

LA AUTORIDAD DE LA CONCIENCIA ANTE EL CONCILIO DE TRENTO

CONTRIBUCIÓN A LA PREHISTORIA DE LA SUBJETIVIDAD MODERNA

DANIÈLE LETOCHA¹
UNIVERSIDAD DE OTTAWA
dletocha@uottawa.ca

Resumen: En el contexto de la crisis de la cultura europea del siglo XVI con el desplazamiento de sus evidencias culturales en dirección a la Modernidad y su cuestionamiento a la autoridad, se analiza el Concilio de Trento, que ha marcado de manera profunda el perfil del catolicismo romano. La complejidad de los problemas planteados, y su radicalización por la Reforma Protestante, permiten comprender el sentido de las decisiones tomadas y su significado en la conflictiva relación entre Catolicismo y Modernidad en torno al problema de la libertad de conciencia.

Palabras clave: Concilio de Trento, Iglesia, Catolicismo, Reforma Protestante, libertad de conciencia, autoridad, sujeto.

Abstract: In the context of the crisis of the European culture of the XVI century with the displacement of its cultural evidence towards modernity and its questioning of authority, the Conciliate of Trento, that has profoundly marked the profile of roman Catholicism is analyzed. The complexity of the proposed problems and their radicalization by the Protestant Reform, allow us to understand the sense of the decisions that were taken, as well as their meaning in the conflictive relation between Catholicism and Modernity regarding the problem of freedom of conscience.

Key words: Conciliate of Trento, Church, Catholicism, Protestant Reform, freedom of conscience, authority, subject.

El proceso completo del Concilio de Trento se extendió a lo largo de unos treinta años. Entre la elección de Pablo III Farnesio, en 1534, y el decreto de la *Profesio Fidei Tridentina* de noviembre 1564, los desórdenes en la Iglesia romana reflejan la confusión del siglo en materia de autoridad. Los pontífices apenas si saben más que los príncipes temporales (de los cuales forman parte) cómo fundamentar el poder espiritual romano. Ensayan más bien ejercerlo de manera empírica, y de

¹ Estas páginas de la Profesora Danièle Letocha son una versión más elaborada y aún inédita de un trabajo previo. Ese trabajo previo abre una colección de ensayos editada por ella misma y cuya referencia bibliográfica es la siguiente: Letocha, Danièle, dir. *Aequitas, auctoritas, aequalitas. Raison théorique et légitimation de l'autorité dans le XVIIe siècle européen/Theoretical Reason and Legitimation of Authority in XVIIth Century Europe*, collection "De Pétrarque à Descartes" #54, Vrin, Paris, 1992, 361 : 140-157. La traducción al castellano es de Jorge Aurelio Díaz. El traductor agradece a la Profesora Letocha por haber autorizado y revisado la traducción (N. del T.).

maneras diversas según las personas. El Concilio de Trento va a resolver esta crisis de legitimidad. Un área restringida de la cristiandad europea se acoge entonces a la decisión romana por una unidad dogmática abstracta que expresa de hecho el primado de la *fides catholica* sobre la *religio christiana*.²

Durante esos treinta años la cuestión teórica se le plantea al Papado de la siguiente forma: ¿cómo debe tratar la Iglesia los desafíos a su autoridad doctrinal, cuando, desde hace ya un siglo, su autoridad moral se ha visto visiblemente comprometida, y cuando, luego del saqueo de Roma en 1527, su poder material continúa declinando? La lealtad del Sacro Colegio y la del episcopado no pueden darse por descontadas, porque, después de terminado el gran cisma, la corriente conciliarista ha mantenido un gran crédito, y Roma tiene motivos para temer una reedición de los “desórdenes” del Concilio de Basilea (1431-1439). Éste no sólo había adoptado cuatro artículos husitas, sino también la supremacía conciliar, al decretar como herética la tesis de una monarquía pontificia. Los Papas habían conservado tal aversión hacia el Sacro Colegio y hacia el episcopado, que después de Basilea ellos prefieren gobernar mediante concordatos, decretos y bulas. La impotencia del v Concilio de Letrán (1512-1517) ha confirmado el problema del fundamento de la autoridad pontificia, puesto que parecía imposible aplicar su programa de reformas disciplinarias y financieras sin hacer explotar la institución.

Ahora bien, la respuesta a la cuestión sobre la autoridad romana determina el lugar que se le otorga a la libertad de conciencia: tanto la conciencia de los individuos, como la de las asambleas conciliares provinciales, nacionales y universales; tanto la conciencia de los laicos, como la de los obispos; y tanto la conciencia de los soberanos, como la de sus súbditos. Esta respuesta compromete toda una serie lógica de clarificaciones. Estatuir acerca de la libertad de conciencia implica ante todo que se determine si se considera la religión como verídica,³ si su verdad es enunciable y universalizable, y, finalmente, qué forma discursiva puede asumir esa verdad. Esto implica, por lo tanto, una antropología de las facultades, en cuanto capaces o no de verdad en materia de fe. Supone sobre todo una teología de las instancias a las cuales el Espíritu Santo otorga la garantía divina de verdad doctrinal. Requiere, además, una epistemología sobre las categorías de

² Sobre estas distinciones categoriales, seguimos el notable inventario de Despland (1979).

³ Una tradición de reducción sociológica funcionalista, representada por Marsilio de Padua, Lorenzo Valla, Pietro Pomponazzi y Nicolás de Maquiavelo, había asumido ya el punto de vista de lo útil sobre la moral y el dogma religiosos, lo cual marca el primer distanciamiento objetivo y crítico.

ortodoxia y heterodoxia. El conjunto de estas respuestas debe, finalmente, ofrecer una justificación jurídica a la represión de los errores y de los vehículos de tales errores. El campo de la antropología religiosa nos servirá de testigo principal del camino sin salida teórica en el que se encuentra la cuestión acerca del sujeto entre la crisis luterana y las decisiones tridentinas.

1. Los términos del conflicto

Al hallarse sumergida por completo en las urgencias socio-políticas, la aventura del Concilio de Trento no sigue esta lógica. En efecto, hay urgencia, porque luego de los primeros años del pontificado de Pablo III, dos terceras partes de Europa han renegado de la autoridad romana. Ha llegado a ser evidente que la posición de espera y de estatismo de los papas Medici, León X y Clemente VII, debe ser abandonada, pero no resulta claro para la jerarquía romana que un Concilio constituya la respuesta apropiada a la predicación activa y a las publicaciones por las cuales Martín Lutero continúa convenciendo y dándoles a sus tesis una autoridad no prevista. Ante la disidencia, y luego frente a la rebelión, Roma se había limitado a condenar sus escritos, a excluirlo y reiterar los elementos del dogma. Esta actitud defensiva orienta la política pontificia hasta la Contrarreforma.

Sin embargo, Lutero no piensa someterse. Al terminar su confrontación con Cayetano (Tommaso de Vio 1469-1534) en 1518, rehúsa retractarse. Repite su negativa delante de Johannes Eck, en Leipzig, en 1519, y luego en 1520, en *La apelación de Martín Lutero al Concilio*, que constituye su respuesta a la bula de excomunión *Exurge Domine*. Para entender la crisis de la imagen del hombre, partamos entonces de este conflicto y de sus consecuencias doctrinales, que orientan buena parte de las actitudes y los cánones tridentinos. De nuevo, en la dieta de Worms, en 1521, Lutero proclama: "No puedo, ni quiero retractarme, porque no es seguro, ni sincero, obrar en contra de la propia conciencia. ¡Que Dios venga en mi ayuda! Amén". A lo cual replica el oficial: "Depone tu conciencia, Hermano Martín; lo único que no tiene peligro es la sumisión a la autoridad establecida." (Delumeau 1983: 87) En esta relación de fuerzas, ninguno de los dos interlocutores dispone todavía de un apoyo teórico para validar su proposición. El Concilio de Trento tendrá por objeto, entre otros, fundamentar el orden enunciado por el oficial de Worms.

"No puedo, ni quiero..." ¿Cuál es ese "yo" que da testimonio de una imposibilidad de principio y de hecho? Lutero retoma aquí, a sabiendas, la fórmula de John Wycliff y de Jan Hus (cuyo *De Ecclesia* acaba de leer el año anterior). Invoca el foro interior cuyo imperativo es tomado

como un absoluto normativo: la conciencia por derecho no puede ser violada por una coacción humana.⁴ Sin embargo, precisamente el Papado, al que representa el oficial, ¿es o no es un poder humano? Entre más pasa el tiempo, menos les parece serlo a los contemporáneos, hasta la apertura del Concilio. Porque ahí se confrontan dos concepciones de Iglesia, entre las cuales habrá que terminar por escoger a fin de fijar el estatuto y la forma de la libertad de conciencia religiosa. Una crisis semejante afectará en el siglo XVIII la concepción del Estado, y conducirá a las diversas elaboraciones sobre la libertad de conciencia civil.

Por su parte, el oficial identifica la autoridad establecida con la jerarquía romana en tanto que institución sagrada. Lo que se halla en crisis es la demarcación entre la esfera de lo divino y la de lo humano, que no debe confundirse con la dicotomía entre lo sagrado y lo profano. El sentido del discurso romano se apoya sobre una axiomática precisa: el Papa es el vicario de Cristo y, sin importar su indignidad personal, el Espíritu Santo lo inspira. Resistirse al Papa es por lo tanto resistirse a Dios, es decir, condenarse. Juzgarlo constituye de por sí una blasfemia. La tesis es fuerte: la garantía divina sacraliza el *sacerdotium* en tanto que portador de verdad doctrinal, con el mismo título que Dios mismo y que la Escritura. Así, del lado de la trascendencia divina encontramos una trinidad de autoridades: Dios, la Escritura y la jerarquía romana. Los fieles se hallan del otro lado de la demarcación, en el orden humano. La sede de Pedro participa de la misma infalibilidad que el Dios que la instituyó. La Iglesia es así juez y guardiana de la *fides*, es decir, de una verdad a-histórica inmutable y sagrada, y por ello mismo mediadora de salvación para todos los fieles. Las luces sobrenaturales exclusivas, de las cuales goza el soberano Pontífice –¿o será más bien la jerarquía?, ¿el episcopado?, ¿los Concilios?, la cuestión permanece abierta–, esas luces privilegiadas deben proteger a todos los cristianos contra sí mismos. El problema que Cayetano radicaliza⁵ se debe al hecho de que Lutero participa de las luces sobrenaturales en su calidad de monje agustino y, por añadidura, más sabio que la mayoría de los obispos de su tiempo en materia exegética. Esta representación maximalista de los poderes de la Iglesia romana, que no deja lugar alguno a la libertad de conciencia, no corresponde al sentimiento mayoritario de los espíritus eclesiásticos y laicos entre 1520 y 1540. Esto choca de manera particular con quienes

⁴ Como escribe en el inicio de *Sobre la libertad del cristiano* (*Von der Freiheit eines Christenmenschen / De vita cristiana*), en ese mismo año de 1520, el apóstol Pablo nos enseña la justa paradoja según la cual el cristiano es a la vez “un señor libre por encima de todas las cosas” y “un siervo sometido a todas las cosas”. Lutero 1520: 125.

⁵ Paul Tillich anota que toda reafirmación de una institución la vuelve más estrecha (1970: 237).

sostienen un humanismo evangélico y ciceroniano, los cuales siguen fieles al antiguo sentido de la *religio* como orden moral y social de civilización (Despland 1979: 109). Sin embargo, esa será la orientación que prevalecerá en Trento.

En contraposición, el luteranismo moviliza y lleva al extremo una concepción opuesta de Iglesia. Rechaza en forma violenta esos postulados eclesiológicos, como lo indica el *Llamado a la nobleza cristiana* de 1520. El Papa es vicario de Pedro y falible como él. La Iglesia de los pecadores es ella misma falible, porque se halla sometida a las *injuriae temporum*. Por ello se constata que la tarea de los Concilios ha sido la de corregir y restaurar la doctrina, y de podar los errores. La Iglesia auténtica es la *congregatio fidelium* que cada cristiano sostiene en su relación personal y privada con Dios y con la Escritura. Lutero afirma entonces que el sacerdocio institucional romano no añade privilegio intelectual alguno al bautismo. Por derecho, sólo Dios y la Escritura gozan de una autoridad absoluta y sagrada. El obispo de Roma, el clero y los fieles, pertenecen todos al orden homogéneo de los pecadores hijos de Adán. Al naturalizar la Iglesia, Lutero anula el respeto del que ella gozaba por derecho divino en materia de doctrina. Reduce la autoridad de la Iglesia jerárquica a la medida de su moralidad de hecho. La tradición satírica que, desde Sebastian Franck (1499-1542) hasta Erasmo de Rotterdam (1469-1536), había fustigado cruelmente la depravación de las órdenes religiosas, jugó el papel de aliado objetivo de la crítica luterana. El ascenso del laicado y, a partir de Lorenzo Valla (1407-1457), las argumentaciones a favor de la superioridad de la vida secular cristiana, contribuyeron a legitimar sus tesis. Tenemos aquí una serie de malentendidos de principio, de los que se encuentran muchos ejemplos durante el siglo XVI. El anticlericalismo de los humanistas y, en particular, los ataques tan difundidos y apreciados de Erasmo y de Tomás Moro (1477-1535), pretenden muy sinceramente colaborar a la promoción de una sana religión. Así, Lutero no es el único que ve en Roma una nueva Babilonia: muchos cardenales lo expresaron antes que él. Sin embargo, la radicalidad del reductivismo luterano posee un carácter irreversible porque, aunque se enmendara en su aspecto fiscal y en sus costumbres, el clero de obediencia romana pierde allí su competencia para juzgar o dirigir la conciencia de los fieles. No tiene jurisdicción sobre las conciencias. Ahora bien, esa autoridad de la cual Lutero despoja a la Iglesia romana ¿a quién se la transfiere? No ciertamente a un sujeto autónomo cuya conciencia racional se hubiera emancipado y que reivindicaría, en nombre de sus propias facultades, la libertad para producir la verdad. Esto se está excluido, tanto de la antropología luterana, por completo religiosa, que se opone fuertemente al inmanentismo, al racionalismo y al constructivismo, de manera todavía más violenta que la antropología erasmiana, como de

aquella antropología que sustentará la primera asamblea conciliar. La autoridad sustraída a Roma, Lutero se la inviste a la Escritura⁶ y finalmente a la gracia divina, única capaz de ligar y desligar la conciencia, y por lo tanto único agente para la salvación del alma.

2. Las evidencias culturales

En el trasfondo de este conflicto, y de las soluciones que se le encontraron, operan las evidencias culturales del siglo XVI europeo, así como los desafíos que las desplazan de manera progresiva hacia las evidencias de la Modernidad. Por un lado, la ruptura con las certezas medievales se había llevado a cabo ya de manera amplia y operaba sobre todas las instituciones en diversos grados. La conciencia que han adquirido los intelectuales en cuanto a su estatuto y a su papel se mantiene todavía vaga, aunque ya se constatan sus efectos en los debates conciliares a partir de Constanza. Por otro lado, los grandes ejes del pensamiento y del discurso no se han desplazado todavía, aunque se hallen golpeados por la sospecha. Y, en primer lugar, está la representación del tiempo, todavía parcialmente adherida a la estructura cíclica, cuyo recurso a la Antigüedad clásica acentúa el arcaísmo. Pese a las aperturas agustinianas hacia las dimensiones inéditas del tiempo lineal judeo-cristiano,⁷ y a pesar de la libertad de innovación que Pico de la Mirándola (1463-1494) y Juan Luis Vives (1492-1540) hacía poco habían valorizado sobre un fondo bíblico, en el siglo XVI no existe la posibilidad de escoger entre lo antiguo y lo nuevo. A pesar de lo que se diga, es necesario colocarse siempre bajo el principio legitimante de la continuidad (Skinner, 1978 : II, 49). En el campo discursivo de los sabios, el consenso le reserva sólo a Dios el poder de crear y de destruir. Y hasta que los Jesuitas, después de Trento, decidan tomar por asalto los nuevos fundamentos del saber, la idea de creación humana comporta un carácter intelectual o espiritual herético reconocido con respecto a la doctrina del Génesis. Dentro de este marco sólo es aceptable el *jus reformandi*. Este obstáculo epistemológico obliga a que todas las propuestas de enmienda se presenten como medios para restaurar una edad de oro de la Cristiandad. Los reformadores, tanto católicos como protestantes, idealizan de manera diversa los cortes selectivos del pasado, y suscitan

⁶ Según el "principio escriturario" de los reformados, únicamente el texto bíblico es infalible. La experiencia religiosa interior de cada uno viene a apoyarlo, sin sustituirlo.

⁷ Sobre la pervivencia del tiempo vivido tradicional y su traslape con el tiempo medido urbano, cf. Gusdorf 1967: 307-380.

querellas acerca de las fuentes, porque la legitimidad sólo puede provenir de la fidelidad al origen. Y la divisa de los reformados, "*Post tenebras lux*", expresa por igual el sentimiento de los padres conciliares de Trento. Todos sienten horror a las "novelerías" en materia de religión, desde Erasmo hasta Michel Montaigne (1533-1592), pasando por los más tolerantes, como Sebastián Castellion (1515-1563) (Delumeau 1983: 357).

El caso es que la tesis de una Iglesia sacralizada, que Lutero recusa de manera violenta, es ella misma una innovación de Gregorio IX, inspirada en el derecho romano, urbano y centralizador, que coloca al Emperador por encima de las leyes. Los Decretales de 1234 le otorgaron al Papado un estatuto nuevo y arbitrario, al establecer que el Papa encarna la fuente única de toda autoridad, y por lo tanto de todas las leyes susceptibles de obligar a un cristiano. Ésta es la concepción que rigió la reorganización administrativa y fiscal de una Iglesia verdaderamente europea, que formó en sus universidades un ejército de canonistas capaces de afirmar sus jurisdicciones y de reglamentar de manera uniforme los conflictos de autoridad entre el Papado y el Sacro Imperio. El poder absoluto sobre los soberanos temporales y sobre las conciencias se halla inscrito en las Decretales. El derecho imperial romano, sin embargo, junta, a la unidad formal y jurisdiccional, una indiferencia por el contenido doctrinal religioso. El tridentinismo, en cambio, se juega sobre la anexión de este espacio no estructurado.

El extremismo político y jurídico de Gregorio IX (Russell 1979: 127-212) había suscitado otro extremismo bajo la forma del laicismo de Marsilio de Padua (1275-1336). La tesis central del *Defensor Pacis* de 1324 (por encargo del Emperador) trata a la Iglesia cristiana como un grupo social adherido a una doctrina espiritual entre todas aquellas que la conciencia europea, ampliada por las Cruzadas, pudo repertoriar. Sobre este fondo relativista, Marsilio afirma que el obispo de Roma usurpa el poder civil, porque la esencia de toda jurisdicción es en sí secular. Se denuncia la existencia misma de los tribunales eclesiásticos: la Iglesia no tiene el derecho de reprimir la herejía por la fuerza, y menos aún de exigir el apoyo del brazo secular. Lutero, tomando el relevo de Marsilio, le retira a la Iglesia visible el derecho de juzgar y de reprimir según el modelo judicial en materia de disidencia doctrinal. Lo hace en nombre de la fórmula más antigua del Concilio "presbiteriano", que él reclama para que juzgue sobre la verdad de sus propias tesis.

Entre 1520 y 1545, estas dos secuencias de categorías se entrecrocan y van a exacerbarse. Habrá que escoger entre los dos campos. Ahora bien, no hay nada que repugne más al espíritu renacentista que la obligación de escoger y de rechazar, como lo hará el espíritu clásico. Despland resume esta actitud en una fórmula clara (1979: 181): el hecho de verse forzado a escoger le parece al siglo XVI una aberración

contraria al sentido común, a la fe y a una cierta idea de Europa. Con frecuencia nos olvidamos de que allí se sitúan las resistencias más fuertes contra al Concilio de Trento. La misma idea de herejía sigue siendo vaga, porque no es exclusivamente tética: se ve que recubre por igual las actitudes de insubordinación, de insumisión, de rebelión y de sedición. Dentro del marco medieval un tanto desvencijado, dado que el lugar de cada uno se halla asignado por la *lex naturalis* inmanente a la creación como reflejo de la *lex divina*, rehusar la obediencia se convierte en herejía más o menos grave según el grado de realidad y de autoridad que se le reconoce a la ley natural (al menos cuando la *lex humana* no transgrede la ley divina). Por eso, tomar como mercenarios tropas de choque husitas, firmar un tratado con el duque luterano Alberto de Prusia, así como financiar la liga de Schmalkalda en rebelión contra Carlos v, son casos de herejía que cada quien discute y critica apoyándose en fundamentos variables y contextuales.

En efecto, la doctrina tomista de la *lex naturalis* que tan útil había sido al romanismo canonista, ya no es aceptada de manera unánime desde que la crítica de Guillermo de Ockham había puesto en duda la distinción entre *naturalia* y *spiritualia*. La doctrina de Ockham denuncia la ley natural como ilusoria: las órdenes divinas exigen obediencia por ser divinas, y no por su conformidad con la pretendida ley natural. Y esta disolución de los criterios inteligibles vuelve problemática la cuestión de la autoridad doctrinal. ¿Quién puede juzgar sobre el origen divino o no de un imperativo de una conciencia singular? El ockhamismo es en parte responsable del hecho de que, después de los Concilios de Constanza y de Basilea, la condena por herejía reciba una acogida cada vez más mitigada, en función del grado de arbitrariedad que se perciba en dicha condena. En un siglo en el que las reglas de la racionalidad aceptada se inclinan hacia el modelo ecléctico de la acumulación, la yuxtaposición y la compilación enciclopédicas, el saber doctrinal no tiene como objetivo trazar límites. La racionalidad renacentista busca más bien la erudición literaria, la conciliación, la contemporización. Le otorga valor a la abundancia, la variedad, las correspondencias horizontales sin exclusión de contenidos. Sería un error no ver en ello sino desorden. Si ella no tiene los medios para una confrontación abstracta de las categorías epistemológicas para juzgar su compatibilidad, se debe a que esta razón pluralista e itinerante⁸ no convierte la unidad conceptual en ideal. Lo que nosotros llamamos incoherencia y dédalo anecdótico,⁹ ella lo considera

⁸ Leonardo de Vinci anticipa el espíritu estructurado de la modernidad al acusar a sus contemporáneos de ser "genios vagabundos". Citado por Cassirer 1983: 195.

⁹ Es el juicio que hace Kristeller sobre las doctrinas filosóficas del Renacimiento italiano: "They [philosophers] often seem to lack not only originality, but also coherence,

riqueza de conocimientos, y se rehúsa a empobrecerlo mediante operaciones de selección sistemática.¹⁰ El espíritu humanista del Renacimiento no dispone de un punto de apoyo subjetivo autónomo y “raciocéntrico” auto-instituyente: por ello cultiva una curiosidad inherente. Cometeríamos un error si la confundimos con nuestro concepto de tolerancia. La crítica y la edición filológicas, que constituyen la fuerza entusiasta de una *sodalitas*, ilustran esta elección. Después de las operaciones arqueológicas de las *Annotationes* de Valla, a las que Erasmo (1505) les dio un estatuto de paradigma, juega un papel ambiguo el recurso al griego y al hebreo para el estudio de la Escritura y de los textos patrísticos. Por una parte, la filología sostiene que ella está al servicio de la verdad histórica del dogma auténtico; pero, por otra, esas revisiones acentúan de manera objetiva la heterogeneidad de los discursos bíblicos. El distanciamiento entre el texto original restituído y la *Vulgata* no se debe sólo a algunos errores ocasionales. El tratamiento lingüístico uniforme¹¹ de los textos paganos y cristianos desacraliza de manera implícita los enunciados, confrontándolos en su materialidad exótica y múltiple. Este resultado, que satisface a los humanistas, obstaculiza la búsqueda de unidad y de claridad doctrinal que dominará el Concilio de Trento. Se puede decir que la decisión de volver a la *Vulgata* rectificadas es una condena lógica del humanismo cristiano por parte de la autoridad tridentina.

3. El caso de la teología y su contexto político

La teología pre-tridentina tampoco ofrece mayor unidad. Admite múltiples formas para interpretar una revelación, ella misma polimorfa y discontinua. La noción de ortodoxia no puede ofrecer perfiles

method and substance, and if we try to sum up their arguments and conclusions, leaving aside citations, examples, and commonplaces, literary ornaments, and digressions, we are frequently left with empty hands”. [Con frecuencia ellos (los filósofos) parecen carecer no sólo de originalidad, sino también de coherencia, método y sustancia, y si tratamos de rescatar sus argumentos y conclusiones, dejando a un lado citas, ejemplos y lugares comunes, ornamentos literarios y digresiones, nos quedamos con frecuencia con las manos vacías.] Conviene precisar que este texto apunta sobre todo al *quattrocento* (Kristeller 1961: 17-18).

¹⁰ Barret-Kriegl hace valer con razón la vertiente concreta y apasionada de la erudición renacentista. Ella resalta la actitud de aquellos para quienes las justas eruditas hacen brillar un saber nuevo (1998: 26): vitalidad, hambre, energía, verbo, astucia, fuerza tectónica, brillo, vigor, exaltación, entusiasmo, rabia, teatralidad, en pocas palabras, todo aquello que habrá de desaparecer con el proceso científico impersonal, sistemático y neutro de los modernos.

¹¹ La homogeneización de los objetos lingüísticos por las ciencias filológicas precedió a la homogeneización del espacio y del tiempo que realizó la física moderna. Constituye la más audaz laicización llevada a cabo por los humanistas europeos.

nítidos ni constantes. La Inquisición española, lograda por Fernando de Aragón e Isabel de Castilla para imponer una ortodoxia a los conversos judíos, no había logrado producir un discurso positivo unificado acerca del dogma. Habiendo pasado muy pronto bajo la tutela de los soberanos, la Inquisición había servido sobre todo al propósito de homogeneizar la cultura de manera que emergiera la unidad del nuevo Estado español. A ello se debe que, durante los siglos xv y xvi, las inculpaciones de heterodoxia, por autoritarias y brutales que se muestren, proceden *ad hoc, ad hominem o ad librum*. En ausencia de una síntesis doctrinal abstracta, el Papado no puede invocar una necesidad unívoca. Esto explica el itinerario personal atormentado de muchos cristianos a través del siglo xvi, en el cual, a partir de los años cincuenta, crece la fuerza ideológica de una opinión pública: desprovistos de criterios teóricos, curiosos por las variantes doctrinales cuyo examen no es exclusivo de nadie, inquietos por las oscilaciones políticas de la autoridad pontificia, adoptan visiones parceladas y coyunturales que responden a sus propias cuestiones, concediéndole mucho al orden social; cambian de rumbo a veces de manera brusca, y sienten temor real por su salvación. Es el caso de Pablo III Farnesio y de Pablo IV (Gian Pietro Carafa 1476-1559); también el de Guillermo el Taciturno, Enrique IV, Willibald Pirckheimer (1470-1530), Guillaume Briçonnet, Andreas Fricius Modrevius, Juan Bodino (1529-1596), Justo Lipsio, etc. Cuanto más sabios, más inquietos. El tipo de saber pletórico y redundante¹² del que disponen, no puede producir una ortodoxia, ni fundamentar la libertad de conciencia. Es cierto que existen excepciones a la regla, un número restringido de excepciones, que adquieren por ello mismo un relieve tanto más interesante.

Sin embargo, fuera de estos islotes atípicos, lo que nosotros llamamos *libertad de conciencia* no existe en el discurso del siglo xvi, ni en el sentido de los acontecimientos políticos de la época. Ante todo, el derecho se opone a ello: no puede otorgarle la libertad de creencia y de culto a un individuo, porque ello equivaldría a excluirlo de la comunidad, es decir, a condenarlo a muerte. La solución feudal, cuya fórmula se improvisa en la paz de Augsburgo, concede de manera provisoria (hasta el Concilio) el derecho al culto a una clase que con su autoridad arrastra en su elección confesional a sus vasallos. Resumida luego en la máxima de Augsburgo "*cujus regio, ejus religio*" ["según la región será la religión"], esta paz civil viola la conciencia de una mayoría de vasallos del príncipe.

En el Imperio, en Francia y en Inglaterra, los edictos de tolerancia son ajenos al principio de inviolabilidad de las conciencias. Expresan

¹² "[...] y ante todo el carácter pletórico y absolutamente pobre de este saber" (Foucault 1966: 45).

estrictamente una derrota en la relación de fuerzas con los herejes,¹³ y ofrecen una tregua con la perspectiva de una victoria final del soberano. Es lo que encontramos en la última cláusula del Edicto de Fontainebleau de 1540, que otorga la libertad de conciencia a los hugonotes. Cuando en 1557 Enrique II, por el Edicto de Compiègne, ordena la pena de muerte para los herejes, él no tiene el más mínimo sentimiento de estar quebrantando un compromiso real, ni el respeto debido a la libertad de conciencia. Lo único que hace es avanzar un peón de la única estrategia que tiene la corona: el mantenimiento de su autoridad gracias al principio “una fe, una ley, un rey”. El Edicto de Tolerancia de 1562 concede de nuevo la libertad de conciencia junto con la libertad de culto, por fuera de las ciudades, diez años antes de la noche de San Bartolomé. También el Edicto de Nantes es contemporizador; su revocatoria (así como la destrucción de Port Royal) sigue siendo fiel a la misma lógica política.

La mayoría de los historiadores (Lecler, Popkin, Kamen) sitúan el surgimiento de los primeros fundamentos teóricos de la idea de tolerancia activa, en la crisis desatada por la ejecución de Miguel Servet en la Ginebra calvinista de 1553. El linaje de Sébastien Castellion, de Jacopo Aconcio (*ca.* 1492- *ca.*1565) y de Erasto (Thomas Lieber o Lüber (1524-1583)) se apoya en argumentos escriturísticos, morales y filosóficos. Si los leemos con atención, sus tratados rechazan la innovación y acuden a la autoridad de los Padres de la Iglesia, hasta el punto de que sus propias tesis se reducen a un prefacio de antología. Sin embargo, es claro que hacen de la libertad de conciencia un derecho inherente a la persona, y de la tolerancia un valor cultural y cristiano. Hay que concebir esta libertad de conciencia como un espacio interior de opinión regulado desde el exterior por el estudio (por lo cual se impone la autoridad de los textos) y por la piedad (juzgada por Dios). Opinión y no certeza, porque la reivindicación de libertad sólo juega un papel allí donde está ausente la luz, allí donde ninguna autoridad humana puede decidir por derecho acerca del significado de los enunciados bíblicos o sobre el sentido global del mensaje revelado. Un ejemplo de ello lo ofrece la cuestión acerca del papel que desempeñan las obras. El humanista que lee y cree no contrapone una realidad objetiva a la representación transmitida por la Escritura. Puesto que él no piensa a partir de una subjetividad fundadora y autónoma, su verdad sigue siendo el efecto de una intertextualidad erudita, de donde la oscuridad no es necesariamente perseguida como una amenaza a los posibles sentidos. La certeza humanista, en materia religiosa, no procede exclusivamente

¹³ Colocan las relaciones confesionales bajo un imperativo de concordia, más bien que de tolerancia (en el sentido que nosotros le damos al término). Sobre la importancia de esta distinción, ver Turchetti 1991: 15-25.

de ideas. Ella no coloca de entrada, en el orden de los conceptos, los criterios de lo claro y lo distinto. Lo que domina sus propósitos es el irenismo¹⁴ erasmiano. El axioma es siempre una variante de la misma convicción: nadie más que Dios puede juzgar las conciencias, como lo muestra la parábola de la cizaña y la buena semilla, que para los irenistas se convirtió en el cliché. El irenismo no es una forma de respuesta capaz de ofrecer clarificaciones epistemológicas: por definición, el irenismo acepta y cultiva la aproximación doctrinal.¹⁵ Disuelve la validez absoluta de los sistemas teológicos para centrarse en las relaciones de caridad evangélica entre las personas. Más tardíamente, el otro linaje es el de los políticos, que se inicia con Michel de l'Hospital, a partir de 1560, y se endurece cuando los polemistas hugonotes asumen el relevo, luego de la conversión de Enrique IV. Agotados por la persecución y muy minoritarios en Francia, invocan argumentos jurídicos y sociales a favor de la tolerancia como garantía de paz civil. La libertad de conciencia y de culto es presentada aquí como un derecho político comunitario. Y, entre los monarcómacos, la negación de las libertades religiosas se convierte en una demostración de tiranía. La reivindicación de la libertad de conciencia entra aquí en alianza con una concepción pre-contractualista sobre la legitimación del poder civil. Así pues, se trata de dos corrientes muy diferentes, aunque ninguna de ellas dispone de una teoría sobre la libertad.

4. La cuestión del sujeto

A partir de Francesco Petrarca, la confianza en Dios busca compagiarse con la confianza en el hombre. Es cierto que el hombre ha llegado a ser un protagonista, como lo señala Cassirer (1983: 101), pero no ha logrado establecer una posición de sujeto en la configuración de la conciencia. Lo que sucede es que la emancipación del individuo es diferente de la institución del sujeto trascendente. El Renacimiento italiano pudo conocer un modelo sectorial de individualidad originaria y creadora, tan radicalmente heterogénea, que no tuvo que recurrir a la noción de naturaleza humana. Se trata de la figura del artista, cuya emancipación hizo creer a Jacob Burckhardt que el paradigma

¹⁴ El irenismo es la doctrina que considera la paz como valor supremo: *eirene* = paz.

¹⁵ Ver la carta de Erasmo a Jean Faber, de 1526: "Tal vez sería mejor obtener de las ciudades en las que el mal ha ganado terreno, que uno y otro tuvieran su lugar (*ut utriusque parti sit locus*) y que cada quien fuera dejado a su conciencia hasta que el tiempo traiga la ocasión de un acuerdo". (Allen/Allen/Garrod 1966-67: VI, 311).

individualista expresaba la esencia de la civilización renacentista. Sin embargo, Lutero construyó su doctrina de la justificación *sola fide* precisamente en contra de las afirmaciones antropológicas de ese humanismo estético y “pagano”.¹⁶

Vemos hasta qué punto el rodeo por la antropología se muestra decisivo para las cuestiones acerca del fundamento que conciernen a la libertad de conciencia.¹⁷ Ya lo hemos señalado: la antropología luterana es por completo religiosa. La paradoja luterana ilustra en este caso las ambivalencias del siglo; a ella le responderá una paradoja inversa y simétrica a partir del Concilio de Pablo III. Veamos ahora con más atención la cuestión acerca del fundamento sobre el cual la conciencia puede concebirse para contraponer su verdad a la del soberano Pontífice. A Lutero no le estaba permitido asignar a la subjetividad individual las jurisdicciones exegéticas y éticas que le habían sido reconquistadas al Papado. Por una parte, su rechazo a someterse es sin duda el hecho de un individuo privado, y además pionero. Él defiende una religión interiorizada, siguiendo, como lo hacía Erasmo, las enseñanzas de la *devotio moderna*. En 1522 publica en alemán su *Testamento de septiembre*, y hace del libre examen no sólo un derecho, sino un deber para cada quien. No cabe duda de que con ello prepara el lugar solipsista que un siglo más tarde ocupará el *cogito*. Pero igualmente, Lutero declara el fracaso total del libre arbitrio: cuando el hombre hace por sí mismo lo que puede, peca mortalmente. Su naturaleza caída no puede hacer nada para la salvación del pecador. En esa forma natural, que hace falta entonces depurar hasta el extremo, Dios toma la iniciativa de obrar por la gracia. La Escritura se clarifica por completo para el cristiano justificado por la fe. Pero en el punto de partida de esta certeza no se halla la conciencia. Tampoco es ella el agente. La verdad que invocó Lutero ante el oficial no es el producto de sus luces naturales. Es verdad porque es inspirada. La vida interior no tiene valor sino en tanto que permite que opere una trascendencia exterior. Para Lutero la conciencia debe remitirse por completo a Dios y a la Escritura. Esta última viene a ser la única mediadora de salvación.

Porque la distinción luterana fundamental entre la interioridad y la exterioridad no corresponde a la oposición moderna entre subjetividad

¹⁶ Si, como sostiene Cassirer, “el ideal de humanidad (activa, conquistadora, eficiente) encierra en sí mismo el ideal de autonomía” (1983: 127), hace falta sin embargo que las relaciones consigo mismo sobrepasen el simple reconocimiento de una imagen revelada del hombre. Hace falta que la reflexividad crítica llegue a ser el lugar de una reconstrucción del sujeto, capaz de garantizar luego la verdad de su construcción intelectual del universo. La posición trascendente fundamenta el papel matricial del sujeto epistémico cartesiano.

¹⁷ Para la cuestión que nos interesa aquí, le otorgamos el lugar central a *Sobre la libertad del cristiano*.

y objetividad. El hombre exterior (nacimient, vestido, lugar de vida, culto, trabajo, red de compromisos sociales) se encuentra inmediatamente en presencia del mundo corrompido, sin retroceso ante la situación, mientras que el hombre interior se ve inmediatamente en presencia de Dios, su creador, es decir, su único soberano verdadero. Y es en virtud de esta presencia ante Dios como el cristiano es liberado de las leyes del mundo. Así, la libertad cristiana es el paso pasivo de un vasallaje accidental a otro real.¹⁸ Ahora bien, entre estas dos relaciones heterónomas no existe ningún momento de presencia a sí mismo, ninguna instancia reflexiva. Lutero tiene cuidado en excluir la tentación de instaurar algún apoyo racional. Excluye por lo tanto el camino hacia la elaboración de la subjetividad moderna, la cual implica el sometimiento del yo empírico errante a un *ego cogito* normativo. Con ello excluye la mirada interior de una razón que le impone a los hechos empíricos la necesidad universal de reglas lógicas, bajo el modo de constantes controlables por el espíritu. Conciencia en la exterioridad o criatura en la interioridad, el hombre luterano no es ni sujeto, ni objeto. Él se coloca como un ser entre los seres.

Como no disocia las funciones de la conciencia, Lutero descarta la posibilidad de la soberanía cognitiva del sujeto (Gellner 1974: 25) y sus corolarios: la igualdad en la razón, la autoridad irrevocable de la certeza intelectual, el proyecto de un orden racional inédito. Y estas proposiciones son precisamente las que, al conformar la estructura de la subjetividad moderna, hacen inteligible e imperativa la reivindicación de la libertad de conciencia.

Este ultra-agustinismo plantea un régimen de radical heteronomía que parece incompatible con la noción de libertad de conciencia. Es evidente que no es la conciencia humana a la que Lutero juzga inviolable, sino más bien a la iluminación divina que toma posesión de esa conciencia y la vuelve verídica. Nos hallamos aquí frente a un resto de postura neo-platónica, donde la individualidad debe disolverse en beneficio de lo Uno. Una dimensión dinámica -la interpelación del individuo singular por el Dios bíblico- viene a añadir un rasgo de inconmensurabilidad entre ambos polos, convirtiendo la unión en inconcebible y desesperada. Desde el punto de vista de la experiencia humana, en la antropología luterana es en cierta forma la gracia la que viola a la conciencia. La gracia es el sujeto y el hombre el objeto.

Los relatos de Agustín y del apóstol Pablo sirven de modelos al relato que nos presenta Lutero a propósito de su propia iluminación, antes de 1517. La verdad de la justificación se le impuso con violencia. Él se

¹⁸ "Las conciencias no deben ser atadas por nada, sino por la palabra de Dios", *De libero arbitrio*, 1525.

muestra entonces muy coherente cuando condena las inútiles construcciones de una conciencia natural librada a sus propias fuerzas. La conciencia de los anabaptistas, desorientada en elucubraciones socio-políticas, no puede sino errar. La autoridad civil tiene el deber de juzgarla duramente y aniquilarla, escribirá Lutero.

En cuanto a los errores de Erasmo, las cosas son muy distintas para Lutero, ya que no se hallan manchados con innovaciones diabólicas. Los trata entonces con desprecio. Es correcto ver en la disputa entre Erasmo (1524) y Lutero (1525) acerca del libre albedrío, una querrela de carácter esencialmente antropológico (Skinner 1978: II, 3-4; Despland 1979: 185-190; Delumeau 1983: xxx). La antropología erasmiana proviene igualmente de Agustín, pero de la vertiente positiva de ese agustinismo polimorfo. Subordinada por completo a la obligación de piedad y de caridad, la antropología erasmiana le reconoce, a la manera estoica, una consistencia racional a la conciencia. El hombre es concebido de modo que pueda llegar a ser un interlocutor sustancial de su Dios personal. La naturaleza humana caída conserva, para Erasmo, un libre albedrío debilitado pero suficiente para desarrollar las virtudes naturales, como lo testimonia la vida de ciertos filósofos paganos. En los designios impenetrables de Dios ¿no pudo acaso Cicerón ser un elegido? La salvación del cristiano depende de la cooperación humana con la gracia para producir, no un saber, pero sí una conducta evangélica de piedad y de concordia.

En nombre de su escepticismo con respecto a la inteligibilidad del dogma revelado, Erasmo conserva la dualidad entre *spiritualia*, reducidas al fervor caritativo, y *naturalia*, donde los saberes se aplican con un elegante rigor. ¿Qué pasa allí con la libertad de conciencia? Ella carece de objeto al no tener acceso al sentido último del dogma. El error de Lutero no consiste tanto en pensar esto o aquello, como en escribir a la manera de la verdad absoluta (y ponerlo en manos de todos). Es conocida la repulsión que siente Erasmo ante las argucias teológicas. El correlato de esta posición antropológica es una tolerancia activa pero elitista, que aborrece la multiplicación de instituciones nuevas. Por esta razón le deja al Pontífice la tarea de juzgar, y hace de la reforma moral del clero la tarea prioritaria del Vaticano. Es claro que Erasmo se considera un hombre de religión, mientras que Lutero es un hombre de fe.

Se ve así por qué el Papado no encuentra en Erasmo (a quien deseaba convertir en Cardenal) la respuesta al desafío doctrinal que sacude los fundamentos mismos de su autoridad. Por ello, además, no será la imagen erasmiana del hombre la que asumirá el Concilio de Trento. Por lo demás, a partir de 1530, es todo el movimiento humanista el que comienza a agotarse. Los reformadores católicos cambian de tercio, o ceden su lugar a otra generación de espíritus más dogmáticos y más políticos, que ya no se satisfacen con el practicismo ético de los erasmianos.

Causa temor sobre todo la publicación y el éxito de las ediciones latina (1536) y francesa (1541) de la *Institutio Religionis Christianae*. La Sorbona condena de inmediato la obra, pero sin poder controlar su efecto de atracción. Sin embargo, Calvino propone en ella una antropología aún más severa que la de Lutero: el pecado original ha destruido hasta la misma forma de la *imago Dei*, y lo que la gracia divina recrea en el elegido es un hombre nuevo. Toda la iniciativa le corresponde al Creador. Juan Calvino no admite que la Redención haya abolido la Ley de la antigua alianza y haya entregado a los bautizados las “libertades cristianas” que invoca el anti-juridicismo luterano. Por el contrario, la imposición de la Ley divina se halla reforzada por la doctrina calvinista que somete a ambos testamentos por igual a esa Ley, y le da una extensión civil rígida. Sin la gracia de la elección el arbitrio humano se halla habitado por el mal, al cual se entregó en Adán.

Por una parte, la espiritualidad exegética protestante se ve aquí promovida a una intelectualidad exigente, y, por otra, esta conciencia más ilustrada se ve regida por una autoridad doctrinal “científica”, confiada a instancias exteriores intransigentes. Aunque en 1537 Calvino haya participado en ceremonias ginebrinas donde los creyentes eran llamados a renovar de manera individual y libre su compromiso de fe, la coherencia y la claridad de la ortodoxia calvinista excluye la libertad de conciencia en el sentido de un derecho a la interpretación dogmática. Sin embargo, resulta más difícil encontrar en la doctrina calvinista original el fundamento para un derecho a reprimir la heterodoxia. Fueron las circunstancias, diez años más tarde, las que llevaron a Teodoro Beza y a Calvino a legitimar la represión, lo cual, desde un punto de vista histórico, modificará el estatuto y el sentido de la doctrina. Queda en pie que la estructura formal de toda ortodoxia comporta un elemento cerrado y totalitario. En el punto de partida, la *Institutio* satisface a los espíritus disidentes que buscan algo distinto de ablandamientos puntuales a las tesis romanas. Al ofrecer la primera gran síntesis teológica del siglo,¹⁹ Calvino seduce los espíritus que de una manera más o menos consciente comenzaban a sufrir de un eclecticismo humanista paralizante. Es claro que el *Enchiridion militis christiani*, único manual del que disponían en aquel momento los fieles católicos, no alcanza a hacerle el contrapeso. La fuerza de Calvino consiste en su autonomía intelectual. En efecto, la doctrina calvinista se elabora sin reparos por una improbable conciliación con las proposiciones romanas, cuyo carácter más bien heteróclito ella descalifica sin más.

¹⁹ Porque este libro, breve para su época, responde claramente a la pregunta “¿en conjunto, qué es lo que afirma el cristianismo?”, como lo había hecho Juan Damasceno en el *De fide orthodoxa*, utilizado aún en el siglo XVI.

En otro nivel, tenemos aquí una expresión de la libertad de conciencia en el siglo XVI, libertad sin duda inédita: la libertad de pensar de manera diferente las relaciones entre Dios y el hombre.

Sin embargo, el primer paso en esta dirección, más tímido, lo había dado en 1530 Philipp Melanchthon. Al redactar en un tono sobrio y moderado la *Confesión de Augsburgo*, Melanchthon había comenzado por purgar la escritura de Lutero de imprecaciones y otras crudezas rurales, que contrastan de manera tan nítida con la pulida elevación del texto calvinista. Además -y esto es aún más importante-, Melanchthon establece un orden sistemático en el torrente de obras del primer luteranismo. Con esta ocasión se hace manifiesta la conciencia que se tiene de la alteridad doctrinal. Este primer credo común marca un final: la teología luterana se asegura una legitimidad intrínseca y deja en adelante de definirse por su oposición a la teología romana. Ya había pasado el tiempo en que Lutero reclamaba un Concilio. Es un punto de no retorno. Pero, ¿quién se da cuenta de ello?

5. La autoridad sin la legitimidad: el *Consilium*

En el otro extremo del espectro ¿quién sigue queriendo un Concilio en 1534? ¿Quién puede creer que se trate de la respuesta apropiada a la crisis doctrinal? Salles-Dabadie sólo ve dos personas en toda Europa: Pablo III y Melanchthon, ambos apoyados en la corriente reformadora humanista, tanto católica como luterana, y que prosigue la política de los coloquios preparatorios (Salle-Dabadie 1963: 311ss.; Elton 1963: 186-187; Estep 1986: 278). Porque los últimos humanistas son grandes "co-locutores" profesionales. Por su parte, los príncipes católicos que en un comienzo habían conminado a Roma para que reuniera un Concilio -Carlos V en 1524, Francisco I en 1531-, habían cambiado de opinión y decidido poner orden social y doctrinal en sus propias casas: Carlos V luego de la organización en 1531 de la Liga de Smalkalda, y Francisco I a partir del problema con los Carteles en 1534. El clima había cambiado: se pasa entonces a la represión brutal. Los temores igualmente cambian de objeto. Un Concilio podría cristalizar los partidos y romper el Sacro Imperio. ¿Acaso no podría tener la mala idea de atentar contra las libertades galicanas? Los príncipes temporales desconfían de la reforma "*in capite et in membris*" ["en la cabeza y en los miembros"]. Ya no esperan que el Papado controle la corrupción y los escándalos, porque saben que, después del saqueo de Roma, el tráfico de exenciones y de beneficios constituye lo esencial de los ingresos del Vaticano.

Por ello los príncipes se sorprenden y se desconciertan cuando, en el verano de 1536 y mediante la Bula *Sublimis Deus*, Pablo III establece

una comisión de reforma compuesta por nueve miembros, a la cual pide que examine con la mayor libertad de juicio las causas de la crisis de la Cristiandad y los remedios apropiados para terminarla. Los poderes de investigación para la comisión son ilimitados. La escogencia de los comisionados muestra hasta qué punto Pablo III contaba con el espíritu crítico de los humanistas: entre ellos, Jacopo Sadoleto (1477-1547), Reginald Pole (1500-1558), Giovanni Morone y un Gian Pietro Carafa (nombrado luego papa Pablo IV) todavía conciliador, redactan, bajo la dirección del Cardenal Gasparo Contarini, el *Consilium de emendanda ecclesia* que entregan en 1537. Pablo III respalda ese informe -el último texto de inspiración humanista caucionado oficialmente por la autoridad de la Iglesia romana-, y lo hace publicar en 1538, con la sorpresa de Lutero que ya había hecho circular algunos ejemplares en territorio imperial, lo que muestra hasta qué punto el *Consilium* confirmaba su propio retrato del poder pontificio. El reconocimiento oficial de las faltas de la jerarquía romana, de sus costumbres escandalosas, de su fiscalismo odioso, de su dudoso reclutamiento, ya no deja duda alguna en Wittemberg sobre la usurpación de jurisdicción de la que se han hecho culpables los obispos de Roma. Dado que la autoridad del Papado ha sido recusada por ellos en derecho, los protestantes la juzgan ahora sobre los hechos. Y los hechos son terribles: los Papas son considerados por el *Consilium* como los primeros responsables de esos treinta años de crisis de la Cristiandad.

Nos hallamos frente a un malentendido. Pablo III y Contarini estiman, por el contrario, que ellos acaban de colocar al Papado en una buena posición para permitirle abrir el Concilio de la reconciliación. La libertad de mandato, de investigación, de crítica y de expresión que se le había otorgado a la Comisión ¿no establecía acaso que la Iglesia había procedido a su autocrítica moral, y que se preparaba para corregirse con el fin de volver a investirse de derecho con un poder legítimo del cual reconoce haber desmerecido? Sin embargo, sobre el punto capital de la falibilidad de la Iglesia -que es el esencial-, el informe no concede ni una iota a sus adversarios. El poder de derecho divino permanece intacto y, se mantiene entera la fuerza de exclusión de las interdicciones, excomuniones, bulas y decretos pontificios. A Roma no le resulta concebible la posibilidad de que hubiera alguna verdad doctrinal en los escritos de los reformadores. Estas dos concepciones opuestas ilustran el viejo conflicto entre la idea marsiliana y la idea gregoriana acerca del poder eclesiástico, que precisamos anteriormente.

¿Cuál es la tesis central del *Consilium*? Que si el Papado termina con las prácticas abusivas, con ello está asegurada la sumisión de los herejes. En 1538, ésta era la respuesta humanista al desafío doctrinal. Se abordan allí tres cuestiones: las reglas de admisión a las órdenes para el

clero, la moralidad y el deber de estado y, por último, el mantenimiento de los edificios de culto. La constatación de la corrupción es devastadora. En un prefacio digno de Fellini, el nepotismo, las costumbres degeneradas, las exacciones, la crueldad, el culto de la gloria profana, el desprecio por los deberes de sus cargos, agobian a los miembros del Sacro Colegio y de la curia. Las recomendaciones, sin embargo, no innovan nada con respecto a las decisiones del v Concilio de Letrán. Lo más interesante del documento es lo que oculta en su diagnóstico. No aborda ni siquiera la posibilidad de un examen de la teología, de la doctrina o de la fe católicas, como si los herejes no tuvieran sino un diferendo fiscal con el Vaticano. Aquí se hallan precisamente los límites de un cierto humanismo. Allí donde Daniel-Rops admira la nobleza de la intención y la total libertad que se le otorgó a los comisarios (1962-65: 78-79), Elton, en acuerdo con Delimeau en este punto, hace notar (1963: 189): “*In some ways, this blindness is to their credit. If they failed to diagnose the spiritual malaise, it was in part at least because they were men of reason and charity, who could not fully understand the revolt against reason which underlay so much of the Lutheran explosion.*”²⁰

Hombres razonables, sin duda, entre los cuales se hallan tres futuros pontífices, pero para nada hombres tolerantes. El segundo rasgo del *Consilium* que interesa a nuestro propósito es una clara recomendación a favor de la censura. El derecho a la libertad de conciencia se halla muy seriamente restringido. Porque para explicar las herejías el informe denuncia la especulación teológica y filosófica practicada en las universidades italianas. Recomienda prohibir las controversias públicas que habían formado siempre parte de la pedagogía de las facultades. Exige que se retiren los *Colloquia* y los *Adagia* de Erasmo, que se utilizaban en las escuelas. Hay que identificar y suprimir la enseñanza de la impiedad. Se ve que, en todos los registros, las recomendaciones del *Consilium* tienen un carácter autocrítico, defensivo y negativo, pero no violento.

Situado en el punto máximo de la apertura romana a la crítica en el siglo xvi, el *Consilium* corrió con una suerte ejemplar. Se halla en el origen de los deslizamientos ideológicos, de los cambios personales de orientación, de los desplazamientos que hemos tenido ocasión de evocar con respecto a los destinos individuales, y que marcan el espacio público entre 1537 y 1545. Poco después de su publicación, se ve a uno de los comisarios, el cardenal humanista Gian Pietro Carafa, concluir bruscamente en la necesidad de exterminar a los herejes por la fuerza. En 1542 Carafa obtiene de Pablo III la bula *Licet ab initio*, que resucita una

²⁰ “En cierto sentido, esta ceguera se les abona. Si fallaron en diagnosticar el malestar espiritual, se debió, el menos en parte, a que eran hombres razonables y caritativos que no podían llegar a entender la revuelta en contra de la razón, que sustentaba buena parte de la explosión luterana”.

feroz Inquisición en la península italiana. Por todas partes cunde la sospecha, las universidades se callan, las denuncias llenan las prisiones y los pensadores heterodoxos huyen hacia Suiza, y luego hacia Polonia. Más que el mismo saqueo de Roma, es la Inquisición la que pone fin al Renacimiento italiano (Elto 1963: 192) y abre la Contrarreforma. Al ascender al pontificado (1555-1559), Pablo IV Carafa confía su oficio de gran inquisidor a Antonio Ghislieri, el futuro Pío V, quien hace espíar por la policía las costumbres privadas de los romanos, “como Calvino las de los ginebrinos”. Bajo este régimen del terror, las acusaciones apuntan sobre todo a los cardenales. La Inquisición pone preso a Morone, bajo sospecha de haber desaprobado la violencia en la lucha contra la herejía. También Pole es convocado por la Inquisición, pero su soberana le impide comparecer. Conviene notar lo eficaz que resultó el terror para reformar de un golpe la liviandad de costumbres del Vaticano, al menos por un tiempo (Daniel-Rops 1962-65: 89). Aun antes de la apertura del Concilio, Carafa había instituido el *Index*, que pone bajo el cuidado de la Congregación del Índice en 1557. El primer catálogo aparece en Roma, el 31 de diciembre de 1558. Produce un choque cultural: paraliza la vida académica, obliga a los humanistas a despoblar sus bibliotecas personales, perturba la enseñanza y desorganiza el comercio de libros. En él se condenan 61 libreros y más de 1.000 títulos, entre los cuales la obra entera de Erasmo (algunos de cuyos títulos habían sido ya objeto de prohibición); y, entre los demás títulos condenados se halla el mismo *Consilium de emendanda Ecclesia*, encomendado y publicado por un Papa, y del cual Pablo IV había sido uno de sus redactores.²¹ Hostil al principio mismo del Concilio de Trento, Pablo IV no llama a su reactivación. Cuenta exclusivamente con el éxito de su política personal de represión, que se dispensa de toda legitimación teórica.

Este primer catálogo del *Index* demuestra que en 1558 el orden doctrinal se obtiene todavía por el recurso a la autoridad brutal, apoyada en la policía. Sin embargo, ya en ese momento dos de las tres sesiones del Concilio de Trento han terminado sus trabajos dogmáticos y disciplinarios.²² En ellas la libertad de conciencia no encontró lugar. Será condenada de manera más explícita por los cánones de la última sesión. Pero no se podría decir que el Concilio haya reprimido

²¹ J. M. de Bujanda (1984) nos ha hecho notar que el *Index* coloca bajo interdicción toda obra (aunque sea católica, o sin relación con la religión) publicada por un impresor hereje. La edición wittenburguesa del *Consilium* permitía entonces prohibir su propio texto, aunque se tratara de un documento oficial romano. Sin embargo, permanecerá prohibido, a pesar de los ablandamientos menores que se le aportaron al *Index* en 1559 y 1561.

²² El Concilio de Pablo III se llevó a cabo entre 1545 y 1549, y el de Julio III del Monte, en 1551 y 1552.

la libertad de conciencia, puesto que ese principio no poseía todavía ni fundamento antropológico, ni valor intrínseco, ni formulación teórica, ni papel cognitivo.²³ La libertad de conciencia, en el sentido en que nosotros la entendemos, es una reivindicación del sujeto moderno y no del espíritu renacentista. Se puede afirmar, sin embargo, que la más decisiva de las victorias tridentinas, el principio de la ortodoxia, convocó objetivamente la teorización de su correlato dialéctico, el principio de libertad de conciencia, el cual tiene así cierta deuda con el Concilio.

El viraje ideológico se lleva a cabo en los tres años que preceden inmediatamente a la apertura del Concilio. Y poco después los principales interlocutores desaparecen: Lutero en 1546, Enrique VIII y Francisco I en 1547, y Pablo III en 1549. En adelante se prepara la ruptura del diálogo con los protestantes, la afirmación de la autoridad de la Iglesia jerárquica, la elaboración tan diferida de una doctrina sistemática, la reforma de las costumbres y de la administración en la Iglesia y, finalmente, las medidas necesarias para la concretización de todo ese programa. El espíritu de autoridad y de ortodoxia se acentúa a través de las tres asambleas del Concilio que tratan *pari passu* de doctrina y de disciplina: ante todo bajo Pablo III, de 1545 a 1549; luego bajo Julio III (Giammario Ciochi del Monte 1487-1555), en 1551 y 1552; finalmente bajo Pío IV Medici, de 1562 a 1563. Toda la empresa se debe al celo de Pablo III, a sus gestiones constantes, a sus concesiones a los príncipes (sobre todo al Emperador), a su tenacidad en un proyecto que parece que no le interesa a nadie. Hicieron falta cuatro Bulas de indicción para llegar a reunir, en la ciudad imperial de Trento, designada por Fernando de Habsburgo, a un puñado simbólico de preladados: el 23 de diciembre de 1545, en la catedral San Vigilio, los tres legados pontificios (Del Monte, Marcello Cervini (1501-1555) –nombrado luego papa Marcelo II– y Pole) no encuentran más que un solo cardenal, 4 arzobispos, 21 obispos, 5 generales de órdenes religiosas y unos 50 teólogos. El primer Concilio se le escapa sin embargo a ese viejo Pontífice, cuyas intenciones conciliadoras iban hasta desear la presencia de los protestantes, que no la habían solicitado.

Desde las primeras sesiones se decide proceder al margen de ellos y contra ellos, aunque sin nombrarlos en ningún momento. Sin embargo, en estas asambleas, frecuentadas cada vez más ampliamente a medida que su trabajo daba frutos, los debates sobre las libertades y la actitud que debería tomarse hacia la disidencia no fueron lineales, ni en la plenaria, en San Vigilio, ni en los comités de trabajo que se reunían en

²³ Varios de sus componentes habían sido invocados de manera aislada por algunos renacentistas marginales. Son estos pensadores los que retienen nuestro interés, y a quienes el horizonte presentado aquí sirve para colocarlos en perspectiva.

Santa María Mayor, ni en las salas del palacio donde sesionaban la comisiones, ni en las células del convento donde los teólogos redactaban (Daniel-Rops 1962-65: 82). Así, en la apertura de Concilio de Julio III, en 1551, bajo la presión de Carlos V, la asamblea conciliar recibe una delegación luterana que lee dos documentos teológicos. Pero como se había decidido por adelantado tratarlos como acusados, abandonaron Trento de inmediato. Sin embargo, la cuestión del diálogo no se había cerrado todavía. Cuando en 1562 Pío IV negocia para reunir a los delegados necesarios para la fase final del Concilio, se toma el trabajo de enviar embajadas a Isabel I de Inglaterra, a los príncipes protestantes más eminentes, y a las autoridades de algunas ciudades del Imperio. Ya es demasiado tarde: ni siquiera reciben a sus embajadores. Pero al menos formalmente se puede decir que ante la herejía institucionalizada, que había llegado a ser de alguna manera políticamente “respetable”, el Papado mostró una apertura diplomática creciente entre una asamblea y otra. En materia de doctrina fue todo lo contrario. Bajo la presión de los legados Marcello Crescenzi y Luigi Lippomano, desde las primeras sesiones las condenas comienzan a caer y los distanciamientos se acentúan, excluyendo las tesis intermedias, como en el caso de la formulación equívoca de la “doble justificación”, a la que había llegado el Coloquio de Ratisbona en 1541, y con la cual Gaspar Contarini, en su calidad de legado pontificio, contaba para producir una reconciliación general. Contarini veía en ella el medio de impedir la desintegración de la civilización europea, a la que, en todo caso, las Reformas no condujeron (Delumeau 1983: 355). Así, Trento no fue para nada el Concilio “presbiteriano” que había deseado Lutero desde 1518, en donde obispos y pastores hubiesen debatido en plan de igualdad, con el “puro Evangelio” como única regla de fe. Ahora bien, el modelo de semejante asamblea no es una innovación luterana. ¿No había dado el Concilio de Florencia, en 1439, una imagen irénica de reconciliación entre cristianos griegos y latinos? Sin embargo, ese modelo humanista filológico estaba hecho más bien para seducir a Melancthon que a Lutero. Porque no hay nada de irénico ni en Lutero, ni en Calvino. La concordia debe ser sacrificada por la verdad y, como le grita Lutero a Erasmo en el *De servo arbitrio*, el Espíritu Santo no es escéptico. Así, pues, la presencia simbólica de las Reformas influye desde dos ángulos diferentes sobre las asambleas tridentinas: ante todo, imponiendo la definición de una ortodoxia coherente, capaz de oponerse a los cuerpos heterodoxos; y, además, ofreciendo el plan temático de los debates doctrinales que siguieron el orden de la Confesión de Augsburgo. Ambas influencias se ejercen en detrimento de la libertad de conciencia.

Algunos humanistas habían trabajado en la preparación del Concilio, tales como Pole y Cervini. Sin embargo, por el hecho de que todo el

proceso de Trento fue dominado ampliamente por los italianos, y en Italia el humanismo renacentista había agotado sus recursos, el espíritu tridentino fue muy poco humanista. Muy pronto el Concilio de Pablo III le dio la espalda al irenismo, a la *pietas literata* y a la *philosophia pia* de los erasmianos. Y como ya no se trataba de conciliar, sino de clarificar, escogió un aspecto de la *via antiqua*: al privilegiar la abstracción conceptual del tomismo, el Concilio se arma para consolidar una ortodoxia. La sorpresa es grande, entre 1545 y 1549, al constatar la ignorancia teológica de los obispos italianos que no piensan nada sobre la doctrina de la justificación por la fe, por no entender exactamente lo que ella recubre (Delumeau 1983: 77). Son entonces los padres consultores quienes van a pensar en su lugar. Los *vota scripta* de los consultores se inspiran en Cayetano, en Francisco de Vitoria, en Melchor Cano, en Domingo de Soto. Apartan voluntariamente el agustinismo y el ockhamismo que han utilizado sus adversarios, para retornar al tratamiento escolástico “raciocéntrico”: esto permite acentuar las aristas teóricas de la ortodoxia, como el papel de la ley natural, por ejemplo. Ahora bien, la utilización del tomismo en las constituciones del Concilio de Trento suscita muchos problemas. La antropología tomista, en efecto, representa, en toda la tradición cristiana anterior, la posición más generosa para la libertad natural del hombre. Ella fundamenta sobre la autonomía de la criatura un respeto absoluto por los derechos naturales, intelectuales y políticos, de los cuales gozan hasta el infiel y el pagano. La noción de igualdad entre todos los hombres se halla explícitamente formulada por los teólogos y por los filósofos tomistas, quienes encuentran en esta doctrina un fundamento sólido para la tesis según la cual los sujetos son quienes detentan por derecho el poder, y pueden delegarlo a un príncipe. Los sujetos están habilitados para juzgar la conformidad de las leyes del príncipe con la ley natural, reflejo de la ley divina, y por lo tanto criterio de legitimidad. No queda nada de la fuerza de esta doctrina en las constituciones de Trento. Porque en esta ocasión la voluntad política de la Iglesia se hallaba movilizada: había que responder a los errores con una doctrina verdadera.

Pero entonces ¿cómo se articula esta respuesta? Si se examinan los cánones que conciernen a la autoridad, a la conciencia y sobre todo el modo de juzgar expresado en Trento, se constata que se instaura allí, paso a paso, una forma inédita del poder teórico, ideológico y político, que sorprendió en primer lugar a los mismos agentes de esta innovación. Porque el espíritu tridentino no pudo limitarse a escoger entre las proposiciones antiguas, se vio forzado a construir un orden de discurso continuo y unificado, fundamentado en una axiomática explícita y exclusiva. Éste es, en efecto, el único medio epistemológico para producir proposiciones operatorias, atinadas, suficientemente

claras para servir de control a los demás discursos. Esta elección intelectualista, perceptible desde las primeras asambleas, opone, así, a los artículos de la Confesión de Augsburgo, lo otro bajo el nombre de lo mismo, es decir, una idea nueva de *la* verdad romana bajo la invocación *de las* tradiciones. La gran novedad para el pensamiento católico se halla en esta armazón de univocidad que, al imponer los criterios de lo decidible, autoriza lógicamente la navaja de la fórmula “*Anathe-ma sit*”. Y este salto teórico legitima la emergencia del modelo de la verdad abstracta, unívoca y universal, que se impone luego en René Descartes, a través de diversos reacondicionamientos, bajo la figura del ideal de verdad matemática. Es una ironía de la historia que el recurso tridentino a la escolástica tomista haya contribuido a esta marcha epistemológica.

La novedad puede medirse si se considera la variedad de relaciones entre fe, teología y verdad doctrinal que prevalecían hasta Trento en el espíritu renacentista. La idea de verdad no se identificaba entonces para nada con el ideal de univocidad. La univocidad era el privilegio exclusivo de Dios frente a sí mismo, inaccesible por ser inhumano. La sabiduría divina ha escogido revelarse por la Escritura en múltiples registros, oscuros, radicalmente irreductibles a un orden conceptual único y verdadero a la vez. Un intento de reducción vendría a ser una especie de blasfemia, y no produciría más que un empobrecimiento deplorable. Insistamos en esta perspectiva: desde Valla hasta Erasmo y Contarini, la reflexión parte de la evidencia pluralista: la polisemia de la Escritura fecunda el campo de la teología y de la *religio*, donde cada uno puede libremente buscar materia para su meditación y su devoción personales. El papel de la filología incluye la restauración de la diversidad escriturística para alimentar una espiritualidad cristiana auténtica que tenga en cuenta los valores culturales de los creyentes. Por ello los humanistas rechazaban sin muchos miramientos la teología universitaria que se identificaba con el saber. Como lo hemos visto, la intención que los movía era conectarse con la teología meditativa y fuertemente personalizada de los Padres latinos. Precisamente porque la teología tridentina ya no se propone el mismo fin, utiliza el modelo escolástico de la *scientia* al servicio de la *fides*. Trento marca el fracaso de la tentativa humanista que se conectaba con el modelo patristico de una teología-*sapientia* al servicio de la *religio*. Más decisivo aún que esa elección, hay en todo el Renacimiento una convicción implícita y profunda: la Escritura es de origen divino, mientras que la teología es obra humana, inspirada tal vez, pero inconmensurablemente inferior. Esto no es un argumento a favor de la falibilidad de la Iglesia. Es más bien una actitud que no toma en serio a las teologías en materia de verdad, y que goza de la libertad de los hijos de Dios.

El Concilio de Trento invierte esta evidencia con el paso a la abstracción. El pluralismo de la Escritura y de las tradiciones llega a ser problemático: el primer papel de la Iglesia debe ser extraer de allí una doctrina y ponerle el sello de su autoridad. El discurso teológico gana aquí un peso que no había tenido nunca antes, y esto desde la misma apertura del Concilio. El contenido de las doctrinas obtendrá en adelante un estatuto diferente, y claramente más comprometedor. La cuestión sobre la libertad de conciencia debe ahora debatirse en otro terreno, en el cual será muy difícil labrarle un espacio.

Y puesto que, aun habiendo excluido a los pastores y ministros protestantes, el Concilio de Pablo III ha decidido seguir el programa de la Confesión de Augsburgo, comienza entonces por responder a los errores sobre cuatro puntos fundamentales: el estatuto de la Escritura en tanto que *regula fidei*, la doctrina del pecado original, la justificación y los sacramentos. El contenido de estos cánones, muy numerosos y minuciosos, es medurado y prudente. Después de haber colocado la Escritura y las tradiciones, obra de la Iglesia, en un pie de igualdad como fuentes de verdad doctrinal, inspiradas y por lo tanto sagradas, el Concilio examina el grado de decaimiento de Adán y de Eva. La antropología tridentina se muestra inmanentista y racionalista en la medida exacta en que debe fundamentar la cooperación del libre albedrío con la gracia en la realización de la salvación. El cristiano puede y debe ejercer su libre albedrío de manera responsable, y su salvación depende en parte del mérito de sus obras. El sentido de las decisiones conciliares es, para este caso, difícil de descifrar. En efecto, la antropología tridentina parece más generosa con el hombre que la de Erasmo. Aquí el libre albedrío puede recurrir a la ley natural bajo su doble aspecto de *intellectus* y de *voluntas* que le pertenecen en propiedad al hombre. Esta posición ofrecería un apoyo sólido a la investigación intelectual, así como a un juicio ético y político relativamente autónomo. En este punto las opiniones del Concilio se mantienen invariables a través de las tres asambleas. Sin embargo, a ese órgano funcional no se le asigna ninguna función en la apropiación de la verdad. Se lo rodea de prótesis, como si fuera lisiado.

La paradoja católica, correspondiente a la que hemos señalado en la antropología del albedrío servil, se debe al hecho de que los cánones subsiguientes prohíben al cristiano la libertad de conciencia. Se trata, en primer lugar, del acceso al texto mismo de la Revelación. Y se pueden ver en las otras limitaciones simples consecuencias de esta primera prohibición. Porque el clero se reserva el conocimiento directo de la Escritura, cuya firme ortodoxia es fijada por la *Vulgata*. El primer catálogo del *Index* condena, por consiguiente, todas las traducciones de la *Biblia* en lenguas vulgares, las cuales habían jugado un papel muy importante en la elevación del laicado y en la cristianización de la

cultura burguesa. En la misma perspectiva, el Concilio responde al postulado del sacerdocio universal con una partición de la Iglesia entre enseñantes consagrados y aprendices pasivos. El papel pastoral del clero asume un lugar preponderante: la autoridad sacerdotal.

En esto el Concilio piensa menos en condenar a los luteranos, que en afirmar la unidad de quienes permanecen todavía sumisos a Roma. Pero la unidad ya no se concibe como participación en el mismo culto, en la misma devoción, en los mismos valores éticos y en la misma comunidad. Consiste en aceptar una doctrina abstracta única, sancionada por una sola autoridad. El modo prevaleciente de unidad en el tridentinismo es el principio: “una fe, una ley, un Papa”. La obsesión de la unidad comunitaria perdida, y tal vez una oscura culpabilidad ante la idea de tener que rendir cuentas en el día del juicio por las ovejas descarriadas, hace que, en la instauración de la unidad doctrinal ortodoxa, se sacrifiquen muchos otros valores. Sin embargo, no es evidente que este tipo de claridad clásica sea una dimensión compatible con los discursos de la Revelación bíblica. Ahora bien, la sucesión de los cánones le da la razón a Elton (1963: 177): la historia de la Reforma muestra que la Iglesia universal no puede ser separada de la afirmación de la supremacía pontificia.

La disparidad del estatuto que les corresponde al clero y a los fieles tiene muchos corolarios. En primer lugar, coloca a los príncipes entre los simples fieles que deben ser instruidos, puesto que pertenecen a una jerarquía profana. Ya pasó el tiempo en que Enrique VIII se hacía merecedor al título de *defensor fidei* gracias a un pequeño tratado acerca de los sacramentos. En adelante los príncipes vienen a ser tan ignorantes como se desee, y Saint-Simon se escandalizará por ver a Luis XIV rezar el rosario durante la misa, en Versalles. Además, se establece una ruptura entre conocimiento y devoción: para obtener su salvación un laico no tiene necesidad de saber cuál es la estructura de la doctrina, y menos aún cómo pueda comparársela con la de otras confesiones. En este empobrecimiento querido por el Concilio podemos ver una de las causas de la laicización de la vida intelectual en el siglo XVII en los países católicos (cf. Schöpflin 1990). El Concilio termina lógicamente con medidas sobre pastoral: catecismo, liturgia, misa, *Index*, predicación, todas de carácter universal y cuya conformidad es controlada por una jerarquía severa. La Iglesia exige de sus fieles un asentimiento del espíritu al dogma, sin derecho de reserva: el silencio de juicio suspendido se decreta como culpable. La clasificación de los libros prohibidos en diez categorías formalmente especificadas y confirmadas por la constitución *Dominici gregis custodiae* del 24 de marzo de 1564 (Denzinger 1965: 1851ss.) hace explícita la intención de administrar el campo del fuero interno. Se trata entonces de un dogma desencarnado, filtrado por una escuela teológica erigida arbitrariamente por encima de las otras vías y, por lo

tanto, de una dogmática tratada previamente *ad usum delphini*: al neoracionalismo clerical responde un simplismo al que, tanto luteranos como calvinistas, podían acusar legítimamente de oscurantismo, por lo menos en lo concerniente a las relaciones con la *Biblia*. De igual manera, en estas operaciones para homogeneizar la dogmática, *las tradiciones*, siempre plurales en los documentos tridentinos, van a volverse *la tradición*, en el discurso de la Contrarreforma.

De esta manera se suprimen dos facetas de la libertad de conciencia desde la primera asamblea: la libertad de información, es decir, el acceso a las fuentes, y el derecho a interpretar. En su lugar, una estructura de autoridad transmite la verdad. La tercera faceta es la del juicio: la conciencia como juez último. Dado que esta última depende estrechamente de las dos anteriores, resulta claro que el juicio se encuentra privado de materia sobre la cual ejercerse. Sin embargo, no basta con vaciarlo de todo contenido: la antropología tridentina lo descalifica. En efecto, si se le reconoce a la conciencia natural la capacidad de formarse una idea de la divinidad, se le niega en cambio la de juzgar cuál sea la verdad, aun siendo instruida por la Revelación. Esto viene a significar que la conciencia propiamente doctrinal de un Moro o de un Guillaume Budé, sus deliberaciones, la difusión de sus juicios sobre la disidencia, entre otras cosas, ya no serán aceptables según el espíritu tridentino. Porque queda estatuido que la conciencia del cristiano, sometida sin duda a la inspección de Dios, lo está igualmente a la de la Iglesia clerical e infalible, cuyas interdicciones y censuras están dotadas de autoridad.

La respuesta tridentina a nuestra pregunta inicial es que el fundamento de la *vera auctoritas* en materia de doctrina es evidentemente de orden sobrenatural, y sólo hace compañía a una ciencia privilegiada. Y fue con el apóstol Pedro con quien Cristo quiso compartirla. El sucesor de Pedro puede también delegar una parte de esta autoridad a otros hombres consagrados, siguiendo una línea descendente que va de la cima del poder hasta la base, a condición de que se trate de un poder eclesiástico. Se percibe aquí el desplazamiento del registro antropológico hacia el registro político. La *vera auctoritas* doctrinal únicamente es otorgada en plenitud por Dios al Pontífice, que por ello mismo viene a ser quien detenta la *plenitudo potestatis* jurisdiccional. El Papado concentra entonces todos los poderes. En esta lógica romanista, los Jesuitas propondrán en el Concilio de Trento el principio de la infalibilidad pontificia, que no fue aceptado (Daniel-Rops 1962-65: 100). La negación de la libertad de conciencia va a la par con la transformación de la idea de competencia doctrinal, que tiende a medirse ahora por el criterio de conformidad con la ortodoxia.

Ahora bien, en la Iglesia misma, la de los clérigos, ¿se reconoce la libertad de conciencia de una manera más liberal? El asunto es delicado. Los

legados pontificios saben que la tradición conciliarista ha contado con apoyos doctrinales sólidos, por espíritus tan prestigiosos como Francesco Zarabella, Pierre d'Ailly, Jean Gerson o Nicolás de Cusa. La cuestión no es abordada de manera directa antes del Concilio de Pfo IV. Se la aborda de manera oblicua, en términos de una búsqueda de garantía para la unidad doctrinal. Esto no impide que numerosos obispos franceses y alemanes aleguen que es Cristo mismo quien eleva a los sacerdotes al episcopado y que, por consiguiente, la autoridad del Papa es la de un *rector*, más que la de un *major universis*. El malestar no dura mucho, ya que para la mayoría de los assembleístas resulta claro que en el origen de esa manera de razonar se encuentra la eclesiología luterana. Por otra parte, la idea de la soberanía pontificia se había ido legitimando poco a poco durante ese largo ejercicio. Al final del Concilio ella se impone, ya que asegura una movilización eficaz del clero para la aplicación de la reforma de la misma Iglesia. Esto se manifiesta por la afirmación de que nada nuevo podrá instaurarse en la Iglesia sin que el Pontífice mismo lo haya juzgado bueno (sesión xxv de la tercera asamblea). Las decisiones doctrinales son colocadas bajo la autoridad última del Papado. La libertad de expresión de la jerarquía debe someterse a restricciones estrictas, y el seminario debe suplantar la universidad. La centralización de los controles y de las sanciones confirma la victoria del modelo jurídico romanista en la Iglesia católica.

Sería un error ver en ello un simple repliegue estratégico, o tal vez un accidente histórico. Porque la legitimación de las condiciones de posibilidad de la monarquía absoluta se inscribe poco después, en la parte católica del espacio político europeo. Más que una conexión entre causa y efecto, debemos realzar una sola causa común para dos grupos de fenómenos: la penetración del derecho imperial romano. Por eso, allí donde el derecho romano nunca gozó de autoridad, como en Escandinavia y en Inglaterra, las Iglesias, convertidas en iglesias nacionales, se habían separado de Roma a pesar de la poca inclinación de los príncipes por las ideas protestantes (cf. Strauss 1986; Russell 1979).

Es significativo el caso del imperio: el derecho imperial romano había sido introducido allí por la fuerza. La resistencia del derecho feudal oral se organizó como defensa contra una agresión extranjera, en nombre de la verdadera justicia germánica. El antirromanismo se vuelve agresivo cuando los canonistas reproducen en las jurisdicciones eclesiásticas la opresión ejercida por los juristas imperiales. En la protesta de Lutero contra el legalismo, se observa que los conceptos de *justitia* y de *justificatio* interiorizadas se alían en contra del concepto de *lex imperial*, cuya legitimidad es denegada. Strauss ve en ello la razón por la cual Lutero llegó a ser de manera tan rápida un héroe

nacional, mucho antes de ser un héroe religioso: héroe de un nacionalismo que indica la ausencia de la nación y que convoca su advenimiento. La resistencia contra el romanismo cede con Melanchthon: en sus *Loci communes* de 1521, y luego en su *De legibus* de 1523, integra con reticencia el derecho romano a la doctrina jurídica luterana para ponerle un dique a la fragmentación doctrinal (Strauss 1986: 227). Los territorios imperiales que se mantienen católicos son aquellos donde el derecho romano, y su doblete, el derecho canónico, habían adquirido ya una relativa legitimidad.

En Italia el interés por el derecho romano se manifestó a partir del siglo XI. El espíritu renacentista lo profundizó y lo difundió ampliamente, gracias a los estudiantes extranjeros que frecuentaban las universidades jurídicas. En este comienzo de la Modernidad, el derecho romano realiza el espíritu de las Decretales de Gregorio IX. La tesis papalista²⁴ no encuentra obstáculos. Esta realización excluye, tanto en derecho como de hecho, la posibilidad de una teoría de la libertad de conciencia, que deberá buscar en otro lugar el marco propicio para su elaboración. Entre Montaigne y Descartes, la antropología filosófica romperá toda conexión con la antropología religiosa.

En impresionante contraste con la modestia de la sesión inaugural del Concilio de Trento, 255 prelados y embajadores se reunieron en la misma catedral de San Vigilio, el 4 de diciembre de 1563, para la firma oficial de las constituciones. Ellos se admiran de la coherencia, de la fuerza y de la claridad del *corpus* entero que se les acaba de leer. Estos rasgos reales son precisamente aquellos que reducen la libertad de conciencia casi a nada, sin hablar de las amenazas físicas de la Inquisición.

La Bula *Benedictus Deus*, del 26 de enero de 1564, que confirma las constituciones tridentinas, muestra que Pío IV pone fin al debate doctrinal. Allí está escrito, en el apartado sobre *De dependentia concilii œcumenici a Summo Pontifice* ["Acerca de la dependencia del concilio ecuménico del Sumo Pontífice"] "[...] que nadie de ninguna manera, sin Nuestra autoridad, se atreva a publicar comentarios e interpretaciones, glosas, anotaciones, escolios o cualquier otro género de interpretación acerca de los decretos del mismo concilio[...]" "Porque si de esos decretos surgieren algunas dificultades y controversias, Nosotro nos las reservamos para aclararlas y decidir las, tal como el mismo santo Concilio lo ha decretado..."²⁵

²⁴ La tesis papalista era aquella que se oponía a la conciliarista: mientras que la primera defendía la primacía del Papa sobre el Concilio, la segunda sostenía la tesis contraria.

²⁵ "[...] *ne quis sine auctoritate Nostra audeat ullos commentarios et interpretationes, glossas, annotationes, scholia ullumve omnino interpretationis genus super ipsius concilii decretis quocumque modo edere [...]*" (Denzinger 1965: 1849) "*Nos enim difficultates et controversias si quae ex eis decretis ortae fuerint, nobis declarandas et decidendas, quemadmodum ipsa quoque sancta synodus decrevit, reservamus [...]*" (1850).

La *Professio fidei tridentina*, que data de noviembre del mismo año, va aún más lejos, al exigir la total sumisión de la conciencia: "Igualmente admito la sagrada Escritura según el sentido que ha tenido y tiene la santa madre Iglesia, a la que le corresponde juzgar sobre el verdadero sentido e interpretación de las sagradas Escrituras; ni la aceptaré nunca, o la interpretaré, a no ser según el consenso unánime de los Padres". "Y prometo y juro verdadera obediencia al Romano Pontífice, sucesor de san Pedro, príncipe de los Apóstoles, y vicario de Cristo". "Esta verdadera fe católica, fuera de la cual nadie puede ser salvo[...]".²⁶ En el Concilio de Trento las condiciones de la libertad de conciencia fueron excluidas por la conjunción inédita de las exigencias de la unidad discursiva griega y de la autoridad del derecho romano.

Una parte de los historiadores estima que el Concilio de Trento logró restaurar el esplendor de la Iglesia medieval (Daniel-Rops; Estep), mientras que otros ven allí una profunda ruptura, profunda e irreversible, que forzó a la Iglesia a entrar de manera brusca en la Modernidad (Salles-Dabadie; Delumeau; Elton). Todo depende de lo que se entienda por Modernidad. Si se tiene en mente el modelo francés de la monarquía absoluta, de la época clásica, entonces resulta en parte exacto. Si, por el contrario, se piensa en el modelo inglés de la soberanía parlamentaria, de la legitimación por la representación electiva, de la autoridad de las reglas del contrato y del derecho, entonces el tridentinismo expresa más bien un neto rechazo a la Modernidad.

Bibliografía

- Allen, P. S., Allen, H. M. & Garrod, H. W. (eds.). (1906-1967). *Desiderii Erasmi Roterodami Opus Epistolarum*, 12 vols. Oxford: Oxford University Press.
- Barret-Kriegel, B. (1988). *La défait de l'érudition*. París : P. U. F.
- Bercé, Y. (1987). *Revolt and Revolution in Early Modern Europe* (trad. Joseph Bergin). Nueva York: Martin's Press.
- Cassirer, E. (1983). *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance* (trad. P. Quillet). París: Minuit

²⁶ "Item sacram Scripturam juxta eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretationes sacrarum Scripturarum admitto; nec eam unquam nisi juxta unanimum consensum Patrum accipiam et interpretabor". (Denzinger 1965: 1863) "Romanoque Pontifici, beati Petri Apostolorum principis successori ac Jesu Christi vicario, veram oboedientiam spondeo ac juro". (1868). "Hanc veram catholicam fidem, extra quam nemo salvus esse potest [...]" (1870).

- Daniel-Rops, (Henri Petiot, ed.). (1962-1965). *Histoire de l'Église du Christ*. París: Grasset: vol. VI: "La Réforme catholique".
- De Bujanda, J. M. (dir.). (1984). *Index librorum prohibitorum / Index des livres interdits*, 5 vols. Sherbrooke/Ginebra : Centre d'études de la Renaissance.
- Delumeau, J. (1983) *Naissance et affirmation de la Réforme*. París : P. U. F., [Versión castellana: *La Reforma*. Barcelona: Labor. 1985.]
- Denzinger, H. & Schönmetzer, A. (1965). *Enchiridion symbolorum et declarationum de rebus fidei et morum*. Barcelona : Herder. (23ª edición).
- Despland, M. (1979). *La religion en Occident*. Montreal: Fides.
- Elton, G. R. (1963). *Reformation Europe 1517-1559*. Londres: Fontana Press.
- Estep, W. R. (1986). *Renaissance Reformation*. Michigan: W. B. Erdmans Publishing, Grand Rapids.
- Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses*. París: Gallimard.
- Gellner, E. (1974). *Legitimation of Belief*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gusdorf, G. (1967). *Les origines des sciences humaines*. París: Payot.
- Jobert, A. (1974). *De Luther à Mohila 1517-1648*. París: Institut d'études slaves.
- Kamen, H. (1967). *The Rise of Toleration*. Nueva York/Toronto: McGraw Hill Books.
- Kristeller, P. O. (1961). *Renaissance Thought: The Classic, Scholastic and Humanist Strains*. Nueva York: Harper and Row.
- Lecler, J. (1955). *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*. París: Aubier-Montaigne.
- Lutero, M. (1520). *Von der Freiheit eines Christenmenschen*. Stuttgart: Reclam.
- Piwko, S. (1987). *Filozoficzne aspekty doctryny Jana Kalwina*. Varsovia: S. G. P. i S.
- Popkin, R. H. (1979). *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press. [Versión castellana: *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, (trad. Juan José Utrilla). México: Fondo de Cultura Económica. 1983.]
- Rahner, K. & Vorgrimler, H. (1965). *Kleines theologisches Wörterbuch*. Freiburg: Herder. (5ª edición).
- Russell, F. H. (1979). *The Just War in the Middle Ages*. Londres: Cambridge University Press.
- Salles-Dabadie, J. M. A. (1963). *Les conciles œcuméniques dans l'histoire*. París: U. G. E.
- Shöpflin, G. (1990). "The Political Traditions of Eastern Europe". En: *Daedalus*: 119.1: 55-90.
- Skinner, Q. (1978). *The Foundations of Modern Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press. vol. II: "The Age of Reformation".

- Strauss, G. (1986). *Law, Resistance and the State: The Opposition to Roma Law in Reformation Germany*. Princeton: Princeton University Press.
- Tazbir, J. (1973). *A State Without Stakes: Polish Religious Toleration in the XVIth and XVIIth Century*, (trad. A. T. Jordan). Varsovia: P. I. W.
- Tillich, P. (1970). *Histoire de la pensée chrétienne*, (trad. L. Jospin). París: Payot.
- Turchetti, M. (1991). "Religious Concord and Political Tolerance in Sixteenth and Seventeenth Century France". En: *Sixteenth Century Journal*: 32. 1: 5-25.

Artículo recibido: enero 15 de 2005; aceptado: febrero 18 de 2005.