

Colección
La Corte en Europa



Dirigida por José Martínez Millán

José Martínez Millán
Carlos Javier de Carlos Morales

*Religión, política y tolerancia
en la Europa Moderna*



Ediciones Lolifemo

Madrid, 2011

La humanidad es hasta tal punto igual a sí misma en todas las épocas y lugares, que la historia no nos informa de nada nuevo o extraño a este respecto. Su utilidad fundamental consiste en mostrar los principios constantes y universales de la naturaleza humana, mostrando al hombre en todo tipo de circunstancias y situaciones y suministrándonos los materiales a partir de los cuales formar nuestras observaciones, familiarizándonos con las fuentes regulares de la acción y conducta humanas. Estas reseñas de guerras, intrigas, revueltas y revoluciones constituyen otras tantas colecciones de experimentos, con las que el político o el filósofo moral fija los principios de su ciencia, del mismo modo que el físico o el filósofo natural se familiariza con la naturaleza de las plantas, minerales y otros objetos externos a través de los experimentos que hace con ellos. Del mismo modo que la tierra, el agua y los otros elementos examinados por Aristóteles e Hipócrates son semejantes a los que tenemos en la actualidad ante nuestros ojos, los hombres descritos por Polibio y Tácito lo son a los que gobiernan el mundo en la actualidad...

D. HUME: *An Enquiry Concerning Human Understanding*, 1748.

ESTA OBRA CONTIENE la materia de una asignatura que hemos impartido a gran número de jóvenes universitarios durante más de quince años. Con todo, no se trata de simples apuntes de clase, procedentes de diferentes monografías elaboradas sobre los distintos temas tratados, sino que constituye el fruto de una reflexión serena sobre la evolución de la Edad Moderna europea a la luz de la metodología y planteamientos que nuestro equipo de investigación viene empleando en sus trabajos. Estos planteamientos surgieron como respuesta a la insatisfactoria explicación de la Historia en general, y de la Edad Moderna en particular, que recibíamos de las escuelas dominantes en las Universidades españolas (y también europeas) hace solamente tres o cuatro décadas: la escuela de los *Annales* y el marxismo. Lo que más nos sorprendía de aquella forma de estudiar Historia era que, a pesar de los distintos planteamientos acerca del motor que impulsa a la sociedad, de los diferentes respaldos políticos y de las opuestas interpretaciones que mantenían sobre la economía, ambas corrientes metodológicas poseían dos características comunes que hacían confluir a los historiadores de dichas escuelas: por una parte, la de explicar la evolución histórica a través de estructuras; por otra, la de resolver la “modernidad” en una serie de contraposiciones y transiciones donde la atención se centraba más sobre los éxitos de los procesos indagados que sobre los fundamentos ideológicos y características peculiares de todo el período histórico. Si en el ámbito de la historia económica la investigación se centraba en series cuantitativas, promovidas eminentemente por la escuela de los *Annales*, o en la fórmula de la “transición del feudalismo al capitalismo”, fruto de la polémica generada por el libro de Maurice Dobb; en el campo de la historia política e institucional, para ambas corrientes, el período entre el siglo XVI y el siglo XVIII se pensaba como una larga génesis hacia la culminación del “Estado Moderno”, siempre más atenta a los procesos de poder y a los modelos de administración territorial propios de cada uno de los ordenamientos políticos, identificando, en buena medida, “historia política” con “historia institucional”.

Con todo, tales esquemas teóricos, contruidos sobre los presupuestos de una racionalización progresiva e ininterrumpida del poder estatal, se mostraron incapaces de dar cuenta ordenadamente del intrincado desarrollo político de las Monarquías europeas de la Edad Moderna, y menospreciaron los acontecimientos históricos por considerarlos poco útiles para explicar la “esencia” (estructura) de la evolución histórica (*Histoire événementielle*) y a los individuos por no concederles importancia en cuanto tales, en aras de la cuantificación y del análisis a través de estructuras, elementos que han sido considerados como signos inequívocos de la “historia científica”. Sin embargo, esta manera de estudiar la Historia (al menos de las Edades Media y Moderna) llevaba a una serie de contradicciones, que aún aparecen reflejadas en los manuales universitarios, pues cualquier esfuerzo para presentar al Estado como una entidad abstracta e impersonal con poder absoluto aparece desmentido por la diversidad y el juego de poderes que componían la realidad político-social del Antiguo Régimen. Nos apresuramos a advertir que de ninguna manera pretendemos volver a la historia narrativa (propugnada por historiadores anglosajones durante las décadas de 1970 y 1980), sino escribir un ensayo en el que se dé sentido y se articulen conceptos que corresponden a la organización política y cultural del “Antiguo Régimen”, pero que no encuentran clara correspondencia con las categorías de “modernidad” según se constata en los manuales universitarios. En nuestra opinión, estas contradicciones, que detectamos, son fruto de la aplicación que hemos hecho los historiadores de un mismo paradigma de organización política para explicar y analizar las diferentes etapas históricas, sin percatarnos de la diversidad político-social y la justificación ideológica sobre la que se ha articulado el mundo occidental.

No es preciso recordar que durante buen número de siglos, la organización del mundo occidental estuvo basada en las ideas de la filosofía práctica clásica. Aristóteles defendía la formación natural de la sociedad desde la evolución del individuo. En su libro *La Política* comenzaba afirmando que: “El hombre es un animal social”, de donde deducía que, de manera natural, el hombre se veía inclinado a formar la familia y, a su vez, el conjunto de familias componían la República. Tal planteamiento, no solo fue asumido por los filósofos cristianos medievales, sino que también fue copiado por Jean Bodin en su gran obra *Seis libros sobre la República*. Típica del modelo aristotélico y de su larga reelaboración medieval surgía, durante los siglos XVI y XVII, una visión política como resultado necesario de la tendencia del individuo a una sociabilidad que desde

la familia se extendía (por razones históricas y funcionales) a las formas de convivencia política más complicadas, tales como la ciudad, el principado o el reino. Estas nuevas formas políticas no solo se distinguieron de las anteriores por el aumento de las necesidades, lo que dio origen a respuestas institucionales, sino también por una precisa definición del saber político; pues, en el gobierno del reino, la actividad política jurisdiccional fue lo que prevaleció. Mientras que la política se trasladó a la esfera de la justicia y del derecho estatutario, la economía quedó en manos de los estratos inferiores de lo doméstico y de la familia. Ello implicaba un reconocimiento de la prioridad de la disciplina económica para lo doméstico, mientras se indicaba la superioridad moral de la vida civil y política en cuanto ámbito del “bien común” y de la justicia.

Pero, más allá de la división interna, la filosofía práctica tenía como fin la subordinación del trato humano a aquellos principios éticos y a aquellas virtudes que el padre o el príncipe (cada uno en el ámbito que le era propio) estaban llamadas a encarnar. Los preceptos de la filosofía práctica ponían límites precisos a la actuación del padre y del príncipe. Al primero le estaban prohibidas numerosas actividades productivas y mercantiles en cuanto que eran externas a la casa; la acción del soberano, a su vez, estaba limitada tanto en los objetivos que debía perseguir —defensa del reino, conservación de la paz y administración de la justicia—, como en el proceder, enteramente por debajo de la regla de la *scientia iure*. Es preciso señalar cómo a la reproducción de este modelo en la Edad Media, le siguió, en el Renacimiento, la tentativa de articular esta tradición con relación a actores sociales bien distintos: príncipe, ciudadano, gentilhomme, etc. La amplia producción de tratados de comportamiento de estos siglos (XV-XVII) muestra el esfuerzo teórico por reproducir las conexiones de la filosofía práctica frente a las modificaciones y articulaciones de una sociedad cada vez más compleja y estratificada. El carácter de *institutio* de la filosofía práctica se tradujo después en una minuciosa literatura para establecer y resguardar las relaciones interpersonales. El surgimiento del mercado, la centralización administrativa, la difusión de la moneda, los nuevos imprevistos dinámicos que modificaron la estructura social europea durante los siglos XVI y XVII fueron elementos que alteraron el modelo, haciendo florecer determinadas contradicciones, pero que no consiguieron extinguirlo. En conclusión, hasta el siglo XVIII, la reflexión filosófica y política sobre los términos de gobierno y de administración de la comunidad política estuvo influenciada por ideas aristotélicas.

La articulación político-social que se deduce de esta definición, sin duda ninguna, se regía por reglas distintas de aquellas organizaciones políticas que emanaron de las teorías de Thomas Hobbes y sus seguidores. El filósofo inglés rompía con la concepción optimista que se tenía del hombre; es más, definió al individuo como un animal antisocial (“El hombre es un lobo para el hombre”). Tal planteamiento, no solo contenía una concepción antropológica distinta a la de Aristóteles, sino que también resultaba contrario a la teoría política y a las reglas sociales que de aquella emanaba. La sociedad no se había formado de “manera natural”, sino por una decisión voluntaria del individuo (contrato), y la organización estatal no aparecía como una organización “natural” para gestionar las actividades de la sociedad, sino como una institución neutral, en el sentido que el valor de sus leyes e independencia estaba exenta “de todo contenido sustancial de justicia y de verdad, religiosa o jurídica”. No resulta extraño que buena parte del *Leviatán*, lo dedicase a criticar la jurisdicción de la Iglesia, que se había servido de la filosofía clásica para organizar su poder y establecer una serie de reglas jurisdiccionales, según Hobbes, sin fundamento. En este sentido, la construcción a la que Hobbes quiso dar vida tenía ya los trazos del futuro Estado de derecho, en cuanto estructura racional unitaria, fundada sobre un sistema de leyes “calculables”. El Leviatán exige a los súbditos solo obediencia, no consenso interior; esto es, fe en las decisiones del soberano y ofrecía, a cambio, paz social. El estado de Hobbes no era, por tanto, un organismo, sino exclusivamente una máquina, un cuerpo artificial, construido para tutelar la seguridad interna y externa de todos los individuos a través del libre ejercicio de una voluntad absoluta. Evidentemente, en una sociedad que se inicia por un contrato y donde nadie se fía de su prójimo, su organización solo se puede explicar por relaciones institucionales (las instituciones tienen más fuerza que las relaciones personales).

Este nuevo planteamiento, que terminaría por implantarse con el paso del tiempo, obviaba elementos que fueron esenciales en la articulación social de la Edad Moderna, tales como la “corte”, la “casa real”, la “familia”, “patronazgo” o relaciones “no institucionales” en general, que eran en los que la filosofía práctica de los clásicos justificaban la organización política (que nosotros hemos denominado “sistema cortesano”), todos ellos suprimidos en aras de la organización estatal que dimanaba del “individualismo posesivo” hobbesiano, aparentemente más racional, centralista y “moderno”. No obstante, la organización del poder de

las monarquías europeas de la Edad Moderna y la conducta ético-política (así como los valores) que los príncipes asumieron, carece de sentido, o hacemos una interpretación forzada de la realidad, si no tenemos en cuenta esta evolución.

Los mismos ilustrados tuvieron conciencia de que su propia organización social aún seguía estando articulada de acuerdo al paradigma “cortesano”. En el famoso ensayo que Rousseau presentó, en 1749, a la Academia de Dijon, titulado *Si el progreso de las ciencias y las artes ha contribuido a corromper o mejorar las costumbres*, afirmaba que al hombre moderno no le importaba lo que era, sino lo que parecía ser. Esto significaba que el hombre se había alienado de su propio ser y había adquirido un ser artificial. El hombre moderno vivía fuera de sí y basaba su vida en la opinión más que en la naturaleza. Las artes y las ciencias necesitaban para florecer una atmósfera de lujo y de ocio; surgían, en realidad, de vicios del alma. La sociedad dominada por las artes y las ciencias estaba llena de desigualdad. De esta manera, el lenguaje también dejó de ser un medio válido de comunicación para convertirse únicamente en instrumento de jerga social carente de sentido. La polémica podría ser superficial mientras la retórica fuese el arma decisiva, pero el objetivo de Rousseau era distinto:

Había visto que todo depende radicalmente de la política y que como quiera que se tome, ningún pueblo será jamás otra cosa que lo que su gobierno quiera ser.

Esto es, el problema de la moral llevaba al problema de la política:

Mientras que el gobierno y las leyes persiguen la seguridad y el bienestar de los hombres reunidos, las ciencias, las letras y las artes, menos despóticas y quizás más poderosas, extienden guirnaldas de flores sobre las cadenas de hierro con que aquellos hombres están cargados, ahogan en ellos el sentimiento de esa libertad originaria para la que parecían haber nacido, les hacen amar la esclavitud y forman lo que se llama pueblos civilizados.

Rousseau ponía en crítica el modelo político y cultural en el que vivía, que no era otro que el sistema cortesano; por eso, no resulta extraño que afirmase con rotundidad: “El adulator [el cortesano] no ahorra ningún trabajo para agradar y, sin embargo, solo hace daño”.

Pensamos que, cuando se tiene en cuenta esta evolución, cobran nuevo sentido los temas que nos proponemos estudiar sin necesidad de alterar u obviar determinados elementos que resultan fundamentales en la organización político-social de Europa.

* * *

Cuando este libro se hallaba en prensa, tuvimos noticia de la muerte del profesor Vittorio Sciuti Russi, de la Universidad de Catania. El profesor Sciuti Russi, además de amigo, fue miembro fundador del Instituto Universitario La Corte en Europa (IULCE). Dadas sus inquietudes intelectuales y preferencias, estamos seguros que le hubiera gustado leer este libro, por ello, queremos recordarle desde el IULCE como un gran amigo con un fino espíritu crítico intelectual.

ÍNDICE

Presentación	7
--------------------	---

Introducción

Capítulo I

LA CRISTIANDAD EN LA EDAD MEDIA	15
1.1. Los fundamentos ideológicos del poder de la Iglesia medieval	16
Bases bíblicas de la monarquía papal	16
Aportaciones de la cultura romana	17
El cesaropapismo imperial	19
Reorganización política de Occidente bajo la égida de la Iglesia	20
1.2. La teoría hierocrática en su madurez	26
Gregorio VII: el <i>dictatus papae</i>	27
La oposición al papado	30

La fragmentación de la cristiandad

Capítulo II

LA RUPTURA RELIGIOSA: LA REFORMA	35
2.1. Antecedentes de la Reforma	38
Iglesia, cristiandad y poder político en la Baja Edad Media	39
2.2. Lutero. Precedentes ideológicos y formación	46
Las críticas intelectuales al papado y la Iglesia	46
Martín Lutero (1483-1546)	48
2.3. La Reforma radical: anabaptistas y guerra de los campesinos (1525) ..	55
Thomas Müntzer y el anabaptismo en la Europa central	56
La guerra de los campesinos	58

El anabaptismo en Países Bajos y en Westphalia:	
la ciudad de Münster	59
2.4. Reformadores discrepantes de Lutero	61
Ulrico Zwinglio (1484-1531)	62
Ecolampadio. Martin Butzer. Felipe Melanchton	64
Calvino (1509-1564)	65
2.5. La doctrina de los reformadores	68
La Salvación	68
Las Sagradas Escrituras	72
La Iglesia	73
Los Sacramentos	75

Capítulo III

LA DIFUSIÓN DE LA REFORMA	77
3.1. La expansión de la Reforma protestante	
en el Imperio y en Escandinavia	77
La Reforma: difusión y repercusión política en el Imperio	78
La expansión de la Reforma en las ciudades y principados alemanes	83
Los reinos escandinavos	86
3.2. La Reforma en Inglaterra	87
Ideas reformadas y cisma religioso	87
La creación de la Iglesia anglicana	90
3.3. La Reforma en la Monarquía francesa	92
La renovación espiritual en Francia	93
La respuesta católica a la Reforma protestante	96
3.4. La Reforma en Italia	101
Los oratorios y hermandades	102
La enmienda de la Iglesia	103
Evangelismo y valdesianismo en Italia	106
3.5. La Reforma en España	110
Planteamientos historiográficos	111
Reformas y observancias	115
Los alumbrados	119
El erasmismo en España	122
Los brotes de luteranismo	125

Religión y división política

Capítulo IV

CONFESIÓN Y CONSTRUCCIÓN DEL ESTADO	133
4.1. Precisiones historiográficas y conceptuales	134
Una respuesta de la sociología a la construcción del “Estado Moderno”: <i>social disciplining</i>	134
La creación del concepto “confesionalización”	139
La “confesionalización” como paradigma de una historia cultural. El Barroco	141
4.2. Sociedad, religión y política:	
cultura de elite y cultura popular	145
El control religioso-social	145
Sacralidad e individuo	149

Capítulo V

CONFESIONALIZACIÓN CATÓLICA	153
5.1. El concilio de Trento	154
La lucha por el concilio	155
El concilio de Trento y la política europea	158
Las cuestiones doctrinales	159
Cuestiones de reforma eclesiástica	167
5.2. La Monarquía papal	170
El gobierno de la Iglesia romana	170
Los cambios intelectuales	174
Rechazo de la tutela española	177
5.3. La transmisión del catolicismo a la sociedad	180
Las funciones eclesiásticas después de Trento	180
Confesión y penitencia	181
Pobreza y caridad	183
Arte y religiosidad	187

Capítulo VI

LA “SEGUNDA REFORMA”. EL CALVINISMO INTERNACIONAL	189
6.1. Las guerras de religión en Francia	192
La situación de la Monarquía francesa en vísperas de las guerras de religión	194
Guerras civiles y edictos de tolerancia en tiempos de Carlos IX (1562-1574)	202
El precario restablecimiento de la autoridad real, 1574-1584	212
La renovación de la liga católica (1584-1589)	220
La conversión de Enrique IV y la pacificación religiosa (1590-1598)	229
6.2. Confesión y rebelión en los Países Bajos	236
La erosión del poder real (1555-1565)	238
La primera rebelión, 1565-1568. La pugna de facciones	242
La segunda etapa de la revuelta, 1569-1576. La pugna por la soberanía	244
La tercera fase de la revuelta, 1576-1581. Hacia la guerra de religión	247
6.3. Configuración político-religiosa de la Monarquía inglesa:	
Isabel I	251
El establecimiento de la Iglesia anglicana isabelina	252
Los puritanos	254

Capítulo VII

LA DERIVA DEL PROCESO DE CONFESIONALIZACIÓN	261
7.1. La deriva del confesionalismo católico	262
La controversia <i>de auxiliis</i>	263
El jansenismo	265
El quietismo	277
7.2. La cuestión de la tolerancia en el calvinismo.	
La disputa arminiana (1603-1625)	279
La disputa arminiana	281
La condena de los arminianos	284
7.3. El radicalismo luterano: el pietismo	285

Razón y tolerancia

Capítulo VIII

LA CRÍTICA AL SISTEMA POLÍTICO Y LOS NUEVOS ESPACIOS
PARA LA RELIGIÓN 291

8.1. ¿Una crisis de la conciencia europea? 292

8.2. La crítica del sistema cortesano 295

 Fundamentos filosóficos del modelo cortesano:
 moralidad y política 296

 La crítica:
 Hobbes, Pufendorf y Locke 302

 La ética racional 308

8.3. Los cambios en la ordenación política dinástica 310

 El nuevo papel de la “confesión” y la “dinastía”
 en el juego internacional de potencias 312

Capítulo IX

ILUSTRACIÓN 317

9.1. Interpretación general 318

9.2. La forma de conocer del ser humano 321

 Naturaleza humana 322

 Hombre y sociedad 323

9.3. El estudio de la naturaleza
y el nuevo método científico 325

 Conocimiento y naturaleza 326

 La revolución científica de Newton 327

9.4. La razón y la disolución de la certeza 329

9.5. La esfera pública y sus límites 333

 Ley y moral 333

 La Masonería 336

 La opinión pública 337

 Las Academias 338

9.6. La separación entre moral y política 339

Capítulo X

EL CAMBIO DE PARADIGMA	343
10.1. La crítica al sistema desde dentro: I. Kant (1724-1804)	345
La Ilustración como emancipación crítica del individuo	346
La Filosofía de la Historia como teoría crítica de la sociedad	349
Teoría crítica e Ilustración	354
La Filosofía de la Religión:	
incidencia política de la ilustración religiosa	356
10.2. La ruptura del paradigma: Jean J. Rousseau (1712-1778)	358
Discurso sobre <i>Si el progreso de las ciencias y las artes</i> <i>ha contribuido a corromper o mejorar las costumbres</i>	359
Discurso sobre <i>¿Cuál es el origen de la desigualdad</i> <i>entre los hombres y si está autorizada por la ley natural?</i>	364
El contrato social	367
La educación del individuo	372
ÍNDICE	377