuerte que había más parroquias husitas que ortodoxas. No sólo las dos sedes apostólicas inquietaban a los líderes del movimiento conciliar, sino también las herejías, que parecían no querer ceder ni ante una ni ante la otra.

Tras la ejecución de Juan, fue convocada una comisión de reforma de la Iglesia cuyos máximos exponentes son Pierre d’Ailly, Juan Gerson y Francesco Zabarella⁴⁸. El debate central en la obra de los franceses es la oposición entre la curia y las naciones, sobre todo Francia. La obra del gran canonista de la Universidad de Padua, Francisco Zabarella, tiende sobre todo a la defensa de los derechos del Concilio sobre el Papa. Su famoso decreto, expuesto en el Concilio, llamado *Haec Sancta* (1415) considerando la expresión de su doctrina, es el antecedente directo del que se dictará dos años después para declarar terminado el cisma.

“El Movimiento Conciliar constituyó un movimiento jurídico en el que el tema del *populus* fue capaz de hallar su hábitat jurídico dentro del campo eclesiástico.”⁴⁹ Esta afirmación puede ejemplificarse con el primer documento que da cuenta del triunfo de este movimiento, el decreto dictado en Constanza, en 1417, clara obra de los juristas de la escuela de Zabarella. Este decreto, denominado *Frequens*, no sólo ponía fin al Cisma, sino que, al tiempo, establecía para la Iglesia un gobierno conciliar y un calendario preciso de reuniones conciliares⁵⁰. Así,

1. se impone la reunión periódica de concilios generales: el primero en 5 años, el segundo en 7, y luego cada 10 años;
2. se establece que el lugar de reunión debía ser prefijado y no podía ser cambiado por el Papa sin la aprobación de más de dos tercios de los cardenales y por una razón grave: guerra o peste;
3. se considera que el concilio debía reunirse, incluso de oficio, en caso de nuevo cisma, y los pretendientes al Papado serían suspendidos. El concilio sería juez en caso de elecciones discutidas, y se ocuparía de la elección del nuevo Papa.

Este documento, como dijimos, precisaba el anterior propuesto por Zabarella, quien obligaba incluso al Papa a obedecer los decretos de un concilio general legítimamente reunido para cuestiones de fe, de unión y de reforma. Sea como fuere y hechas las concesiones del caso, el conciliarismo estaba en marcha. Mientras el Cisma se desvanece, muere también el gran jurista paduano. Su fórmula *congregatio fidelium* (congregación de fieles) tiene el mismo sentido que aquella *valentior pars* (parte preponderante) que, un siglo antes, acuñara otro gran paduano⁵¹. El principio de soberanía popular, o doctrina ascendente del poder, que había teorizado Marsilio se encontraba ahora efectivamente aplicado al gobierno de la Iglesia.

El Papa Martín V, con gran habilidad política, se somete a estas decisiones. Tal como lo establecía el *Frequens*, 5 años después se reúne el Concilio de Siena, que fue, igual que el de Constanza, organizado por las naciones. Intentaba ser el concilio de las grandes reformas. Allí podían ocupar asiento no sólo Obispos, abades y prelados, sino también doctores y maestros de facultades y enviados de reyes, príncipes y barones. Martín V se excusó y no concurrió. El concilio fracasa.

En 1431, siete años después, se reúnen en Basilea. Martín V nuevamente deserta y designa como delegado a Juliano Cesarini. En ese primer año del concilio de Basilea muere Martín V y es elegido Eugenio IV. Éste se muestra poco favorable al Concilio, y toma como esencial la lucha contra los herejes. Va a lanzar una cruzada que resulta un nuevo fracaso. Es evidente que el tiempo de las cruzadas ha pasado. Con el Concilio reunido en Basilea, el Papa afirma desde Italia su derecho a disolverlo, trata a los Padres conciliaristas de “conspiradores”, y hace de esto una cuestión de Alemania contra Roma. Cesarini, si bien era el delegado papal (aunque designado por el Papa anterior), había pasado diez años en Alemania y sabía del desorden del clero, el descontento de los laicos, los conflictos con los príncipes. Ve en el concilio la única solución para luchar contra la herejía con las armas de los principios conciliaristas. Convoca, pues, a los husitas a Basilea.

A mediados de 1432 la mayor parte de la cristiandad había adoptado el partido del Concilio. Se encuentran allí representados siete reyes. En 1433 el Concilio crece, todos envían representantes, y todo representante vota. Ante esto los

Padres establecen sus inmunidades: no se podría atentar en su contra. En Basilea no existen privilegios de pueblos ni de naciones. Los Obispos hablan primero, pero según se proclamaba “en un concilio no se atiende a la dignidad de quien lo dice sino al mérito de lo que dice” .

Nicolás de Cusa: la concordancia católica

En 1433, Nicolás de Cusa, da a conocer en Basilea su *De concordantia catholica* (DCC) como una de las bases teóricas más sólidas del entonces partido conciliar. Más de un siglo, un contexto histórico por completo diferente, e intenciones muy dispares, separan las propuestas conciliaristas de Marsilio de Padua tal como se presenta en el *El defensor de la paz* y de Nicolás de Cusa en *La Concordancia Católica*. Ha pasado mucha agua bajo el puente.

Si bien Nicolás de Cusa es doctor en derecho graduado en Padua, el *DCC* no es una obra eminentemente jurídica ni tampoco un tratado de filosofía política. Se trata, creemos, de una obra profundamente teológica. Una de las nociones que actúa como pilar de la obra es precisamente la de “*concordantia*”:

“Toda concordancia ha de darse entre las diferencias; y cuanto menor es la contrariedad de las diferencias, tanto más fuerte es la concordancia y más larga la vida, y entonces es eterna cuando no se da contrariedad alguna”⁵².

En efecto, la “*concordantia catholica*” es aquella que resulta necesario establecer como imagen finita de la “*concordantia*” simple e infinita de la Trinidad⁵³. Tomando como base en este momento de su pensamiento las jerarquías del Pseudo Dionisio, el Cusano establece una primera concordancia finita, la jerarquía celeste, a la cual debe suceder otra concordancia finita, la concordancia católica. Esta última es entendida como el equilibrio del compuesto alma-cuerpo: el poder temporal (cuerpo) y el poder espiritual (alma)⁵⁴. El fundamento de esta concordancia no es otro que el *consensus*: he aquí el segundo pilar de la doctrina conciliarista cusana. Para Nicolás de Cusa, Concilio e Imperio son, ambos, los representantes de ese consenso⁵⁵.

El *DCC*, pues, está estructurado en tres libros que se ocupan respectivamente del compuesto en cuanto totalidad (L.I), del alma (L.II), y del cuerpo (L.III):

“Habiendo de tratar, pues, de la concordia católica, me es necesario investigar sobre la misma unión del pueblo fiel, que se llama Iglesia católica; sobre las partes unidas de esa Iglesia, a saber: de su alma y de su cuerpo. Por consiguiente, la primera consideración será de todo el compuesto, es decir, de la misma Iglesia. La segunda, de su alma, es decir, del santísimo sacerdocio. La tercera, del cuerpo, o sea, del sacro imperio”⁵⁶.

Las referencias a Marsilio de Padua son escasas (tres en toda la obra: dos alusiones en el libro segundo cuando se trata acerca del Concilio⁵⁷, y una en la apertura del libro tercero acerca del Imperio⁵⁸), y no pueden ser comparadas a la cantidad de veces que Nicolás cita a los canonistas, especialmente a Zabarella. Sin embargo, la presencia de Marsilio es significativa. No siempre la alusión explícita acepta los puntos de vista marsilianos. Recordemos por otra parte que muchas de sus tesis habían sido condenadas. Sin embargo, es interesante descubrir las huellas del Paduano en las ocasiones en que no lo nombra. Este es el caso de una argumentación que resulta uno de los fundamentos en contra de la preeminencia papal aún en el seno de la Iglesia: la argumentación acerca de la igualdad de los apóstoles, presente como vimos en *El defensor de la paz*, y también en *La concordancia católica*. El tratamiento cusano de esta cuestión, que en definitiva echa los cimientos de la posición conciliarista, parece tener en mente un interlocutor oculto pero no desconocido frente al cual se establecen acuerdos y desacuerdos: Nicolás de Cusa trata de fundamentar que, a pesar de la innegable igualdad de los apóstoles, debe admitirse una cierta primacía “instrumental” de Pedro. Sin embargo, la afirmación de esta primacía se realiza, paradójicamente, sobre la base de una argumentación primera: la crítica a la *plenitudo potestatis* papal y la fundamentación de la igualdad entre Pedro y el resto de los seguidores directos de Cristo. ¿Cómo es posible conciliar esto en la propuesta cusana?

En primer lugar, Nicolás como Marsilio toca el tema de la igualdad haciendo referencia directa a la doctrina de la *plenitudo potestatis*. Sin embargo, tiene plena conciencia de que su propia doctrina representa en esto una novedad, sobre todo si se considera que es sostenido por un hombre de Iglesia, futuro cardenal. Así se abre este capítulo:

“Es posible que todo esto parezca nuevo a los que hayan leído los escritos de los romanos Pontífices, cómo la plenitud de la potestad resida en el romano Pontífice y cómo todas las demás, sean llamadas a participar de su solicitud [...] cómo el papa juzgue de todas las demás iglesias, pero de él nadie juzga. Y cómo la autoridad del Papa sea divina, a él dada por Dios según las palabras: Lo que atares...”⁵⁹.

A continuación, Nicolás puntualiza los principales postulados de la doctrina de la *plenitudo potestatis*:

el Papa, considerado vicario de Cristo, preside la Iglesia universal;
el Papa tiene el poder de juzgar o absolver a los súbditos de cualquier obispo;

ningún sínodo puede reunirse ni sostenerse sin la autoridad de la sede apostólica; puesto que el poder de estatuir (*potestas statuendi*) depende del poder jurisdiccional (*dependeat a potestate iurisdictionis*) el que tiene este poder requiere sólo de su voluntad para que sus estatutos tengan fuerza de ley. Aunque el derecho de jurisdicción pertenezca *in habitu* a la comunidad, el rector de la misma lo ejerce; los obispos tienen pues, por carácter derivado, una jurisdicción recibida del mismo Papa.

Contra estos postulados se levanta la fundamentación de la igualdad de los apóstoles puesto que para el Papa, que se dice sucesor de Pedro, se arrogue el derecho de jurisdicción del cual se deriva el derecho de estatuir, es necesario que Pedro haya recibido de Cristo algún privilegio singular. Algunos de los ejemplos que Marsilio aportara en el DP para argumentar a favor del trato pluraliter et indiferenter de Cristo hacia todos los apóstoles son retomados aquí por Nicolás de Cusa:

“Pero sabemos que Pedro no recibió más podestad que los demás apóstoles (...) Nada se dijo a Pedro que no se le haya dicho a los demás. ¿Acaso se le dijo a Pedro: lo que atares sobre la tierra, etc...no se le dijo a los otros: Lo que atareis...?60

Lo mismo sucede con textos que parecen dirigidos sólo a Pedro pero que, si se los lee con relación a otros revelan nuevamente la igualdad. Esto sucede con la lectura de un pasaje tan fundamental como el de “Tu es Petrus, et super hanc petram...”61 puesto en relación, por Nicolás, con las doce piedras fundamentales de Jerusalem – Imagen de los doce apóstoles fundantes de la Iglesia – de las que habla el Apocalipsis62. Y si fue dicho a Pedro “Apacienta a mis ovejas”63, es claro que ese apacientamiento es a través de la palabra y el ejemplo (verbo et exemplo)64.

La igualdad de los apóstoles incluye idéntica dignidad sacerdotal y, fundamentalmente, la igualdad en la potestad de ligar y desligar de la cual deriva, según el Cusano, toda la jurisdicción de la Iglesia65. A la manera de Marsilio, recurre el Cusano a la iglesia primitiva en la cual había un solo episcopado general. De esta manera, a la inversa de lo que sostiene la doctrina de la plenitudo potestatis, el poder jurisdiccional no lo poseen los Obispos derivados del Papa, puesto que así como Cristo se lo otorgó a todos y a cada uno de los apóstoles, así también sus sucesores lo tienen recibido de Cristo en forma directa.

Uno de los blancos preferidos por Nicolás de Cusa dentro del cuadro de demolición de la plenitudo potestatis no es, sin embargo, un problema teológico sino jurídico: se trata de la pretendida superioridad jurisdiccional del Pontífice. En este punto, acaso, es donde el Cusano realiza un aporte original: tal superioridad es, para Nicolás sólo administrativa y reposa, fundamentalmente, en el consensus. Así, el poder jurisdiccional, esto es aquel que da a las normas su carácter coactivo reside, en última instancia, en el pueblo.

Así debe ser reformulada, pues, la relación entre el Pontífice y el resto de los Obispos, representantes del consenso del pueblo fiel: el Papa es sólo el principal sucesor de Pedro pero, no podría negarse que todos los obispos, de alguna manera, lo son; si el Papa sólo a de ser juzgado por Dios, los obispos también han de serlo; el Papa no puede absolver o retener lo que está sometido a un obispo, ni el obispo puede hacerlo respecto del simple sacerdote, a menos que éste lo consienta libremente; si algo fuera admitido, debería serlo por consensus pero el concilio, representante del consenso, podría suprimirlo.

Nicolás de Cusa, en ningún momento, a largo de toda la argumentación en contra de la plenitud de poder papal, en ningún momento Nicolás de Cusa niega la primacía del Papa entendiendo por ésta el hecho de ser primero. Ha negado una superioridad en el orden sacerdotal esencial, ha negado que de él derive el poder jurisdiccional, y por lo tanto el poder de estatuir; sin embargo, hay una primacía de Pedro en cuanto al ejercicio de la jurisdicción. Presenta, pues, Nicolás una tajante diferencia entre aquel que posee el poder jurisdiccional y aquél que lo ejerce.

Si el poder jurisdiccional pertenece a la comunidad de modo que aquél que conduce sólo lo ejerce de manera derivada, entonces el carácter obligatorio de los cánones y de todo lo que se estatuye radica en el consenso, y esto consolida la visión de la reunión de sus representantes, el concilio.

La noción de consenso es de tal plasticidad y movilidad que está ligada, en el texto cusano, a la de uso: si las prescripciones de los concilios, representante del consenso universal, son ignoradas con el tiempo, es decir, caen en desuso, pierden su carácter obligante. La validez de las decisiones de los concilios no depende de la confirmación papal -el Papa ha perdido su lugar de Obispo universal- sino que es puesta a prueba una y otra vez por el uso y el consenso.

Con todo, para Nicolás de Cusa, Pedro es la figura históricamente elegida por Cristo, quizá por su edad madura. Esta posibilidad también había sido considerada por Marsilio. Pero mientras que para el Paduano éste resulta un dato que relativiza la condición de Pedro, para Nicolás resulta la clave de su función propia en el seno de la Iglesia: Pedro es elegido por Cristo para garantizar la unidad entre los apóstoles y evitar la desunión y el cisma en la comunidad cristiana. Lo que Cristo funda sobre la presidencia de Pedro es la garantía de la unión de la Iglesia, pues la Iglesia no es otra cosa, para el Cusano, que la *unitas fidelium*.

Cuando la unidad de los fieles se encuentra amenazada, los otros apóstoles, aunque iguales a él en dignidad, deben recurrir a Pedro. Éste habrá de dominar, pero no como un príncipe domina su nación sino como el servidor capaz de conservar el orden asistido por la Gracia. En un tiempo en el que la Iglesia de Occidente acababa de superar el cisma más grande de su historia, en el que el conciliarismo no es sólo teórico sino que ha sido puesto a prueba, en el que el concilio actúa como representante de la Iglesia universal⁶⁶, Nicolás de Cusa vuelve a fundamentar la igualdad de todos los apóstoles, la primacía de las decisiones de la unidad de todos ellos por sobre la de Pedro, pero coloca a Pedro como praesidentia, precisamente para garantizar esa unidad. Por esto mismo, creemos que en esta obra, apoyo teórico del movimiento conciliarista de Basilea, se encuentra el germen del posible fin del gobierno conciliar.

El fin del conciliarismo

En 1435 la mayor parte de los cardenales dejan Basilea. En 1437 abandonan sus más ilustres concurrentes, entre ellos el que se llama “clan de los humanistas”, al que pertenecen Nicolás de Cusa y Eneas Silvio Piccolomini (futuro Pío II) entre otros. En 1438 el Concilio se destruye a sí mismo, declarándose de este modo el triunfo del partido papal. Éste es también, de algún modo, el triunfo del “poder espiritual” en el seno de la Iglesia, pues se niega a los príncipes el derecho a inmiscuirse en asuntos de fe. Acaso esta actitud hubo derivado de la opuesta que se había dado en los últimos años de Basilea: los príncipes opinaban acerca de todo en el marco del Concilio, aún acerca de las más abstrusas cuestiones de fe y ortodoxia

Así culminaba la tentativa de gobierno conciliar, y con ella toda aplicación posible en el ámbito eclesiástico de la teoría ascendente del poder. En el terreno del “poder temporal”, en cambio, esta teoría habrá iniciado un camino del que ya no podría regresar. c

Fuentes citadas

- JUAN QUIDORT DE PARIS, Del poder regio y papal (*De regia potestate et papali*), Traducción A. Tursi (en prensa).
- GUILLERMO DE OCKHAM, Sobre el gobierno tiránico del papa (*Breviloquium de principatu tyrannico super divina et humana, specialiter autem super imperium et subjectos imperio a quibusdam vocatis summis pontificibus usurpato*). Estudio preliminar, traducción y notas de Pedro Rodríguez Santidrián. Madrid, Tecnos, 1992.
- MARSILIO DE PADUA, El defensor de la paz (*Defensor pacis*). Estudio preliminar, traducción y notas de Luis Martínez Gómez. Madrid, Tecnos, 1989.
- NICOLÁS DE CUSA, La concordancia católica (*De concordantia catholica*). Introducción y traducción José M. de Alejandro Lueiro. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1987.

Bibliografía

- BAUER, Roger, “*Sacrum imperium et imperium germanicum* chez Nicolas de Cues” en Archives d’histoire littéraire du Moyen Âge, XXI (1954) pp. 207- 240.
- LAGARDE, G.de, Naissance de l’esprit laïque au déclin du Moyen Age, Paris, PUF, 1948.
- MIETHKE, Jürgen, Las ideas políticas de la Edad Media, Buenos Aires, Biblos, 1993.
- QUILLET, Jeannine, La philosophie de Marsile de Padoue, Paris, Vrin, 1970.
- SABINE, George, Historia de la teoría política, México, FCE, 1974.
- TIERNEY, Brian, Foundations of the Conciliar Theory, Cambridge, University Press, 1955.
- TOUCHARD, Jean, Historia de las ideas políticas, Madrid, Tecnos, 1983.
- ULLMANN, Walter, Historia del pensamiento político en la Edad Media, Barcelona, 1983.
- ULLMANN, Walter, Principios de gobierno y política en la Edad Media, Madrid, 1985.

Notas

1. Antes había sido formuladas desordenadamente por la tradición eclesiástica. Pero, forzosamente, en la compilación de Gregorio esas pretensiones tradicionales alteraron su carácter originario. Y aunque la intención de Gregorio era que su

compilación fuera un resumen de antiguas tradiciones, sin embargo, arrancadas de su contexto original, perdieron totalmente ese carácter y se transformaron en el anuncio de una nueva época. En efecto, en ellas se percibe la tendencia hacia la transformación del Papa en la única instancia legítima de decisión dentro de la Iglesia: su juicio no puede ser revisado por nadie, pero él puede someter a examen cualquier otra decisión” (Las ideas..., p. 40)

2. *cfr. infra*. Capítulo sobre la teología política de Tomás de Aquino.

3. Ullmann, W., “La Bula *Unam Sanctam*. Visión retrospectiva y prospectiva” en *Römische-historische Mitteilungen*, 16, 1974, pp. 45-77. Traducción Prof. Dr. J.M. Machetta.

4. *Cfr.* Miethke, J., *op.cit.*, pp. 103 y ss. Se ofrecen allí los nombres de los autores más relevantes de estos tratados: Egidio Romano, Santiago de Viterbo, Tolomeo de Lucca, Mateo de Acquasparta, Enrique de Cremona, entre otros.

5. *Cfr.* Ullmann, W., Hist.del pens. pol., p. 190.

6. Juan de Paris, *Del poder regio y papal*, cap. V.

7. *ibidem*. Subrayado nuestro.

8. Distingue Juan entre la *potestas ordinis* y la *potestas iurisdictionis*, la primera le confiere al Papa como a cualquier sacerdote una dignidad y poder sacramental indeleble, pero la segunda puede ampliarse, restringirse o derogarse según el consenso popular. *Cfr.* cap. XXV.

9. Miethke, J., *op.cit.*, p. 121.

10. La cita corresponde a *De potest.regia et pap.*, cap. XX.

11. *cfr.* Dondaine, A., “Documents pour servir à l’histoire de la province de France, l’Appel au concile (1303)” en *Archivum fratrum praedicatorum*, 22 (1952), p.405, citado por Miethke, J., *op.cit.*, p. 115.

12. *De potest.reg.etpap.*, XXV. Traducción y subrayado nuestro.

13. *cfr.* Miethke, J. *op.cit.*, p.122.

14. *cfr.* Quillet, J., *La philosophie de Marsile de Padoue*, Paris, 1970, p. 18.

15. *cfr. ibid.* p.173.

16. *cfr.* Ullmann, W., *Principios...*, p.281.

17. *cfr.* *El defensor...*, II, XX, 2

18. *El defensor...*,II,XV,1.

19. *Mt.*, XXVI, 26-28; *Mc.* XIV, 22-24; *Lc.*XXII, 19. Marsilio hace referencia a los tres textos pero transcribe sólo el de Lucas.

20. *Mt.*, XVIII, 18.

21. *El defens.*, II,XV, 4.

22. *cfr.* II, XV, 4.

23. *cfr.* II, XV, 5.

24. *cfr.* II, XV, 6.

25. *El defens.*, II, XVI,1.

26. *ibidem*, II, XVI,2.

27. *Lc.* XXII, 19; *Jn.*XX, 21-23; *Mt.*XXVIII, 19. Es necesario destacar el texto de Juan en el cual se refiere el momento en que Cristo da a sus apóstoles el Espíritu Santo para perdonar o retener los pecados. Marsilio presenta este texto como contrapartida de aquel según el cual Pedro tendría la potestad de las llaves.

28. *cfr.* fundamentalmente II, IV, 4-5.

29. *Jn.*XVIII, 36.

30. *cfr.* II, IV, 9.

31. *cfr.* II, XVI, 11.

32. *II, XVI, 5.*

33. *II, XVI,6.* Subrayado nuestro.

34. *cfr.* II, XX y XXI.

35. Otras propuestas conciliaristas de este tiempo, como la de Guillermo de Ockham, por ejemplo, sólo garantizan la libertad de interpretación del concilio pero no su infabilidad (*cfr.* Sabine, G., *Historia de la teoría política*, México, 1974, p.233).

36. *El defens.*, II, § 7-12.

37. *ib.*, II, 14

38. *ib.*, II, XXI, 5.

39. Una entretenida y sólida introducción a los principales conflictos de este tiempo en general y a la querrela de la pobreza en particular puede leerse en la célebre novela de Umberto Eco, *El nombre de la rosa*. Los hechos de ficción que allí se relatan se ubican en el año 1327.

40. *Sobre el gob.*, II, 3.

41. *ibidem*

42. *ib.*, II, 5.

43. *cf.* Sabine, G., Hist. de la teoría política, p.233.
44. *cf.* Dellaruelle, Labande, Ourliac, El gran cisma de Occidente, en Fiche-Martin, Historia de la Iglesia, T.XV.
45. De “*utroque*” en latín “en ambos sentidos”, “uno y otro”. Sostienen fundamentalmente acceso de los laicos al caliz, vale decir, el comulgar bajo las dos especies, el pan y el vino consagrados, basados en un texto del Evangelio de Juan: “Sólo si coméis mi carne y bebeis.. tendreis la vida eterna”. Según los husitas utraquistas la eliminación del caliz laico era una muestra del criterio arbitrario con que la Iglesia interpretaba las Escrituras y una usurpación de los derechos de los laicos
46. Sus obras principales son Pierre d’Ailly, *De reformatione Ecclesiae*, Juan Gerson (*Tractatus de modis uniendi ac reformandi Ecclesiam in concilio universali*) y Francesco Zabarella (Sermón *De schismate*, *Comentario a las decretalia*)
47. Ullman, W., Principios..., 289.
48. Se ha señalado como antecedente de este decreto al canonista francés Guillermo Duranti, quien un siglo antes había formulado esa misma idea (*cf.* Miethke, J., *op.cit.*, p.175). El decreto conciliar, como lo señala Ullmann (*op.cit.*, p.290), si bien es fruto de los juristas tiene por detrás la revisión extrajurídica del concepto de Iglesia que habían hecho pensadores como Marsilio. En este sentido, creemos que Francisco Zabarella, uno de los principales canonistas de Constanza, es un testimonio de lo que afirma Ullmann, pues se trata de un jurista influido por las tesis filosóficas de Marsilio (*cf.* Piaia, G., “La fondazione filosofica della teoria conciliare in Francesco Zabarella” en *Scienza e Filosofia à l’Università di Padova nell’Quattrocento*, (Contributi alla storia dell’università di Padova, 15), Trieste -Padova, 1983.
49. Cabe aclarar, sin embargo, que el cardenal Zabarella rechaza la posición filoimperial de Marsilio.
50. La conc.cath. (DCC), I, 1.
52. *cf.* DCC, I, II, 9.
53. *cf.* DCC, Prefacio.
54. *cf.* DCC, II, I.
55. DCC, Prefacio.
56. DCC, II, XXXIV, 256 y 265.
57. DCC, III, Proemio.
58. DCC, II, XIII.
59. *ibidem*
60. Mt. XVI, 18
61. Apoc. XXI, 14
62. Jn. XXI, 17
63. DCC II, XIII, 115.
64. *ibid* II, XIII, 116.
65. “La autodenominación formal del concilio, invocada en las solemnes decisiones de Basilea, era: *Sacrosancta synodus Basiliensis, in Spiritu sancto legitime congregans, universalem ecclesiam repraesentans*” (Miethke, J., *op.cit.*, p.180)

El pensamiento político de Martín Lutero

c Tomás Várnagy

Introducción

La Reforma Protestante

El pensamiento y la obra de Martín Lutero se inscriben en ese gran movimiento religioso de principios del siglo XVI denominado la Reforma protestante, que finalizó con la supremacía eclesiástica, religiosa y política de la Iglesia de Roma en Europa creando iglesias protestantes de diferentes denominaciones. Aunque la Reforma fue esencialmente un movimiento religioso, produjo importantes cambios en casi todos los aspectos de la vida social, económica y política, con grandes repercusiones en la historia moderna del mundo occidental.

Con la disolución de los principios fundamentales del Medioevo y el surgimiento de las nuevas corrientes intelectuales del humanismo y el Renacimiento, se dieron las condiciones propicias para el desarrollo de la Reforma protestante, especialmente en los territorios de habla alemana, en donde el fervor religioso se entremezclaba con el disgusto hacia la Iglesia romana.

La Reforma fue denominada “protestante” después de la segunda Dieta de Espira (1529), en la cual los dirigentes luteranos firmaron una enérgica protesta dirigida al Emperador manifestando su disconformidad y reafirmando su fe con ahínco. Las cuatro tradiciones protestantes principales que surgieron de la Reforma fueron la luterana, la calvinista, la anabaptista y la anglicana, cada una con importantes implicaciones en la teoría y la práctica políticas.

La Iglesia de Roma

Después de la caída del Imperio Romano, Europa Occidental se descentraliza en reinos feudales, siendo la Iglesia cristiana la principal fuerza que aglutina al continente frente a las diversas invasiones. Esta centralización del poder fue el principal elemento unificador durante la Edad Media.

Con la invasión de los vikingos desde el norte y de los húngaros desde el este entre los siglos IX y XI las unidades políticas europeas se fragmentaron, y debido a la necesidad de protección militar se consolidó el feudalismo como sistema basado en vínculos de dependencia establecidos entre un superior feudal y su vasallo. El principio fundamental era la subordinación de una persona a otra, con una estructura social rígidamente jerarquizada en la cual el vasallo intercambiaba independencia por protección.

Una de las características de la Edad Media en lo político fue entonces la fragmentación del poder, aunque existió la necesidad de un orden universal, de una justicia suprema que estuviera por encima de los intereses particulares, y la única posibilidad de ello era a través del Papa, la Iglesia de Roma, que pretendió instaurar en Europa un poder político por encima de los relativos poderes de los señores feudales.

Se dio simultáneamente una lucha entre la Iglesia y los señores feudales para lograr la dominación política, con papas que eran alternativamente apoyados, dominados o depuestos por los poderes seculares. El Papado, con sus luchas con los Estados italianos y su exilio en Aviñón, el gran cisma que opone hasta tres Papas rivales, la crisis que lo somete a las decisiones de los concilios, y finalmente su injerencia en la política y los conflictos europeos, había perdido su autoridad moral sobre una gran parte de los fieles.

En la vida medieval lo político y lo religioso se entremezclaban sutilmente, y se daba por sentado que el reino y el sacerdocio formaban jurisdicciones complementarias dentro de la república cristiana. El fin de esta unión entre lo religioso y lo político fue anticipado por Marsilio de Padua en el siglo XIV. Las pretensiones temporales del papado habían perjudicado la efectividad de la autoridad secular, al confundir el poder secular con el espiritual.

Antecedentes

El desafío de Lutero a la autoridad de Roma es la culminación de un largo proceso en el cual se combinan una serie de elementos, circunstancias y condiciones que rebasan los aspectos meramente religiosos. La Reforma no comienza con el famoso episodio de las 95 tesis de Lutero (31 de octubre de 1517), sino en una serie de fermentos de reforma religiosa profundamente sentida en la Iglesia ya desde finales del siglo XII. Además, durante siglos hubo una continua lucha por la supremacía del poder político terrenal entre los papas y los poderes seculares.

La sumisión a Roma, los impuestos, las extensas posesiones de la Iglesia en toda Europa libres de cargas, la inmoralidad de muchos eclesiásticos en todas las jerarquías del clero, y otras cuestiones relacionadas con el desarrollo de las monarquías nacionales, produjeron una gran animosidad en contra de la Iglesia católica. La denominada “cautividad babilónica” de los papas en Avignon durante el siglo XIV y el consiguiente Gran Cisma provocaron graves daños en la autoridad de la Iglesia, dividiendo a sus partidarios en seguidores de uno u otro Papa. Se reconoció la necesidad de una reforma, y pese a los debates y los programas, no se instituyó ningún cambio en el concilio de Constanza (1414-18).

En el siglo XIV el inglés John Wycliff atacó al Papa por las mismas cuestiones por las cuales Lutero lo haría más adelante. Tradujo la Biblia al inglés y predicaba en esa lengua. Su seguidor en Bohemia, Jan Hus, es ejecutado por herejía en 1415, desatando las guerras husitas reprimidas por las fuerzas combinadas del Papa y el Emperador. Lutero subrayó posteriormente que no luchaba contra los papistas a causa de su licenciosa vida, sino en contra de su doctrina. Hus y Wycliff “han fustigado sólo su conducta, pero cuando se ataca la doctrina es cuando se agarra al ganso por el pescuezo”.

El mundo de la cristiandad estaba siendo socavado como resultado de una combinación de factores. Desde lo ideológico, movimientos tan divergentes como el misticismo, con su énfasis en el encuentro directo con lo divino, y el nominalismo, que enfatiza lo concreto, desafiaron sin quererlo la estructura jerárquica y corporativa de la Iglesia de Roma. Los humanistas, con el entusiasmo de sus nuevos descubrimientos en el campo de la cultura clásica, favorecían el estudio de Grecia y Roma más que las sutilezas de los teólogos escolásticos. El descubrimiento de América, las nuevas ideas de Copérnico, y sobre todo la expansión de la información a través de la imprenta, que expuso nuevos horizontes del conocimiento no asequibles anteriormente.

En lo político, el Imperio estaba acosado por la conciencia de sentimientos étnicos y nacionales. La consecuencia eran que las agresivas demandas de los grupos nuevos no podían ser satisfechas por los representantes de las tierras alemanas: los príncipes y los nobles. La Reforma suministró una nueva teología de la autoridad política y de la relación entre el hombre cristiano y la autoridad. En cuanto al contexto social, el sistema feudal estaba siendo amenazado por el crecimiento de una nueva clase, la burguesía, interesada en el comercio y el intercambio. Los pequeños pueblos se iban convirtiendo en centros

urbanos, y existía un nuevo sentimiento de independencia de los señores feudales. Los campesinos explotados estaban listos para rebelarse, y así lo hicieron durante la Reforma.

La Reforma de Lutero se produce en un período caracterizado por el tránsito del feudalismo al capitalismo, con grandes alteraciones sociales, resistencia de los perjudicados a la nueva coyuntura, difíciles cambios de mentalidad, y descontento del campesinado en una Europa desproporcionadamente rural. Si bien Lutero ayudó a darle forma y dirección a muchas de las nuevas tendencias, gran parte de lo que sucedió posteriormente quedó fuera de su dirección, intención y dominio.

Antes de Lutero, muchos cristianos consideraban que la Iglesia de Roma había perdido sus tradiciones espirituales y que se preocupaba excesivamente por el poder temporal. El aumento de la alfabetización y la impresión de libros a fines del siglo XV hicieron que muchos cristianos redescubrieran a los antiguos cristianos comparándolos desfavorablemente con la Iglesia Católica Romana, y sus métodos para financiar las diversas construcciones en las que ésta estaba abocada fueron muy criticados. Dichos métodos incluían las indulgencias (pagos por la remisión que hace la Iglesia de las penas debidas por los pecados), la venta de reliquias, la venta de misas para los muertos, peregrinajes espirituales, y el logro de “méritos” por donaciones.

Los reformadores, basados en su interpretación de la Biblia, muestran una postura del cristiano en el mundo diferente de la católica, de la cual surge una visión de la autoridad política con importantes consecuencias futuras tales como su reforzamiento, sin abandonar la explicación teológica de que la autoridad derivaba su poder directamente de Dios.

Situación histórica de Alemania

La evolución histórica del siglo XV en Alemania llevó a la desmembración del Reich y a la anulación del poder imperial, el cual fue perdiendo una serie de atribuciones y derechos que recayeron en los príncipes y los nobles, mermando la autoridad del monarca alemán en favor de los grandes señores (*Herren*). Existían casi cuatrocientas unidades políticas: ducados, condados, principados, obispados, ciudades libres, abadías, cada uno de ellos independiente en su régimen interno. La situación era anárquica y complicada. La defensa de la independencia de los gobernantes respecto de la Iglesia le ganó a Lutero el apoyo de muchos príncipes.

Los grandes príncipes, unos cuarenta en total, querían unificar sus territorios para lograr una organización administrativa eficiente. Las ciudades imperiales, más de setenta, eran bastante prósperas. Junto con estas dos instancias privilegiadas se encontraban los caballeros (*Ritter*) y los campesinos, que habían empeorado de condición: los primeros por los cambios experimentados en el arte militar, y los últimos porque en ellos recaían todas las exacciones de las clases sociales propietarias.

Mientras Lutero estaba refugiado en el castillo de Wartburgo, el movimiento religioso que había desencadenado se escapaba de su dirección y dominio. Los predicadores “evangelistas” difundieron la nueva doctrina y las nuevas fórmulas interpretativas, buscando en la Biblia el programa que apoyara incontenibles inquietudes espirituales y aspiraciones revolucionarias dentro de un gran hervidero social y religioso.

La alta nobleza alemana, partidaria o no de las nuevas doctrinas, se encargó de ahogar en sangre el levantamiento de los campesinos, que habían encontrado en la Biblia los puntos básicos de sus aspiraciones redentoras. Hubo movimientos agrarios con reclamos estrictamente sociales. Otros postulaban una reforma evangélica de la sociedad o predicaban posturas radicalmente igualitarias, proclamando un comunismo bíblico o la comunidad de las mujeres. Thomas Müntzer predicó entre los campesinos el exterminio de los enemigos de Dios y la comunidad de bienes.

Lutero era respetuoso del orden feudal y la autoridad ya que el Evangelio sólo hablaba de salvación espiritual, pero hubo quienes extrajeron consecuencias sociales de unos principios germinalmente revolucionarios: los anabaptistas y reformadores radicales como Thomas Müntzer, quien estaba convencido de las capacidades transformadoras del nuevo credo. La iluminación interna del espíritu era capaz de realizar la utopía democrática, con una sociedad sin necesidad de Iglesia, de Estado o, en su expresión más radicalizada, de propiedad privada.

Müntzer, discípulo de Lutero, seis años más joven que él, estaba convencido de que los Elegidos habían recibido directamente de Dios su Espíritu para identificarse con el “Cristo viviente”, quedando las Escrituras en segundo plano puesto que la palabra de Dios es transmitida al elegido. Su predicación adquiere tonos escatológico-sociales, desarrollando una intensa actividad e invitando a los príncipes alemanes a que se rebelen contra Roma y contra el Imperio. En julio de 1524 declara la hora en que los tiranos van a ser eliminados físicamente para instaurar el reino milenar de Cristo, un reinado de la justicia. Estalla la rebelión armada, y Müntzer se convierte en profeta y guerrero, pero la rebelión es aplastada y él decapitado.

La guerra de los campesinos fue combatida por la nobleza y aniquilada en 1525, caracterizándose la represión de los disturbios por su crueldad, alentada por el feroz lema de Lutero de exterminar al adversario para salvarle. La intranquilidad social subvertía la paz pública, y la Reforma parecía estar condenada a su atomización interna y su arrasamiento, de no ser por el ala derecha que defendía sus principios, los grandes príncipes alemanes.

Después de 1525 los nobles alemanes tomaron a su cargo la lucha por la Reforma, que concordaba claramente con sus intereses de clase y sus apetencias económicas y les ofrecía nuevas garantías para mantener su independencia territorial frente a las pretensiones autoritarias y unificadoras de su emperador católico. La unión entre el luteranismo y la aristocracia alemana se efectuó también a través de la secularización de las propiedades eclesiásticas.

Al mismo tiempo se desarrolló en Suiza la secta de los anabaptistas, ala izquierda de la reforma protestante. Nacida de la inquietud social en las clases bajas del campo y la ciudad, adoptó desde sus primeros días formas apocalípticas y comunistas (de bienes y mujeres), pasando luego a Alemania y los Países Bajos. La última gran sublevación en Münster fue reprimida por un ejército imperial en 1535.

Martin Lutero

Vida

Lutero nació en 1483 y sus primeros años estuvieron limitados a una vida convencional de educación de tipo medieval y eclesiástica. Hijo de un pequeño empresario minero, vivió en Turingia hasta los 14 años, trasladándose a estudiar a Magdeburgo, luego a Eisenach, y en 1501 a la Universidad de Erfurt, dominada por el occamismo. Obtiene el título de *Magister Artium* en 1505, pero un incidente cambió su vida: al volver de la universidad a su casa en julio de 1505 recibió durante una violenta tormenta un rayo que casi lo mata, rogándole ayuda a Santa Ana y prometiendo convertirse en monje. Dos semanas más tarde entra en el monasterio agustino de Erfurt, y se ordena como sacerdote en 1507.

En 1510 va con una delegación a Roma, donde le impresiona la mundanidad del clero, y en 1511 es transferido a enseñar a la Universidad de Wittenberg, donde posteriormente se va a doctorar en teología en 1512. Durante este período tuvo la famosa “experiencia de la torre”, que le dio una nueva visión acerca de los textos bíblicos.

La meta de sus preocupaciones era cómo lograr la salvación eterna, llegando a un resultado negativo: la voluntad humana era incapaz, por sí sola, de superar el estado de pecado y alcanzar la justificación ante Dios. No era suficiente con la voluntad, los ayunos, las vigiliias y las penitencias. “El justo vivirá por su fe” había escrito San Pablo, y de aquí surge la doctrina de la justificación por el puro acto y sentimiento de creer. Los cristianos se salvan por la fe, no por sus esfuerzos o méritos, que es el don de la gracia de Dios.

Esta doctrina contiene el concepto de *predestinación*, ya que es la Providencia divina la que otorga o no esta fe. Por lo tanto, la *gracia* divina quedaba identificada con la misma justificación y negada su consecución por las simples obras del cristiano. Estas son conclusiones de Lutero a partir de su interpretación de San Pablo y de ciertos párrafos de la obra de San Agustín.

En 1517 expone en la puerta de la iglesia de Wittenberg sus 95 tesis en la lengua de la Iglesia (latín), con la esperanza de precipitar un debate acerca de las indulgencias para las grandes obras de los papas Julio II y León X. Pero las tesis fueron secretamente traducidas al alemán y ampliamente difundidas, debido a la insatisfacción con las prácticas de la Iglesia en tierras germanas. Un tema que no parecía demasiado trascendente se convierte en un gran problema que logra captar el interés y el apoyo popular para con la figura de Lutero.

La condena del Papa León X hace que Lutero proclame que el Papado no tiene poder con respecto a la relación del hombre con Dios, empeorando las cosas. Se realiza un debate en Leipzig en 1519, en el cual Lutero expresa más claramente los límites del poder del Papa. El conflicto final ya es inevitable, y en 1520 aparecen los escritos reformadores esenciales, en los que se precisa la doctrina luterana y se desarrolla su determinismo místico y religioso hasta las últimas consecuencias.

En estos escritos (“La cautividad babilónica de la Iglesia”, “Tratado sobre las buenas obras”, “La libertad del cristiano” y “A la nobleza cristiana de la nación alemana”) Lutero afirma que la autoridad última de la iglesia no es el Papa, el concilio o el Estado sino la palabra de Dios. Una persona no se salva por sus propios méritos, obras o logros, sino por la gracia de Dios a través de la fe. Insiste en que cada creyente es un sacerdote, responsable por sí mismo y sus prójimos ante Dios. Ningún sacerdote o institución puede responder por cualquier ser humano.

En la controversia con Roma los abusos iniciales contra los cuales protestó quedaron a un lado, y emergió una nueva concepción de la Cristiandad que rechazaba las bases mismas de la Iglesia medieval. Lo único que podía hacerse era una

reforma total, llegando Lutero a ciertas convicciones definitivas y fundamentales. Una de las principales era la norma de que la vida de la Iglesia sólo podía tomarse de las Sagradas Escrituras. De ahí el rechazo a la infalibilidad del Pontífice en asuntos de fe. Es más, Lutero llegó a la conclusión de que los concilios no podían ser confiables ya que las decisiones de varios de ellos habían sido contradictorias.

En 1520 una bula papal había condenado todos los escritos de Lutero, dándole 60 días para retractarse, y el 10 de diciembre de ese año Lutero quemó la bula pontificia como símbolo de su ruptura con Roma. En un intento por frenar los acontecimientos, el emperador Carlos V y los príncipes alemanes y eclesiásticos se reunieron en 1521 en la Dieta Imperial de Worms, instando a Lutero a retractarse. Pero éste se negó una vez más, ratificando su postura y afirmando que el concilio y el Papa podían equivocarse pero no las Escrituras. Ese mismo año es excomulgado como hereje.

El Emperador condenó a Lutero, pero el elector Federico el Sabio lo recluyó en su castillo de Wartburgo para protegerlo de posibles ataques papistas. Es allí que comienza a traducir las Sagradas Escrituras, una contribución fundamental al desarrollo de la lengua alemana. Mientras tanto, en Wittenberg empieza a tomar forma la reorganización de la liturgia y de las iglesias locales bajo el liderazgo de sus colegas Melancton y Zwinglio (Zwilling). Comienzan a aparecer autoproclamados profetas que dicen recibir revelaciones sobre las escrituras y pretenden reorganizar radicalmente a la sociedad. Lutero vuelve a Wittenberg para solucionar estos problemas, que crecen tanto como su irascibilidad.

La Iglesia católica estaba apoyada por los interesados en preservar el orden tradicional -el emperador, algunos príncipes y el alto clero-, mientras que el luteranismo estaba apoyado por los príncipes del norte de Alemania, el bajo clero, los comerciantes y amplios sectores del campesinado, quienes interpretaban la situación como una posibilidad para obtener una mayor independencia tanto religiosa como económica.

Cuando los campesinos interpretaron la nueva libertad del cristiano como algo que favorecía sus propios intereses y se rebelaron, Lutero mostró su peor parte. Si bien comprendía y simpatizaba con su situación, su juicio fundamentado teológicamente era que su acción abriría al mundo a la anarquía y que la autoridad constituida debía, por tanto, ser apoyada en todos los aspectos. Denunció a los campesinos y apoyó los esfuerzos de los príncipes por restablecer el orden. Durante la controversia y en plena guerra de los campesinos, se casó con una monja que había abandonado los hábitos.

Después de la Dieta de Augsburgo de 1530, la Reforma se convierte en un asunto de los príncipes y los Estados. Lutero sigue activo completando la traducción de la Biblia, escribiendo sermones, y polemizando con el papado. En los últimos años de su vida, creyendo que el día del Juicio Final estaba cerca, escribió contra los anabaptistas (facción radicalizada de los reformadores) y una violenta invectiva contra los judíos. Murió en 1546.

La Paz de Augsburgo de 1555 finalizó la primera fase de la Reforma en Alemania. Establecía que cada uno de los gobernantes de los Estados germánicos, más de 300, podrían elegir entre el catolicismo y el luteranismo como religión de su territorio. Se logra así el reconocimiento oficial del luteranismo, poniendo punto final a la antigua idea de una comunidad cristiana unida en el terreno religioso bajo la autoridad suprema del Papa.

Teología y política

Lutero desarrolla su teología entre 1520 y 1530, enfrentándose no sólo con la Iglesia de Roma, sino también con otros reformadores como Karlstadt y Muntzer, o con humanistas como Erasmo de Rotterdam.

La piedra angular de la teología luterana y el punto de partida de todas sus reflexiones, incluidas las políticas, es la tesis de que sólo la fe en Dios hace justos a los hombres. La revelación de que “el justo vive de la fe” da respuesta a la inquietante pregunta de cómo llegar a un Dios bondadoso. Esta justificación por la fe implica que la fe del cristiano no puede darse a través de un agente externo, sea eclesiástico o político. La fe es una predisposición interna del individuo que lo inclina hacia Dios. Para Lutero la esencia del cristianismo no se encuentra en la organización encabezada por el Papa, sino en la comunicación directa de cada persona con Dios.

Los tres principios fundamentales del credo reformado son: la justificación por la fe, el sacerdocio universal, y la autoridad de la Biblia. El sentido principal de la Reforma suele expresarse con la frase “justificación por la gracia a través de la fe”, pues la fe es lo único que nos permite aprehender la gracia recibida. El sacerdocio universal es el resultado del individualismo y la secularización, que prescinde de todo intermediario y permite al individuo el contacto directo con Dios. La Biblia será invocada como referencia única, con el consiguiente rechazo de la tradición o la interpretación eclesiástica, terminando con el monopolio de Roma ya que cada cual puede expresar su propia opinión en materia doctrinal.

Lutero quería salvar el alma y la Iglesia sólo ofrecía un sistema dogmático, basado en su exclusiva autoridad para interpretar la Biblia. De su lectura se dedujeron cuestiones acerca de la predestinación humana, la negación del libre albedrío y la sola justificación por la fe en los méritos de Cristo, socavando así las bases tradicionales del catolicismo: los sacramentos, las indulgencias, el purgatorio, el sacerdocio y la jerarquía eclesiástica. El protestantismo rechaza la tradición y se atiene a la Biblia, única revelación absoluta que posee fuerza redentora y salvadora. La Biblia ocupa el lugar de la jerarquía.

La Iglesia es una auténtica congregación y deja de ser un agente sacramental. Se convierte ahora en una comunidad de creyentes, una reunión de corazones en una sola fe, el único fundamento para constituir una Iglesia. El ministerio ya no es una mediación necesaria, no representa una transacción especial entre Dios y el hombre. Todos los hombres son sacerdotes y mensajeros de la gracia, lo cual no indicaba que el ministerio fuese superfluo: se necesitaba de hombres con fe y talento, aunque hay una abolición de las distinciones entre lo eclesiástico y lo secular con funciones y posiciones distintas, y de una organización jerarquizada con cargos y una cabeza superior a la propia comunidad.

Las tres murallas

Lutero ataca el sistema eclesiástico medieval, arremetiendo contra las bases en las que se sostenía en uno de sus primeros grandes escritos reformadores de 1520, *A la nobleza cristiana de la nación alemana acerca de la reforma de la condición cristiana*, proponiéndose derribar las «murallas» tras las cuales la Iglesia de Roma se parapetaba para defenderse, haciendo un llamado a la clase dominante para reformar a la Iglesia. Este manifiesto, dirigido a las autoridades temporales, niega la tesis de la Iglesia de Roma de la superioridad del orden espiritual sobre el secular, y ataca las tres murallas de los “romanistas”, siendo uno de los escritos de Lutero de mayor influencia en Alemania.

Los abusos mencionados en esta obra fueron atacados igualmente por los humanistas y los reformadores, y muchos de ellos rechazados posteriormente por la Iglesia de Roma. Es un manifiesto revolucionario en el que Lutero ataca los tres muros de la Catolicidad. Frente a la Iglesia de Roma, Lutero convoca a la nobleza para una obra de reforma religiosa y nacional, a base de la reunión de un concilio alemán cuyo objetivo supremo ha de ser el establecimiento del culto por la fe.

El propósito de Lutero es reunir algunas propuestas referentes “a la mejora del orden cristiano para presentarlas a la nobleza” de la nación alemana, ya que el orden cristiano “se ha convertido totalmente en indigno para semejante tarea”. La cristiandad está llena de “miserias y cargas que oprimen a todos los órdenes”, y especialmente a los territorios alemanes.

Lutero denomina “romanistas” a los partidarios y defensores de la soberanía papal, y afirma que se han rodeado “de tres murallas con las que, hasta ahora, se han defendido de que nadie las pueda reformar, por lo que la cristiandad entera ha caído terriblemente”. El Papa Julio II está “ebrio de sangre”, y hay que estar consciente de que en este asunto “no tratamos con hombres sino con los príncipes del infierno, que a gusto llenarían el mundo de guerras y sangre”. Los papas y los romanistas “han podido confundir hasta ahora a los reyes entre sí con la ayuda del diablo”.

De las tres murallas, la primera es que el poder secular no tiene ningún derecho sobre Roma, y por el contrario “es el poder espiritual quien está por encima del secular”. La segunda es que solamente el papa “tiene capacidad para interpretar la Escritura”. La tercera es que “nadie puede convocar un concilio excepto el papa”. Temen a un concilio libre y verdadero y “han intimidado a reyes y príncipes para que crean que sería contra Dios el no obedecerles a ellos”. Los romanistas se han situado “en la segura fortificación de estas tres murallas para practicar todas las villanías y maldades que ahora estamos viendo”. Es necesario derribar de un soplo, como se derribaron las murallas de Jericó, “estas murallas de paja y de papel”.

La primera muralla está en la afirmación inventada por los romanistas de que el poder espiritual está por encima del poder secular. Es la Iglesia de Roma la que asume que “el papa, los obispos, los sacerdotes y los habitantes de los conventos se denominan el orden eclesiástico o espiritual (*geistlich*) y que los príncipes, los señores, los artesanos y los campesinos forman el orden seglar o del mundo (*weltlich*), lo cual es una sutil y brillante fantasía”.

Esta división entre eclesiásticos y laicos es para Lutero una invención injustificada, pues “todos los cristianos pertenecen en verdad al mismo orden y no hay entre ellos ninguna diferencia excepto la del cargo” que ocupen en la comunidad, pero esa diferencia no lo es en cuanto a la esencia del ser cristiano ni a su perfección, sino que se refiere solamente a la función que se desempeña.

La pertenencia común e igual deriva del hecho “de que tenemos un solo bautismo, un solo Evangelio, una sola fe y somos cristianos iguales, pues el bautismo, el Evangelio y la fe son los únicos que convierten a los hombres en eclesiásticos y cristianos”. Por eso afirma Lutero que todos los cristianos son sacerdotes por igual, pues “todos nosotros somos ordenados sacerdotes por el bautismo”.

El oficio de sacerdote no es más que un cargo, una función, dejando uno de serlo cuando ya no se está ejerciendo el cargo. Por lo tanto no hay dos órdenes: Cristo no tiene dos cuerpos, uno seglar y otro eclesiástico, sino que es una sola

cabeza y tiene un solo cuerpo. No existe, entonces, diferencia entre “seculares, sacerdotes, príncipes y obispos”, y la única sería la del cargo o función “pues todos pertenecen al mismo orden, como verdaderos sacerdotes, obispos y papas”. La función y el cargo de los llamados eclesiásticos y sacerdotes es “la de tener que administrar la palabra de Dios y los sacramentos” y no tienen mayor dignidad, mientras que “la autoridad secular tiene en su mano la espada y el látigo para castigar a los malos y para proteger a los buenos”.

En el tema de la elección de los sacerdotes Lutero da un claro ejemplo: “si un grupo de cristianos seculares piadosos fueran hechos prisioneros y los llevaran a un desierto y no tuvieran entre ellos ningún sacerdote ordenado por un obispo y, de común acuerdo, eligieran a uno, casado o no, y le encomendaran el ministerio de bautizar, celebrar misa, confesar y predicar, sería un verdadero sacerdote como si lo hubieran consagrado todos los obispos y papas”.

Esta igualdad y ruptura de los dos órdenes implica no solamente un igualitarismo radical en lo religioso, sino también una elección por consenso de quien ha de guiar a las almas: “Quien ha salido del bautismo puede gloriarse de estar consagrado sacerdote, obispo y papa ... ya que todos nosotros somos igualmente sacerdotes, [y] nadie debe darse importancia y atreverse a desempeñar ese cargo sin nuestro consentimiento y nuestra elección, pues todos tenemos igual poder, lo que es común nadie puede tomarlo por sí mismo sin la voluntad y el mandato de la comunidad”. Además, “Si un sacerdote es asesinado se pone al país en entredicho; ¿por qué no ocurre lo mismo cuando es asesinado un campesino? ¿De dónde proviene diferencia tan grande entre cristianos iguales?”.

La segunda muralla “es todavía más débil y absurda, ya que quieren ser ellos los únicos maestros de la Escritura aunque no aprendan nada de ella a lo largo de su vida; sólo a sí mismos se atribuyen la autoridad y hacen el payaso ante nosotros con palabras vergonzantes”. Acaso “¿No se ha equivocado el papa muchas veces?” y ¿no afirma Cristo “que todos los cristianos serán enseñados por Dios”? Esta muralla, la atribución exclusiva de la competencia del Papa a interpretar las Escrituras, también es totalmente rechazada por Lutero.

El hecho de que la interpretación de las escrituras sea atribuible sólo a la Iglesia de Roma no es más que una “fábula inventada y no pueden aportar ni una letra para demostrar que sólo el papa puede interpretar la Escritura o confirmar la interpretación. ¡Ellos se han tomado por sí mismos esta facultad!”. Los romanistas “deben reconocer que hay entre nosotros cristianos piadosos que poseen la verdadera fe, el espíritu, el entendimiento, la palabra y el pensamiento de Cristo. ¿Por qué, pues, habría que desechar su palabra y su entendimiento y seguir al papa que no tiene ni fe ni espíritu?”.

Además, si todos somos sacerdotes, también tenemos “el poder para apreciar y juzgar lo que es justo o injusto en la fe”. Las escrituras deben ser juzgadas libremente de acuerdo a nuestra fiel comprensión. Por ello, concluye Lutero: “debemos juzgar libremente todo lo que ellos (los papas) hacen u omiten según nuestra fiel comprensión de las Escrituras y obligarles a seguir el mejor entendimiento y no el suyo propio”.

La tercera muralla es la competencia exclusiva del Papa para convocar un concilio, pero ésta “cae por sí misma cuando caen las dos primeras. Si el papa actúa contra la Escritura, nosotros estamos obligados a defenderla y a castigar al papa y corregirlo según la palabra de Cristo”. No existe un solo fundamento en las Escrituras “para atribuir únicamente al papa la facultad de convocar o aprobar un concilio sino sólo en sus propias leyes”, y da Lutero ejemplos de concilios convocados por los apóstoles y los ancianos o por emperadores.

Existe una obligación en todos los miembros de la comunidad cristiana de preocuparse por los demás y de denunciar lo que un hermano hace mal. Como el papa es dañino para la cristiandad, los miembros fieles del cuerpo deben “hacer algo para que se celebre un concilio auténtico, libre, y nadie mejor que la espada secular puede hacerlo”.

Nadie puede prohibir que se combata al daño, “no hay otro poder en la iglesia que no sea para su perfeccionamiento. Por esta razón si el papa quisiera utilizar el poder para impedir que se celebre un concilio libre, se impediría con ello una mejora de la iglesia”. Si el papa se niega hay que despreciarlo como a un loco, excomulgarlo y expulsarlo de la iglesia. Si el Papa realizara algo contra Cristo, se trataría realmente del poder del Anticristo y del demonio.

Así, Lutero llega a las siguientes conclusiones: que los eclesiásticos no forman un orden distinto y separado, sino que están sometidos al poder temporal de la misma manera que los demás cristianos; que no son los únicos capaces de interpretar la Biblia; y, finalmente, que no tienen poder para prohibir un concilio convocado por cualquier cristiano.

Los dos mundos

En el texto de 1523, *Sobre la autoridad secular: hasta donde se le debe obediencia*, Lutero fundamenta sólidamente “el derecho y la espada seculares... que están en el mundo por la voluntad y la orden de Dios”. La preocupación de Lutero por los excesos del poder temporal, al prohibirse en el ducado de Sajonia la divulgación de su traducción de los Evangelios, hace que desarrolle su doctrina de los dos reinos. En muchas ocasiones ataca la autoridad secular de la Iglesia de Roma, pero este

texto es una de sus obras menos polémicas sobre el tema general de la “autoridad secular” y nos provee de una teoría y visión general. Se define la naturaleza de la autoridad secular, se delinea la actitud de los cristianos hacia ella, y se fija la responsabilidad de los príncipes cristianos.

El derecho de espada existe desde el comienzo del mundo, y muchos pasajes de las Escrituras establecen claramente que los cristianos “no deben tener ninguna espada secular”. Cristo tampoco llevó la espada ni la instituyó en su reino, pues él es un rey que gobierna sobre los cristianos sin recurrir a la ley. Sin embargo, Cristo “no prohíbe servir a aquellos que tienen la espada secular... Cristo no dice ‘no debes servir al poder ni estarle sometido’, sino ‘no debes resistir al mal’, como si quisiera decir ‘Comportate de tal modo que tolere todo’”.

Ante la cuestión de si un cristiano puede disponer de la espada secular y castigar a los malos, Lutero afirma enérgica y claramente: “estás obligado a servir a la espada y a apoyarla con todo lo que puedas, con tu cuerpo, tus bienes, tu honor y tu alma, pues es ésta una obra que tú no necesitas pero que es útil y necesaria para todo el mundo y para tu prójimo”. El cristiano debe officiar hasta de verdugo, no con la idea de venganza “o de devolver mal por mal sino por el bien de tu prójimo y para el mantenimiento de la protección y de la paz de los demás”.

En resumen, “la autoridad es servidora de Dios, [y] no hay que dejar que la utilicen exclusivamente los paganos sino todos los hombres”. La espada, la autoridad secular y el poder son como un servicio especial a Dios que debe estimarse, y “corresponden al cristiano con preferencia a todos los demás hombres en la tierra”. La función material del orden secular “debe castigar o actuar donde la culpa lo merezca o la necesidad lo exija, sin tomar en consideración a los papas, obispos o sacerdotes, por mucho que amenacen o excomulguen”. “El poder secular está ordenado por Dios para castigar a los malos y proteger a los buenos, hay que dejarle desempeñar su cargo libremente, sin impedimentos, en todo el cuerpo de la cristiandad sin tomar en consideración a las personas, sean éstas el papa, los obispos o sacerdotes” y “quien sea culpable, que lo sufra”.

Los hombres pueden dividirse en dos reinos: “unos pertenecen al reino de Dios, los otros al reino del mundo. Los que pertenecen al reino de Dios son los que creen rectamente en Cristo y están bajo él”. Los auténticos cristianos “no necesitan ninguna espada ni derecho secular...[y] si todos fueran verdaderos creyentes no serían necesarios ni útiles los príncipes, ni los reyes, ni los señores, ni la espada, ni el derecho” porque ninguna ley se ha dado a los justos sino a los injustos. Por lo tanto, los auténticos cristianos “no necesitan para sí mismos ninguna ley ni ningún derecho”.

Es verdad que los cristianos por sí mismos “no están sometidos a ningún derecho ni espada, ni los necesitan”, pero el problema es que “ningún hombre es por naturaleza cristiano o piadoso sino que todos son pecadores y malos”. Debido a que hay muchos más hombres malos que buenos, Dios prohíbe por medio de la ley para evitar que se pongan en práctica las malas intenciones y la maldad, pues “el mundo y la gente es y permanecerá no cristiano, aunque todos hayan sido bautizados y se llamen cristianos”.

Encontramos entonces “el reino del mundo, o bajo la ley” al cual pertenecen todos los que no son cristianos. Este es el gobierno secular que emplea a la coacción y la ley (“espada”) para evitar el mal. El problema es que la mayoría de los hombres no cree en Dios, y además son muy pocos los que se comportan cristianamente, pues la mayoría no resiste al mal. Por eso es que Dios ha establecido “otro gobierno distinto fuera del orden cristiano y del reino de Dios y los ha sometido a la espada para que, aunque quisieran, no puedan llevar a cabo sus maldades”. Es lo mismo que se hace con los animales salvajes: se los encadena para que no puedan morder o dar zarpazos.

Lutero reitera que si los hombres fuesen cristianos no se necesitaría de la espada secular, pero todos los hombres son malos y “apenas hay un verdadero cristiano entre miles de personas”. Es por ello que es necesaria la autoridad secular, de lo contrario los hombres “se devorarían unos a otros” y “el mundo se convertiría en un desierto”. Esta es la razón por la cual Dios estableció dos gobiernos: “el espiritual, que hace cristianos y buenos por el Espíritu Santo, bajo Cristo, y el secular, que obliga a los no cristianos y a los malos a mantener la paz y estar tranquilos externamente, sin que se les deba por ello ningún agradecimiento”.

Por lo tanto, podemos distinguir dos tipos de regímenes coexistentes: “uno, que hace piadosos, y el otro, que crea la paz exterior e impide las malas obras”. Ambos deben existir, pues “si sólo rige el gobierno secular o la ley habrá pura hipocresía, y si sólo reina el gobierno espiritual se suelta el freno a la maldad”. El gobierno secular es pues necesario y querido por Dios.

Los verdaderos cristianos no necesitan ni espada ni derecho secular, pero Pablo dice a todos los cristianos (*Romanos* 13,1) “Sométanse todos al poder y la autoridad”. ¿Por qué? En otras palabras, si los cristianos no necesitan ni ley ni coacción, ¿por qué obedecen a la autoridad? La razón es simple: el verdadero cristiano vive y sirve a su prójimo, “hace, por su espíritu, algo que él no necesita, pero que es necesario y útil a su prójimo. Y como la espada es de una necesaria utilidad a todo el mundo para mantener la paz, castigar los pecados y resistir a los malos, el cristiano se somete gustosamente al gobierno de la espada, paga los impuestos, respeta la autoridad, sirve, ayuda y hace todo aquello que favorece a la autoridad”.

Cuando Cristo dice que no hay que resistir el mal, su sentido es el siguiente: “el cristiano debe estar en condiciones de sufrir todo mal y toda injusticia, de no vengarse, de no defenderse ante un tribunal...; en modo alguno del poder y el derecho seculares”. Si el poder no ayuda o protege, “el cristiano debe dejarse maltratar y ultrajar”. No obedecer a la autoridad es como desobedecer a Dios.

En la segunda parte de este texto, Lutero se pregunta por la extensión de la autoridad secular y, si bien la había realzado, también le pone un límite. El reino de Dios y el reino del mundo tienen dos clases de leyes y cada reino debe tener sus propias leyes y derecho. “El gobierno secular tiene leyes que no afectan más que al cuerpo, a los bienes y a todas las cosas exteriores que hay en la tierra. Sobre las almas no puede ni quiera Dios dejar gobernar a nadie que no sea El mismo. Por ello si el poder secular pretende dar una ley al alma, invade el gobierno de Dios y no hace más que seducir y corromper las almas”.

Las leyes humanas no pueden ni deben imponer al alma a creer de una manera u otra, pues allí no está la palabra de Dios. Es una absoluta insensatez que la Iglesia ordene creer en ella o en los concilios, pues tampoco allí está la palabra de Dios. “Pero mayor locura es decir que los reyes, los príncipes y la gente deben creer de una manera determinada... [ya que] en los asuntos que afectan a la salvación de las almas no debe enseñarse ni aceptarse nada que no sea la palabra de Dios”. Sin embargo, hay emperadores y príncipes que se dejan conducir por el papa y los obispos “ordenando a sus súbditos que crean como a ellos buenamente les parece”.

Crear o no creer depende de la conciencia de cada uno y con ello no se causa ningún daño al poder secular, que debe permitir “que se crea de ésta o de aquella manera, como cada uno quiera y pueda, sin obligar a nadie...[ya que] nadie puede ser obligado a creer”. No hay que confundir ambos reinos, aunque es lo que según Lutero lamentablemente ocurre en esa época. La Iglesia no predica la palabra de Dios, el Papa y los obispos “se han convertido en príncipes temporales, gobernando con leyes que sólo conciernen al cuerpo y a los bienes... deberían gobernar las almas interiormente con la palabra de Dios y, sin embargo, gobiernan externamente palacios y ciudades”.

El límite de la autoridad secular está en que su gobierno sólo puede afectar a las cosas externas, mientras que sólo Dios tiene poder sobre las almas. El poder secular no debe gobernar la fe sino los bienes y cosas externas, y “ninguna institución humana puede extenderse hasta el cielo y sobre el alma, solamente puede extenderse a la tierra, a las relaciones externas de los hombres entre sí”. Al César hay que darle lo suyo, pero el cristiano tiene que obedecer a Dios antes que a los hombres. El cristiano obedece con su cuerpo y con sus bienes al poder temporal, y el príncipe no puede mandar “estar del lado del papa o creer de ésta o aquélla manera”. Tampoco debe obedecer si le ordena deshacerse de ciertos libros, pues entonces se convierte en un tirano que manda donde no tiene derecho ni poder.

Finalmente, en la tercera y última parte de este texto, Lutero da una serie de consejos acerca de cómo debe ejercer un príncipe el poder, algo muy común en la época. En primer lugar, un príncipe cristiano “debe abandonar la idea de dominar y de actuar con violencia”, pues busca el provecho, la gloria y la salud de sus prójimos. En segundo lugar, “el príncipe ha de prestar atención a los grandes señores y a sus consejeros, y estar con ellos en la actitud de no despreciar a nadie, pero tampoco de confiarlo todo a uno solo”. En tercer lugar, debe castigar rectamente a los malhechores sin cometer injusticias. En cuarto lugar, el príncipe debería ser el primero en comportarse cristianamente, someterse a Dios, y pedirle sabiduría para gobernar bien.

La resistencia a la autoridad

Entre 1524 y 1526 se desata la guerra de los campesinos alemanes. Lutero redacta varios escritos rechazando rotundamente la revuelta. Su texto *Exhortación a la paz en contestación a los doce artículos del campesinado de Suabia*, de 1525, considera que “el asunto es grave y arriesgado y afecta al reino de Dios y al reino del mundo, ya que si la rebelión progresa y prospera perecerían ambos reinos -el gobierno secular y la palabra de Dios- y se seguiría la destrucción eterna de toda Alemania”. Lutero contesta a los doce artículos que habían redactado los campesinos, que habían solicitado la opinión de varios teólogos.

En la primera parte considera que los príncipes y señores son la causa de “esta desgracia y esta rebelión”, ya que explotan y cobran impuestos excesivos para satisfacer sus lujos, y el “pobre hombre común” ya no puede soportar esta situación. Los señores son la causa de la cólera divina que se manifiesta en los campesinos amotinados, y éstos son “el mismo Dios que se alza para castigar vuestro furor”.

Aconseja a los príncipes que cedan ante la cólera de Dios “para que no salte la chispa y arda toda Alemania”. Algunos de los doce artículos de los campesinos son “justos y equitativos”, y la autoridad no ha de oponerse a las enseñanzas del Evangelio ni “aprovecharse de los súbditos en beneficio propio” con cargas corporales como la servidumbre y los impuestos.

“Ya no son soportables por más tiempo tantas tasas y exacciones” para “derrochar los bienes en vestidos, comilonas, borracheras...”.

Lutero reconoce que los príncipes y señores “no tienen ninguna disculpa” por prohibir predicar el Evangelio y por las cargas a que han sometido a los campesinos, pero considera que éstos han tomado el nombre de Dios en vano, que han intervenido con violencia empuñando la espada y enfrentando “a la autoridad instituida por Dios”, y que han actuado en contra del derecho divino.

Dirigiéndose a los campesinos, Lutero considera que “el que la autoridad sea mala e injusta no excusa el motín o la rebelión. Castigar la maldad no corresponde a cualquiera sino a la autoridad secular, que lleva la espada”. La rebelión de los campesinos va “contra el derecho cristiano y el Evangelio”, y los campesinos actúan en contra del derecho divino. Es verdad que la autoridad obra injustamente “al poner trabas al Evangelio y al imponer cargas”, pero es mayor la injusticia cometida por los campesinos pues le arrebatan a la autoridad su poder: son “mucho más ladrones” e intentan “algo peor que lo que ellos han hecho”.

Citando a Mateo, Lutero afirma que “no hay que resistir al mal ni a la injusticia”, hay que “desear el bien a los que nos ofenden, rezar por los que nos persiguen, amar a nuestros enemigos y devolver bien por mal”. En síntesis, “el derecho cristiano consiste en no resistir a la injusticia, en no desenvainar la espada, en no defenderse, en no vengarse, en ofrecer el cuerpo y los bienes para que los robe el que los quiera”. “Sufrimiento, sufrimiento, cruz, cruz, es el derecho de los cristianos”.

Los campesinos deben soportar las injusticias o de lo contrario abandonar el nombre de cristianos, porque no les corresponde “reclamar derechos ni luchar, sino sufrir la injusticia y soportar el mal”. Lutero reconoce que la autoridad “es injusta y comete una injusticia horrible”, pero dice a los campesinos: “Si fueseis cristianos, dejaríais de esgrimir los puños y la espada y dejaríais de amenazar; os atenderíais al padrenuestro.”

En cuanto a los doce artículos, éstos se dirigen a liberar los cuerpos y los bienes. Plantean cuestiones seculares y temporales, mientras que el Evangelio no se preocupa por estas cuestiones, sino que “sitúa la vida exterior sólo en sufrimiento, injusticia, cruz, paciencia y en el menosprecio de los bienes temporales y de la vida”. Un verdadero cristiano no debe levantar los puños en contra de la autoridad, aunque sea injusta. Lo más que puede hacerse es abandonar el sitio “y correr tras el Evangelio a otro lugar”.

Es claro que Lutero hace una incondicional defensa del poder temporal y condena la rebelión de los campesinos, razón por la cual fue llamado “adulador de príncipes”, mencionando en este texto tal situación. La revuelta fue en aumento, y un líder religioso, Thomas Müntzer, se pone a la cabeza de la misma y es aplastado por fuerzas conjuntas de católicos y protestantes. Algunas semanas después del texto anterior, Lutero escribe un duro panfleto: *Contra las bandas ladronas y asesinas de los campesinos*.

Acusa a los campesinos de realizar una “obra diabólica” y a Thomas Müntzer de “archidiablo”, “que no hace otra cosa sino robos, asesinatos y derramamiento de sangre”. Los revoltosos han cometido “tres horribles pecados contra Dios”: juraron fidelidad a la autoridad y ser súbditos obedientes y se levantaron contra sus señores; provocan la rebelión, roban y saquean; y, finalmente, encubren todos estos horrendos y crueles pecados con el Evangelio.

Estos “malhechores desleales, perjuros, mentirosos y desobedientes” campesinos son merecedores “diez veces de la muerte del cuerpo y el alma”. Lutero afirma que “el primero que pueda estrangularlos actúa bien y rectamente”, y quien pueda “ha de abatir, degollar o apuñalar al rebelde”, “ha de matarlo igual que hay que matar a un perro rabioso”.

En las instrucciones que Lutero recomienda a las autoridades afirma que no se opondrá a que se “golpee y castigue a estos campesinos sin ofrecerles previamente justicia ni equidad”. Si un príncipe o señor “no castiga con la muerte o con el derramamiento de sangre es culpable de todas las muertes y de todos los males que cometan esos canallas”. Además, “es tiempo de la espada y de la cólera y no de la gracia”, y estos tiempos son tan extraños “que un príncipe puede ganar el cielo derramando sangre mejor que otros rezando”.

La rebelión es intolerable, y “un buen cristiano tendría que sufrir cien muertes antes que comprometerse en el asunto de los campesinos”. La exhortación final a los señores de Lutero es harto elocuente: “liberad, salvad, ayudad, tened misericordia de estas pobres gentes. El que pueda, que apuñale, raje, estrangule: y si mueres en esa acción, bienaventurado tú, pues jamás alcanzarás una muerte más dichosa”.

Una vez que los campesinos son derrotados, Lutero es considerado el responsable intelectual del sangriento aplastamiento, y escribe en julio de 1525 la *Carta sobre el duro librito contra los campesinos* buscando justificar su postura frente a la rebelión. Se defiende de la acusación de “adulador de príncipes” afirmando que su anterior librito “no dice lo que merecen los señores, sino lo que merecen los campesinos y cómo se les ha de castigar; y con esto no he adulado a nadie”; “tampoco quise apoyar con mis palabras a los furiosos tiranos ni alabar su saña”.

Lutero admite que pareciera que enseña que “se derrame sangre sin misericordia alguna” y que el diablo habla a través de él, pero la realidad es que Dios “quiere que el rey sea honrado y los rebeldes aniquilados”. Los campesinos no quisieron escuchar, por lo que hubo que “abrirles las orejas con bolas de arcabuz y las cabezas saltaron por los aires”. Afirma que “tendría que haber enseñado a tener misericordia con los campesinos y, sin embargo, enseña que hay que matarlos sin dilación”.

Debido a la arrogancia sanguinaria de los campesinos “no hay que tener misericordia alguna” con ellos. Repitiendo su argumento de los dos reinos, reitera que el reino de Dios “es un reino de gracia y misericordia”, pero el reino del mundo, en cambio, “es un reino de la ira y de la severidad”, cuyo instrumento es la espada, “un signo de la cólera, de la severidad y del castigo”. Quien confunda estos dos reinos, como hacen los campesinos, “colocaría la ira en el reino de Dios y la misericordia en el reino del mundo, lo cual sería situar al demonio en el cielo y a Dios en el infierno”.

Los campesinos rebeldes son canallas, asesinos sedientos de sangre, malvados, ladrones, arrogantes, desleales, perjuros, desobedientes y “blasfemos contra Dios y no hay ninguno entre ellos que no haya merecido la muerte diez veces sin ninguna misericordia”. La ira y la severidad de la espada “son tan necesarias en el pueblo como la comida y la bebida”. “El burro pide palos y el pueblo quiere que se le gobierne con fuerza”.

Su librito no fue escrito en contra de los delincuentes ordinarios sino contra los campesinos rebeldes, pues “un asesino u otro malhechor deja subsistir la cabeza y la autoridad, sólo ataca a sus miembros o a sus bienes; incluso teme a la autoridad”. Por el contrario, el rebelde ataca a la cabeza misma y “su delito no puede compararse con el del asesino”, ya que los otros crímenes son actos individuales, mientras que “la rebelión es el diluvio de todos los crímenes”, razón por la cual “la rebelión no merece ningún juicio ni gracia” y “no hay otra cosa que hacer sino degollar cuanto antes al rebelde y darle su merecido. Un asesino no hace ni merece un mal semejante”.

En un escrito de 1526, *Si los hombres de armas también pueden estar en gracia*, Lutero analiza la compatibilidad del oficio de la guerra con la condición cristiana y trata directamente el tema de la resistencia a la autoridad. El oficio de la guerra es en sí mismo “un oficio justo y divino”, y la fe cristiana permite que el hombre de armas “haga la guerra, estrangule y hiera, saquee e incendie”, pues sirve para castigar a los malos y los injustos. La mano que lleva la espada es la mano de Dios, “y no es el hombre sino Dios quien ahorca, tortura en la rueda, decapita, estrangula y guerrea”.

El oficio de la guerra es “en sí mismo divino y tan necesario y provechoso para el mundo como el comer o el beber”. Los cristianos están sometidos a la autoridad secular y le deben obediencia, y “si la autoridad secular los requiere para la lucha, tienen que combatir por obediencia, no como cristianos, sino como miembros y súbditos obedientes en cuanto al cuerpo y a los bienes temporales”.

Nadie debe luchar ni combatir contra su superior, pues a la autoridad se le debe obediencia, honor y temor, y “es mejor que los tiranos le hagan cien injusticias a que el pueblo le haga una sola a los tiranos. Si hay que sufrir injusticia, es de preferir sufrirla de la autoridad a que la autoridad la sufra de sus súbditos”. Aunque la autoridad sea mala, aunque gobierne un canalla, no lo hace por su maldad, “sino por causa de los pecados del pueblo”, y el pueblo no ve sus propios pecados. Eso es lo que les ha sucedido a los campesinos: “querían castigar los pecados de la autoridad, como si ellos fueran completamente puros e inocentes”. Los rebeldes son “ladrones de Dios” y “el subordinado no ha de levantarse contra su superior”, pues “los que se oponen a la autoridad se oponen al orden de Dios”, ya que la autoridad es “una señal y signo externo de su voluntad”.

En síntesis, Lutero no encuentra ninguna justificación para ofrecer resistencia a la autoridad. Esto es claro en su actitud con los campesinos. Superado el problema de las rebeliones, surgen ahora problemas entre los gobernantes luteranos y los gobernantes católicos con el Emperador a la cabeza. Lutero es consultado sobre la cuestión de la resistencia al Emperador. A fines de 1529 sigue manteniendo sus tesis anteriores: no se puede derramar sangre por el Evangelio, ya que éste manda a sufrir por su causa y la condición del cristiano es inseparable de la cruz. A principios de 1530 reitera la no resistencia activa de los cristianos.

Muy pronto cambia de actitud, aunque en 1531 sigue afirmando que si alguien es atacado por el Emperador por causa de su fe, no le queda más remedio que sufrir, la tesis de siempre de Lutero. Agrega que lo que no debe hacer un cristiano protestante es seguir al Emperador en una guerra contra los cristianos protestantes. Solamente en este caso está liberado del deber de obediencia al Emperador. Si alguien es atacado por causa de su fe y se defiende tampoco hay que censurarlo o tacharlo de rebelde, pues se trata de un caso de legítima defensa.

Lutero argumenta poco después que el Emperador es un soldado del Papa, y si es lícito resistir al Papa, también lo será hacerlo con su enviado. El Papa no es ninguna autoridad, sino un monstruo que se opone a Dios, un hombre del pecado e hijo de la perdición: es una bestia dañina que todo lo destruye. Y si el Papa promoviese una guerra hay que resistirle como a

un monstruo, tanto a él como a los príncipes, reyes o incluso al Emperador. Solamente las autoridades seculares derivan sus poderes de Dios, mientras que el poder del Papa es el resultado de maquinaciones humanas y del Anticristo.

En conclusión, puede afirmarse que en un comienzo Lutero había insistido en que la autoridad secular debía recurrir a la fuerza en contra del Papa, pero sostuvo también con vehemencia que no se debía resistir por ningún motivo a los gobernantes seculares: se podía exterminar a un rebelde, pero no a un tirano. Finalmente, Lutero –que había aconsejado no resistir al Emperador- aprueba en 1531 la resistencia al mismo pues lo identifica con los romanistas.

Observaciones finales

Consecuencias

La Reforma es considerada como uno de los momentos fundamentales de la historia moderna, pues confirma una actitud más libre de las conciencias a partir del movimiento de fuerzas que condujeron a la disgregación del feudalismo. El movimiento propugnado por Lutero debe ser entendido como un intento de acercamiento del hombre al Creador, y al mismo tiempo como una revisión, reinterpretación y crítica profunda de la teología medieval de acuerdo a las exigencias de los nuevos tiempos.

Debemos tener en cuenta que Lutero no fue un pensador político sino un teólogo que quiso despolitizar a la religión, y es desde esta perspectiva que hay que inscribir su obra para comprender las implicancias atinentes a nuestro tema. Su tesis de la justificación por la fe se convierte en el principal fundamento de la teología luterana y en la base de todo su pensamiento, incluido el social y el político.

Lutero finaliza en primer lugar con la idea medieval de una cristiandad unida con su consiguiente ordenamiento jerárquico. En segundo lugar, separa tajantemente lo político de lo religioso. Y finalmente, al negar toda posibilidad de resistencia activa a la espada temporal, sienta las bases del absolutismo político pues refuerza el poder de la autoridad estatal.

En la historia de la teoría política, la importancia de Lutero radica no solamente en su ataque contra la teología política, disolviendo la alianza entre pensamiento religioso y pensamiento político, sino además en la elaboración de un importante conjunto de ideas sobre la autoridad, la obediencia y el orden, dando lugar a tres tipos principales de pensamiento político: luteranismo, calvinismo y radicalismo de las sectas, especialmente la anabaptista.

Subrayó la necesidad de mantener la separación de las autoridades espirituales y seculares, porque el Estado es una autoridad que ejerce el poder al que atañe exclusivamente el orden temporal, mientras que la Iglesia es la comunión o el sacerdocio de todos los creyentes que responden al evangelio del amor de Dios. Los cristianos movidos por el amor deben participar en el orden social, reformarlo y mejorarlo para el bien de la humanidad, dándole así un valor positivo al Estado como un instrumento del amor de Dios. Instó a los hombres a que estuvieran agradecidos a él y a que lo apoyaran.

El protestantismo quebró el poder de la institución eclesiástica mediante la ruptura del dominio único y universal de la Iglesia, liberando al Estado de toda subordinación a la jerarquía religiosa, lo cual implicó una autonomía que no era necesariamente la idea moderna del Estado pero que indudablemente implicó un incremento de su soberanía y autarquía. El gran debate teórico del Medioevo por el protagonismo del *regnum* y el *sacerdotium* llega a su fin: es el poder secular el que se hace cargo.

La Reforma confirió a los Estados en los que se implantó el control sobre áreas tan significativas como la asistencia social, la enseñanza y la atención pastoral, y transfirió al poder civil los recursos económicos que el clero se atribuía para cumplir estas misiones sociales. Además, el poder y las riquezas perdidas por algunos nobles y por la jerarquía católica pasaron a manos de la burguesía y los monarcas protestantes.

Al transformar al sacerdote medieval, cuya autoridad surgía de una tradición de siglos, en un ministro que exponía y explicaba la Palabra de Dios y cuyo cargo derivaba del consentimiento de sus pares, y al luchar a favor de una fe sencilla sin las complicaciones y las sutilezas de los teólogos, Lutero afirmaba tanto el derecho como la capacidad de la congregación religiosa para juzgar las enseñanzas. Esto tuvo vastas implicaciones en el pensamiento político, sin olvidar que la organización de la iglesia de Calvino se inspiraba en modelos democráticos e incorporó ideas de gobierno representativo.

La vertiente calvinista del protestantismo desarrolló la idea democrática en lo religioso, pero no porque fuese democrática en el sentido moderno del término (no lo era, ya que ignoraba por completo la libertad de conciencia, y más aún, la rechazaba en calidad de escepticismo ateo), sino por su funcionamiento interno en aspectos puramente espirituales. La proyección del ámbito religioso en el plano secular posibilitó el desarrollo del sentido de responsabilidad individual y colectiva, la afirmación posterior de derechos individuales, y el surgimiento de las doctrinas y prácticas democráticas.

El protestantismo es considerado como uno de los progenitores de la cultura moderna, ya que lucha en contra de la cultura eclesial con una autonomía cuya consecuencia es el individualismo. Con la Reforma surge el individualismo religioso, formulado conscientemente como principio y desvinculándose de un instituto jerárquico universal. Representa la religiosidad que corresponde a la cultura individualista moderna.

La traducción de la Biblia dotó a los alemanes de un idioma renovado, unificador de las variedades anteriores, creando una obra única por su precisión expresiva, su riqueza y eficacia lingüística. Esta Biblia vernácula se tornó un decisivo agente de alfabetización, estimulando la educación popular con la creación de nuevas escuelas por parte de protestantes, y contribuyendo notablemente al desarrollo de la conciencia nacional.

A medida que progresaba la difusión del protestantismo, muchas entidades políticas europeas elegían formas específicas de cristiandad como su religión oficial. Esta división de la Iglesia hizo que el catolicismo pierda un gran número de fieles y origina una serie de conflictos religiosos y políticos que continúan hasta nuestros días como en Irlanda.

El luteranismo favorece políticamente al absolutismo y es en esencia conservador, ya que fomenta la resignación ante las injusticias del mundo y considera que las desigualdades sociales y los poderes autoritarios son voluntad de Dios.

Interpretaciones

Las interpretaciones sobre la Reforma son innumerables, disímiles y contradictorias, y los libros escritos sobre Lutero son varios miles. Existen debates y controversias acerca de las causas y las consecuencias de la Reforma, la personalidad de Lutero, la relación entre el protestantismo y el capitalismo, y cuestiones teológicas de todo tipo. Enumeramos algunas interpretaciones para mostrar la riqueza de la polémica y ver cómo ante el mismo hecho histórico-político pueden realizarse diferentes análisis y explicaciones.

La explicación más tradicional es que la Reforma estalló por los abusos de la Iglesia de Roma, tema que se remonta al mismo Lutero, quien regresa desengañado de su visita a Roma en 1510-11, la “falsa ciudad santa”, y que pocos años después se rebela por el escándalo de las indulgencias. Muchos historiadores y teólogos protestantes, sin descuidar las causas políticas, consideran que la reforma de Lutero fue una reacción ante la corrupción de la Iglesia y la decadencia del clero. Debido a que la explicación moral resultaba insuficiente, otros interpretaron que Lutero realizó una rebelión teológica frente a la crisis religiosa de su época.

Los autores católicos han insistido en las razones personales y políticas de Lutero y la Reforma, relacionadas con la intimidad del autor y la avaricia de los príncipes alemanes. Para otros, la Reforma no fue más que la consecuencia del trastorno de las condiciones económicas y sociales, o el simple desenlace de una especie de cadena de herejías.

Muchos pensadores subrayaron el aspecto medieval de las concepciones religiosas e intelectuales del reformador, llegando algunos a la conclusión de que Lutero había sido el restaurador de una teología medieval agustiniana y paulina y no el creador de una nueva concepción religiosa: por lo tanto, su perspectiva –incluso la política– estaba más ligada a la Edad Media. En opinión de Troeltsch, el protestantismo fue la forma de cristianismo que correspondía a las necesidades intelectuales del siglo XVI, pese a que la cultura de los hombres de la época era todavía ampliamente medieval. La Reforma contenía los gérmenes de la emancipación posterior que se daría recién en el siglo XVIII, y la reforma de Lutero, pese a que él era también un medieval, contenía un potencial de modernización relacionado con la ruptura de la unidad de la fe cristiana.

Otras interpretaciones ven en el mensaje de Lutero una novedad verdaderamente revolucionaria, pues estableció nuevas relaciones entre el hombre y Dios y entre la autoridad secular y la espiritual. En lo teológico, si bien partió de San Pablo y de San Agustín los superó ampliamente, siendo un verdadero innovador. Los que vinculan a Lutero con la modernidad lo consideran como un precursor de la libertad, un defensor del individualismo y un luchador contra la tradición. Actualmente todos, protestantes y católicos, coinciden en que Lutero fue un gran pensador y teólogo con una poderosa inteligencia, aunque no haya expuesto sus doctrinas con la claridad y el rigor de Santo Tomás o Calvino.

Desde otra perspectiva, Hegel escribió que gracias a la Reforma la religión y el Estado se encontraban en armonía, produciéndose la verdadera reconciliación del mundo con la religión. El principio de la libertad está encarnado en la Reforma, ya que su contenido esencial es que el hombre se determina por sí mismo a ser libre. Las leyes y el Estado no serían otra cosa que la realización exterior de la religión en la realidad.

Existe también un debate acerca de la relación entre el capitalismo y el protestantismo, considerado por algunos como un factor de progreso económico, mientras que el catolicismo sería un factor de estancamiento. El protestantismo sería responsable de un estado de ánimo que se opone a la mentalidad tradicional y medieval. Se han invocado muchos

argumentos en cuanto al surgimiento del espíritu capitalista, especialmente en el protestantismo de tinte calvinista, que aceptaba el préstamo con intereses rechazado por la Iglesia católica y por el mismo Lutero, lo cual habría contribuido al auge del capitalismo en los países protestantes.

Max Weber, en su clásica obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, ha extendido la idea de que el espíritu capitalista deriva del protestantismo, invirtiendo la teoría de Marx. La noción protestante de “vocación” fue utilizada por Lutero, pero influido por las doctrinas escolásticas, fue muy hostil al comercio. Por el contrario, en los medios calvinistas la “vocación” incluía a todas las actividades lucrativas. De acuerdo a Weber, la moral calvinista deriva del dogma de la predestinación, por la cual el elegido vive sólo para la gloria de Dios poniendo ardor en el trabajo y siendo el éxito en los negocios una señal enviada por Dios para indicarle que es uno de los salvados. Las ganancias se convierten en un fin en sí, pero no para gozar de los placeres del mundo sino para acumular riquezas frugalmente. La moral calvinista desprecia a los pobres y mendigos, pero generaría un dinamismo y progreso en el cual cada uno puede desarrollar hasta el máximo sus capacidades.

Los nacionalistas, en la época del pangermanismo, identificaron la Reforma luterana con el despertar del alma alemana. Para Vicens Vicens la Reforma protestante, además de no ser un movimiento moderno, pues “tuvo mucho de medievalista, y Lutero fue un dogmatizante en la recta tradición de la escolástica”, “echó las bases del nacionalismo xenófobo y del despotismo principesco” haciendo surgir de allí el “principio del todopoderoso Estado moderno, dueño de los resortes políticos y de la intimidad de las conciencias”.

Siguiendo esta línea de pensamiento político, el teólogo protestante Karl Barth consideraba que el pueblo alemán sufrió del “error de Martín Lutero sobre la relación entre la ley y el Evangelio, entre el poder y el orden temporal y espiritual”, y que el hitlerismo fue el “sueño maligno de un germano pagano que se cristianizó primero de manera luterana”.

Un intelectual francés, Henri Tincq, afirmaba en *Le Monde* que “aunque una hagiografía caricaturesca haya convertido a Lutero en el padre de las libertades modernas ¿no justificó, acaso, la atroz represión de los campesinos y avaló la moral de su época sobre los judíos, las mujeres y los humildes?”. Su sed de libertad evangélica se contradice con su postura frente al Estado establecido, sometándose a los príncipes alemanes, a los nacional-socialistas o a los *apparatchiks* comunistas.

La conclusión general de algunos estudiosos que se ocuparon del desarrollo histórico, de la organización y del pensamiento luterano, es que la tendencia de Lutero a minimizar la significación espiritual del poder político favorecía el apoyo de la Iglesia luterana al monopolio de todo tipo de poder temporal por parte de los nacientes Estados nacionales, así como la aceptación indiscriminada de la autoridad política en sus formas más negativas y represivas. Por eso afirma Sheldon Wolin, refiriéndose a Lutero, que “en asuntos políticos, los hombres debían obedecer sin discutir”.

Desde una concepción marxista se considera que la guerra de los campesinos de 1524-25 fue el acontecimiento clave de la Reforma, relegando los problemas religiosos a un segundo plano. Consecuentemente es Thomas Müntzer, y no Lutero, el protagonista principal. Desde una perspectiva radical-democrática de mediados del siglo XIX, la guerra de los aldeanos fue un movimiento de liberación política, el primer ensayo importante de una revolución democrática en Europa, insertándose en el marco de la era de la revolución burguesa que llega hasta 1789.

Engels enlaza esta perspectiva en *La guerra alemana de los campesinos* (1850) aplicando el tema de la lucha de clases del materialismo histórico, y la Reforma aparece como la primera etapa de la revolución burguesa contra el sistema feudal. En 1892 Engels escribe acerca de “tres grandes batallas decisivas” en las que “culminaba la gran lucha de la burguesía europea contra el feudalismo”. “La primera fue la que llamamos la Reforma protestante alemana. Al grito de rebelión de Lutero contra la Iglesia, respondieron dos insurrecciones políticas: primero la de la nobleza baja, acaudillada por Franz von Sickingen en 1523, y luego la gran guerra campesina en 1525”.

El problema que se le presentaba a Engels era que los protagonistas de la primera revolución burguesa no eran burgueses, sino aldeanos y parientes de los *Ritter* (baja nobleza alemana). El fracaso de la guerra de los campesinos es explicado por la falta de una conciencia revolucionaria necesaria para llevar a cabo su misión histórica. El primer problema era entonces cómo podía darse una revolución burguesa sin burguesía, y el segundo, si existía una burguesía incipiente, cuál fue el motivo de su actitud pasiva durante la primera fase de la revolución burguesa. El dilema era el siguiente: ¿revolución burguesa sin burguesía o con una burguesía que no había desempeñado el papel que le correspondía?

Desde esta perspectiva no existió un movimiento espiritual o religioso, sino que fue simplemente la manifestación de los conflictos económicos y sociales de la época. El catolicismo se reduce a una ideología reaccionaria de la aristocracia feudal. El protestantismo ortodoxo (luteranismo, zwinglianismo y calvinismo) aparece como la reacción ideológica de la burguesía, y Lutero como el primer representante ideológico de las nuevas clases. De revolucionario rebelde en contra del papado se convierte, por su condena de la sublevación de los campesinos, en un reaccionario vasallo de la autoridad temporal.

Lutero fue descrito por el marxismo ortodoxo como un “reformador burgués” y Müntzer fue calificado por Engels como un “procomunista”, cuya ideología había dado expresión a las aspiraciones de las masas oprimidas. Como el gran jefe de la guerra de los campesinos y revolucionario social “ateo” que intentaba fundar una sociedad sin clases mucho antes de que la dialéctica histórica lo permitiese, Müntzer fue un precursor muy anticipado a su época. Ello explica su inevitable fracaso, aunque fue el verdadero héroe del siglo XVI.

Desde la perspectiva marxista engelsiana la Reforma fue el resultado de una revolución social, y la teología de Lutero y los restantes reformadores sólo fue el reflejo ideológico de estas transformaciones de las bases materiales en la transición del feudalismo al capitalismo. Desde perspectivas no marxistas está fuera de duda el origen religioso de la Reforma, aunque hay varias interpretaciones que van desde la personalidad íntima de Lutero hasta el hincapié en la importancia del sentimiento religioso colectivo.

Algunos historiadores católicos han insistido en los trastornos nerviosos y psíquicos de Lutero, habiendo abandonado la anterior tesis de su corrupción moral. Se lo ha considerado como un caso patológico muy complejo. La interpretación psicoanalítica toma elementos –tales como una herencia alcohólica, amor anormal por su madre, educación en un clima de temor, tendencia a la melancolía, obsesiones sexuales- que explican el rechazo de Lutero del valor de las buenas obras, y se lo ha llegado a calificar de “maniaco depresivo”. Estas interpretaciones han suscitado numerosas críticas puesto que se apoyan en hechos insuficientemente comprobados, y no han sido aceptados por los historiadores. Erikson considera que una interpretación meramente psicológica es no entender la cuestión de la Reforma en toda su extensión. c

Bibliografía

Los seis textos de Martín Lutero utilizados en el presente trabajo son: “A la nobleza cristiana de la nación alemana acerca de la reforma de la condición cristiana” (1520); “Sobre la autoridad secular: hasta dónde se le debe obediencia” (1523); “Exhortación a la paz en contestación a los doce artículos del campesinado de Suabia” (1525); “Contra las bandas ladronas y asesinas de los campesinos” (1525); “Carta sobre el duro librito contra los campesinos” (1525); “Si los hombres de armas también pueden estar en gracia” (1526). Evitamos engorrosas citas en estos breves textos de Lutero que pueden encontrarse en una excelente recopilación:

- LUTERO, MARTIN: *Escritos políticos*. Madrid: Tecnos, 1986. Estudio preliminar y traducción de Joaquín Abellán
- BARTH, KARL: *This Christian Cause*. New York: Macmillan, 1941
- DELUMEAU, JEAN: *La reforma*. Barcelona, Labor, 1985
- ELTON, G.R.: *Reformation Europe. 1517-1559*. New York, Harper & Row, 1963
- ERIKSON, ERIK H.: *Young Man Luther*. New York, Norton, 1958
- HEGEL, G.W.F.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid, Alianza, 1980. Trad. de José Gaos
- LEONARD, EMILE G.: *Historia del protestantismo*. México, Diana, 1967
- MARTIN, ALFRED VON: *Sociología del Renacimiento*. México, FCE, 1946
- MARX, C. y ENGELS, F.: *Obras escogidas*. Moscú: Progreso, 1974. Tres tomos
- SKINNER, QUENTIN: *Los fundamentos del pensamiento político moderno*. México, FCE, 1986. Tomo II, “La Reforma”
- TINCQ, HENRI: “Martín Lutero: ¿monje blanco o monje negro?” en *Clarín*, sección “Cultura y nación”, 4 de abril de 1996
- TROELTSCH, E.: *El protestantismo y el mundo moderno*. México, FCE, 1951
- VALLESPIN, FERNANDO: (ed.), *Historia de la teoría política*. Madrid, Alianza, 1990. Tomo II, pp. 171-208
- VICENS VIVES, J.: *Historia general moderna*. Barcelona, Vicens-Vives, 1981
- WEBER, MAX: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*
- WOLIN, SHELDON S.: *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*. Buenos Aires, Amorrortu, 1973. Pp. 154-178.

Capítulo VII

La isla de los Santos

c A. L. Morton

El perspicaz Tomás Moro se decidió por algo totalmente diferente ya que, dándose cuenta de que la mayor parte de las Repúblicas estaban corrompidas por deplorables costumbres y que los Estados eran simples empresas de piratería, engendrados por la violencia y el asesinato y mantenidos por las maniobras y los crímenes de unos pocos, dándose asimismo cuenta de que, en los más importantes reinos en plena prosperidad, no existía una igualdad económica ni una sana distribución de bienes entre los ciudadanos. Tomás Moro habla llegado, pues, a la conclusión, en sus meditaciones, de que debía elaborar un plan ideal de República o Estado a la que llamarla Utopía.

Thomas Nashe, *El Viajero Desafortunado*, 1594.

1. Moro el humanista

Dos siglos separan el País *de Cucaña* de la *Utopía* de Moro y en este intervalo se ha producido una gran transformación. Entre el campesinado, se ha producido un rápido proceso de transformación y la economía feudal de subsistencia de la Edad Media ha dejado paso a una economía moderna basada en la producción de bienes de mercado. En el siglo XIV, como reinos tenido ocasión de observar, la esclavitud habla experimentado importantes modificaciones: en el siglo XV habla prácticamente desaparecido y el siervo se habla convertido en campesino libre. Sería falso hacerse ilusiones acerca de esta época, pero por algo ha sido descrita como edad de oro. Sin embargo, por la naturaleza misma de las cosas, una situación de este tipo había de ser necesariamente especial y transitoria y si Inglaterra llegó a ser “alegre”, esta alegría fue de corta duración. La desaparición de la comuna campesina medieval emancipó al siervo pero, al mismo tiempo, destruyó la base de su seguridad; librándole de sus ataduras con la tierra se crearon las condiciones de su desarraigo.

La creación de un campesinado libre implica el desarrollo de una economía basada en la producción de artículos de primera necesidad, lo que a su vez presupone la creación de un nuevo tipo de propietario agrícola, cuyo poder no descansa en el gran número de siervos sino en el beneficio que obtenga de sus tierras. En Inglaterra esta evolución fue muy marcada ya

que Inglaterra era la principal productora de lana y la lana era, más que cualquier otro producto, fácilmente susceptible de entrar en una economía de mercado. Además, el comercio de la lana, con la política de cotos que entrañaba, no era más que el ejemplo más claro de una tendencia general; así cuando Moro escribía:

“Vuestros corderos, antaño tan dulces y sumisos, de tan modesto apetito, se han hecho ahora, según parece, tan golosos y salvajes, que comen y se tragan enteros incluso a hombres”

Sólo trataba de describir, en términos particulares, una evolución general; la substitución de una agricultura de subsistencia por una agricultura de producción de productos vendibles y el desarrollo de relaciones puramente económicas entre las diferentes clases que viven en la tierra.

Esta evolución, unida al desarrollo paralelo del capital comercial y de la industria urbana que, aunque sigue siendo artesanal, satisfacía cada vez más el mercado nacional e incluso internacional, originó el nacimiento de una nueva clase, el proletariado. Y, como Moro fue uno de los primeros en observar, este nacimiento tiene lugar entre los más crueles dolores y la confusión más total. El número de campesinos expulsados de sus tierras, de servidores y demás parásitos de la vieja nobleza despedidos ahora que empezaba la lucha por la soberanía feudal, resultaba superior a su posible absorción por parte de la industria. Esto era una consecuencia inevitable del hecho de que el capitalismo inglés había empezado a desarrollarse sólo a través de la agricultura y el comercio, mientras que la industria siguió durante bastante tiempo relegada a una escala minúscula y sobre bases individuales. En uno de los fragmentos más célebres de su Utopía Moro describe los sufrimientos de esta nueva clase de desheredados:

“Por consiguiente, que uno de esos codiciosos e insaciables avaros, verdadera plaga de su país, cerque y delimite vastos centenares de acres de terreno, con vallas o empalizadas, y ya tenemos a los campesinos expulsados de sus tierras; y ya sea con engaños, fraude u opresión violenta se les pone en la puerta... de una forma o de otra, y muy a su pesar, deben marcharse, pobres, inocentes, miserables, hombres, mujeres, maridos, esposas, huérfanos, viudas, madres desconsoladas, con sus pequeñuelos en brazos... caminan lentamente, lejos de sus hogares queridos, no hallan sitio donde descansar... Y cuando ya han vagado por todas partes y no les queda dinero, no tienen más remedio que robar y hacerse merecedores de la horca, o bien ponerse a pedir limosna”.

El comienzo del siglo XVI fue una época verdaderamente maldita; política de cotos, extensión del paro, mendicidad, elevación de los precios, bajos salarios, leyes duramente represivas contra los explotados, continuas guerras entre Estados, producidas por la caída de la sociedad feudal, corrupción, que si no era mayor que en otras épocas si encontraba ocasiones más favorables. Todo esto producía una sensación cada vez más extendida de confusión y desesperación. Todos los valores antes indiscutibles se ponían en tela de juicio: el mundo feudal, estático, autónomo, en que el señor reinaba en su castillo y el Papa reinaba en Roma sobre una Iglesia universal y única, este mundo desaparecía y no surgía nada que pudiera substituirlo. Sin embargo, todo este sufrimiento, toda esta incertidumbre, aunque reales, eran signos de crecimiento más que de decadencia, pese a que, como es natural en una época de transición rápida, fue la decadencia y no el crecimiento lo primero en manifestarse. Como trasfondo de esta miseria, y también como una especie de contrapunto, nacía la nueva clase mercantil fuerte y confiada, que trazaba el mapa del universo y se lo repartía; grandes ciudades, nuevas industrias surgían, y a fin de hacer realizable todo esto se creaban nuevos Estados poderosos, con dinastías como las de los Tudor que hablan arrebatado el poder a las viejas casas feudales, e instauraban un absolutismo que no carecía totalmente de bases populares, a pesar de su carácter opresor, puesto que significaba el orden, la organización nacional y no local, la estabilidad interior, soluciones sólidas e importantes sin las cuales la situación de la burguesía no hubiera podido consolidarse.

Esta era la situación durante la juventud de Tomás Moro: un mundo de esperanza y desesperanza, de conflictos y contrastes, de riquezas desmesuradas y de creciente miseria, de idealismo y de corrupción, de declive de las sociedades locales e internacionales en beneficio de los nacionalismos que habrían de suministrar a la burguesía el marco de su desarrollo. El mismo Moro pertenecía a un medio que acogía fervorosamente el nuevo orden, a esa clase de ricos comerciantes de Londres que fueron los principales defensores de la monarquía Tudor. Su padre era un importante hombre de leyes, juez más tarde, uno de esos altos funcionarios que cada vez con más frecuencia se reclutaban entre la alta burguesía. Moro fue educado en casa del Arzobispo Morton, Primer Ministro de Enrique VII, y, muy a su pesar, pues le hubiera gustado ser profesor, fue también jurista. Muy pronto fue elegido miembro del Parlamento y en numerosas ocasiones habló en nombre de los habitantes de Londres. Más adelante tuvo que ocuparse de diversos asuntos de Estado hasta que por último, como más adelante veremos, pasó al servicio de la Corona, en contra de su voluntad, y con trágicas consecuencias. En 1529 fue nombrado Lord Canciller; desempeñó su función con gran eficacia, pero cada vez con más desgana hasta su dimisión en 1532, debida a su desacuerdo con la política eclesiástica de Enrique VIII. Poco después fue encarcelado en la Torre de Londres y, en julio de 1535, acusado de traición y decapitado. Más adelante, cuando examinemos las ideas expresadas en la Utopía, discutiremos más detalladamente algunos elementos de su carrera, limitándonos ahora a examinar brevemente su carácter y su formación intelectual.

El retrato más completo y más íntimo de Moro es probablemente el que nos ofrece su amigo Erasmo en una carta a Hutten. Erasmo habla de “su admirable y amistosa alegría, que un tenue matiz de ironía viene a amargar”, de la sencillez de sus gustos, de su calidad en la amistad, de su amor a la familia. Esta es la impresión que ofrecía Moro a todos los que le conocieron, e incluso ahora resulta difícil leer sus obras o las de sus biógrafos sin llegar a esa misma sensación de extraordinaria intimidad que muy pocos personajes históricos producen en nosotros. Admiramos al hombre por su valor y por su honradez, por esa sencillez que tan bien hermanaba con la ciencia y la eficacia en el trabajo. Moro, como Swift, pero por motivos muy diferentes, es uno de esos personajes en torno a los cuales nace una leyenda: toda una serie de anécdotas que pueden ser falsas, pero que son útiles, ya que corresponden a una brillante personalidad que a todos impresiona. Y, sin embargo, detrás de todo esto, se adivina un no se qué de ensimismamiento, un desprecio quizá de la vida cotidiana, que se manifiesta sobre todo en la forma condescendiente en que Moro trata a sus esposas. No debemos olvidar que Moro se sentía fuertemente atraído por la vida de los Cartujos. Es fácil darse cuenta de que, aunque muy capaz de ser un agradable compañero, tanto dispuesto a discutir de filosofía como a gastar una broma, esto constituía sólo una faceta de su personalidad. En su interior existía el conflicto típico entre lo antiguo y lo nuevo, entre el humanista y el asceta medieval, lo que le hace escribir sobre las órdenes de frailes casados y célibes:

“los habitantes de Utopía consideran a los primeros sabios, pero a los segundos santos”.

Sería quizá más exacto decir que el mismo Humanismo, en Inglaterra especialmente, constituía el escenario de dicho conflicto. El Humanismo, aunque doctrina nueva y creencia de una nueva clase histórica, procedía, sin embargo, del pensamiento dogmático y escolástico de la Edad Media; llevaba en su seno los elementos de su rebeldía. De tal forma que no es raro hallar reunidos en la misma personalidad tanto el pensamiento escéptico y pagano del Renacimiento como el espíritu dogmático y puritano de la Reforma. Esto mismo ocurre en Italia, aunque allí el Humanismo se manifestó primero y más sólidamente. El Humanismo reflejaba el optimismo sin límites de una nueva clase que veía como el mundo se desvanecía a sus pies. Rechazaba el dogma del pecado original y la convicción de que Satanás es el dueño del mundo, substituyéndolo por el dogma según el cual nada puede impedir tanto al hombre como al mundo el progresar continuamente, a no ser las causas exteriores:

“En esta época aparece una nueva actitud que podríamos definir mis o menos como una aceptación de la vida, por oposición a la renuncia. De ahí viene ese interés nuevo que se despierta por el hombre y su situación en el mundo, así como el creciente interés por el carácter y la personalidad del hombre”.

(T - E. Hulme, *Speculations*, Londres, 1924, p. 25).

Esta nueva actitud fue no sólo el resultado de la aparición de una nueva clase progresista sino también de una nueva concepción de la historia. Hasta este momento los hombres habían vivido en la sombra del pasado. Volvían sus ojos, desde lo más profundo de su miseria feudal, a los esplendores reales o imaginarios de la antigüedad, verdadera Edad de Oro. Pero hacia finales del siglo XV podría decirse que la civilización ha alcanzado e incluso superado el nivel que había conseguido el mundo grecorromano. Por consiguiente, en vez de volverse hacia un pasado más bello que el presente, resultaba posible predecir un futuro mejor todavía. Este alba de la civilización modificó toda la perspectiva del hombre:

“Era evidente que a medida que se afirmaban la prosperidad y estabilidad de la civilización, cada vez se hacía menos neta la distinción entre natural y sobrenatural. Las doctrinas de la “gracia” y el “pecado original” habían podido nacer, como ya hemos visto, de la desesperación que acompaña a la desintegración del mundo antiguo, pero, a medida que la vida se va haciendo más segura, el hombre se preocupa cada vez menos del otro mundo”.

(Basil Willey, *The Seventeenth Century Background*, p. 33).

La felicidad futura sólo se alcanzaría a través de la destrucción de todos los obstáculos artificiales o externos: es decir, a través del ejercicio de la razón, lo que significaba, en realidad, la adopción por parte de los príncipes y hombres de Estado de los puntos de vista humanistas.

“Pues mientras que vuestro Platón -escribía Moro- jura que la República alcanzará de esta forma la perfecta felicidad, ya sea que los filósofos lleguen a ser reyes o los reyes se entreguen al estudio de la filosofía, ¿qué grado de felicidad, pregunto yo, será capaz de alcanzar nuestra Comunidad si los filósofos empiezan a prodigar a los reyes sus sabios consejos?”

Así, aunque el pueblo no desempeñe ningún papel en esta transformación del mundo, el humanismo en todo su esplendor, en las manos de un hombre como Moro, volvía sus ojos más allá del futuro inmediato y de los mezquinos intereses de clase de la burguesía, hacia la felicidad del hombre en general.

Por consiguiente de nuevo se manifestaba la contradicción interna y el conflicto. El Humanismo no podía ignorar la miseria creciente, así como tampoco el progreso, y los humanistas reaccionaron individualmente bien a través de una especie

de paganismo superficial y hedonista o bien a través de una crisis de conciencia moral y un deseo de reforma social y religiosa. Este último aspecto es el que domina en países como Inglaterra y en la Europa del Norte, donde el humanismo no llegó nunca a cuajar plenamente, sino que permaneció, limitado a un grupo de intelectuales, bajo la forma de una influencia difusa y generalizada que, por su parte, contribuyó a la Revolución del siglo XVI. Y Colet, que fue el más firme representante del Humanismo en Inglaterra, lo había estudiado en Italia, en su forma más cristiana, en la época de hombres como Savonarola y Pico de la Mirandola.

Liberados hasta cierto punto del absolutismo teológico de la escolástica, los humanistas sentían la necesidad de una nueva escala de valores absolutos. Estos valores los hallaron, en parte, en un cristianismo más racional, pero, sobre todo, en las obras de Platón y de los neoplatónicos. La filosofía griega les llegó intacta gracias al estudio de los textos originales en vez de los imperfectos resúmenes en latín que se habían venido utilizando a lo largo de toda la Edad Media. Platón, más que ningún otro, con sus teorías de la verdad ideal, de la belleza y la justicia, discernibles a través de la razón, y a las que los hombres y sus instituciones -templos, estados, ciudades, universidades- podían conformarse, Platón, repito, atraía irresistiblemente a unos hombres que veían en la historia no un progreso hacia nuevas formas de sociedad sino hacia su verdadera forma de sociedad. La vida urbana, en los siglos *XV* y *XVI*, ofrecía un parecido superficial con la de las ciudades-estado de la Grecia antigua, lo cual permitía trazar todo tipo de paralelismos, algunos de los cuales podían ser útiles y otros, al menos desde los actuales puntos de vista, fantásticos. La *República* de Platón había sido conocida, por así decir, a lo largo de toda la Edad Media, y era inevitable que sirviera de punto de partida a todo proyecto de República modelo.

Este tipo de República ofrecía un carácter totalmente estático. Platón creía que era necesario prever una ciudad dotada de una comarca lo bastante amplia, con una población cuya cifra se fijara de una vez para siempre, conferirle una constitución perfecta desde todos los puntos de vista, que regulara las relaciones entre las clases, la naturaleza y extensión de las industrias, el tipo y duración de los estudios oportunos para las diferentes clases, la religión más adecuada para proteger la estabilidad social. La piedra angular era la justicia, es decir, la subordinación de las clases, la aceptación de sus derechos y deberes respectivos. Este tipo de Estado suponía, una vez establecido, el permanecer por siempre inalterado.

Estos postulados, en ocasiones con ligeras modificaciones, constituían el punto de partida de la Utopía de Moro pero una gran parte de ellos no se reflejan en el texto. Moro no quería repetir lo que ya se había dicho en la República, es decir, construir lógicamente, fase tras fase, los principios básicos de una República. En vez de esto considera dichos principios como supuestos previos y nos ofrece la imagen viva de una República ya establecida y en plena fase de desarrollo, el resultado es quizá menos espectacular, pero, en cualquier caso, mucho más vivo que la República de Platón, es la imagen de una sociedad tan totalmente realizada que Moro parece decir contestando a los escépticos: "Pues es verdaderamente así, yo lo he visto con mis propios ojos y la cosa marcha".

En ocasiones Moro llega mucho más lejos que Platón. La Utopía no es una ciudad, autónoma y cerrada en si misma, sino un Estado que ocupa una extensión parecida a la de Inglaterra y que goza de una vida nacional completa. Sin embargo el Estado de Platón no era más que una pequeña comunidad aristocrática, que vivía del trabajo de un gran número de esclavos y de siervos y su comunismo se reservaba a la clase dirigente. Platón se había erigido en abogado de un comunismo no porque fuera el único modo de abolir la explotación de clase sino porque creía que ocuparse de los bienes terrestres era pernicioso para la moralidad de sus administradores filósofos. La Utopía de Moro, aproximación a una sociedad sin clases, era necesariamente comunista pues consideraba que:

"Cuando la propiedad es privada, cuando el dinero es todopoderoso, es casi imposible que la República sea gobernada con justicia y sea floreciente. A no ser que pensemos que la justicia se establece cuando todas las cosas están entre las manos de hombres malos y que el estado prospera cuando todo se reparte entre un pequeño grupo de personas".

Moro tenía demasiada experiencia del mundo para creer que una clase, cualquiera, por buenas que fueran sus intenciones y grande su madurez política, pudiera apoderarse del aparato del Estado sin oprimir y explotar a la mayoría de los desposeídos. A lo largo de su obra los problemas de estado, de clase y de propiedad se plantean continuamente y se resuelven en general de forma totalmente moderna. Es precisamente la forma en que Moro ha tratado estos problemas fundamentales lo que debe constituir el objeto de todo análisis serio y desde una perspectiva dialéctica de la Utopía, puesto que es precisamente este tratamiento lo que ha convertido su obra en un punto de referencia en el desarrollo del socialismo, científico. Constituye el nexo entre la teoría social de la antigüedad y la del mundo moderno.

Esto no significa, por supuesto, que la Utopía no sea un libro totalmente representativo de su época, escrito con una óptica perfectamente contemporánea. Incluso puede decirse que gracias a esta óptica fundamentalmente realista y a la extraordinaria atención que prestó a las orientaciones de su época, Moro fue capaz de ver tan claramente en el futuro. Precisamente porque comprendió con mayor claridad que sus contemporáneos los cambios que se estaban produciendo fue capaz de prever la sociedad que estos cambios terminarían haciendo posible. Escribió su Utopía ya en la plena madurez de su inteligencia. En 1515 Moro tenía 37 años. Gozaba de la amistad de los más grandes sabios de su época, Erasmo, Colet,

Linacre, Grocyn. Había sido miembro del Parlamento dentro del cual se había distinguido por su oposición a la Corona. Era un jurista eminente, altavoz y jefe reconocido de los comerciantes de Londres. Aunque se había negado a entrar al servicio del rey, había sido, enviado a Flandes con una importante misión diplomática.

Precisamente en Amberes, en el transcurso de esta misión, empezó a escribir su Utopía y en Amberes sitúa el pretexto de su relato. Aquí, según Moro, en casa de un tal Peter Giles, encuentra a Rafael Hitlodeo, que acababa de llegar de un viaje realizado en compañía de Américo Vespucio en el transcurso del cual se había separado de sus compañeros durante cinco años que había pasado en Utopía. Hitlodeo se nos describe al estilo de un Swift o un Defoe; en cuanto al contenido propiamente dicho del libro es la reproducción de la conversación que Moro sostuvo con Giles durante una tarde y una noche. En una carta que se reproduce al final de la obra Giles expresa su admiración por

“Su memoria perfecta y segura (la de Moro), capaz de reproducir al pie de la letra cosas que sólo había oído una vez”.

Esta memoria sólo fallaba en un punto, el que se refiere a la situación geográfica de la isla:

“Pues, cuando Rafael estaba hablándome de ello, uno de los criados del señor Moro se acercó a él y deslizó unas palabras en su oído. Cuando me disponía precisamente a redoblar mi atención, uno de los miembros de la reunión, a causa de un frío que había cogido, supongo a bordo, tosió tan fuerte que me impidió oír algunas palabras”.

De esta suerte se perdió el gran secreto, puesto que después sólo “tuvimos escasas noticias” de Hitlodeo.

El relato del viaje de Vespucio, en el que se supone que Hitlodeo ha participado, se publicó en 1507 y no cabe duda de que Moro lo conocía. En él se halla la descripción de la sociedad, sencilla y sin clases, de las tribus indias descubiertas allí. H. W. Denner, en su *Introducción a la Utopía*, resume así esta descripción:

“Los indios desprecian el oro, las perlas, las joyas y sus tesoros más codiciados son las plumas de ave pintadas de vivos colores. No practican el comercio ni el intercambio de productos, se conforman con lo que la naturaleza les otorga en su abundancia. Viven en perfecta libertad y no conocen ni rey ni dueño. No conocen leyes. Viven en comunidad, hasta seiscientos por casa”.

En 1511 apareció *De Orbe Novo*, de Peter Martyr, que ofrecía una visión más idealizada todavía de los indígenas de las Antillas. Es evidente que estos informes constituyen una parte de las fuentes de la *Utopía*, tal como el mismo Moro reconoce convirtiendo a Hitlodeo en su narrador. Este cuadro de la inocencia primitiva, interpretada por los humanistas con su creencia en la Edad de Oro antigua y reforzada por las ideas comunitarias de la Edad Media, que todavía no se habían olvidado, contribuyó indudablemente a fijar la teoría de Moro de una sociedad justa que mira tanto al pasado como al futuro.

De hecho, el segundo libro de la *Utopía*, que ofrece una descripción detallada del país, fue escrito en Amberes, en el otoño de 1515. El primer libro, que contiene una detallada descripción de la naturaleza de los reyes y de la condición social en Inglaterra, se añadió en la primavera del año siguiente. La obra así completa se publicó en latín, en Lovaina, a finales de este mismo año y hasta 1519 fue reeditada en un gran número de ciudades europeas. Es curioso señalar que, a pesar del gran éxito y popularidad de la *Utopía*, en Inglaterra no se publicó ninguna edición en vida de Moro; tampoco se imprimió ninguna traducción inglesa hasta la edición de Robinson, publicada en 1551.

Puede parecer extraño que la obra de un autor tan famoso y cuya influencia fue tan notable e inmediata haya tenido que esperar tanto tiempo para ser publicada en el país y en la lengua de su autor. Pero hay varias razones que lo explican. Después de la muerte de Moro su memoria fue proscrita mientras vivió Enrique VIII. Los Tudor controlaban severamente la prensa y hubiera hecho falta un gran valor para publicar la obra de un hombre condenado por traición. Mientras Moro vivió no se preocupó porque su libro apareciera en inglés. Formaba parte de la Internacional de los sabios, cuya lengua era el latín. Y le bastaba con que sus amigos de todos los países pudieran leer su obra pues, como ya tendremos ocasión de ver, Moro no era revolucionario en el sentido que hoy damos a la palabra: despertar en el pueblo el sentimiento de su frustración y provocar un movimiento entre las masas de los explotados. Pero, lo que era más importante, la obra era lo bastante explícita como para no permitir una publicación inmediata en inglés; no solamente se convertía en abogado del comunismo, lo que hubiera podido pasar por una ingenua aberración de un filósofo platónico sino que contenía además una dura crítica, tanto implícita como explícita, del gobierno inglés de la época. Como escribía Erasmo:

“Su objeto al escribir la Utopía es poner de manifiesto aquello que ocasiona trastornos en el funcionamiento de las Repúblicas, refiriéndose a la constitución inglesa, que tan bien conoce y comprende”.

Era mucho más prudente dejar el libro en el lenguaje de los sabios y hacerlo publicar sin ostentación en Lovaina o en París.

2. Moro el comunista

No es posible poner en duda que la *Utopía* constituye la descripción de una Inglaterra en la que el dinero no era precisamente “todopoderoso”, y la crítica del poder corruptor de la opulencia iba acompañada de una descripción igualmente exhaustiva de los abusos del poder real. Es cierto que en Utopía existía un príncipe y magistrados dotados de poderes absolutos dentro de lo que permitían los límites de la constitución. Pero estos autócratas elegidos obtenían su poder del pueblo y podían ser dimitidos en caso de abuso de poder. En la práctica la única tarea de los magistrados era la de controlar y organizar la vida económica del país:

“La más importante y casi la única tarea de los Sifograntes es la de cuidar que cada uno trabaje y se dedique a sus funciones con la máxima diligencia”.

La obligación que tienen todos de trabajar (a excepción de un pequeño número de sabios, libres de dedicarse a sus trabajos de investigación) tiene su contrapartida en el derecho que todos gozan de disfrutar de los productos de su trabajo.

“En el centro de cada barrio se halla un mercado con todos los productos posibles. La producción familiar se expone en edificios especiales: hórreos o almacenes. Allí acude cada padre de familia o administrador a buscar todo aquello que necesitan él y los suyos y se lo lleva sin dinero, sin dar nada a cambio, sin prenda ni garantía. Pues, ¿por qué hablan de privarle de algo cuando todo abunda y el único peligro es que algunos quieran servirse por encima de sus necesidades? ¿Y por qué iba a pensar alguien en sobrepasar sus necesidades si está seguro de que no le va a faltar nada?”

El comunismo de los utópicos, basado en la abundancia y la seguridad, deja muy atrás el igualitarismo de los socialistas pequeñoburgueses. La razón conduce a Moro a las mismas conclusiones a que habían llegado los humildes autores del sueño de Cucaña.

Resultaba, sin embargo, más fácil para éstos y para Moro llegar a esta concepción que para quienes, más tarde, tuvieron que vivir en una sociedad capitalista en pleno desarrollo.

La Inglaterra del siglo XVI, a pesar del desarrollo de la producción de base, conservaba todavía muchos de los rasgos del colectivismo agrario primitivo que se hablan mantenido durante el feudalismo. Aunque la explotación familiar de tipo individual, el terreno que se poseía se hallaba mezclado al de otros miembros de la comuna en los prados comunales y su explotación dependía del trabajo común y este verdadero esfuerzo de cooperación se repetía en otras épocas del año. E incluso en tiempos de Moro, cuando iba haciéndose cada vez más profundo el abismo entre campo y ciudad, muchas grandes ciudades poseían todavía campos comunales; así, cuando Moro escribe de los utópicos que:

“cuando llegaba el día de la cosecha los Filarcas, que son los jefes y magistrados de la agronomía, comunican a los magistrados de las ciudades cuántos hombres necesitan para la recolección. La compañía de recolectores así constituida está dispuesta el día señalado y todo el trabajo de recolección se efectúa casi en un solo día de buen tiempo”

Estaba pensando en un cuadro que no debía ser muy diferente de lo que se podía ver todavía en la Inglaterra de su época. Es decir, que el comunismo de Moro no es solamente la visión de un futuro posible, sino más bien la generalización y transformación de una realidad existente en una sociedad diferente a la suya, pero basada en la suya.

La dificultad estriba en la forma en que podría tener lugar esta transformación y es aquí donde reside el punto débil de Moro, así como de la mayoría de los escritores de utopías, por otra parte. Es evidente que no podía hacerse idea de la duración, de las dificultades del proceso histórico por el que el capitalismo debía dar lugar a su contrario; por consiguiente la descripción de la Utopía va teñida de una especie de melancolía que le lleva a decir: “Ante esta República utópica debemos conformarnos, ¡ay!, con soñar, porque es inútil toda esperanza.

La característica menos atractiva de la vida en Utopía es una cierta falta de confianza en las actividades cotidianas de la gente del pueblo. En los comedores comunes los viejos deben sentarse junto a los jóvenes a fin “de impedir a la juventud que hable o se comporte mal”. Tampoco debe haber “rincones ocultos, lugares de mal vivir o de reuniones ilícitas. Todo debe desarrollarse ante los ojos de todo el mundo”. Los ciudadanos no pueden viajar por el país ni mucho menos salir al extranjero sin una autorización especial de los magistrados y aunque esta autorización se conceda en muy raras ocasiones “nadie debe viajar solo, únicamente se autorizan los grupos”. Aunque de acuerdo con las normas de la época las leyes en Utopía sean muy poco numerosas y las penas benévolas, llegamos a la conclusión de que a pesar de la abolición de la propiedad y de las clases, los delitos son todavía bastante numerosos como para suministrar un fuerte contingente de esclavos. De hecho el hombre ha cambiado bastante menos que el medio en que vive y es evidente que este aspecto de la Utopía refleja la propia desconfianza de Moro frente al hombre de la calle. Esto es consecuencia de su propia posición de clase y de la de los humanistas en general, así como de la relación general entre las clases durante esta época.

Moro procedía de la alta burguesía comerciante londinense, clase que habla sido siempre víctima de los periodos de desorden y acababa de pasar por la prueba de una guerra civil prolongada. El recuerdo de la revuelta de Cade de la que

Shakespeare ofrece una interpretación tan típicamente aristocrática se hallaba vivo todavía y los recientes desórdenes contribuían a reforzarlo. Y Moro que, como ya hemos visto, era a menudo el portavoz de Londres, compartía más de una de estas interpretaciones a pesar de su auténtico acercamiento a los sufrimientos del pueblo. Kautsky observa:

“Moro era en realidad el representante de sus intereses, aunque teóricamente sus ideas fueran más avanzadas. El capital siempre ha exigido el orden, muy pocas veces la “libertad”. El orden es su elemento más vital: Moro, el gran hombre de la burguesía londinense, era, por consiguiente, un hombre de orden que nada odiaba más que la acción popular independiente. Todo para el pueblo, pero nada con el pueblo, esta era su consigna”.

No era hombre para dirigir una revolución, incluso en el caso de que hubiera sido posible, y más tarde se apartó con horror de la guerra de los campesinos en Alemania, en la que veía una consecuencia natural del error de Lutero al animar a las masas a ocuparse de problemas que no podían comprender.

Debemos recordar también que las clases desheredadas de la época de Moro estaban muy lejos de constituir un proletariado, en el sentido moderno de la palabra. Eran campesinos expropiados, criados, expulsados de sus trabajos o, todo lo más, obreros explotados por los ricos comerciantes: la clase de Moro. En cualquier caso se trataba de desarraigados que habían perdido sus ocupaciones habituales y su contexto social y que no habían sido todavía asimilados por el maquinismo. Esta clase era capaz de intentos de rebelión, peligrosos en proporción a sus sufrimientos y su desesperación. No ofrecía la base sobre la que pudiera instaurarse un nuevo orden. Sin embargo, si la Utopía debía ser algo más que un sueño era necesario buscar esta base. Esta búsqueda nos permite no solamente la comprensión de la Utopía, sino también de todo el proceso de Moro y para ello debemos considerar el papel del Estado en el siglo XVI.

El Estado moderno es una de las consecuencias de la aparición del capitalismo. La producción comercial exige una unidad mayor que la ciudad medieval o que el mismo burgo surgido en torno a un castillo o una abadía. El Estado proporciona una base nacional a la producción y a la distribución y una mayor seguridad en el comercio internacional. Procura un orden más riguroso, mejores comunicaciones, leyes y costumbres más uniformes, unidades de medida comunes. Todo esto hace necesario un gobierno central fuerte, capaz de reducir a la nobleza a la obediencia. Y esto hace también que el rey, que en el sistema feudal de la Edad Media no era más que el mayor propietario de tierras, se convierta en elemento principal del aparato de Estado. Es este hecho, unido a que la burguesía estaba todavía en un estado de transición, no lo bastante fuerte para gobernar por sí sola, pero dispuesta a colaborar con un gobierno que la ayudara a progresar, lo que determina la forma adoptada por la monarquía Tudor.

Pero el Estado de los Tudor tenía una doble naturaleza. El Estado era progresista porque la sociedad salía del atomismo feudal; el Estado significaba la estabilidad social y la organización frente a la anarquía. Por consiguiente, la burguesía, y con ella Moro y los humanistas, se veía obligada a aprobar y apoyar el desarrollo del Estado. Por otro lado, el Estado era clara y manifiestamente opresor; sus jefes, corrompidos y egoístas; de forma que todos aquellos que se preocupaban realmente por la justicia social, como Moro, por ejemplo, tenían que situarse frecuentemente en la oposición. De ahí el dramático conflicto íntimo de Moro que se expresa en el primer libro de la Utopía e influye sobre toda su vida. La única esperanza de progreso residía para los humanistas en soplar al oído del príncipe, guiar e influir su política. Pero ¿era esto posible dado el carácter de los príncipes que estaban en el poder?

“Del príncipe, como de un eterno manantial, corre hacia el pueblo todo lo bueno y todo lo malo”.

Sin el príncipe nada es posible, pero ¿quiere decir esto que la causa está perdida desde el principio? Este es el objeto de la discusión entre Moro y Hitlodeo.

Kautsky, a mi entender, no ha comprendido esto cuando escribe:

“Al considerar la obra no debemos engañarnos acerca del significado, del homenaje rendido al rey que nosotros, los materialistas del siglo XVIII, no podemos juzgar por la reverencia que ocasionalmente tributan al cristianismo... Moro ha puesto sus ideas en boca de Hitlodeo, mientras que él se presenta como el crítico de estas mismas ideas... Todo este fragmento constituye una sátira ardiente de la monarquía contemporánea. Es la profesión de fe política de Moro y la justificación de su abandono de la corte”.

Entonces Kautsky no puede explicar como Moro entró a continuación al servicio del rey y se limita a señalar su contradicción. Yo creo más acertado pensar que este diálogo, aunque expresa una implacable crítica del gobierno contemporáneo, no es más que una discusión de Moro consigo mismo. Las críticas de Hitlodeo son ciertamente sinceras, pero, la respuesta de Moro lo es también:

“Cualquiera que sea vuestra función, desempeñadla de la mejor manera posible..., no se debe abandonar el barco en la tempestad por no poder dominar los vientos... sino que debemos poner en juego todo nuestro, arte, todas nuestras posibilidades... de tal forma que lo que no podamos mejorar no empeore por lo menos”.

Esta postura sólo podía tener una solución. Moro no quería quedarse en simple escritor satírico, aislado e impotente. Sólo, una oportunidad, y muy pequeña, se le presentaba de influir sobre la corona. Y por ello, con grandes pesares y el corazón lleno de presentimientos, Moro entró al servicio, del rey. Su estado de ánimo se refleja en el discurso pronunciado al tomar posesión del cargo de Lord Canciller:

“Tomo posesión de un cargo lleno de peligros y quebrantos y sin honor verdadero. Cuanto más elevada es la dignidad, mayor la caída, como demuestra el ejemplo de mi predecesor (Wolsey).”

Sus aprensiones estaban justificadas, Enrique VIII no podía tener un servidor que pretendía ayudar al pueblo y modificar la sociedad de acuerdo con los principios de su filosofía. Deseaba simplemente, utilizar la fama de santo y de sabio, de Moro y su gran influencia en la City para disimular su propia política, egoísta. Durante casi tres años Moro trató de conciliar conciencia y política, pero en 1532 se vio obligado a dimitir a causa de su oposición al divorcio del rey y de su actitud ante la Iglesia. Una vez fuera de su cargo resultó peligroso ya que su conocida integridad constituía un vivo reproche de la conducta del rey. Era necesario comprarle o hacerle callar. Comprarle era imposible y Moro fue encerrado en la Torre de Londres y su cabeza cayó en 1535 bajo la absurda acusación de traición. Fue el primero y el último filósofo que trató de intervenir en el gobierno de Inglaterra, a excepción de Bacon y, quizá, de Arthur Balfour.

Su tragedia resulta tanto más conmovedora cuanto que realizó su prueba con tan poca esperanza y tan plena conciencia de la realidad. Era perfectamente consciente de las fuerzas con que había de enfrentarse y de su capacidad, como demuestra el famoso fragmento de la Utopía sobre el estado que reproducimos seguidamente. Es asombroso, por otra parte, ver hasta qué punto este fragmento concuerda con las conclusiones a las que más tarde llegarían Marx, Engels y Lenin, al mismo tiempo que se diferencia de las de los liberales de todos los matices y los teóricos políticos de la socialdemocracia que se han ido sucediendo hasta nuestros días.

“Los ricos” - dice Moro - “no sólo mediante fraude individual, sino incluso a través de los medios legales despojan y privan diariamente a los pobres de una parte de sus medios de subsistencia. Así, mientras que antaño se consideraba injusto recompensar insuficientemente las molestias que se tomaban por el bien común, en la actualidad los ricos han dado a sus malvados e injustos procedimientos el nombre de justicia, lo que es mucho peor, y esto en nombre de la ley. Por consiguiente, cuando analizo y sopeso en mi interior todas estas Repúblicas que en la actualidad florecen por doquier, no veo sino una especie de conspiración de los ricos a favor de sus propias necesidades en nombre y bajo el pretexto del bien público; éstos inventan y combinan todo tipo de procedimientos y de sistemas para conservar sin riesgo de pérdida todo lo que han acumulado injustamente, para hacer trabajar a los pobres y pagarles lo menos posible. Una vez que estas medidas han sido decretadas obligatorias por los ricos, bajo pretexto de esa comunidad de intereses de la que forman precisamente parte los pobres, se las erige en leyes.”

La cita que precede a este capítulo muestra que ya en vida de Moro o muy poco después este fragmento se consideraba como una de las ideas centrales de la Utopía, ya que la importancia de Nashe procede del hecho de que era uno de los más brillantes periodistas de su época, sin ideas profundas u originales de su propia cosecha, pero extraordinariamente dotado para recoger las ideas que por entonces circulaban en los ambientes intelectuales.

Esta concepción del Estado se diferencia en un aspecto importante de la del socialismo moderno; no es histórica ya que no incluye ni el crecimiento ni el desarrollo. La creación de una República modelo no podía ser, por lo tanto, más que una especie de accidente o milagro, obra de un príncipe al margen de las fuerzas de clase que dominan normalmente el Estado. Utopía casi no tiene historia, sólo sabemos de ella que fue conquistada por el rey Utopus, del que recibe el nombre,

“y que también condujo a un pueblo salvaje y rudo al estado de perfecta excelencia en todas las buenas costumbres, humanidad y paz cívica.”

Aún puede sacarse otra consecuencia de la teoría del Estado de Moro. Inglaterra, como hemos visto, era un país de riqueza creciente y de pobreza, también creciente. Moro fue uno de los primeros en comprender la relación entre ambos hechos, en comprender que los ricos se enriquecían porque descubrían métodos nuevos y más eficaces de robar a los pobres. Por ello hallamos en su obra lo que Morris llama:

“Una atmósfera de ascetismo, que nos hace pensar en una curiosa mezcla de Catón el Censor y de monje medieval”.

También Kautsky habla de la frugalidad de la Utopía como de un rasgo en contradicción con el socialismo moderno. Esto ocurría de hecho; los utópicos rechazaban todo lujo y toda ostentación: sus casas, aunque cuidadosamente concebidas y sólidamente construidas, eran sencillas y aparecían desnudas; sus trajes eran de un color neutro y uniforme, su alimentación

suficiente y ciertamente mejor equilibrada que la de la Inglaterra de la época, pero igualmente sencilla y frugal. Las joyas se dejaban en manos de los niños a modo de juguetes y, para fustigar la vanidad de los ricos, el oro se utilizaba para forjar las cadenas de los prisioneros y para construir bacinillas.

Para ello existían varias razones. Hasta cierto punto se trataba de una parte de la herencia clásica de los humanistas que, como los teóricos de la Revolución francesa más adelante, gustaban de imitar la severa frugalidad de los héroes republicanos de la Roma antigua. Pero, en el caso de Moro, había otras razones, más personales y más importantes. La primera era la relación a la que acabamos de referirnos entre riqueza y pobreza. Moro se indignaba ante el lujo de la clase dominante de su época porque estaba persuadido de que este lujo era el resultado de la pobreza que le rodeaba. Si la pobreza había sido barrida de Utopía, el lujo, que era su causa, debía serlo también. La tercera razón era más positiva. Los utópicos no eran aguafiestas que se opusieran al placer y a la distracción en sí.

“Participan de esta opinión: no debe prohibirse ningún placer del que no proceda algún mal.”

Moro pensaba en el trabajo incesante del pueblo, trabajo necesario para producir el lujo de los ricos, y llegaba a la conclusión de que el objetivo más importante de Utopía era la abundancia de ratos libres que permitiera a las facultades humanas alcanzar su máximo desarrollo, de forma que las personas se conviertan en verdaderos hombres y mujeres y no en bestias de carga:

“Los magistrados no obligan a los ciudadanos a trabajos inútiles... de forma que en el tiempo que dejan libre las ocupaciones secundarias y los asuntos del bien público, los ciudadanos pueden retirarse del servicio común. Pues opinan que en esto estriba el lado bueno de la vida.”

En toda sociedad socialista, en un momento o en otro, se impone una elección: más momentos de ocio o incrementar la producción. En el mundo moderno, con las posibilidades cada vez mayores de la ciencia y de la técnica, no se alcanzará este estadio hasta mucho después de que hayan sido satisfechas todas las necesidades y los deseos razonables del hombre. Y puede incluso que no llegue a plantearse nunca el problema y que dentro del socialismo se dé satisfacción a ambos términos. Pero para Moro, que vivía en un mundo artesanal, este problema era de gran urgencia, y lo resolvió decidiendo que los utópicos trabajarán como máximo seis horas al día. Esto, como demuestra detalladamente, era suficiente para satisfacer las necesidades de la vida material.

Uno de los resultados de este margen de tiempo libre es la gran importancia que se concede a la educación en Utopía. La educación no es ni un misterio reservado a una pequeña clase de ilustrados, como en la Inglaterra de Moro, ni una materia que se distribuye lentamente en dosis cuidadosamente medidas a los niños durante varios años y después se olvida porque no tiene ninguna relación con la vida, como ocurre en la actualidad; es un continuo intento de comprensión del mundo en el que todo el pueblo toma parte, al igual que los especialistas del saber quienes, lejos de constituir una secta, no son más que la vanguardia del pueblo, los jefes de una empresa en la que todos pueden participar. Y el saber es estimado y respetado, no en cuanto tal ni en la medida en que es patrimonio de una clase social, sino en cuanto modo de desarrollar al máximo las posibilidades del hombre.

Por lo demás los utópicos pasaban sus horas de ocio entregados a diversiones sociales, discusiones, sesiones de música o juegos. Moro cita dos juegos que se parecen al ajedrez, pero estaban prohibidos todos los juegos crueles y no se nos dice nada acerca de los ejercicios físicos, probablemente a causa de que en aquella época eran un pasatiempo de la clase dirigente y no existía, como ahora, un gran número de trabajadores sedentarios que necesitaran una forma más activa de diversión. En conjunto la vida en Utopía era tranquila, digna, sin historia: el país conservaba desde la época del rey Utopus el Bueno la misma población, la misma constitución y la misma economía. ¿Por qué vamos a pensar que los utópicos no eran felices como lo era el mismo Moro en su casa, en familia y rodeado de sus amigos, cuando podía olvidarse de los insolubles problemas de justicia social? Se trataba, en realidad, de la vida que a Moro le hubiera gustado y que sin duda hubiera producido hombres como Moro.

Era además, como ya hemos visto, una sociedad sin explotación y, por consiguiente, sin clases. Nos referimos a algunos hechos que constituyen aparentes contradicciones. En primer lugar los magistrados, cuya jerarquía se eleva hasta el rey. Pero no constituyen ni una clase ni una casta. Se elegían libremente entre los filósofos más agudos, los cuales se elegían, a su vez, entre la gente del pueblo por sus dones. No tenían ningún privilegio y estaban sometidos a frecuentes reelecciones. Sus hijos recibían la misma educación y las mismas facilidades que los de los demás ciudadanos y ningún cargo era hereditario.

En el otro extremo de la escala social se hallaban los siervos. Existen en Utopía por dos razones. En primer lugar constituyen la respuesta de Moro al problema de la delincuencia. En su época la muerte era la pena normal para todo tipo de delitos y centenares de hombres eran ahorcados cada año por hurtos o delitos mínimos, las faltas leves se castigaban con la flagelación, la aplicación de hierros candentes o con la picota. Esto, como Moro era el primero en comprender, era inhumano; y esta misma inhumanidad era engendradora de crímenes; era la naturaleza de la sociedad más que la maldad

inherente al criminal la responsable de los delitos. De forma más bien l1ógica, Moro pensaba que la delincuencia seguirla existiendo en Utopía a gran escala y la solución que él proponía era la de obligar a los delincuentes a realizar todos los trabajos desagradables y degradantes que los ciudadanos libres (cuya libertad incluía el derecho a elegir su trabajo) no querían ejecutar. Este sistema de servidumbre, aunque parece fuera de lugar en una sociedad sin clases, resulta por lo menos mucho más humano y más práctico que todo o que existía en el siglo XVI. Además este sistema constituía una solución positiva al problema que los socialistas deben afrontar; ¿quién se encargará de los trabajos desagradables en la sociedad socialista? Es un problema que ahora está desapareciendo gracias al desarrollo de la técnica, pero que ha preocupado a muchos autores de Utopías y ha recibido distintas soluciones. Y constituía un verdadero problema para Moro que debía construir una sociedad socialista sobre la base de una producción manual. Lo resolvió, como ya hemos visto, reduciendo, por una parte, las necesidades mediante la abolición del lujo y, por la otra, con sus sistemas de servidumbre. Debemos observar, sin embargo, que los siervos no constituían una clase como tampoco la forman los presidiarios en la sociedad moderna. Estaban condenados a estos trabajos con la esperanza, además, de que se reformarían. En la mayoría de los casos esta condición era temporal, pero en ningún caso las familias de los siervos se velan afectadas por la situación y conservaban sus derechos normales de ciudadanos.

Un problema similar se plantea en las relaciones entre ciudad y campo. En la Edad Media el campo era el elemento dominante, la ciudad, salvo unas pocas excepciones, no era más que un pueblo grande. Pero el desarrollo del capitalismo creó un abismo cada vez más profundo entre ambos, ya que la ciudad se iba convirtiendo en centro de una vida independiente con una cultura urbana distinta y el campo se iba haciendo cada vez más dependiente de la ciudad sumergiéndose en lo que Marx llama con toda crudeza “la imbecilidad rural”. La ciudad y la nueva clase de capitalismo fueron considerados como el progreso, el campo como el estancamiento. Sería difícil precisar quién es el que más ha sufrido con esta separación, si el campo o la ciudad, y una de las tareas del socialismo es la de restaurar la mitad ciudad-campo a un nivel superior de vida social común. Moro tenía una solución personal, teniendo en cuenta, por supuesto, el nivel de la técnica y de los transportes, en la que la vida rural no habría de ser ni más dura ni más aislada que la urbana.

La agricultura se confiaba a grandes haciendas y todos los ciudadanos tenían la obligación de pasar por lo menos dos años en el campo; cada ciudad poseía una región rural a la que suministraba mano de obra y que a su vez le suministraba los productos alimenticios. Así todos conocían los rudimentos de la agricultura y en determinados casos podía movilizarse un gran número de brazos. Y esto para

“que nadie pueda verse obligado en contra de su voluntad a pasar su vida en penosos trabajos, mientras que los que hallan satisfacción en este tipo de vida puedan vivir así todo el tiempo que quieran”.

De esta forma se solucionaba el problema de la alimentación en Utopía sin que la población se viera apartada de la vida civilizada tal como Moro la concebía; al mismo tiempo los ciudadanos no se olvidaban de la vida simple y primitiva de los campesinos.

Existe otro aspecto que merece nuestra consideración, ya que ha dado lugar a discusiones y errores de interpretación, y es el problema de la religión en Utopía y de la tolerancia religiosa que en ella se practica. A diferencia de lo que ocurría en Inglaterra y en todos los demás países que Moro conocía, en Utopía podían coexistir diversos tipos de religión. Todas eran monoteístas, bastante parecidas y no dogmáticas para permitir una forma común de culto que no ofendiera a nadie. Los sacerdotes eran santos varones y “por consiguiente, muy poco numerosos”.

Hitlodeo trató de convertir a los utópicos al cristianismo, lo que no planteó ningún problema con la religión antes existente. La particularidad de los utópicos consistía, sin embargo, en que el principio de tolerancia estaba ampliamente reconocido: el rey Utopus habla decretado que “es lícito a todo hombre profesar y seguir la religión que quiera”. Incluso los ateos eran tolerados, aunque se les prohibiera el proselitismo así como desempeñar cargos oficiales.

Esto constituía, sin duda alguna, un deseo de Moro y a menudo se ha subrayado que cuando fue nombrado Canciller su conducta para con los luteranos, a quienes llegó hasta a perseguir, se diferencia sensiblemente de las doctrinas predicadas en la Utopía. Moro, de hecho, fue acusado de haber faltado a la evidencia. Es una interpretación falsa, a mi entender, si se deja a un lado la cuestión de saber si Moro fue o no un perseguidor, lo que resulta, por otra parte, bastante discutible. Sólo un error de interpretación de lo que Moro dice en su Utopía puede conducir a esto. Su posición era perfectamente clara. Tras haberse referido al decreto de Utopus que acabamos de mencionar sigue diciendo que cada uno tiene derecho a persuadir a los demás de sus creencias, a condición de que lo haga pacíficamente, sin palabras desagradables o sediciosas:

“El que discuta y defienda su causa con vehemencia y fervor será castigado con el destierro y la esclavitud.”

Y precisamente éste era el principio de acción de Moro. Ya hemos visto como desconfiaba y temía los movimientos populares o cambios bruscos del orden existente, y, para él, el luteranismo era uno de esos movimientos, con su apoyo en las masas y su aparente responsabilidad en los levantamientos campesinos de Alemania. Con algunos luteranos podía mantener lazos de amistad, pero contra el movimiento, que creía iba a traer la ruina y el caos, tenía necesariamente que luchar. No trato aquí de aprobar o condenar esta actitud: era simplemente lógica, conforme consigo misma, y provenía de las limitaciones impuestas por la clase y la época, limitaciones a las que su talento no pudo escapar.

Y, después de todo, lo verdaderamente notable en Moro no son sus limitaciones sino la amplitud de miras con que las superaba; no es el hecho de que su tolerancia tuviera límites, sino el principio mismo de tolerancia tan claramente enarbolado; no son los breves rasgos reaccionarios de su utopía sino su extensa economía comunista; no es su temor a la acción popular, sino la comprensión de las causas males de la pobreza y su deseo real de extirparlas. Y si, como hemos tratado de demostrar, su vida y su obra forman un todo coherente, es en la Utopía donde sus rasgos esenciales se muestran con mayor claridad. Es aquí donde su pensamiento resulta más luminoso y su pasión más evidente y es aquí donde el socialismo, que el hombre de Estado no podía aplicar, halla su más completa expresión. Y si Moro es importante es más como pionero del socialismo que como santo o filósofo.

La Utopía es a la vez un punto de referencia y el eslabón de una cadena. Es una de esas grandes obras de imaginación controlada y científica, que anuncian el plan de una sociedad sin clases. Al mismo tiempo es el nexo que une el comunismo aristocrático de Platón y el comunismo instintivo y primitivo, de la Edad Media al comunismo científico de los siglos XIX y XX. Este comunismo moderno descansa sobre dos bases, y Moro, con sus sucesores los socialistas utópicos, constituye una de estas dos bases. Pero incluso en tiempos de Moro habla otra especie de socialismo, el de Münzer y los campesinos revolucionarios, que sigue a su vez un camino determinado: el de los Niveladores², el ala izquierda de la Revolución francesa, los luddites³ y los cartistas⁴ hasta el marxismo. Moro no podía comprender esta otra forma de socialismo y temía y odiaba sus manifestaciones. Esto es perfectamente normal ya que no puede realizarse la síntesis entre el socialismo filosófico y el socialismo popular antes de la creación de la clase revolucionaria, el proletariado, del que constituye la auténtica teoría. Basta con que Moro sea Moro y no hay por qué añorar que no sea Marx.

Esto significa, sin embargo, que la Utopía no podía ser verdaderamente comprendida hasta los tiempos modernos. Hasta el nacimiento del socialismo científico no fue más que un sueño, una hermosa fantasía. Podía admirarse esta República en la que reinaría la justicia y la paz pero sólo podía llegarse a la conclusión, con Moro, de que pertenecía más al dominio del sueño que al de la realidad. Hoy que existe la posibilidad de instaurar una República de este tipo es posible ver hasta qué punto, dentro de los límites impuestos por la restringida técnica de la época, habla previsto Moro los rasgos esenciales de una sociedad moderna y sin clases. Podemos citar como conclusión las palabras del primer gran marxista inglés, William Morris, cuya obra es la única digna de figurar junto a la Utopía:

“Nosotros, los socialistas, no podemos olvidar que estas cualidades y estos méritos se juntan para expresar el deseo de una sociedad en la que reine la igualdad de condición; una sociedad en la que el hombre sólo pueda concebir su existencia en el seno de una República de la que forma parte. Es la esencia misma del libro y también la esencia misma de la lucha que estamos desarrollando. Aunque probablemente fuera la presión de las circunstancias lo que hizo de Moro lo que era, esta presión le obligó a ofrecernos no una visión triunfalista de la sociedad capitalista recién aparecida, elementos mismos del nuevo saber y de la nueva libertad de pensamiento de su época, sino un cuadro totalmente personal del verdadero Re-Nacimiento al que tantos aspiraron antes de él y cuya aurora nosotros vemos ahora, aunque a partir de entonces tantos acontecimientos han parecido ocultar completamente su visión.” e

Notas

1. En la segunda parte de su drama Enrique VI. (N. de T.)
2. Movimiento inglés, defensores de principios igualitarlos, desarticulado en 1648 por Cromwell. (N. del T.)
3. Grupos de obreros que destruían las maquinas (1811-1816). (N. del T.)
4. Partidarios del Cartismo, partido político surgido en Inglaterra en 1832. Pedía la concesión de una constitución democrática, llamada Carta del Pueblo. (N. del T.)

Capítulo VIII

La astucia del león y la fuerza del zorro

Maquiavelo, entre la verdad de la política y la política de la verdad

c Eduardo Grüner

*Por esto, todos los profetas armados tuvieron acierto,
y se desgraciaron cuantos estaban desarmados*

Maquiavelo, *El Príncipe*, capítulo VI

Para empezar con una nota abrupta, digamos que no engañaremos al incierto lector pretendiendo que lo que sigue es una *explicación* de la obra de Maquiavelo. Nada puede sustituir la impresionante *experiencia de lectura* que el estudioso de la filosofía política recibe al abrir *El Príncipe*, los *Discursos* o el *Arte de la Guerra*. Y, ciertamente, nadie podría “explicarlo” mejor de lo que se explica él: son las ventajas de alguien que se atreve, como Maquiavelo, a mirar a la Medusa de frente y a los ojos, sin escamotear tímidamente su mirada en los vericuetos sinuosos de una mediocre ideología mistificadora como la que suele hacer los plácemes de ciertas (así llamadas) Academias.

Lo que sigue puede ser tomado, en todo caso, como testimonio de *una más*, no necesariamente la mejor, de esas experiencias de lectura. Y de la lectura de otras experiencias que esa experiencia provocó. Pero, sea lo que sea, hay que poner el acento en el término *experiencia*: Maquiavelo no es alguien que sirve, simplemente, para aprobar exámenes de Teoría Política. Es alguien que sirve para *vivir* “políticamente”.

– I –

Hay un problema –un problema serio– con los “clásicos”: tienen la irrefrenable tendencia a cubrirse de telarañas en el bronce del museo. O, mejor dicho: son arrinconados allí por la cultura dominante, atemorizada por la presencia permanente de su palabra interrogadora, *crítica*. Porque, al fin y al cabo, un clásico no es sólo alguien que dijo cosas interesantes hace uno, cinco o veinte siglos: ese es apenas un *antiguo*. Un clásico es alguien que *sigue hablando* en nuestro desgarrado presente; que sigue hablando, es decir, formulando preguntas que únicamente nosotros, sus contemporáneos de *hoy* (un

clásico tiene *siempre* contemporáneos) podemos responder. Es lógico que la cultura dominante –la de las *clases* dominantes, diría otro clásico–, puesto que no puede vencerlo, haya renunciado a combatirlo. Y, apelando a una estrategia más astuta, haya optado por *hacerlo olvidar*, con ese recurso insidioso del olvido que consiste en recordarnos permanentemente que él “ya fue”. Que pertenece al pasado, que es (así, con mayúscula) Historia. Y revelando, de paso, la interesada concepción de la Historia que defiende la cultura (de las *clases*) dominante(s): la Historia es puro y cerrado pretérito, nada tiene que ver con nuestro presente ni mucho menos con el futuro. Si se pensara de otra manera, se podría ver que la verdadera política que está detrás de las ideologías del “fin de la Historia” es *la política de la clausura del futuro en un eterno presente donde las cosas ya no pueden ser distintas*. Un clásico –un *auténtico* clásico– es aquél que viene a recordarnos que en cada generación las preguntas que él se planteó pueden y deben ser reformuladas, que cada generación tiene abiertas las puertas de la construcción de su futuro. En el caso de un clásico del pensamiento político, no se trata, además, de una construcción cualquiera: se trata nada más y nada menos que de la construcción de la *polis*: de la Ciudad Humana como tal, de la trama social, económica, política, cultural y hasta subjetiva que redefine en cada momento histórico la relación dominadores / dominados, que le da su carnadura y su nervadura, su sangre y su barro.

Niccolò Macchiavelli, el secretario florentino, es un clásico de esa naturaleza y de esa estatura. El primer “escritor sombrío de la burguesía” (como alguna vez lo definió Adorno, equiparándolo a Sade o a Nietzsche, es decir a aquéllos productos de la cultura burguesa de los que la burguesía se apresuró a renegar, puesto que iban mucho más allá de lo tolerable) fue ferozmente combatido, denostado y difamado por aquéllos mismos a los que con sus ideas contribuyó a llevar al poder: los propios términos “maquiavelismo” o “maquiavélico” –verdaderos automatismos del lenguaje que inconcientemente transmiten su carga negativa– son la rémora infame de ese ocultamiento ideológico. Lo cual es fácilmente comprensible: toda clase dominante, una vez consolidado su poder, necesita rápidamente borrar sus orígenes bastardos, ocultar la huella de la violencia original de su nacimiento, esconder la *realidad* desagradable y sangrienta de su conquista detrás de la máscara alegre, pacífica y bonachona de las ideas abstractas de Ley, Justicia, Constitución o Contrato. La burguesía, ya a partir del siglo XVIII pero mucho más luego de la afirmación de su poder con la Revolución Industrial, preferirá despachar al incómodo Maquiavelo (y a Hobbes) y retener al moderado y ponderado Locke (y a Montesquieu), que le proporciona un justificativo mucho más tranquilizador, más idealizado y elegante, para su República de Propietarios: es decir, para su dominación de clase. Maquiavelo (nuevamente: como Hobbes, a su manera) tiene el inconveniente de que, justamente por estar situado en la etapa de transición que da origen al poder burgués, puede darse el lujo –e incluso está obligado– a decir claramente lo que los posteriores ideólogos de la burguesía consolidada tienen que callar prolijamente: que la política es ante todo, nos guste o no, *dominación*; que las estrategias de obtención tanto como las de conservación del poder de dominar suponen necesariamente una *economía de la violencia* con la que muy poco tienen que ver las declaraciones de amor a Dios y a la Humanidad abstracta, o las lágrimas de cocodrilo vertidas por el sufrimiento de las víctimas, o la hipocresía de los victimarios que, mientras pretenden hacer el Bien sin mirar a quien, aplastan a sangre y fuego a quienes tienen opiniones divergentes sobre *qué cosa es* el Bien; que, por lo tanto –y al contrario de lo que quisiera que creyésemos la clase dominante– hacer política no tiene un cuerno que ver con la búsqueda del Interés General, y mucho con la decisión de a quién (a qué *clases*, a qué *grupos* sociales, a qué *perspectivas* ideales y materiales de construcción de la *polis*) se va a beneficiar, y a quién se va a perjudicar. Y que, una vez tomada la decisión y definido el objetivo, es necesario *hacer lo necesario* para satisfacerlo: es necesario darse la estrategia, la teoría, la técnica, la pragmática y la potencia para que la *correlación de fuerzas* –ya que si la política es la dialéctica entre dominadores y dominados, entonces es antes el reino del conflicto que el del consenso, consenso que no es sino el *efecto* de la correlación de fuerzas– nos sea favorable. *Eso* es la política (empezando por la propia política “burguesa” que Maquiavelo objetivamente favoreció) y no la mediocre declaración de principios ahistóricos y moralinas vagamente catequísticas tendientes a esconder lo que *se hace* detrás de lo que *se dice*.

Es justamente esta manifiesta y realista “voluntad de Verdad” (como la llamaría Foucault) lo que demuestra y denuncia el cretinismo cínico de los ideologuitos, politicastros y autodenominados “profesores” de filosofía política que acusan a Maquiavelo de inmoralidad, o de separar la Política de la Ética (no olvidar las mayúsculas, por favor): ¿cómo podrían los cultores de una moral de tenderos y chupatintas, preocupados por pasar en limpio las cuentas manchadas de sangre de sus amos, cómo podrían ellos ni siquiera *sospechar* que la verdadera ética (la que no requiere de mayúsculas porque se practica en los hechos y no en la solemnidad vacía de los enunciados pomposos) es precisamente la de Maquiavelo, y la de todos aquéllos que como él no vacilan en decir las cosas tal cual ellos consideran que *son* –aún cuando a la larga se demuestre que están equivocados–, negándose a ese artificio fetichista por excelencia que consiste –en el mejor de los casos– a confundir la parte con el todo, sus buenas intenciones con la realidad, lo que declaman con lo que practican? ¿Cómo podrían ellos advertir que la auténtica ética postulada *de hecho* por Maquiavelo –ésta que con interesado simplismo suele presentarse como la del “fin” justificando los “medios”– no consiste sino en el coraje, por parte de aquél dispuesto a *hacer* política, y no simplemente a hablar de ella, de entonces *hacerse cargo* de las consecuencias tanto como de las causas de lo que hace?

Una vez más: no es extraño ni en modo alguno misterioso el destino de malentendidos, infundios, incomprensiones o difamaciones que le ha tocado a Maquiavelo. Pero tal vez haya en ese destino –por una de esas paradojas en que es pródiga

la historia— un beneficio secundario: *porque* Maquiavelo fue negado y renegado por los “pensadores” de la clase de la cual fue su pensador originario, pudo ser rescatado y comprendido en toda su gigantesca dimensión por los pensadores más agudos que se proclamaron *enemigos* de la clase que negaba y renegaba de ese su profeta insoportable, y que ahora debía ser “profeta desarmado”, y en lo posible, “desterrado”. León Trotsky y, sobre todo, Antonio Gramsci, tras las huellas del propio Carlos Marx, fueron los primeros en movilizar todos sus recursos de teóricos militantes de la izquierda crítica y revolucionaria, para demostrar que las lecciones que Maquiavelo había dado a la burguesía naciente (aunque fuera bajo la apariencia de destinación más simbólica que real de los *dux* y Príncipes florentinos), podían ser estrictamente *historizadas*, en el auténtico sentido de ese término: es decir, no entendidas como polvorientas reliquias arqueológicas (que es lo que la burguesía querría pensar) sino *traídas al presente* para ser “leídas” en el contexto de un momento histórico preñado de la posibilidad de una transformación todavía más gigantesca que la “revolución burguesa” que Maquiavelo empujaba, a sabiendas o no. Ellos advirtieron, en efecto, que Maquiavelo —por el realismo, la honestidad y la ausencia de hipocresía con la que había intentado decirlo *todo* sobre la construcción de una nueva *polis*— seguía siendo en la actualidad un “profeta armado”, y que sus armas —aunque forjadas en un momento histórico, un espacio geográfico y político y un clima ideológico—cultural precisos e irrepetibles— podían ser recuperadas y cargadas con la pólvora de *este* momento histórico, *este* espacio, *este* clima. Que, en suma, Maquiavelo mismo era un arma que podía ser utilizada contra sus antiguos “amigos”, ahora obsesionados por arrojarla lejos de sus manos sangrientas.

Gramsci, en especial, fue particularmente profundo en su lectura: posiblemente haya sido el primero en saludar en Maquiavelo al verdadero fundador, tres siglos y medio antes de Marx, de lo que el gran marxista italiano llamaría *filosofía de la praxis*: en la dialéctica de los “medios” y los “fines” (en la dialéctica de lo que Max Weber y, más tarde, la Escuela de Frankfurt nombrarían como “racionalidad formal / instrumental” y “racionalidad sustancial / material”) Gramsci supo intuir no la separación sino, por el contrario, la necesaria *articulación conflictiva y abierta* entre teoría y práctica, entre ética y política, entre el pensamiento y la acción, entre los ideales y la estrategia para llevarlos a cabo. Con ello, la interpretación gramsciana de Maquiavelo se opone radicalmente a su lectura “burguesa”; por ejemplo —y no es un ejemplo cualquiera—: la dialéctica “coerción / consenso” (la concepción maquiaveliana de que *la fuerza pura*, por más materialmente potente que sea, no alcanza para conquistar el poder, y menos para mantenerlo), conduce —a través de la analogía entre el Individuo—Príncipe de la era renacentista y el Colectivo—Partido Revolucionario de la era moderna como respectivos mediadores entre “sociedad política” y “sociedad civil”— a nociones decisivas para la teoría política contemporánea como son las de *hegemonía* y la de la distinción entre *guerra de movimientos* y *guerra de posiciones*. Estas ideas, extraídas de una lectura *activa y productiva* de los textos de Maquiavelo, no solamente constituyen una sólida alternativa a la teoría política burguesa (con su distinción ideológica, cimentada ya a partir de Hobbes pero sobre todo de Locke, entre lo “político” y lo “social-económico”, distinción tendiente a ocultar las mutuas determinaciones entre ambos planos, y que se traduce en una práctica fetichista de la “representación” política por la cual *de hecho* la decisión política tanto como la económica—social queda en manos de las clases dominantes, mientras el resto de la sociedad se limita a sufrirla pasivamente), sino que son una anticipación genial de la importancia que los factores ideológico—culturales generadores de “consenso” —y por lo tanto de su estatuto de “campo de batalla” de las hegemonías y contrahegemonías— tendrían en toda la política del siglo XX, ya sea que queramos reconocerlo o no. Pero si esta “genialidad” se debe sin duda al “genio” de Gramsci, no es menos cierto que encontró en Maquiavelo, y en nadie más (aparte, obviamente, de sus casi contemporáneos Marx y Lenin) el *pre-texto* para su hallazgo.

Gramsci fue, pues, un verdadero pionero en la lectura marxista crítica de Maquiavelo. Pero estuvo lejos de ser el único. A Louis Althusser le debemos la postulación del tándem Maquiavelo / Spinoza como sustitución *alternativa* al canónico nombre de Hegel en tanto precedente filosófico—político de Marx. Se puede estar de acuerdo o no con esta idea, pero su originalidad y su poder de sugerencia teórica es indiscutible: ella permite (al menos, le permite a Althusser y sus continuadores) sustentar la oposición entre un marxismo abstractamente “humanista” e “idealista”, de cuño cuasi metafísico y acechado por tentaciones parareligiosas, y un marxismo “realista”, decididamente materialista y *político*, tan denunciador de las ilusiones moralizantes de origen burgués como en su momento lo fuera el descarnado discurso de Maquiavelo. La filiación Maquiavelo—Spinoza de Marx reaparece (más cerca nuestro en el tiempo, pero siempre dentro de una joven tradición de marxismo abierto, complejo y crítico) en autores como Étienne Balibar o Jacques Rancière, para quienes ese antecedente permite enriquecer los análisis de Marx sobre los fetichismos de la “democracia” representativa burguesa y su ocultamiento del carácter de *dominación de clase* por detrás del llamado “sistema político” en la sociedad capitalista. Para estos autores, en efecto, tanto Maquiavelo como Spinoza, en sus construcciones conceptuales sobre la dominación política, dan cuenta de una relación entre política y sociedad harto más compleja y verdadera que las “buenas intenciones” enmascaradoras de la tradición liberal—burguesa, con sus ficcionales “contratos” e “igualdades jurídicas” puramente formales que buscan desplazar el hecho mismo de la dominación, la exclusión de las masas y la violencia como fundamentos de lo político. *Last but not least*, con una estrategia similar, la línea Maquiavelo—Spinoza—Marx es central en la teoría de Toni Negri sobre el *poder constituyente* de las masas que se encuentra en el origen fundacional de toda *polis* de la modernidad, y que es escamoteado por un *poder constituido* que nada quiere saber de ese origen, puesto que tal reconocimiento conduciría a la posibilidad de un permanente proceso de *re-fundación*, subversivo de la posibilidad misma de la dominación.

Es cierto: Maquiavelo también fue (pretendió ser) fuente de inspiración para una derecha proto/para-fascista que, en las turbulentas primeras décadas del siglo XX, dio origen a las modernas teorías irracionistas de lo político, a esas teorías complacientemente llamadas “elitistas”, de efectos franca y profundamente reaccionarios (aunque no siempre despreciables desde un punto de vista estrictamente teórico) que se identifican con nombres como los de Gaetano Mosca, Wilfredo Pareto o Roberto Michels. Pero aquí, el recorte y el “montaje” del pensamiento maquiaveliano –así como el “recorte y el montaje” del pensamiento nietzscheano que hacia la misma época ensayaron los nazis– es lo suficientemente burdo como para no llamarse a engaños: del complejo razonamiento inaugural del florentino sólo queda, y aún así deformado hasta el desconocimiento, su “momento” de pragmatismo cínico y un vago pesimismo sobre la “naturaleza humana” y su carácter de mero instrumento en manos de la élite dirigente. Por otra parte, no sólo Mussolini o Hitler (quien, dicho sea de paso, hizo quemar todos los volúmenes de *El Príncipe* en una de esas ceremonias culturales a las que era tan afecto: “algo habrá hecho” Maquiavelo para merecer tal caluroso destino) fueron acusados de “maquiavélicos”: también recibieron ese epíteto estadistas tan diferentes –de aquéllos y entre sí– como Lloyd George, Lenin, Josef Stalin, Franklin Delano Roosevelt, John F. Kennedy, Charles de Gaulle, o entre nosotros Perón y Arturo Frondizi, por sólo tomar ejemplos de nuestro siglo. Y todos por parecidas y epidérmicas razones: su disposición conspirativa o su habilidad para manipular la opinión pública, por ejemplo. En suma: un craso reduccionismo fetichista que con toda (mala) intención pasa por alto la función específica que esos “momentos” cumplen en la arquitectura totalizadora de la teoría maquiaveliana, transformando –para seguir con la metáfora edilicia– el ornamento en estructura, La izquierda crítica, en cambio, supo apreciar cómo esos “insumos” de la política moderna (el instrumentalismo, la “pasividad” de las masas) constituían no sólo una descripción ajustada de los *males* de la política, sino la contrapartida de *otra* política posible.

Como se ve, entonces, mal que les pese a algunos, Maquiavelo es inevitablemente, *irrenunciablemente*, nuestro contemporáneo. Lo es porque, como veremos, generó un conjunto de conceptos teórico-prácticos y una *actitud* hacia la política que, a casi cinco siglos de su nacimiento en los albores de la Modernidad (traduzcamos sin eufemismos: en el trabajo de parto del modo de producción capitalista desde el seno de la sociedad feudal), pueden ser vueltas como un guante para utilizarlas como “armas de la crítica” contra sus primitivos beneficiarios, tan deseosos ahora de mandarlo al basurero de la Historia. En este sentido, nos parece perfectamente ociosa –cuando no directamente interesada y engañosa– la oposición, postulada por muchos, entre un Maquiavelo “monárquico” o “autocrático” (el de *El Príncipe*) y un Maquiavelo “republicano” o “democrático” (el de *Los Discursos...*). Semejante “dualización” esquizofrenizante podría fácilmente ser el último, y el más insidioso, de los trucos para desembarazarse de los rasgos más inquietantes del “maquiavelismo”, para neutralizar mediante alguna nueva versión del “justo medio” el carácter incómodamente *extremo* –es decir, “radical” y exento de concesiones y componendas– de un pensamiento que en sí mismo no es ni “monárquico” ni “republicano” (esto no es más que el anecdotario de las oportunidades históricas del hombre Maquiavelo), sino que, como un implacable cirujano que no vacila en el momento de la verdad, hunde su escalpelo en las mismas raíces del Mal, y así se transforma en un relámpago de lucidez utilizable como potencial instrumento de análisis crítico e insobornable de *toda* forma de dominación, cualesquiera sean sus vestiduras (que no son, por supuesto, todas iguales). Esa es la manera en que lo leyó la tradición arriba citada de los marxistas críticos y heterodoxos, y esa es la manera en que lo leeremos nosotros, sin ninguna pretensión de “objetividad”: una pretensión que no es más que la engañifa de una “ciencia” política desesperada por olvidar lo más rápidamente posible la lección central de Maquiavelo (de Spinoza, de Marx), a saber, que la política es un *arte*, es decir es una práctica de la *pasión* y del *compromiso*, de una toma de “partido” donde la única “objetividad” posible y auténtica es la de la explícita y frontal *elección de un bando*.

– II –

Para quien haya estado alguna vez en Florencia, le es prácticamente imposible discernir si la fascinación irresistible de esa ciudad única proviene de la luminosidad dorada, sin par en el mundo, que al atardecer se desprende de ese río Arno que refleja al mítico Pontevecchio en sus aguas quietas, o de las esculturas perfectas (quizá *demasiado* perfectas) de Michelangelo Buonarottí que exhiben los Uffizi, o de la sorpresiva iglesia que de pronto asoma en una callejuela estrecha, y cuyo portón exquisitamente labrado en madera agotó la vida entera de un solo artesano que trabajó en él durante medio siglo. Son dimensiones históricas y estéticas a las que nos hemos desacostumbrado, que exceden nuestra capacidad de pensamiento casi tan abrumadoramente como tratar de pensar en años-luz, o en el laberinto del Infinito del que hablaba Borges.

Y, sin embargo, allí, en el humanismo renacentista del cual Florencia es el paradigma ejemplar y el punto más alto, está en buena medida el origen de todo lo que somos: de lo que es el Occidente “renacido” después de las “tinieblas” medievales, de lo que es la Modernidad, de lo que es el Capitalismo. De lo que es un esplendor cultural, económico y político sin precedentes, fundado en la explotación, la miseria y la semiesclavitud –cuando no el directo exterminio genocida– de continentes enteros (incluyendo ese recientemente descubierto “Nuevo Mundo”, que por supuesto no tiene nada de nuevo, puesto que era tanto o más antiguo que el “Viejo”). Es decir –para retomar la célebre fórmula de Walter Benjamin– de la

mezcla indisoluble de civilización y barbarie que constituye desde entonces el paisaje cultural en el que habitamos, el aire político que respiramos.

Maquiavelo, *el* Florentino por antonomasia, ocupa un lugar único, irrepetible, en esas callejuelas, en ese puente, bajo esa luz. Hombre del Renacimiento si los hubo (filósofo y teórico de la política de extrema originalidad, literato y escritor de estilo inimitable, historiador erudito como pocos, conocedor de todas las artes) fue el pensador político de mayor lucidez de su tiempo, en su conciencia de las grandes *tareas* histórico-políticas de la nueva época cuyo nacimiento le tocó presenciar. La secularización de la política –es decir, la separación entre la especificidad de la *praxis* conformadora de la *polis* por un lado, y por otro la heteronomía teológica y eclesiástica a la cual la política estaba tradicionalmente sometida desde la caída del Imperio Romano– y la conformación de los grandes Estados nacionales centralizados –es decir, la ambigua forma política que adquiere la organización territorial, administrativa, militar y económica de lo que Marx llamaría el incipiente proceso de acumulación capitalista– son las ciclópeas demandas de la hora, cuya problemática Maquiavelo se propuso explorar hasta las últimas consecuencias (aunque obviamente no disponga de la terminología muy posterior que estamos utilizando), pero en el curso de cuya exploración descubre tendencias “leyes” de lo político que van mucho más allá de la coyuntura histórica.

Y aunque desconfiemos con razón de los rígidos determinismos, tampoco parece producto de un puro azar o de una contingencia indeterminada el que esas inquietudes se le hayan presentado con urgencia casi obsesiva a un miembro de la *intelligentsia* de las ciudades italianas de principios del siglo XVI. Muchos estudiosos (Marx y Weber no están entre los menores de ellos) han destacado el rol absolutamente decisivo jugado por esas pequeñas ciudades-estado en aquél proceso de acumulación, en virtud de su estatuto privilegiado de centros comerciales y financieros situados estratégicamente en el paso entre Oriente y Occidente, hasta el punto de poder afirmar que fue allí –en esas callejuelas estrechas y bajo esa luz dorada, metáfora de la mezcla de luminosidad brillante y mezquindad sombría que signa a la nueva era– donde puede localizarse y hasta cierto punto fecharse el origen histórico de lo que sería, cuando todas las condiciones mundiales estuvieran dadas, el modo de producción capitalista. Pero vayamos por partes, y retomemos la cuestión de las dos grandes “tareas” históricas a las que nos hemos referido.

A decir verdad, ambas problemáticas sólo pueden distinguirse en términos estrictamente analíticos y con fines pedagógicos: la conformación de los Estados nacionales –aunque sea, en principio, bajo el ropaje del “derecho divino” de los monarcas absolutistas– arroja como *efecto objetivo* la secularización de la política, y a su vez ésta es una condición para el completamiento y estabilización de aquélla. El ordenamiento territorial-administrativo del mercado interno, del comercio exterior y de la circulación del dinero requiere un Estado fuerte, centralizado, planificador, recaudador de impuestos, controlador de los flujos migratorios, con poder de represión propio y políticamente al servicio de sus intereses (el “ejército nacional” profesionalizado será una obsesión de Maquiavelo, en contraposición a los “ejércitos privados” de los señores feudales del período anterior), con una diplomacia reciamente defensora de esos mismos intereses: en definitiva, con una acabada *autonomía de decisión* respecto de los otros “poderes” que disputan la hegemonía sobre los hombres del mundo de entonces. Para la Italia fragmentada y balcanizada del siglo XVI –aunque desde luego no sólo para ella– el poder que representa el principal obstáculo para la conquista de la unidad bajo un Estado nacional que permita el desarrollo de las nuevas relaciones de producción emergentes es, como no podía ser de otra manera, el poder “globalizado” del Papado y la Iglesia Católica: poder “espiritual” (léase: ideológico-cultural) y *simultáneamente* “secular” (léase: económico y político-militar), donde se podría decir –aún a riesgo de caer en cierta simplificación– que su “espiritualidad” no es sino la gigantesca *racionalización*, preparada por lo menos desde San Pablo y San Agustín, de la “obtención y conservación” del poder político y económico.

Maquiavelo sabe perfectamente contra qué está luchando; más aún: en cierto sentido su argumentación toma algunas de sus principales armas teóricas y retóricas, incluso algunas de sus metáforas más eficaces, de la propia *práctica* del poder papal, sólo que para volverlas en su contra. ¿Acaso no es el poder papal el ejemplo paradigmático de esa combinación del Zorro y el León, de la astucia calculadora y la fuerza bruta, que Maquiavelo reputa como indispensable al carácter del verdadero Príncipe? ¿Acaso la Iglesia Católica no es asimismo el ejemplo paradigmático de la articulación entre coerción y consenso, entre temor y amor (el mayor consenso y el mayor “amor”, por cierto, que ideología alguna haya logrado en Occidente antes del capitalismo) que está en la base maquiaveliana de lo que Gramsci llamaría *hegemonía*? ¿Acaso el ya mencionado “derecho divino” de las monarquías absolutas no traduce la pretensión papal de ser el representante infalible de la voluntad de Dios en la Tierra? ¿Acaso la Iglesia Católica no ha sabido aprovechar como ningún otro poder (otra vez, antes de la emergencia del capitalismo) los factores “objetivos” de la *fortuna* y los “subjetivos” de la *virtù* cuyo equilibrio es la estofa misma del saber político en Maquiavelo?

Es cierto que esa grandiosa unidad “espiritual” que había atravesado, prácticamente incólume, los últimos quince siglos de historia occidental –y que durante toda la Edad Media había sido el *único* factor ecuménico capaz de mantener alguna “unidad” en el disperso paisaje político y económico del modo de producción feudal–, ya en épocas de Maquiavelo había sufrido un duro golpe divisionista en el corazón mismo de su “superestructura”, con la Reforma de Lutero. Se sabe, por otra parte, la importancia de la tesis de Max Weber sobre el papel determinante de la ética protestante en los orígenes del “espíritu del capitalismo”. Ello ha provocado en muchos comentaristas (muy notoriamente en Sheldon Wolin) la idea de una objetiva

“complementariedad” entre Lutero y Maquiavelo, basada en su compartida oposición al poder papal, si bien desde flancos opuestos: allí donde Lutero “despolitiza la religión” –en tanto pretende eliminar la mediación institucional, y por lo tanto política, de la Iglesia y así liberar la posibilidad de una relación directa entre los fieles y la Palabra Sagrada–, Maquiavelo, en contrapartida, “desteologiza la política” –en tanto opone el poder autónomo del Príncipe a los postulados eclesiásticos de su sumisión a la autoridad papal–. Por vías distintas pero convergentes, pues, el resultado es una potencial *separación* entre teología (o moral religiosa) y política, que es una condición *sine qua non* para el ulterior desarrollo de la sociedad “burguesa”.

La idea es ingeniosa y atractiva, pero merecería una discusión más cuidadosa. Para empezar, no es tan seguro que haya en Lutero tal “despolitización” de lo religioso –salvo que por “religioso” se entienda exclusivamente al factor *institucional*, y no al “ideológico” que le está estrechamente unido–: cuando Lutero recomienda, sin reservas ni miramientos de ninguna especie, arrasar a sangre y fuego con las rebeliones campesinas cortando todas las cabezas que fueran necesarias (recomendación que, de más está decirlo, fue puntillosamente seguida por los señores alemanes), lo hace *también* invocando justificaciones de orden teológico o de moral religiosa. Por otra parte, la firmeza de Maquiavelo en su lucha contra el papado y su defensa de la especificidad de la *praxis* política, no es obstáculo para que la religión figure entre las “bellas mentiras” necesarias al Príncipe para el mantenimiento del orden y la generación del consenso hegemónico.

Es cierto, sin embargo, que *de hecho* los gestos de Lutero y Maquiavelo produjeron al menos una verosímil posibilidad de concebir aquella separación entre religión y política, y por lo tanto entre teología y filosofía política. Pero también hay aquí en juego otro elemento a nuestro juicio de primera importancia, y que no obstante suele ser poco tenido en cuenta en el análisis, un elemento de orden cultural más amplio pero decisivo como condición de posibilidad de la propia existencia de lo que ahora llamaríamos el “Estado-nación”: la lengua. En efecto: la *unidad lingüística*, y por lo tanto cultural –unidad transmisora de lo que Althusser llamaría un *efecto de reconocimiento* de los sujetos como “ciudadanos” miembros de una comunidad de valores simbólicos, históricos, institucionales, jurídico-políticos, etcétera–, ha sido siempre, pero sobre todo en la modernidad, un terreno privilegiado de la lucha por la hegemonía. Hay una ya larga tradición de marxismo crítico –desde Gramsci o el “austromarxismo” al propio Althusser, pasando por Bakhtin, Lukács, Sartre o la Escuela de Frankfurt– que ha puesto el acento en la importancia histórica y política de este factor que, lejos de ser una mera “superestructura” ornamental, es una *fuerza material* de primer orden que atraviesa la lucha de clases, así como las guerras nacionales y la construcción de la *polis*. Para nuestro caso, basta recordar que el movimiento reformista de Lutero también fue posible, entre otras cosas, porque la invención de la imprenta permitía el acceso *directo* a la lectura de la Biblia –al menos, claro está, para aquéllos pocos alfabetizados de la época– sin pasar por las manipulaciones de la traducción del latín que hacía la Iglesia. Maquiavelo, por su parte, recoge una tradición iniciada desde el escándalo provocado nada menos que por Dante Alighieri al elegir el dialecto toscano (que a la larga se iría a transformar en el idioma oficial de la Italia unificada), y no el latín, para escribir su gigantesca obra literaria. En ambos casos –explícitamente en Maquiavelo, como efecto no necesariamente buscado en Lutero–, de lo que se trata entonces es de utilizar la *lengua nacional* (aunque la Nación como tal todavía no existiera en un sentido jurídico-político estricto) como arma de combate por la construcción del Estado y contra la elitista dominación de un latín identificado con la hegemonía global del papado.

Resulta cruelmente irónico, de todos modos, que estos movimientos convergentes o complementarios que sentaron las bases “ideales” para la construcción del Estado Nacional bajo el imperio creciente del modo de producción capitalista, se hayan producido en territorios como los de Alemania e Italia, que fueron los *últimos* de los grandes países europeos en lograr su unificación política nacional, para lo que tuvieron que esperar a la segunda mitad del siglo XIX, unos tres siglos y medio *después* de Lutero y Maquiavelo (una “llegada tarde a la Historia”, dicho sea entre paréntesis, que explica en alguna medida que haya sido precisamente en esos países retrasados en su “modernización” política donde hayan surgido los dos más poderosos movimientos reaccionarios del siglo XX, el nazismo y el fascismo). Pero hasta las más crueles ironías pueden tener su explicación: por múltiples y complejas razones históricas, Alemania e Italia no sufrieron un desarrollo de sus relaciones de producción capitalistas (y por lo tanto, de una clase “burguesa” con un proyecto político propio) lo suficientemente profundo y generalizado como para “empujar” la construcción del Estado nacional hasta mucho más tarde.

Y no son los únicos casos; vale la pena recordar aquí el caso de España, la gran potencia colonial “global” de la época, en buena medida responsable indirecta del propio *nacimiento* del capitalismo (ya que la afluencia inaudita de metales preciosos de América –ciertamente manchados por el sudor y la sangre de los “indios”– y la apertura de una nueva e inmensa red de vías comerciales –cuya principal mercancía son los esclavos arrancados a la fuerza de las costas africanas– tienen un rol fundamental en el proceso de acumulación primaria y la conformación de un “sistema-mundo” protocapitalista), España, que *sí* había logrado trabajosamente su unidad política nacional bajo los reyes de Castilla y Aragón (Maquiavelo es un ferviente admirador de Fernando e Isabel, justamente por haber construido ese magno Estado) no obstante tampoco ha desarrollado una base social y económica que le permita convertirse en la beneficiaria de esa posibilidad histórica, y se transforma en la paradójica gran “perdedora” de la carrera mundial que ella había contribuido, tan decisivamente, a lanzar.

Es decir: ya fuese porque su mayor aunque todavía insuficiente evolución económica y social no se traducían en un formato de representación estatal fuerte y unificado que permitiera la liberación de sus fuerzas productivas (Italia y

Alemania), o al revés, porque su gran Estado nacional unificado no era todavía la expresión de relaciones sociales y fuerzas productivas concomitantes (España, y secundariamente Portugal), la enorme paradoja de los orígenes del capitalismo es que aquéllos países donde, como dijimos, puede *fecharse y localizarse* esa simiente (por la Reforma protestante, por la lucha contra el papado y por la unidad estatal–nacional, por el desarrollo comercial y financiero, por las consecuencias del descubrimiento de América, etcétera) son los que más tardíamente aprovecharán sus frutos. El eje del desarrollo capitalista, que en gran parte empieza por ubicarse en el Sur, se desplazará hacia el Norte, si bien salteándose a Alemania: en primer lugar Holanda, que a fines del siglo XVI lleva a cabo la también primera gran “revolución burguesa” (simultáneamente una “revolución nacional” contra la potencia semifeudal ocupante, España); en segundo lugar Inglaterra, que a mediados del siglo siguiente realiza la segunda –y, a los efectos del desarrollo mundial del nuevo modo de producción, determinante– gran “revolución” de la burguesía, y que se transformará hasta principios del siglo XX en la potencia líder del nuevo sistema. En ambas, las fuerzas productivas y las relaciones de producción, aunque todavía en forma embrionaria, están lo suficientemente maduras como para darse las formas político–estatales que mejor representen, garanticen y promuevan los intereses de la nueva clase dominante. En ambas, la producción filosófico–política de sus mejores pensadores se expresa, en sus correspondientes contextos, en la polarización entre la primera gran teoría moderna de una radicalizada democracia de masas que todavía hoy no ha sido realizada (el holandés Baruch de Spinoza) y la primera gran teoría de un Estado “gendarme” fuerte basado en ese individualismo competitivo que será el carácter central del futuro capitalismo liberal, renovado y profundizado en nuestros propios días (el inglés Thomas Hobbes).

De ambos hombres, por lo tanto, puede decirse que son unos “adelantados”, aunque su “adelanto” teórico es el que corresponde al lugar de vanguardia del desarrollo económico, social y político de sus respectivos contextos nacionales. Pero un siglo y medio *antes* que ellos está Maquiavelo. El más adelantado de todos, por lo tanto, y no sólo en términos cronológicos, sino porque pertenecía a un contexto en el cual sus “hipótesis de trabajo” no podrían ser verificadas por la Historia hasta mucho después (y –quién sabe si no estamos ante otra gigantesca paradoja– tal vez sea *por eso* que se haya transformado en un gigante entre los “clásicos” del pensamiento político: porque su lugar *fundador* debe necesariamente proyectarse y actualizarse a través de los siglos, ya que en su propio siglo y en su propia sociedad no encontró eco en una “base material” que era una caja de resonancia insuficiente para su voz poderosa). Quizá pueda decirse de Maquiavelo lo que más tarde diría Marx del alemán Hegel: que en su cabeza se hizo la revolución que su sociedad no pudo hacer en lo real. Quizá en ese sentido pueda hablarse del “fracaso” de Maquiavelo. Pero qué fracaso magnífico: ya quisiéramos muchos “fracasar” así. Ya quisiéramos, en *nuestro* fracaso, haber acuñado ese puñado de ideas, conceptos y categorías, pensamientos y reflexiones, discursos y pasiones políticas que –como decíamos al empezar– todavía son capaces de *interrogar críticamente* nuestro presente convulsionado, desgarrado e incierto.

– III –

¿Es Maquiavelo o es Hobbes el verdadero iniciador de la moderna “ciencia” política (en el supuesto de que existiera tal entequeia)? Este es otro de esos debates que nos parecen perfectamente inútiles en su pomposidad bizantina. Sin duda él no se piensa a sí mismo como “científico”. Como buen hombre del Renacimiento –es decir, como hombre de la transición entre el pensamiento “antiguo” y un pensamiento “moderno” que recurre a la cultura clásica para pensar su actualidad–, no pretende romper con los clásicos sino continuarlos bajo nuevas formas *informadas* por las necesidades de la hora. Si en el racionalista siglo XVII Hobbes sí apelará a las matemáticas o las ciencias físicas como matriz de pensamiento para una “ciencia” del Estado, en el humanista siglo XVI Maquiavelo, como sugeríamos más arriba, antes que un científico (¡ni hablar de un “cientista”!) es un *artista*: el *arte* de la política, el *arte* de la guerra.

Como artista, sus maestras son la Filosofía y la Historia antes que la geometría o la física: Aristóteles o Tito Livio (a quienes el “ultramoderno” Hobbes tan sarcásticamente despreciará) antes que la certeza helada del cálculo aritmético que conduce a Hobbes (como antes a Platón) a una construcción política simétrica y asfixiante en su lógica de hierro. La “pragmática” teoría maquiaveliana no hace más que expresar su atención a la maleabilidad de la “naturaleza” humana, a la hasta cierto punto imprevisible transformación del “humor” de las masas, a la “psicología colectiva”, a la inestable articulación entre las inviolables resistencias de lo real y el voluntarismo transformador o elaborador de la materia social (entre la *fortuna* y la *virtù*), al lugar de lo imaginario, lo simbólico y lo verosímil en el desarrollo de las pasiones públicas, a las a veces caprichosas y a veces controlables variaciones en la relación de fuerzas, a las verdades que a veces son superfluas y las mentiras que a veces son útiles, a las duras realidades de la violencia y la dominación, a las blandas facultades de la astucia, la sagacidad y la agudeza, al “pesimismo de la inteligencia y el optimismo de la voluntad” que celebraba Gramsci.

En una palabra: a la Historia *como es* y como *podría ser*, al mismo tiempo. Pero, insistimos: a una Historia cuyas lecciones para el *presente* son el insumo para la creación del *futuro*. Lo otro –la “razón instrumental” hobbessiana, sin duda fascinante por su inteligencia férreamente calculadora– es la eterna repetición de las figuras lógicas, desencarnadas, ahistóricas y, en el límite, completamente ajenas a otra *política* que no sea la del Soberano, que es la política de la

inmovilidad por definición. Las flexibles lecciones de Maquiavelo, en cambio –otra vez: más allá de la coyuntural dedicatoria de *El Príncipe*, por ejemplo–, pueden en principio ser aprendidas *por cualquiera*: he allí por qué, hoy, son tan temidas por una clase dominante que tanto aprendió de ellas.

Espíritu de *fineza* antes que espíritu de *geometría*, pues, para decirlo con la bella expresión de Pascal. Un *artista* antes que un *científico*, agregábamos. Pero, ¿un “moderno”? Hasta los tuétanos: es lo que hemos venido intentando mostrar. Lo muestra esa perspicaz e incisiva atención a los cambios históricos, sociales, psicológicos de la que acabamos de hablar, y que –con las necesarias “adaptaciones”– lo transforman en una herramienta maleable, siempre a la mano de los diferentes grupos, clases, partidos o individuos que de ella quieren aprovecharse. Lo muestra su concepción de la construcción del Estado y la *polis* –esa mixtura de coerción y consenso asentada sobre la unidad política, geográfica, cultural, y defendida por el ejército nacional– que con cuatro siglos de anticipación responde puntualmente a la definición del Estado moderno canónicamente pergeñada por Weber: la pretensión exitosa de legitimidad del ejercicio del monopolio de la fuerza sobre un territorio determinado. Lo muestra su modernísima, casi diríamos *protomarxista* y *profoucaultiana* noción del Poder como una *relación social* y un *dispositivo de interpelación ideológica* generador de hegemonía –para el grupo dominante *que sea* o para el que le dispute el poder– en los intrincados intersticios de la “sociedad civil” (¿para qué si no esa obsesión con la compleja dialéctica entre el “amor” y el “temor”?) antes que como una institución estática destinada a “representar” los intereses “generales” (los actuales “institucionalistas”, “neocontractualistas” y “neoliberales” de toda laya deben hacer esfuerzos realmente hercúleos para *olvidarse* de Maquiavelo).

Lo muestra finalmente, y a riesgo de repetirnos, la lúcida disposición a no ocultar ni ocultarse la estructura *constitutivamente violenta* de la Historia y de la Política, atravesada por la lucha de clases y en general por el conflicto social del cual, como hemos visto, el florentino era perfectamente conciente, y desprovista de las consolaciones facilongas y las mascaradas hipócritas con las que tanta “ciencia” política “moderna” esconde su (intencional o no, poco importa) servidumbre a la globalizada ideología dominante.

No nos preguntaremos, entonces, si *nuestro* Maquiavelo es o no un “científico”, si es “autoritario” o “democrático”, si es de derecha, de izquierda o de centro (de *extremo* centro, como está de moda ser ahora). Nos limitaremos a intentar hacernos merecedores de su principal enseñanza: que la Historia y la Política es una zona *de y en* conflicto, en perpetuo proceso de redefinición en la lucha por la refundación permanente de la *polis*, una lucha que compete y compromete a todos y cada uno de los sujetos sociales y políticos, y que se desarrolla en la *praxis* cotidiana, “dentro” o “fuera” de las “instituciones” y de la cultura en su sentido más amplio. La conclusión que se desprende de esta enseñanza sólo puede ser una. El “clásico” Maquiavelo *todavía* no es esto, aquéllo o lo de más allá: Maquiavelo es un *campo de batalla*. c

Bibliografía Básica

1. Obras de Maquiavelo

1. 1. De lectura indispensable:

El Príncipe (varias ediciones, aunque la más recomendable en castellano es Alianza Editorial)

Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio (Alianza Editorial)

Del Arte de la Guerra (Tecnos)

1. 2. De lectura (altamente) recomendable:

Historias florentinas (Varias ediciones)

La Mandrágora (Varias ediciones)

Correspondencia (Eudeba)

2. Obras sobre Maquiavelo

Althusser, Louis: *Ecrits philosophiques et politiques*, t. II, Paris, Stock/Imec, 1995, cap. I: “Deux philosophes: Machiavelli, Feuerbach”

Burnham, James: *Los maquiavelistas*, Bs. As., Siglo XX, 1967

Cassirer, Ernst: *El Mito del Estado*, Mexico, FCE, 1947, caps. X (“La nueva ciencia política de Maquiavelo”) y XI (“El triunfo del maquiavelismo y sus consecuencias”)

De Grazia, Sebastian: *Machiavelli in Hell*, Princeton University Press, 1989

- Gramsci, Antonio: *Notas sobre Maquiavelo, la Política y el Estado Moderno* (varias ediciones)
- Horkheimer, Max: *Historia, Metafísica y Escepticismo* , Madrid, Alianza, 1982, cap. “Los comienzos de la filosofía burguesa de la historia”
- Kofler, Leo: *Contribución a la Historia de la Sociedad Burguesa* , Bs. As., Amorrortu, 1971, cap. 6: “Aportes para la interpretación de Maquiavelo”
- Lefort, Claude: *Le Travail de l'oeuvre Machiavel* , Paris, Gallimard, 1972
- Macek, Josef: *Macchiavelli e il macchiavellismo* , Firenze, La Nuova Italia, 1980
- Mansfield, Harvey C.: *Maquiavelo y los Principios de la Política Moderna* , Mexico, FCE, 1983
- Merleau-Ponty, Maurice: *Eloge de la philosophie et autres essais* , Paris, Gallimard, 1953, cap.: “Note sur Machiavel”
- Negri, Antonio: *El Poder Constituyente* , Madrid, Prodhufi, 1994, cap. II: “Virtud y Fortuna, el paradigma maquiavélico”
- Sfez, Gérald: “Machiavel, la raison des humeurs”, en *Rue Descartes* 12/13, Paris, 1995
- Skinner, Quentin: *Los Fundamentos del Pensamiento Político Moderno* , T. I: “El Renacimiento”, Mexico, FCE, 1985
- * Strauss, Leo: *Thoughts on Macchiavelli* , Illinois, The Free Press, 1958
- * Uscatescu, George: *Maquiavelo y la Pasión del Poder* , Madrid, Guadarrama, 1969
- * Wolin, Sheldon: *Política y Perspectiva* , Bs. As., Amorrortu, 1974, cap. 7: “Actividad política y economía de la violencia”