



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES**

LICENCIATURA EN SOCIOLOGÍA

T E S I S

**CON EL NOMBRE: Gobierno teocrático papal y Gobierno secular: Los
orígenes de la dicotomía con el pensamiento político racional del Estado.**

P r e s e n t a:

**JAVIER FARRERA HERNÁNDEZ
No. Cta. 40009983-7**

Director de Tesis: HERBERT FREY

México D.F. 2011.



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ÍNDICE.

	Pág.
INTRODUCCIÓN.	3
I. ELEMENTOS PARA LA CONFIGURACIÓN DEL PRIMADO PAPAL: MONOTEÍSMO, JURIDIZACIÓN ROMANA Y SACRALIZACIÓN DE LA ÉTICA (Desde la edad Antigua, hasta el siglo IV d.C.).	11
1. Las raíces judaicas del monoteísmo cristiano	11
2. Los movimientos apocalípticos en la renovación del Judaísmo	18
3. Los padres de la Iglesia en la consolidación teológica del cristianismo latino.	27
3.1. Pablo de Tarso y la apertura del evangelio cristiano en la cultura helénica.....	27
3.2. Orígenes: La fusión del cristianismo con la filosofía neo-platónica...	35
3.3. Tertuliano: El primer padre de la teología latina.....	38
3.4. Agustín: El moldeador de la Iglesia latina Medieval.....	42
II. EL CAMINO HACIA LA FORMACIÓN DE UN GOBIERNO TEOCRÁTICO PARA LA CRISTIANDAD: EL PAPADO PROTOCRISTIANO Y MEDIEVAL (Siglos I a XIII d.C.).	53
1. El obispado romano antes del reconocimiento de la cristiandad por el Imperio.....	53
2. Reivindicación del principio apostólico del papado romano, frente al principio de acomodación de la Iglesia Imperial.....	64
3. La romanización absolutista del papado medieval: El principio de gobierno descendente.....	78
III. LA CRISIS DEL PAPADO EN LA BAJA EDAD MEDIA Y EL RENACIMIENTO FRENTE A LAS ESTRUCTURAS PREMODERNAS DEL ESTADO EN EUROPA: CONFRONTACIÓN CON LAS NACIONES EMERGENTES, EL PENSAMIENTO ARISTOTÉLICO Y LA REFORMA PROTESTANTE (Siglos XII a XVI d.C.).	99
1. Contacto con Oriente y redescubrimiento de Aristóteles.....	99
2. El contrapeso de los reinos europeos, la fuerza pública y el surgimiento de las doctrinas populares.....	109
3. La crítica al clericalismo de la reforma protestante.....	130
CONCLUSIONES	144
BIBLIOGRAFÍA GENERAL	150

Queremos comprender la realidad de la vida que nos circunda, y en la cual estamos inmersos, en su especificidad; queremos comprender, por un lado, la conexión y significación cultural de sus manifestaciones individuales en su configuración actual, y, por el otro, las razones por las cuales ha llegado históricamente a ser así-y-no-de-otro-modo. ... la vida nos ofrece una multiplicidad infinita de procesos que surgen y desaparecen, sucesiva y simultáneamente, tanto "dentro" como "fuera" de nosotros mismos. M. Weber. Ensayos sobre metodología sociológica.

El concepto de la ciencia social que yo sustentó no ha predominado últimamente. Mi concepto se opone a la ciencia social como conjunto de técnicas burocráticas que impiden la investigación social con sus pretensiones metodológicas, que congestionan el trabajo con conceptos oscurantistas o que lo trivializan interesándose en pequeños problemas sin relación con los problemas públicamente importantes. W. C. Mills, La imaginación sociológica.

INTRODUCCIÓN.

No es extraño observar las constantes intervenciones en las que se ven involucrados líderes de la Iglesia católica, en temas que van más allá del ámbito religioso. Un ejemplo de ello, son los temas abordados por el papa cuando hace algún viaje *apostólico* o publica alguna encíclica. Entre los más recientes encontramos el realizado por Benedicto XVI en Noviembre de 2009 a Medio Oriente, que tuvo como motivo principal, servir de mediador para una pacificación entre judíos y musulmanes. O también el discurso emitido desde la tribuna de la Asamblea General de la ONU en 2008, donde señala algunos de los motivos por los cuales las naciones no han contribuido a la búsqueda de la felicidad del ser humano, al permitir que la globalización mantenga una relación desequilibrada entre los pueblos. Para ello señala que debe privilegiarse el bien común, como base para mantener el orden de la creación divina de la cual procede la naturaleza del hombre. Vemos pues que hay un discurso en el plano de la moral y de la ética, donde se emplea por parte del pontífice un argumento religioso poniendo encima el seguimiento de una deidad, por encima de cualquier acción humana. Lo mismo observamos en algunos pasajes de su encíclica sobre política llamada *Caritas in Veritate*, donde prepondera el aspecto moral de los gobernantes para la búsqueda del bien común para los hombres. De manera que se privilegia para el funcionamiento del Estado, no sólo el aspecto racional en la elaboración de las leyes que regulen la comunidad de individuos, sino que es partiendo de la fe, por la cual la capacidad cognitiva se pone en marcha. Benedicto XVI dice incluso que sólo los laicos tendrán participación en la vida política o serán detentores del poder terrenal de sus naciones, sin embargo, al situar la fe en Cristo como elemento clave para el funcionamiento de la política, indirectamente la Iglesia católica y el papa, tendrán más

prestigio que cualquier otra institución social, con la capacidad de intervenir en cualquier asunto político. Él mismo habla del acercamiento a la verdad, que es inminente en Cristo, de manera que sólo su seguimiento hará posible acceder a ello y emanarse a cualquier situación referente al plano terrenal.

Vemos también que con Juan Pablo II se produce la misma situación en la que el poder religioso se ve capacitado para intervenir en la vida política de las naciones. Como fue el caso del apoyo al movimiento *Solidaridad* de Polonia en contra del régimen comunista a su vez, sustentado por la URSS. Para ello se valió de una fuerte presencia mediática, aprovechando las nuevas tecnologías de la informática. De igual manera reprimió a los movimientos teológicos de opción popular, ampliamente ligados en países como Nicaragua y el Salvador, a grupos revolucionarios que estaban en contra de las dictaduras apoyadas por Estados Unidos. Se menciona incluso que el desprecio que Wojtyla tenía por el comunismo, lo llevó a participar activamente en la caída del bloque socialista en el Este de Europa, teniendo una estrecha relación con Reagan para lograr este cometido. Este papa se presenta como restaurador, en franca atonía con los cambios promovidos en el inicio del Concilio Vaticano II, donde se planteaba una aproximación diferente a la modernidad, no tanto para aprovecharse de sus recursos, sino para entender los mecanismos sobre los que funcionaban los Estados, buscando una manera de integrarse democráticamente a la nueva realidad social, producto de la crisis de la segunda guerra mundial. La apuesta de Juan Pablo II, está marcada por un retorno de las posturas autoritarias de la reforma gregoriana, donde sólo su magisterio es el que está por encima de la comunidad de individuos, muy diferente a la perspectiva conciliar del *Pueblo de Dios* donde los funcionarios de gobierno cumplen la tarea de servir a los demás integrantes. Esta situación se acentúa cuando en su pontificado se configura el nuevo Derecho Canónico en 1983, fortaleciendo las categorías jurídicas sobre las cuales hace valer su autoridad máxima.

Podríamos decir que sólo con el Concilio Vaticano II, la concepción del magisterio pontificio fue puesto en entredicho y sólo relativamente, ya que no se modificaron los mecanismos de dirección del organismo eclesial. Antes de ello, los papas del siglo XIX y XX seguían bajo la premisa de inhabilidad que Pío IX había instaurado en el Concilio Vaticano I, planteando al igual que los papas reformadores de la baja edad media, que cualquiera que esté fuera de la Iglesia, no tiene salvación. Las encíclicas como la *Rerum Novarum* de León XIII, hace conciencia de los problemas sociales devenidos de la explotación hacia la clase obrera, sin embargo sólo es para acentuar los aspectos antimodernistas que los pontífices tuvieron

desde siglos atrás. Cualquier avance científico o desarrollo tecnológico era duramente criticado, porque ponía en entredicho el papel de la Iglesia y su intercesión como poseedor de la gracia divina.

Esta constante intervención del pontífice de Roma como autoridad máxima de la Iglesia católica con respecto a los quehaceres mundanos, es lo que nos lleva a preguntarnos, la manera en que históricamente se constituye esta potestad. A partir de qué punto o cuáles son los elementos coadyuvantes para que el papado, pasara de ser un obispado más entre la Iglesia antigua, a asumirse como autoridad suprema, no sólo con respecto a los asuntos religiosos, sino también los concernientes a los aspectos sociales y políticos de los pueblos sobre los que influyó. Esto quiere decir que con el presente trabajo de tesis nos daremos a la tarea de dilucidar los principales elementos por los cuales se llegó, dentro de la Iglesia católica, a constituir una hierocracia dirigida por el obispo de Roma y que, a la larga, llevaría a una constante disputa con los poderes seculares.

Al interior de la Iglesia la institución pontificia se muestra aún más celosa de su poder, o como dice Hans Küng, de su infalibilidad. Sólo con Juan XXIII se observaron atisbos ecuménicos y de apertura que llevarían a muchos teólogos, buscar una alternativa tanto conceptual como práctica ante distintos vicios generados por el autoritarismo de la curia. Pero papas anteriores, como los Píos (X, XI y XII) no se detuvieron a la hora de condenar y perseguir voces críticas que clamaban la reestructuración de la Iglesia como institución basada en la comunidad. Podemos citar algunos ejemplos como el caso de Pío X que apoyado por una organización secreta de la curia como fue el *Sodalitium Pianum* hacía vigilar a obispos y teólogos, emitiendo castigos cuando le pareciera necesario. O Pío XI que se auxilió del laicado a través de la *acción católica*, pero no de manera incluyente y propositiva sino como una extensión de las voluntades jerárquicas de las diócesis que tenían que mantenerse fieles a lo que dictara el pontífice y sus funcionarios. En ese caso el comunismo se convirtió en el principal enemigo, tanto al exterior como al interior, ya que muchos teólogos construyeron algunas de sus alternativas, basándose en el comunismo ateo como fue el caso de la teología de la liberación.

Así, no solo Juan Pablo II sino ya desde los pontífices anteriores, se observaba cual era el enemigo a vencer para que ningún miembro de la Iglesia se sintiera tentado a apoyarse en el comunismo que por principio marcaba un rechazo a la autoridad suprema de la figura

papal. No quiere decir esto que todos los movimientos de reforma fueran de origen comunista, pero sin duda esta doctrina sería desde el siglo XIX un parte aguas que también permeó la teología y la búsqueda de un mayor equilibrio de poder en la Iglesia. Por ejemplo, podemos ver que los dos capítulos básicos de la Constitución del Concilio Vaticano II hacen referencia a la Iglesia como “pueblo de Dios”, concepto que ya pujaban los reformistas avalados por Juan XXIII pero que a su muerte, antes de concluido el concilio, queda trunca una posible renovación. Con Pablo VI se vuelve a ratificar la jerarquía eclesiástica, como se puede observar en el capítulo III de la constitución del Vaticano II, al igual que con la revalidación del celibato con la encíclica *Sacerdotalis Celibatus*. Pero aún más con Juan Pablo II que Hans Küng denominaría a su pontificado como un período de traición al concilio del que no hubo ningún progreso más allá de la explotación mediática de su figura. Utilizó los medios electrónicos de información como una táctica más para sustentar su poder infalible. Coartó cualquier probable colegialidad con los obispos, la participación de los laicos y realizó la aún más grave persecución y castigo a teólogos progresistas a través de la prefectura para la doctrina y la fe (antiguamente inquisición) encabezada por el entonces cardenal Joseph Ratzinger y pontífice actualmente con el nombre de Benedicto XVI.

Para comprender mejor lo anterior, hay que volvernos a los orígenes de la Iglesia. Y es que ya desde el momento en que el cristianismo pasó a formar parte de la religión oficial del Imperio romano, el obispado de esta urbe trató de reafirmar el peso de su autoridad, contribuyendo a una constante tensión. Esto se profundizó durante el contacto con los pueblos germanos, pero más aún con la penetración en el Norte de África del Islam, que llevó a colocar al obispo de Roma como máxima referencia de la Iglesia occidental, al punto que le disputó a los otros patriarcados su primacía, poniéndose por encima incluso de la instancia conciliar. Ello generaría una ruptura con el Imperio de Oriente y en un futuro también con el de Occidente, ya que durante el período de las reformas gregorianas iniciadas en el siglo XI, los pontífices pretendían ser señores supremos sobre lo espiritual y lo terrenal. Paulatinamente estas concepciones del mundo parecieron hacerse irreconciliables entre los dos principios de poder. Esto sucedió durante la Baja Edad Media, cuando la argumentación de una cosmogonía religiosa perdía prestigio, ante las nuevas ideas de los filósofos universitarios que retomando a Aristóteles y su concepto de Estado, le otorgaban al hombre toda la responsabilidad como actores del mundo. A partir de ese momento, cuando nace la subjetividad de los individuos modernos, la necesidad de comprender el mundo a partir de una divinidad parece una tarea fútil. Pero, han pasado siglos y esta pugna no ha terminado, porque el cristianismo y el influjo

de la religiosidad en los individuos sigue presente, un ejemplo de ello son las ya mencionadas intervenciones en las que el pontífice se muestra, argumentando acerca del fracaso de una autonomía humana que puso demasiado empeño en su individualidad, pero sin lograr alcanzar la felicidad de la sociedad. Hay un pesimismo acrecentado en los últimos años de parte de la Iglesia y sus funcionarios por aquellas instituciones modernas, tanto economía, política y ciencia. La intención de encontrar una alternativa de fe en el mundo actual que puso a discusión el Concilio Vaticano II, pareciera dar marcha atrás en los últimos 30 años. Pero hay una historia detrás que hacen antagónicas a estas dos concepciones del mundo, por lo que nos daremos a la tarea de saber cuáles son sus diferencias, particularmente en lo que respecta a los principios sobre los cuales constituyen su autoridad y sus formas consecuentes de gobierno.

Para llegar a comprender entonces la manera en que se configura la primacía del obispo romano como autoridad suprema, es que nos centraremos en el análisis que hace Walter Ullmann acerca de los principios de Gobierno en la Edad Media. Sin embargo, desde el primer capítulo nosotros trataremos de profundizar e incluso de complementar al autor alemán, ya que para éste, el poder del papado sólo se genera por una construcción jurídica legitimada en las escrituras y la tradición latina de autoridad. Pero no hubiera sido esto posible sin los elementos que aportó el monoteísmo del pueblo judío como aspecto centralizador de la fe, ejerciendo gran influencia para que las comunidades fueran dirigidas por un grupo de funcionarios sacerdotales que, después del cristianismo primitivo, se convertirían en la autoridad que gobernaría la Iglesia. Además, la importancia del contacto con la filosofía griega reflejada en la teología de los padres de la Iglesia y la aceptación del cristianismo como religión oficial del Imperio, serían otros de los factores que pusieron en un lugar privilegiado a esta confesión religiosa. Aunque, ya al dividirse el Imperio en dos centros políticos, pronto la Iglesia de Roma y su obispo, argumentarían ser los representantes de la fe. Desde aquel momento, no de manera coactiva o jurisdiccional, pero si a partir de una fuerte pugna con el poder secular y otras sedes religiosas, situación que resaltaremos en los primeros apartados del segundo capítulo. Y concluyendo el mismo, cuando nos encontremos bajo la situación del papado en la Edad Media, es cuando hallaremos mayor sincronía con Ullmann, al mostrarnos como se genera el principio de gobierno descendente, es decir donde el poder es impuesto a partir de una concesión divina de la que son portadores los papas. Siguiendo a Ullmann esto lo contraponemos también en el tercer capítulo con el poder secular, principalmente en el que se genera con la transición del gobierno teocrático al populista en los reinos Europeos y que a

la larga llegarían a producir las primeras formas de Estado. A partir de que las corporaciones populares van adquiriendo jurídicamente más espacios en la toma de decisiones, es que podemos ver, según Ullmann, un principio de poder ascendente. No quiere decir con ello que esto se hubiera conseguido plenamente, pero sin duda desde el siglo XII, la división social del trabajo coadyuvó a una mayor participación política (directa o indirectamente) de grupos sociales que antes no tenían derecho a intervenir en los asuntos de los reinos. Ya sea por derecho o por conveniencia de los gobernantes, este principio que llevó a configurar la idea de Estado como la representación común de intereses de un pueblo, empezó a hacerse una realidad. Situación que también podremos vislumbrar con el estudio de Quentin Skinner acerca de la injerencia de las doctrinas populistas en algunas ciudades italianas y alemanas, donde el principio de gobierno ascendente fue la norma. Así, veremos que el papado, como forma de gobierno legitimada en Dios, va perdiendo autoridad, primero en las pretensiones de dominio sobre lo terrenal, pero también paulatinamente en el campo religioso, ya que cuando llega la reforma protestante, la Iglesia católica se encontrará ante una verdadera crisis. Sólo lo solventaría aliándose con la monarquía española que seguía manteniéndose fiel, pero más importante que eso, fue su influencia en un terreno fértil como lo fueron las colonias americanas.

La inquietud por abordar este estudio se genera, por un lado, a partir de la constante presencia de las instituciones religiosas en el mundo contemporáneo jugando un papel fundamental. Algunos acontecimientos en los últimos años, nos han mostrado que no podemos hacer oídos sordos a estos fenómenos. Está el caso de lo ocurrido el 11 de Septiembre de 2001 en que dos aviones son tomados por individuos que, guiados por su fe religiosa, derriban los edificios del World Trade Center en Nueva York (símbolos de la globalidad y modernidad), así como la contraofensiva fanática del gobierno de Bush, legitimada por los principios puritanos que constituyeron la base ideológica de los Estados Unidos. Desde mi perspectiva, no hay que minimizar este suceso en el sentido de las diferentes opiniones vertidas, que han hecho ver estos acontecimientos sólo desde el plano económico, privilegiando la lucha por el petróleo en medio Oriente o por la reactivación de la economía de guerra por parte del gobierno estadounidense. No, este suceso tiene dimensiones más amplias, que nos pueden remontar a siglos de diferencias entre las culturas de Oriente y Occidente, en que el fenómeno religioso fue y sigue siendo su motor de acción. De hecho, la reacción por parte del gobierno de Estados Unidos, también estuvo empapada por tintes religiosos, haciendo alusión una y otra vez a la confianza de “Dios” para justificar su intervención en este problema. O también vemos los

conflictos en Gaza, en que judíos y palestinos siguen en disputa por sus tierras; haciendo que los grupos fundamentalistas de musulmanes y judíos retomen su fe religiosa como estandarte de lucha. También debemos recordar la guerra de los Balcanes, que fue provocada por las diferencias étnicas del pueblo serbio y croata, y que han sido irreconciliables desde cientos de años atrás, en buena medida por razones de culto.

Es por eso, que no podemos hacer caso omiso a estos sucesos, que necesitan de una comprensión que rebase la escasa y limitada información que se nos brinda diariamente en los medios de comunicación. La aproximación sociológica, será pues una herramienta útil para tener contacto con estos fenómenos que se nos presentan cada vez más complejos. Y sobre todo apoyándonos de otras disciplinas como la historia, filosofía y teología. Pero en buena medida el interés por dilucidar el origen de una institución político-religiosa como lo es la jerarquía teocrática papal y su papel en diferentes momentos de la historia social y cultural de los pueblos de occidente, nos hace privilegiar una perspectiva sociológica.

El hecho de haber escogido el análisis del gobierno teocrático papal y su relación con el surgimiento del estado secular en Occidente, más allá del gusto o pasión personal tiene que ver con este interés por el estudio de una institución religiosa que sigue jugando un papel esencial en la vida de muchos creyentes hasta nuestros días. Sin embargo, como ya puntualizamos, no llegaremos en el análisis hasta nuestros días. Ya que, si bien es necesario, primero tenemos que comprender los procesos que confluieron en la conformación de esta figura institucional, que no siempre fue como ahora, pero que sigue sustentada sobre las mismas bases. Sólo el rumbo académico que se seguirá consecutivamente a esta tesis, tendrá como finalidad, estudiar las fases posteriores de este fenómeno.

Por otro lado, si revisamos la bibliografía en español sobre la investigación sociológica de las instituciones religiosas, nos podemos topar con una gran dificultad por la escasez de estudios sobre la materia. La mayoría de los textos que encontraremos, provienen de traducciones de autores europeos o norteamericanos y sólo en menor grado estas investigaciones han sido producidas por autores en lengua española. Asimismo, dentro del ámbito de los estudios religiosos en habla hispana, los que llevan la delantera en este campo, son los autores ibéricos. En Latinoamérica y particularmente en México, los fenómenos religiosos han sido relegados como temas secundarios. Por ejemplo, si vemos los posgrados referentes a los estudios en materia religiosa, fuera de las propias instituciones religiosas, no

hay en universidades públicas el interés por generar una especialidad sobre el tema. La misma producción literaria en revistas y publicaciones sociológicas no es muy abundante y sólo rara vez se imparten coloquios o talleres que tengan como finalidad el conocimiento del fenómeno religioso desde diferentes aspectos. Además, otra de las dificultades es que la currícula de profesores que abarcan estos temas es poco numerosa y con enfoques que se centran solo en el fenómeno religioso como expresión simbólica y pocas veces como institución social con injerencia en distintas dimensiones del entramado social. En resumen podemos afirmar que no hay una Sociología de la religión en México, que sin duda es de gran relevancia por ser uno de los países con más diversidad sobre el fenómeno. Por ello encontramos que estudiar desde la Sociología mexicana la manera en que se han originado estas instituciones, nos podrían dar más luz e incluso enriquecer trabajos de algunos autores clásicos y contemporáneos, dígame Weber, Marx o ahora Giddens y Habermas, ya que parte esencial de sus teorías ha tenido relación con la manera de comprender el origen de la modernidad, donde lo religioso ocupa un papel central por la dicotomía que enfrentó con el pensamiento racional característico de la modernidad. Por lo que es importante saber cuáles fueron las motivaciones que aquellos filósofos tuvieron siglos atrás para contraponer una visión del mundo opuesta a los poderes religiosos que representaba la Iglesia católica y en particular al papa como gobernante de la misma. El cual, no sólo tenía pleno poder sobre la institución que precedía, sino que llegó a ser soberano absoluto del mundo Occidental.

CAPÍTULO. I. Elementos para la configuración del primado papal: monoteísmo, juridización romana y sacralización de la ética.

Pero durante la más larga de las edades de la humanidad, no hubo cosa tan terrible como sentirse aislado. Estar solo, sentir aisladamente, no obedecer ni dominar, ser un individuo, no era entonces placer sino castigo, verse condenado a ser individuo. La libertad de pensar era mirada como el mayor de los sinsabores. ... Todo lo que perjudicaba al rebaño causaba remordimientos al individuo, aunque él no lo hubiera hecho con intención, y no sólo se los causaba a él, sino al vecino y a toda la grey. F. Nietzsche, La gaya ciencia

1. Las raíces judaicas del monoteísmo cristiano.

En los albores de las sociedades humanas, se observó la necesidad de imaginar fuerzas supremas o dioses para comprender la relación que tenían con su entorno inmediato. Las divinidades no procedían de la nada como seres supremos, ni eran distantes de los hombres, sino que participaban en la misma suerte que éstos. De hecho procedían de la misma materia o naturaleza, estaban hechos de lo mismo.

Ya con el desarrollo de las primeras grandes civilizaciones, sobre todo las del Oriente próximo como la de Mesopotamia, se generó un sistema de creencias, que fueron de gran influencia en culturas cercanas como acadios, babilonios, cananeos y posteriormente en el incipiente pueblo judío. Sin embargo, no se podía concebir en aquella época un relato literario que pretendiera dar una explicación verdadera de la creación del mundo y de la relación de los dioses con los hombres. Sólo a partir del mito y símbolo, podían describirse tales acontecimientos, porque no se quería tener conocimiento de facto de los hechos, sino tener una idea de la armoniosa participación del hombre y su entorno, a partir de las divinidades que le dieron vida, siendo motor y esencia de creación de manera integral. Es más, se pensaba que la planeación de ciudades y la construcción de templos eran hechas a semejanza de las moradas de los dioses o del cielo mismo. Entonces, al no existir diferencias sustanciales entre el hombre y sus divinidades, no se necesitaba d un pacto, ni de una serie de preceptos éticos para mediar la relación a manera de servidumbre, "...sino que actuaban de acuerdo con las capacidades de su naturaleza esencialmente divina" (Armstrong, 2001: p. 34).

Al establecerse la relación con un solo dios, el ser humano tiene que seguir una serie de categorías éticas para lograr su favor y así la salvación. De esta manera, los hombres buenos, se convierten en aquellos que siguen el pacto con este dios único y omnipotente; a diferencia de los que se aferran a sus antiguas creencias y a los dioses de la naturaleza, vistos los primeros como individuos idólatras que adoraban imágenes o estatuillas para representar a sus deidades, situación que los judíos en los tiempos de la reforma Yahvista veían como prácticas retrógradas. La relación particular o personalizada hacia un dios exclusivo, permite establecer socialmente aquellos que serán salvados al final de los tiempos, estableciéndose así las primeras posturas apocalípticas.

De la misma manera que algunos pueblos como el persa antes de Zoroastro, los judíos no tenían un solo dios. En sus inicios eran un pueblo politeísta, por lo que no se distinguían en particular de otras culturas del cercano Oriente como: egipcios, mesopotámicos y cananeos, entre otros. Sin embargo fueron diversos factores los que los orillaron a ver en Yahvé a su deidad absoluta. Este proceso ocurrió en el transcurso de 600 años, desde los hechos sucedidos en el éxodo, hasta el período del postexilio en Babilonia. Las epidemias, conquistas, hambrunas fueron algunos de los acontecimientos que llevaron a tomar paulatinamente a este único Dios como elemento de cohesión para el pueblo judío. Dicho proceso, mejor conocido como el “movimiento de sólo Yahvé” se empieza a manifestar hacia el siglo VIII a.C., preponderando sus antecedentes míticos en los hechos de la epopeya en Egipto y la consolidación de una figura arquetípica del *profeta* en Moisés (imagen del primer legislador y generador de las estructuras de cohesión en Israel), donde se establece la alianza con Yahvé.

Yahvé es en un principio como cualquier otra figura religiosa, que se muestra con atributos respectivos de la naturaleza y competentes al entorno inmediato en el que vivía el pueblo de Israel, muy similares a otras deidades. Para algunos era conocido como el dios del desierto y otros pueblos como el arameo lo llamaban dios de las montañas (Lang en Frey, 2000: p. 48). Sin embargo tampoco es claro su origen e incluso se ha llegado a decir que Yahvé sólo fue traído a la luz a partir de Moisés y que los sucesos del Éxodo sólo fueron una representación simbólica que se le atribuye a una revuelta exitosa para liberarse de la esclavitud que los mantenía arraigados en Egipto. De hecho, si quisiéramos irnos al tiempo de Abraham, Jacob e Isaac vemos como más probable que fuera el dios *El* al que tenían en mayor estima los Israelitas y el cual era originario de la cultura Cananea.

Pero los acontecimientos que se narran en la Biblia judía marcan que es mediante un pacto, que se empieza generar un distanciamiento con respecto a los otros dioses. En este momento Yahvé le impone a un líder de nombre Moisés su atención exclusiva, situándose así por encima de otras figuras sagradas. Analizando los textos bíblicos que van del Éxodo al Deuteronomio, vemos que al subir Moisés al Sinaí, Yahvé le pide no adorar otros ídolos, entre ellos al becerro de oro, (representación común del dios *Baal*); no sólo mostrándose superior a otras deidades y sus atributos, sino que, él mismo empieza a fungir como creador de todos los elementos naturales que les constituyen como el trueno, la lluvia, la tierra y los astros (Armstrong, 2001: p. 44-47). Y no sería ya una atención idolátrica la que quiere este dios guerrero. Lo que exigiría en adelante es el cumplimiento de la ley revelada, al profeta y su pueblo. En el cumplimiento y observancia de la ley se concentrará la salvación según las escrituras.

Los judíos necesitaron esta salida debido al cautiverio del cual se encontraban inmersos bajo el yugo de Egipto. La relación con Yahvé al protegerlos de la persecución de sus opresores y destinarles una tierra, demandaba la retribución en la exclusividad de culto, ya que al cumplir su promesa, se establece una alianza que era imperante cumplir. Esto no quiere decir que a partir de este momento se escribieron los documentos que van a acreditar el pacto y que la legislación judía, con sus bases en el *Decálogo* y culminadas con en el Deuteronomio tras la supuesta llegada a la tierra prometida, emergiera sin más. Tuvieron que pasar muchos siglos y más adversidades para que se gestaran los textos pertenecientes al Pentateuco como documento último que plasmó la historia de un pueblo y su Ley como cuerpo jurídico en la reglamentación de las relaciones sociales. Lo que sí podemos observar fue el papel relevante del mito ontogénico de Israel a través de los acontecimientos contados por el Éxodo y la figura de un líder político como Moisés. Sucesos que sobrevivieron en la tradición oral durante generaciones y que cuando fue necesario, en momentos de crisis, emergieron como elementos que fortalecieron y forjaron un profundo sentido de pertenencia en el pueblo de Israel. Hasta el siglo VIII y VII a.C., en el continuo del movimiento *Sólo Yahvé*, es que el pacto judío se hace latente y se vigoriza. Pero ya no en forma de mito como lo dice Gadamer, sino en una religión del libro que restringiría paulatinamente al pueblo en la creencia en un solo Dios, el cual a través de la alianza mantenía una exigencia normativa estricta y coercitiva (Gadamer, 1997: p. 30).

Lo anterior como ya lo mencionamos, no quiere decir que se excluyeran a los demás dioses de manera categórica, ya que temporalmente, sólo existió esta monolatría como parte

de la unidad en épocas de crisis. La convivencia con otros dioses e incluso el sincretismo religioso siguió manifestándose hasta poco antes del exilio en Babilonia, el cual acarreó una consecuente reforma religiosa. Aun así, la permanencia de Yahvé es latente como lo podemos observar en el siglo VIII a.C., frente a la ocupación de Palestina por parte de Asiria, donde se elige a Yahvé como dios protector, y donde Oseas proclamaba: “Pero yo soy Yahvé, tu Dios, desde el país de Egipto. No conoces otro dios fuera de mí, ni hay más salvador que yo” (Lang, 2000: p. 48). Oseas, al igual que otros profetas como Esaías, Elías, Jeremías, Isaías o más tarde los reyes Ezequías y Josías, veían en los momentos difíciles, la oportunidad de retomar la figura de Yahvé planteando que el incumplimiento de la alianza establecida con él, significaría siempre un castigo, por lo cual se justificaron en buena medida las conquistas de Asirios y Babilonios (Rodríguez Carmona, 2001: p. 66, 67)

Parece entonces que no hay una distinción clara entre los acontecimientos históricos reales y los bíblicos, que nos permita ver realmente el momento en que Yahvé adquiere mayor importancia para los judíos. La leyenda de Moisés está muy retocada por los escritores bíblicos de épocas posteriores, sobre todo los del siglo VII y VI a.C., respondiendo a los intereses de líderes políticos de la época, por lo cual podemos decir que la relación con Yahvé es consolidada en el ocaso de la época de los reinos para generar una identidad nacional. Pero a pesar de que los acontecimientos que se plasman en los textos bíblicos son escritos posteriormente de haberse sucedido “...debió haberse basado en un cuerpo importante de recuerdos conservados fielmente” (Finkelstein, 2003: p. 17).

Si analizamos los escritos bíblicos e históricos, en el momento que Israel se asienta sobre la tierra “prometida” (Palestina), se gestan una serie de cambios económicos y sociopolíticos que afectaron la relación del pueblo con su dios (yahvismo). Primero que nada, pasan a un desarrollo urbano importante sobre todo en la región norte, donde la agricultura y el comercio tienen gran importancia, configurándose las divisiones de clase. Después, tras el debilitamiento temporal de algunas potencias como Egipto y para evitar posibles amenazas de invasores en un futuro, se plantea la posibilidad de centralizar el poder en manos de una persona. Poco a poco, la influencia que tienen las tribus cede paso al surgimiento de una monarquía. Y aunque en sus comienzos no hay mayores transformaciones, ya en el reino de David a pesar de la institucionalización de religión basada en Yahvé y la fundación del Templo en Jerusalén, comienza a manifestarse un incipiente proceso de secularización donde lo religioso o el culto no tienen un carácter primordial en las funciones de Estado. Los conflictos políticos y sociales ya no tendrían fundamento en Yahvé sino en querellas particulares que

desencadenan guerras y en la intención de controlar los territorios próximos a Palestina. Incluso esta secularización alcanza la relación con Yahvé, porque las narraciones de los hechos pasados van dando cabida a la escritura plasmada en la historia de un pueblo. La palabra escrita implanta ciertas normas de vida, dando paso paulatinamente a la composición de textos sagrados escritos por los profetas y monarcas, adquiriendo su punto de inflexión en los libros del Pentateuco, donde se plasma la Ley demandada por Dios.

La importancia que van adquiriendo profetas y otros líderes políticos es fundamental por lo que podemos ver en *Crónicas*. Éstos hacen una denuncia ante el alejamiento de la alianza que se vivió durante la época de las monarquías. Claros ejemplos fueron Amós y Oseas que fueron profetas preocupados por la idolatría hacia otros dioses como *Baal* y *El* o las diosas de la fertilidad. Su preocupación fue terminar con los cultos donde se hacían sacrificios a otras deidades, extrapolando la importancia de la alianza con Yahvé, así como el llamamiento que tiene el pueblo de Israel de cumplir con acciones, de interiorizar su fe religiosa a través del comportamiento humano (Eliade, p. 439-441. Un nuevo ethos del dios que exige celosamente la lealtad de su pueblo. Las teofanías de Yahvé son constantes, siempre en momentos de contingencia y de amenazas (Finkelstein, 2003: p. 77, 78). De hecho en algunos casos se utilizó para guiar a su pueblo en acontecimientos no muy convenientes, ya que si antaño guiaba las victorias de sus reyes y líderes, ahora mandaba a los enemigos a conquistar sus tierras y a deportar a su gente como en el caso de la invasión Asiria. Humillación de la cual tenían que resignarse, ya que Yahvé anuncia estos hechos a través de sus profetas.

Y si bien, los hechos de los profetas, no podemos estudiarlos de manera literal, las investigaciones arqueológicas e historiográficas recientes, sí nos muestran cierta concordancia con la manifestación que hacen estos líderes en los momentos espinosos para su pueblo. En este sentido, la relevancia para la reforma político-religiosa en el pueblo judío, la podemos ver a partir de un personaje paradigmático previo al exilio Babilonio, llamado Josías. Este monarca estuvo dispuesto a promover el culto a Yahvé a través de una transformación político-religiosa que pretendía acabar de una vez por todas con los antiguos cultos politeístas. Josías propuso una serie de cambios que incluso alcanzaron los resquicios de las zonas rurales, en la que se destruyeron estatuas de otras deidades y centros de culto. Josías veía que las calamidades sufridas por Israel, habían sido en buena parte por la adoración de dioses tradicionales y extranjeros que no traían más que la ira de su Dios. Pero hay que señalar que si bien, el interés de Josías, era de tintes religiosos, también tenía un trasfondo político, ya que en aquellos años

no se habían unificado los dos reinos de Israel. La región norte se encontraba mayormente debilitada tras la ocupación Asiria, por lo que su intención también era anexionarse aquellas tierras y qué mejor pretexto que denunciar estas prácticas extranjeras y tradicionales en la devoción hacia otros dioses.

Lo que es indudable es que antes de las reformas de Josías, no hubo por parte del gobierno, un movimiento unificado para combatir a las religiones tradicionales y para impulsar la primacía de Yahvé como dios único. En buena medida esto se hizo gracias a la centralización del reino de Judá.

Los movimientos monolátricos se extienden hasta la época posterior del exilio en Babilonia con la fuerza impresa por los líderes que quieren una atención exclusiva hacia Yahvé, el cual ha señalado sus errores en materia de fe. Para consolidar aún más esta idea, se mantiene la hipótesis de que los textos sagrados para el pueblo judío, principalmente los Deuteronomios y el Éxodo son revisados y aumentados en aquella época. Así, la figura de Yahvé empezará a tomar más fuerza como un dios Nacional. El Dios que antes era visto no sólo como cualquier otro e incluso que se mantenía subordinado a una deidad superior, ahora es considerado creador del mundo y único dios (Finkelstein, 2003: p. 15, 16). De esta manera, la monolatría se empieza a convertir en monoteísmo (Lang, 2000: p. 59).

Ante la situación contingente del exilio babilónico y la desaparición del Reino davídico de Israel entre los años 586-538 a.C., uno de los libros del Deuteronomio describe: "..., el pueblo reniega de Yahvé, el dios de Israel, el cual hace que los enemigos amaguen al pueblo con la fuerza de las armas...", y así "el pueblo regresa a su dios y le pide ayuda entonces dios despierta a un líder militar carismático que libera al pueblo de la opresión de su enemigo..." (Lang, 2000: p. 58). De esta manera, los persas aparecen en escena y dirigidos por Ciro, logran liberar a Israel del cautiverio al que Babilonia los tuvo sometidos durante más de 50 años. Las profecías del Deutero-Isaías se hacen ciertas, al plantear la venida del mesías enviado por Yahvé. Ciro, no fue como los babilonios o los asirios, ya que permitió una gran libertad para el pueblo judío. Una de las principales acciones que nos dejan ver esto, es que no sólo posibilitó sino que patrocinó la reconstrucción del Templo de Jerusalén. Asimismo, les permitió a líderes como Esdrás crear las condiciones de una autonomía religiosa (que no política) de gran importancia para el futuro de Israel. Pero las consecuencias de la llegada del líder persa, acarrearón también el contacto entre estas dos culturas, generando una de serie cambios (no

forzados) en el *ethos* de la religiosidad judía con la influencia de un personaje ya antes mencionado: Zoroastro (Lang, 2000: p. 60, 61).

La revolución religiosa de Zoroastro iniciada en Irán, al igual que la judía, pretendió acabar con los antiguos dioses del pueblo persa, sobreponiendo el principio del bien y el mal como motor de la vida. Así pues, Zaratustra (Zoroastro) fue visto como redentor o profeta que intenta, mediante el recibimiento de la revelación, entablar una relación distinta y exclusiva con el dios (Ahura Mazda), pretendiendo terminar con las figuras diabólicas de este mundo, que no son otra cosa que los dioses antes venerados. Se emprendió de esta manera una cruenta guerra contra el politeísmo y sus líderes religiosos, de la cual Zoroastro resultó vencedor. Las antiguas prácticas de sacrificio y ofrendas fueron condenadas y excluidas, por lo que al final, los individuos que se apegaron a sus antiguas costumbres, se vieron orillados a integrarse al nuevo modelo socio religioso establecido (Frey, 2000: p. 38, 39).

Herbert Frey nos dice que los principios del bien y del mal son el comienzo de la categorización ética de las acciones en los seres humanos, a partir de la imagen de un dios supremo y su revelación profética (Frey, 2007: p. 192). De esta manera, con Zoroastro, la lucha en la que estas dos fuerzas llevarán a un fin último para el ser humano, que será la salvación del mismo, se cristalizan. Pero la revelación de una verdad, o una ley a su pueblo ya demanda que el principio de la salvación no sea externa a través de ritos idolátricos como veneración de imágenes, sacrificios rituales u ofrendas de otro tipo, sino que se pretende una acción humana, un comportamiento en compromiso que debe asumirse en las relaciones interpersonales con sus coterráneos (Frey, 2001: p. 150-155). La observancia de la fe correcta es el cumplimiento de la ley en la religión iraní.

Lo anterior no puede menos que sugerir un fuerte vínculo con los acontecimientos ya descritos en el camino hacia el monoteísmo judío. Como dejamos entrever, no fue el siglo XIII a.C. cuando se consolida la relación de Israel con Yahvé, sino más bien los cambios devenidos entre los siglos VIII al VI a.C. y que curiosamente alcanzaron su culmen en la época de dominación persa, pero ya con un fuerte movimiento monoteísta detrás.

Lo que inició Josías casi un siglo atrás, fue concluido por Nehemías y Esdrás en el V a.C. Estos dos personajes, judíos provenientes de la corte del rey Persa, traían consigo una fuerte influencia de la religión de Zoroastro por lo al viajar a Palestina y ver el estado ambiguo de la religiosidad en que vivían en diferentes partes de Israel, plantearon una restructuración

con base en el cumplimiento y aplicación de la ley Deuteronomista e incluso añadieron una serie de formulaciones jurídicas que ligaron permanentemente la fe a la legalidad a través del culto a Yahvé.

Sin embargo y como lo podremos ver en el siguiente apartado cuando hablemos de los movimientos apocalípticos que dieron vida al cristianismo primitivo, la influencia de Zoroastro y Persia tuvieron mayor influencia en estas visiones, a partir del período helénico. Lo que no debe dejarnos duda, es que la importancia de la Ley revelada por Yahvé como dios único, fue de gran relevancia para la etización de la fe en el pueblo de Israel o lo que es lo mismo, una sacralización de la ética (Frey, 2001: p. 150).

2. Los movimientos apocalípticos en la renovación del judaísmo.

Tras dos siglos de dominio persa en la región del cercano Oriente, sobreviene una nueva ola de conflictos. Desde las guerras médicas los persas habían controlado a los Estados griegos que ahora proclamaban revancha; no sólo por la intervención económica que limitaba el comercio mediterráneo de los griegos, sino por el dominio cultural que pretendieron ejercer. Esta situación conllevó a la conformación de la Liga de Corinto (Coalición de los Estados griegos a excepción de Esparta) encabezada por el rey Macedonio Filipo II que con el triunfo de la batalla de Maratón, comienza la iniciativa de acabar con las huestes del rey persa Darío III. Sin embargo, Filipo II muere en el 336 a.C., sucediéndole su hijo Alejandro III, mejor conocido como el grande (Magno) y logrando por fin la victoria sobre el reino Persa en el 332 a.C. Esto se tradujo en una rápida difusión de la cultura griega, principalmente de cuño helenista o racionalista. Casi todas las ciudades importantes de la región, entre ellas las de Egipto, Babilonia, Persia e Israel se vieron trastocadas por su influencia. La filosofía, la religión, los deportes, la gastronomía, el teatro y otras tantas fueron las nuevas expresiones culturales que trajo consigo esta potencia europea. “El centro de gravedad de la historia universal comenzaba a desplazarse de Oriente a Occidente.” (Küng, 1993: p. 119).

De esta manera, el pueblo de Israel se mostró afectado por esta nueva ola de ideas de las cuales sólo ciertos sectores sociales, sobre todo los menos ortodoxos, se sintieron muy atraídos, entre ellos: los más acaudalados, gobernantes y sacerdotes. Las principales ciudades judías como Jerusalén empezaron a transformar su apariencia, erigiéndose templos y monumentos al estilo griego. La economía y la administración también tendieron a helenizarse. En lo que respecta al culto del Templo, ya en el exilio, pero ahora cada vez más tras la llamada

díaspóra, empieza a descentralizar sus prácticas religiosas, apareciendo centros de enseñanza judíos llamados sinagogas que se establecieron en las distintas ciudades con fuerte presencia judía y que serían tras el destierro palestino, el epígrafe neurálgico de su fe.

En contraparte a la filosofía griega y la inminente helenización cultural de Palestina que resultaba demasiado sensual, algunos judíos, entre ellos el autor del libro de los proverbios sugirió que la Sabiduría era el proyecto principal que Dios había creado para idear el mundo (Küng, 1993: p. 119). Es decir, no un ideal humano por medio del cual se pudiera conocer el fin último de las cosas. Recalcar el papel de Yahvé como dios creador de las cosas y entre ellas de la razón humana, fue una manera de resistir el embate griego y su filosofía que concibió al hombre como ser independiente, capaz de equipararse con dios a través del uso de su raciocinio. La postura sapiencial Judía, es la primera respuesta a la helenización del mundo o globalización cultural del mundo griego, sin embargo no sería la piedra angular del movimiento de renovación, ya que las visiones apocalípticas presidirían los más importantes movimientos sociales de resistencia.

Este contexto lo podríamos entender mejor, a partir del vacío de poder o descentralización del mismo en el momento en que los reinados nunca pudieron restablecerse, ya que en la época del dominio persa, estos últimos frenaron cualquier intento de independencia política mediante su estrategia de tolerancia y autonomía hacia otras culturas. La mayoría de los judíos tenían ya muy arraigadas sus tradiciones, en buena parte a consecuencia de la observancia a la Ley otorgada por Yahvé, la cual fue estrictamente aplicada en la época de dominio persa. La tensión entre la cultura griega y la judía fue entonces más que visible, pero el sincretismo fue una consecuencia de este encuentro, sobre todo en algunas ciudades como Alejandría, donde incluso las lenguas como el hebreo y arameo son desplazadas por el griego en la comunidad judía. Esto fue más que visible en las traducciones griegas hechas a la Biblia, llamadas *Sptuaginta* y en el cual la teología de Filón de Alejandría, vio la posibilidad de conjugar las dos formas de llegar a dios. Siendo este personaje uno de los que más se aproximaron a las posiciones neoplatónicas de un dualismo ético entre las relaciones de dios y hombre, principal factor de inspiración para las posteriores ideas en Pablo de Tarso.

El choque, provino principalmente de dos visiones de ver el mundo, ya que para el racionalismo griego hubo un interés fundamental por saber el significado y la naturaleza de las cosas, esto independientemente de un ser supremo creador. En cambio para los judíos más

ortodoxos, lo principal fue saber de que manera se podía vivir correctamente, a partir de las acciones humanas. Esto último fortalecido por la tradición sacerdotal reflejada desde la época postexílica, en la que se le dio mayor importancia a las normas impuestas por la Torá y la búsqueda de la salvación en la observancia de su cumplimiento.

Pero no fue con los macedonios, sino en la época del dominio Seleúcida, que los conflictos comenzaron a tornarse más difíciles para la interacción y tolerancia entre los helenizantes y los tradicionales de la fe judía. Los Seleúcidas, tras una serie de guerras en las que se hicieron del dominio de Palestina, pretendieron helenizar por completo la ciudad de Jerusalén. Antíoco IV comenzó una serie de reformas para la ciudad e incluso irrumpió en el templo; muchas de las tradiciones fueron prohibidas como el “culto ajustado a la Ley, la circuncisión y la observancia del sábado. Se persigue a los fieles a la Torá y se imponen por la fuerza cultos paganos al pueblo. Se llega a lo que el libro de Daniel llama –abominación de la desolación-. Se levanta un altar a Zeus en el Templo, sobre el altar de las ofrendas.” (Küng, 1993: p. 121).

Tras estos sucesos, los grupos judíos más apegados a la Ley del Templo, las tradiciones y cultos religiosos reaccionaron de manera categórica. Fue entonces que tuvieron lugar las revueltas de los estratos populares rurales. La más importante proveniente de los líderes Hasmoneos, y entre ellos, Judas el Macabeo como líder de una guerrilla que después comandó su hermano Jonatán. Alcanzaron el poder hacia el 150 a.C. y consiguieron de nuevo la concentración de poder político y, ahora también religioso, en las manos de una persona, después de cuatro siglos de haberlo suprimido los babilonios. Sin embargo, el poder se mantiene inestable, ya que hay muchos grupos de oposición, entre los que se encontraban los partidarios de la helenización (saduceos), que en su mayoría eran personajes de la alta clase judía, los más apegados a las tradiciones como los fariseos, o los más radicales, conocidos como los esenios.

En estos dos grupos renovadores, los fariseos y los esenios, se concentraría la transformación del culto judío en los siglos por venir. Estos movimientos, de cuño apocalíptico, no planteaban una transformación política sino teológica. De hecho, podría decirse que la visión apocalíptica surge del este vacío político que vivieron los judíos a partir del fin de la monarquía sucedida en la época babilónica y fortalecida durante el dominio de los persas, en buena medida por el contacto religioso ejercido por la religión Zoroástrica. Y si bien, como dice Frey, los albores de la apocalíptica judía inician a partir de este momento, no es sino hasta

mediados del siglo II, precisamente con el movimiento macabeo, que los conceptos de la religión irania se ven consolidados; situación que se hace visible con la aparición de los libros judíos de Daniel y Hénoch como principal fuente. (Frey, 2000: p. 36).

La corriente escatológica del fin de los tiempos y de un más allá, son una de las principales ideas irania que permearon a la religión judía en esta época de crisis política y de constantes influjos de otras culturas como la helénica. De esta forma se observa la aparición recurrente de ángeles y demonios, haciendo manifiesta una dualidad del mundo como en el Zoroastrismo. De hecho, aunque la angelología tiene mayormente sus raíces en la época babilónica, se sabe que la concepción demoníaca hace alusión de Angra Maynu, espíritu maligno que luchó contra el dios protector Ahura Mazda de la religión irania y que fue la imagen prototípica que influyó en la configuración del Satanás Judío dentro de la mitología de las tradiciones de Henóch y Daniel. El sincretismo es evidente, e incluso hay que contemplar que de la religión irania, se tomaron algunas ideas de la resurrección como proceso de renovación ante el mundo y la retribución después de la muerte, de acuerdo al comportamiento ético de cada individuo, en la que el culto a un solo dios, era indispensable. Estas concepciones jugarían un papel relevante en los movimientos radicales de esenios, bautistas y cristianos. Pero si bien, el principio dualista característico de las cosmovisiones irania devenidas del Zoroastrismo, fueron de gran relevancia para la religión judía, hay que decir que no se insertaron como ideas nuevas ya que, como lo vimos con anterioridad, existió desde antes un marcado dualismo ético, sobre todo en lo referente a la relación este pueblo con su dios Yahvé.

En la tradición de Henóch, estas ideas se marcan aún más, dando como origen la apocalíptica judía que sellaría el movimiento de radicales que a futuro cambiarían el rostro a la religión judía. Al pretender pues un cambio espiritual y no militar, se busca en esta tradición una génesis de las desgracias acaecidas al pueblo judío que no es de carácter humano sino divino. Son seres intermediarios, como ángeles y demonios, los que son responsables de estas calamidades y de los que somos meras marionetas; instrumentos de su lucha. De esta manera, no está en las manos del individuo cambiar su destino "..., por lo que apelan a la intervención superior y exclusiva de dios, que destruirá lo que existe para crear (por sí mismo), sin ayuda del hombre un mundo nuevo" (Pikaza, 2006: p. 102). En la tradición de Henóch, esta renovación sólo será posible en el momento que dios mediante su ejército angélico, logre vencer de manera definitiva a los ángeles caídos con los cuales no tendrán piedad; éstos no serán los únicos, ya que aquel hombre que también haya obrado de manera incorrecta, será juzgado y condenado.

Para Xabier Pikaza, los apocalípticos son aquellos que se apegaron a las tradiciones judías ante el embate del helenismo griego, ante el cual al principio no hubo mucha resistencia y que siempre contó con apoyo sobre todo de los más ricos y poderosos; como es el caso de los saduceos. Pero los sectores populares campesinos y urbanos veían toda la ola de cultura griega como un enemigo a vencer. De esta forma se empieza a difundir de nuevo la idea (ante esta crisis vista por el pueblo), como antaño con las religiones politeístas, de una ruptura ante la alianza y las prácticas en el culto. Aunque no de la misma manera.

Ante el fracaso y la falta de una respuesta convincente por parte de los líderes Hasmoneos, del cual Judas el Macabeo fue el mayor representante, los apocalípticos se presentan como una alternativa. A pesar de que con Judas el Macabeo lograron la autonomía política, no pudieron responder a las inquietudes populares al respecto del cumplimiento de la Ley, que era más importante para los grupos apocalípticos de fariseos y esenios, que el nacionalismo sólo de cuño político y, que muchas veces, siguió conservando tradiciones helenísticas. Incluso, la época de crisis hasmonea se ve marcada por un acontecimiento que reforzará aún más las corrientes de renovación apocalíptica; la ocupación romana.

Desde hacía ya tiempo que Roma venía creciendo y aproximándose al cercano Oriente, sobre todo desde que al final del siglo III a.C: derrotan a los cartagineses y en el siglo II a.C. a los macedonios y Selucidas durante las llamadas guerras púnicas. Esto significó una mayor expansión, sobre todo con fines económicos, ya que el comercio mediterráneo estuvo libre de otros competidores, generando fuertes rentas anuales para las arcas republicanas. Pero durante el triunvirato romano y la competencia de los tres grandes líderes: Craso, César y Pompeyo, cada uno trató de obtener mayor poder y emprender sus campañas político militares. Pompeyo fue el que marchó a Oriente como comandante del Asia llegando a Palestina. Contó con el apoyo de algunos partidarios hasmoneos y saduceos al recibir la propuesta de vasallaje de Roma y así la separación del poder político del orden sacerdotal, lo que hizo que le entregaran Jerusalén. Otro líder, Aristóbulo opuso resistencia, y cayó a los pocos días. Los Hasmoneos, de esta manera, pierden su poder y de a poco son desplazados del escenario político. Incluso muchos integrantes de esta familia son asesinados por las fuerzas de ocupación. Los romanos dan su apoyo a otro personaje y lo ponen en el trono con el título de rey aliado. Hablamos de Herodes, más tarde llamado el grande, el cual fue odiado fuertemente por el pueblo. Consiguió una mayor rivalidad entre los helenizantes saduceos, los opositores fariseos y los grupos más radicales provenientes de los esenios, que darían nacimiento al movimiento de Juan Bautista y Jesús (Küng, 1993: p. 124).

Pero regresando un poco, debemos considerar el origen de esta pugna, la cual está caracterizada por estos movimientos de renovación apocalípticos de la fe judía, que ante dicha helenización y ocupación de fuerzas extranjeras, hacen una fuerte oposición. Algunos aclaman regresar a las antiguas tradiciones y la observancia de la Ley, pero otros, más extremistas, veían la necesidad de cambiar de fondo la relación del pueblo de Israel con su dios.

El primero de estos grupos, conocido como los fariseos, en un primer momento apoyan al movimiento de liberación Macabeo en contra de la helenización que experimentaba Israel. Sin embargo se separan, ya que los Macabeos (hasmoneos) instauran un Estado Profano de tipo helénico que no hizo más que darle continuidad a lo que los fariseos repudiaban. Este grupo sectario, se organiza como hermandad, en la que cada individuo tenía que comprometerse a cumplir estrictamente los preceptos de la Ley judía, en cada una de las células de la organización dispersas en las principales ciudades de Palestina. El cumplimiento estricto de la Ley lo relacionaban con la pureza del individuo, poniéndose al nivel de sacerdotes e incluso más que ellos, ya que éstos eran acusados de no llevar una vida santa por el contacto que tenían con gentiles. La segregación se vuelve prioritaria para los fariseos, hasta el punto de no tener contacto, o comunidad con aquellos individuos de costumbres helénicas.

Dice Weber, que los fariseos provenían de las capas urbano-burguesas, lo que significa que sus integrantes eran en su mayoría jefes de oficio o comerciantes y en menor medida terratenientes o campesinos. Este estatus de grupo, nos permite comprender entonces, por qué sus principales adversarios de la nobleza (saduceos) o de la clase sacerdotal (sadoquitas), fueron fuertemente criticados por los fariseos como estrato excluido de las decisiones políticas tomadas en Israel, antes de la ocupación Romana. Por este motivo y para diferenciarse de los sacerdotes, su movimiento ya no estuvo encaminado por los viejos rituales del Templo, sino en la observancia e interpretación de la Ley por estudiosos o maestros conocidos como rabinos. Este movimiento rabínico que enseña en las sinagogas, se empieza a configurar como una institución farisaica de expertos, pero de corte plebeyo, que sustituirán cada vez más a los sacerdotes, sobre todo en la caída del segundo Templo hacia finales del siglo I d.C. Pero los fariseos, a pesar de que nacieron como una secta apocalíptica en la que se podían vislumbrar algunos rasgos del dualismo ético como la angelología o demonología, estas características no fueron pronunciadas como en los grupos carismáticos de esenios o en las sectas de bautistas o cristianos donde las doctrinas esotéricas de salvación, dieron otro vuelco a la fe judía. Para los fariseos, como futuros portadores del judaísmo, fue más importante la sujeción e interpretación de la ley, rompiendo de una vez por todas con cualquier movimiento profético o mesiánico. A

partir de ahí el ethos en el judaísmo se expresó de forma legal y no como antes, en el ritualismo Yahvista.

El otro grupo de renovación de la religión judía y que surge de igual manera que los fariseos, de las revueltas Macabeos, son los esenios. Éstos irían más allá que los fariseos, planteando una renovación radical de naturaleza cúllica. La pureza levítica que también practicaban los fariseos, fue llevada hasta su máxima expresión. Los esenios se caracterizaron por buscar una vida penitente, evitando cualquier experiencia sensorial de tipo mundano; en este sentido la riqueza o cualquier posesión de tipo material era rechazada, incluyendo también la posesión de mujer, por lo que las relaciones sexuales fueron muy limitadas e incluso rechazadas. Este temor a deshonorarse no sólo por prácticas mundanas, sino por contacto o comunión con gentiles, los llevó a formar una entidad cerrada con una exacerbación de los preceptos éticos ritualistas de las leyes judías de pureza. La única manera para formar parte del grupo, al igual que los fariseos, fue pasar por una etapa de noviciado, sin embargo más estricto. Tenían que cumplir con los nuevos juramentos de grupo y con el bautismo como ritual de purificación del alma, además de que se les exigía seguir con un calendario de festividades, que rara vez coincidía con el judío. Este grupo radical se separó tanto de los judíos que "...se les consideraba hijos de las tinieblas...", e incluso más tarde el movimiento de Jesús les llamó "... las ovejas perdidas de la casa de Israel" (Theissen, 2005: p. 91). Sin embargo, todos estos grupos siguieron siendo fieles a la Ley y al Templo. (Weber, 1998: p. 436).

Esta actitud de desprendimiento materialista o mundano, está influenciada principalmente por un radicalismo de la dualidad ética, de la separación de cuerpo y alma proveniente, no sólo de la religión persa Zoroástrica, sino paradójicamente de algunas ideas helenístico-orientales de los misterios. "De hecho, la orden esenia significa una amalgama de religiosidad mística sacramental y de ritualismo purista levítico" (Weber, 1998: p. 436). Los tintes apocalípticos son remarcados por esta negación de los placeres, ya que tenían la concepción que esto los llevaría a un estado puro del individuo mediante el cual serán dignos de alcanzar la gracia de dios ante el final de los tiempos. Todo lo que se encontraba en este mundo, no podía salvar al hombre, por eso los esenios manifestaron este distanciamiento del mismo. Sólo dios puede interceder en su salvación, por lo que un estado de pureza será la manera más digna de recibir dicha gracia y por ende su salvación. Por lo mismo, la observancia de la Ley, al ser coercitiva para los hombres en este mundo, ya no tendría tanta relevancia para los esenios. Este grupo, se presentó así como un movimiento apolítico y antimilitar que, por

medio de la predicación carismática itinerante, sería determinante para la constitución de las posteriores sectas apocalípticas.

El ahora imperio romano, ya constituido y fortalecido en el cercano Oriente, no dejó de tener conflictos y dificultades con los grupos religiosos más ortodoxos y renovadores de Palestina. Entre éstos, los ya mencionados fariseos, como grupo opositor más fuerte, renegaron de los gobernantes vasallos impuestos por Roma, pero al otorgárseles cierta autonomía, sobre todo en materia jurídica con la formación del Sanedrín, no opusieron una resistencia considerable. En esa época, ya perecido Herodes y siendo destituidos tres de sus hijos, los romanos se encargaron directamente de la administración del territorio Palestino, por lo que la inconformidad popular se acrecentó y líderes como Simón y Astronges encabezaron una revuelta fallida, que reclamó la vuelta a la monarquía de Israel. Asimismo, tras las medidas fiscales impuestas por medio del censo Romano hacia el año 6 d.C., que pretendieron el pago directo, Judas el Galileo levantó la voz diciendo que el pueblo Judío no conocía otro señor más que dios, renegando de los cónsules romanos. El reclamo sin duda quiso incitar a la revuelta y tomar acciones directas, por lo cual Judas fue muerto violentamente, obteniendo poco éxito en su campaña. Entonces, cualquier medida violenta o armada se volvió demasiado arriesgada ante la imponente maquinaria militar del Imperio. Parecía que no había salida que diera esperanzas para escapar de la opresión que vivía el pueblo Judío (Theissen, 2005: p. 106).

Fue la respuesta de los nuevos apocalípticos de influencia esenia los que dieron un nuevo panorama a la resistencia. Aquí se presentó la figura de Juan Bautista, como nuevo profeta que, en lugar de dirigirse a las fuerzas de ocupación como origen de los males del pueblo judío, levantó la voz contra sus mismos coterráneos culpándolos a ellos por alejarse de las viejas tradiciones. Este hecho se presentó cuando hizo una denuncia pública contra Herodes Antipas, por contraer un matrimonio ilegal. Pero también aprovecha para dirigirse contra todo el pueblo judío, llamándolos a la conversión y arrepentimiento a través del bautismo: acto ritual de purificación en contra de las malas prácticas con el fin de llamarlos a rendirle culto al dios de Israel. A fin de cuentas Juan Bautista no consiguió mucho y de igual manera fue visto como peligroso e incitador del pueblo, por lo cual fue encarcelado y más tarde ejecutado.

Tras el fracaso de este líder de influencia esenia, apareció inmediatamente otro personaje que le daría nuevos bríos y otra cara a los movimientos de renovación apocalíptica:

Jesús de Nazaret. Este discípulo de Juan Bautista empezó a predicar, ya no en contra del pueblo, sino aclamando que la pureza no tenía que ver con los elementos ajenos al individuo. Por eso, cualquier ritualismo de otros movimientos como los respectivos a la pureza de la comida o la circuncisión no eran importantes. La pureza para Jesús, tenía que venir del interior, ya que cualquier cosa externa no podía conseguirla. Jesús predicó de manera diferente a otros profetas y movimientos sectarios como esenios y bautistas, que plantearon la condena del pueblo judío por el distanciamiento de la verdadera fe. Él no condena. Su discurso fue de salvación y de integración. Por ello la imposición de la Ley, tampoco fue tan importante para Jesús. Todo aquél que cambiara en su interior sería para Jesús merecedor del reino y la Gracia de dios. Gracias a ese giro, individuos de diferentes sectores sociales se unieron a su grupo, pero sobre todo aquellos que vivían en zonas rurales, por ser individuos que se encontraban alejados de las discusiones teológicas o pugnas de poder de las principales ciudades Palestinas. El ethos radical de los esenios, sobre el distanciamiento del mundo, hizo que éstos se formaran como un grupo cerrado y excluyente en el que sólo tras un período de adoctrinamiento, se podía ingresar. Pero con Jesús, a pesar de que mantuvo una distancia frente a las posesiones y los placeres mundanos, no sostuvo en su totalidad esta cerrazón. La crítica de Jesús iba dirigida principalmente al Templo y sus rituales sacrificales, que no modificaban ese estado de pureza que debía ser buscado sólo al interior, por medio de una modificación del comportamiento (Küng, 1970, p. 42). Así, la interiorización de las categorías éticas estuvo dirigida ya no a un pueblo, sino a cualquier individuo en busca de la gracia de dios.

Podemos decir que esta ida hacia el interior del individuo, en búsqueda de un cambio de comportamiento, fue lo que permitió, a diferencia de fariseos y esenios más cerrados en cuestiones jurídicas y rituales, una aproximación paradójica respecto a otros grupos no judíos como el de los *gentiles* (greco-latinos). Este contacto a partir de la separación del grupo judío de cristianos y sobre todo con Pablo de Tarso, fue lo que proporcionó una masificación de la doctrina de Jesús a través del mundo helénico, en donde ideas neoplatónicas permearían su teología. En un futuro estos elementos serían factor para convertir al cristianismo en la religión oficial del Imperio romano.

3. Los padres de la Iglesia en la consolidación teológica del cristianismo latino: San Pablo, Orígenes, Tertuliano y San Agustín.

3.1. Pablo de Tarso y la apertura del evangelio cristiano en la cultura helénica.

En realidad Pablo de Tarso, mejor conocido como Saulo, nombre proveniente de uno de los reyes de Israel (Saúl), no es propiamente reconocido como Padre de la Iglesia por parte del Canon cristiano-católico. Más bien se le llama apóstol gracias a su relevante trabajo misionero para difundir el evangelio cristiano. Pero no cabe duda que fue el primero en establecer comunidades allende las fronteras de Palestina y fuera de los círculos judíos, dando forma e incluso nombre a las primeras organizaciones que, en torno al nombre de Jesús, permitieron el desarrollo de la *ekklesia*, como característica de la cohesión interna de los primeros grupos cristianos constituidos a partir del trabajo de Pablo. Podría decirse incluso, que sin Pablo, el desarrollo de la Iglesia cristiana, no se hubiera dado. Él fue el que abrió el mensaje cristiano a la población de origen no judío. Es pues, que a Pablo, no sólo deberíamos enmarcarlo dentro de ese grupo de padres de la Iglesia, sino que es "la figura", el padre por antonomasia de la cristiandad.

Sin embargo, para Pablo, no fue fácil insertarse como uno de los líderes de esta comunidad que siendo aún apegada a la religión judía, seguía a Cristo, visto como Mesías o enviado de Dios. De hecho antes que cristiano, fue un ferviente perseguidor de los seguidores de Jesús dentro del Sanedrín fariseo establecido en la ciudad de Tarso, por lo que fue visto con recelo por los líderes del judeo-cristianismo, encabezados por Pedro, pero aún más por Santiago el hermano de Jesús. Ellos fueron testigos presenciales y autoridades nombradas para difundir las enseñanzas del rabí de Galilea a través del llamado círculo de los doce. Pero esto sucedió en el momento en que Pablo se convierte, por lo cual antes de adelantarnos, tenemos que indicar las raíces culturales del apóstol.

El contexto de Pablo, es muy diferente al de los otros apóstoles, ya que el nace en Tarso, ciudad de talante helenístico y centro importante del comercio con el imperio romano. De esta manera, esta ciudad, está impregnada por las ideas y tradiciones griegas en boga. Él formaba parte de la comunidad judía, que en ese entonces estaba disgregada por gran parte del Imperio Romano, gracias a la primera diáspora sucedida después de la destrucción y el exilio en Babilonia. Los judíos habían formado diversas comunidades en numerosas ciudades, que contaban con autonomía otorgada por los gobernadores romanos ya que los judíos no representaban amenazas para su status. Incluso formaban parte importante de la dinámica en

la economía, sobre todo en ciudades portuarias y comerciales como Tarso. De esta manera les permitían mantener sus tradiciones, entre ellas las de aplicar sus leyes, donde el Sanedrín era el máximo tribunal. Sólo se les impedía sentenciar a muerte. En esas comunidades las sinagogas seguían siendo el centro neurálgico de la fe para la comunidad judía, sobre todo en lo tocante a la interpretación de la Ley mosaica o la lectura de la Torá.

Así pues podemos entender que Pablo, como muchos otros jóvenes judíos, crece en el ambiente sinagoga que demanda las observancias de la Ley. Pero la situación no era la misma que la de Jerusalén, ya que el judaísmo de la diáspora estaba mayormente permeado por el helenismo, en donde el griego era la principal lengua, a diferencia del arameo o hebreo jerosolomitano gracias, principalmente, a que el contacto con los “paganos” era inevitable por las relaciones comerciales y de oficio de las que muchos de los judíos dependían. Se comenta de hecho que el título de ciudadano del imperio que ostentaba Pablo, había sido heredado a través de su abuelo que, en calidad de artesano de tiendas, había hecho negocios anteriormente con alguna facción del ejército en la época de la campaña de Medio Oriente, por lo que pudo habersele otorgado la ciudadanía. Los vínculos con el helenismo eran evidentes, no sólo a partir de esta relación cotidiana entre comerciantes, sino también por la atrayente cultura griega de la filosofía, el arte y humanismo desde la época de Alejandro Magno.

La religión judía, incluso se vio afectada por este proceso transcultural, porque la Torá, como escritura sagrada fue traducida al griego un siglo antes por Filón de Alejandría con la *Sptuaginta*. Hecho que muchos judíos más ortodoxos y sobre todo de los movimientos de renovación repudiaron, ya que la Torá como escrito nomotético, al ser traducido, se abrió a otras interpretaciones perdiendo su calidad de mandamiento inamovible. Para los judíos de lengua greco parlante, este documento era la base para el seguimiento de su fe, por lo que se convertía en un factor más para el alejamiento con la comunidad Palestina que mantenía un vínculo esencial entre cultura y escritura. Como señala Comblin (1991: p. 22): “El modo de pensar del hebreo es diferente del modo de pensar del griego, por lo que las palabras griegas nunca transmiten exactamente el mismo contenido que las hebreas, sino que introducen algunos matices nuevos, [de esta manera]... el judaísmo que Pablo asimiló a través de la traducción griega estaba ya un tanto adaptado al modo de pensar helenista”. Además el apóstol tenía gran bagaje de la cultura helenista en cuanto a la poesía, filosofía y arte epistolar que en sus cartas escritas a las comunidades que fundó, podemos percibir.

No obstante Pablo se volvió un ferviente observador de las tradiciones y Leyes de la Torá. Según el libro de los Hechos de Lucas, fue educado por el maestro rabino Gamaliel en Jerusalén -una de las principales figuras que dieron forma a la posterior configuración del judaísmo-, durante sus estudios de la juventud, aunque esto no ha sido comprobado. Lo cierto es que Pablo fue formado por el fariseísmo, que no sólo pretendía una nueva relación del judaísmo con las prescripciones de la Torá, sino que impregnaba en sus integrantes y novicios, una fuerte pedagogía. El compromiso y la disciplina era preeminente; principios que en Pablo jugaron un papel preponderante como fariseo. Los fariseos no tenían una educación como el común de los judíos, sino que las exigencias en el cumplimiento de la ley y el ritualismo estaban acentuadas. Probablemente su vocación misionera tendría su origen en la forma en que él siendo fariseo, transmitía sus conocimientos y mensajes a la población receptora, que al igual que los cristianos, era la gente pobre, aunque, a diferencia de los segundos, los territorios en los cuales misionaba, eran primordialmente urbanos (Comblin, 1991: p. 27).

Era la época en que los líderes carismáticos y apóstoles comenzaron la difusión de las enseñanzas de Jesús. Los acontecimientos posteriores a su muerte fueron los factores que favorecieron la difusión de su mensaje. Gracias a la organización de las comunidades judías de la diáspora, que se esparcieron por ciudades del imperio, se esparcieron las ideas de esta secta que veían a Jesús como el mesías o enviado de Dios para anunciar la nueva alianza con Israel. De hecho, las imágenes que se tenían acerca de la reencarnación y el mesianismo ya estaban presentes en el judaísmo desde la constitución de los movimientos de renovación, por lo que fue fácil, dentro de los seguidores de Jesús, exponer los acontecimientos de la pasión. Además, el concepto *Hijo del hombre* empezó a tomar fuerza para esta vinculación del personaje histórico y su relación con Dios en una nueva alianza con Israel. Esta imagen fue la más común entre el círculo de los doce y entre los predicadores itinerantes que sólo transmitían el nuevo mensaje dentro de las comunidades judías. En este sentido y en sintonía con Hegel, se empieza a configurar una inquietud por la autoconciencia de la divinidad o la encarnación humana de la misma como parte sustancial del tipo de religión revelada (absoluta). Donde la revelación implica que ya es conocido lo que “es” o lo que quiere decir, que es” autoconsciente”. De esta manera podemos comprender como pudieron introducirse las ideas de Cristo como el logos eterno. (Hegel, 1987: p. 439).

En el caso de los gentiles fue distinto, ya que sólo podían ser integrados (sobre todo en los círculos más ortodoxos), si se convertían antes al judaísmo y seguían las prescripciones rituales como la circuncisión, la purificación de los alimentos y la fiesta del sábado. Tal situación

cambia primero con Esteban, así como posteriormente con Bernabé y Pablo. Con ellos el hecho de integración de los gentiles no necesita más del ritualismo judío, más bien el centro es el seguimiento de Jesús como enviado por Dios para anunciar la salvación en la resurrección.

Pablo, el ferviente perseguidor fariseo, dio paso al más apasionado misionero cristiano a partir de su conversión. Pablo, que a partir de la muerte de Esteban, conoció por vez primera a cristianos, persiguiéndoles y hostigándoles, padece una visión teofánica narrada en *los Hechos de los Apóstoles* (Hechos 9, 15:16, 22:21, 26,16:18). Ahí se narra que yendo por el camino de Damasco, ve a Jesús, quien le hace un llamamiento para difundir su mensaje, ya no a los judíos, sino a los gentiles. Por ende, su misión según Lucas le es revelada, es decir, no está fundada en sus principios, lo que a futuro le acarrearía fuertes discrepancias con los apóstoles originales, no sólo por el cuestionamiento a su autoridad, sino por la forma de evangelizar. Comblin dice que inmediatamente después del acontecimiento de Damasco, en el que Pablo se convierte, no hay datos precisos acerca de lo que hizo antes de su viaje a Jerusalén para conocer a los apóstoles. Sin duda para Pablo, fue un período de incertidumbre y reflexión, en el que intenta profundizar en la nueva dimensión de su fe, a partir de las relecturas que hace del evangelio, así como del contacto que tiene con otros cristianos.

Como ya adelantábamos, Pablo no fue el primer misionero entre los gentiles, ya antes aparecieron personajes como Esteban. En las comunidades de las ciudades greco parlantes, convivían judíos y griegos. No obstante había dificultades en la integración de individuos provenientes de estas dos culturas, ya que si bien, algunos judíos aceptaban la incorporación de incircuncisos en sus círculos, no lo hacían a la hora de compartir los alimentos; acción que les parecía repudiable. Sin duda esto hizo que no muchos griegos se sintieran atraídos por este nuevo mensaje cristiano y la religión monoteísta. Los judíos seguían herméticos en muchos aspectos, pensando que el mensaje de revelación anunciado por el mesías en la persona de Jesús, sólo competía a los que siguieran la Ley de Israel. Sobre todo esta posición fue defendida por el círculo de los apóstoles con los que Pablo entraría en disputa durante tres acontecimientos decisivos.

En un primer momento y tras el período de reflexión (que por cierto no es narrado por los Hechos de Lucas), Pablo decide emprender un viaje a Jerusalén, para encontrarse sólo con Pedro y Santiago. Lo anterior no lo tenemos claro, ya que las cartas de Pablo y los Hechos de los Apóstoles que nos cuentan este viaje, no coinciden del todo. Pablo sólo dice haber conocido a estos dos personajes, pero en Lucas, se habla que entabló comunicación con otros

discípulos que no le tenían confianza. Lo más seguro es que Pablo tuviese este primer acercamiento con la comunidad Jerosolimitana para informarse y aprender de los individuos que atestiguaron las enseñanzas de Jesús (Barbaglio, 1989: p. 121), aunque también identificó algunos con posturas próximas a sus ideales misioneros. En este punto, la importancia que funge Bernabé como precursor es fundamental. De hecho vemos que aparece constantemente en las dos fuentes como el personaje que introduce a Pablo con la comunidad originaria, llevándolo a su primer viaje misionero en Antioquía y fundando una comunidad en aquella ciudad, también de talante helénico. Pero es a Pablo sin duda, a quien como uno de los padres fundadores, se le da mayor importancia de la merecida, ya que según Lucas, desde un inicio, adquiere mayor liderazgo (recordemos que su fe es vista como revelada y no delegada por otra autoridad apostólica), restándole importancia a Bernabé, lo cual parece carente de lógica, ya que Bernabé tiene más tiempo dentro de los círculos cristianos. Esto podría responder a que los escritos de Lucas, son posteriores a la muerte de Pablo, donde éste ya había ganado una autoridad por su papel misionero y teológico fundamental para el crecimiento del cristianismo, no sólo en medio Oriente, sino también en el resto de las regiones del Imperio romano.

Si analizamos los escritos autobiográficos de Pablo y los comparamos con los escritos de los Hechos de Luchas, podemos ver que la etapa posterior al encuentro de Jerusalén con los apóstoles, fue muy fecunda para el trabajo misionero de Pablo, al lograr fundar una serie de comunidades en ciudades como Antioquía, Galacia, Macedonia, Tesalónica, Filipos y Corinto. No obstante, siempre tuvo dificultades, ya que si bien en algunas ciudades griegas fue bien recibido en otras, como Atenas fueron baluarte de la filosofía helénica, lo rechazaron casi en su totalidad (Danielou en Toynbee, A, 1989: p. 406-408). De hecho, el problema no sólo fueron los "paganos", sino que los mismos judíos de la diáspora le representaron una constante oposición e, incluso en comunidades ya consolidadas, muchas veces llegaron predicadores itinerantes que intentaron romper los lazos con los gentiles. Sin embargo, Pablo mantuvo fuertes lazos con los grupos fundados por él y sus seguidores. Sostuvo una comunicación constante a través de sus cartas, en los que expone sus principales posiciones teológicas, sus deseos, temores y sus denuncias, sobre todo de aquellos que dice se han equivocado en el camino de la fe y que no han entendido el significado del mensaje de Jesús como enviado de Dios. Principalmente criticó a los judeo cristianos que insistían en mantener las costumbres rituales que demandaba la Torá (Balthassar, 1981: p. 330). Y no es que Pablo se desentendiera o negara de su origen judío, es más hasta decía que él era más judío que los grandes apóstoles, de hecho él predicaba en la sinagoga antes que en algún otro lugar, pero en la mayoría de las ocasiones no

tuvo éxito, siendo fuertemente cuestionado y repudiado, al punto que muchas veces corrió peligro.

Este fue el contexto tras los catorce años que sucedieron desde su primer encuentro con Pedro, hasta el primer concilio cristiano de Jerusalén en el 51 ó 52 d.C.. En este momento Pablo, ya era un líder consumado, con un creciente número de seguidores, sobreponiéndose incluso a su maestro Bernabé. El hecho de que en las misiones paulinas, seguían un estilo de vida diferente a las palestinas, integrando en las primeras a los gentiles sin exigirles el cumplimiento del ritualismo y, en las segundas, dándole prioridad a las costumbres y la observancia de la Ley, acentuaron las diferencias. Para Pablo no había necesidad de que los nuevos integrantes se circuncidaran o que se separaran a la hora de compartir los alimentos; por tanto no cabía una judaización de sus integrantes. Las discusiones giraron en torno a una mayor apertura en la práctica de la integración de los no judíos en las nuevas comunidades, resultando que los judeo cristianos sólo reconocieron a medias el carácter misionero de Pablo y Bernabé. En conclusión Pedro sería el líder de la evangelización para los Judíos y Pablo lo sería de los gentiles: “Recibiendo el carisma que he recibido, Santiago, Pedro y Juan, los respetados como pilares, nos dieron la mano a mí y a Bernabé en señal de solidaridad, de acuerdo en que nosotros nos dedicáramos a los paganos y ellos a los judíos” (Gál. 2:9 en Barbaglio, 1989: p. 85).

Sin embargo, tras el concilio, los judeo cristianos más duros, empezaron una campaña contra misionera de las comunidades paulinas, además de que se dio el primer gran conflicto con Pedro y Santiago en Antioquía, que los llevaría a un distanciamiento irreconciliable. El conflicto tuvo relación con una cuestión práctica: compartir alimentos con gentiles. Pedro, que al encontrarse con Pablo en Antioquía, ya había aceptado la comunión, se retracta con la llegada de Santiago, que era partidario de una mayor rigidez del ritualismo judío. De hecho, también Bernabé recula a favor de Santiago, por lo que Pablo sale derrotado de este encuentro, que sin embargo acepta. Esta separación inminente, lleva a Pablo a una nueva ola de viajes misioneros por ciudades como Éfeso y Roma, planteando incluso la posibilidad de llegar a España, lo cual no sucedería debido al último encuentro con los judeo cristianos en el que casi pierde la vida.

El fondo del conflicto, como hemos mencionado, era que Pablo, si bien judío de raza, venía de una cultura sincrética característica del judaísmo de la diáspora. De hecho su misión no era el transmitir el mensaje o evangelio de Cristo para los judíos, ya que esta tarea había

sido iniciada, sino más bien llegar a los individuos con los cuales tuvo más relación desde su juventud: los gentiles. No sólo fue el hecho de hablar griego o de haber conocido la traducción de la Torá en ese idioma, sino el estar en contacto con la filosofía griega, el uso de la retórica y el arte epistolar que podemos ver en la redacción de sus cartas, sino que incluso, la fundación de las comunidades paulinas, tenían rasgos que podemos equiparar a la estructura de algunas organizaciones grecolatinas como las sociedades voluntarias (*collegia tenuorum*) o a las mismas escuelas filosóficas, donde por lo general no había jerarquías definidas y el uso del logos en el discurso era común. Aunque como dice Meeks, tampoco en estas organizaciones podemos encontrar lo constitutivo del modo en que se desenvolvían las comunidades paulinas (Meeks, 1988: p. 148). El sincretismo en Pablo es lo más característico, porque también la influencia sinagoga de la diáspora sirve como modelo para la fundación eclesial de su grey, aunque con un rasgo particular que es la fe en Jesús como el hijo de Dios enviado para la salvación de la humanidad, no ya de un pueblo en particular. La dimensión universal de este movimiento, se nos muestra como la síntesis del monoteísmo judío, el helenismo griego y de la apocalíptica oriental, que encontramos en la religión Persa de Zoroastro. Sin embargo, más adelante, es cuando el helenismo, sobre todo la corriente neo platónica, permea más fondo el cristianismo, elevándolo a una esfera filosófica-teológica demasiado compleja para artesanos o campesinos y que poco a poco se desarrolla en círculos de estudio más especializados o en centros urbanos con gran tradición filosófica, generando más atracción en los círculos de poder, hasta el punto de convertirse a futuro en la religión oficial del Imperio romano. Pero esto sucedería algunos siglos después de la teología de Pablo, de la cual nos ocuparemos a continuación.

Tanto el judeo cristianismo como el cristianismo universal de Pablo, siguen siendo parte de las corrientes apocalípticas, pero a diferencia de los movimientos judíos de renovación en que la Ley revelada seguía siendo el centro de la fe, para éstos es Jesús y sobre todo su resurrección la que genera un nuevo vínculo con Dios, aunque de maneras distintas. Los judeocristianos mismos estaban divididos. Se encontraban los más integristas, que pretendían conservar tal cual las costumbres rituales del pueblo judío, sin aceptar la convivencia con gentiles. Asimismo estaban los más liberales que sí pretendían sumar en sus filas a miembros de la cultura helénica, pero siempre y cuando aceptaran primero convertirse al judaísmo. Dichos grupos, concebían que la salvación a través de Cristo sólo sería para aquellos que siguieran el cumplimiento de la Ley, la cual fue revelada sólo a los judíos y que, al ser mandato de Dios, debían cumplir estos preceptos de manera estricta. Observamos de esta manera una

regresión en cuanto a la conservación de las tradiciones porque, ya con los esenios y Jesús, se daba poca importancia a la Ley y al ritualismo, rompiendo su vínculo con el Templo, criticando la purificación de alimentos o la fiesta del sábado.

Sin embargo, al igual que estas facciones más conservadoras, dentro de las que encontramos a los primeros apóstoles –con Santiago y Pedro a la cabeza-, Pablo también está a la espera del retorno de Jesús como acontecimiento que marcaría el final de los tiempos, en que los hombres serían salvados (Barbaglio, 1989: p. 183). El mensaje que difunde ya no es como en la escatología previa, de carácter pesimista, sino por el contrario, en la esperanza del hombre redimido por la fe en Cristo, que al ser resucitado enseña que Dios le rescatará de la muerte para fundar una nueva humanidad libre de todo el mal que hostiga constantemente al mundo terrenal. El dualismo característico de otras corrientes apocalípticas, es superado por la fe en Jesús anunciador del nuevo mensaje de Dios. Las fuerzas malignas por tanto serán vencidas sólo si se sigue el camino de este mesías. Pablo ve que la salvación recaerá en el desprendimiento corporal del hombre y de toda atadura al mundo, por lo que cualquier vínculo de sujeción como la normatividad judía o el hedonismo griego eran irrelevantes; el concepto de ser en el mundo, determina que el hombre quedaba liberado de toda alienación (Barbaglio: p. 185). Su poco interés por cuestiones materiales o sensoriales como el matrimonio, fueron evidentes, sin embargo, a pesar del desprendimiento que predicó, no dejó de darle importancia al trabajo. De hecho, en sus comunidades, a pesar de la heterogeneidad de sus miembros, provenientes de diversas clases sociales, nunca hizo hincapié en que cambiaran las prácticas cotidianas, sobre todo en torno a la estructura económica del esclavismo que era la imperante en el imperio romano, no hubo una intención de retirarse del mundo. No hubo de esta forma una intención para transformar la realidad inmediata, dado que el hombre se muestra incompetente de hacerlo. Sólo Dios y su gracia serían capaces de reedificar la humanidad tras la creencia de la venida próxima de Cristo, el mesías, el enviado, su hijo. Aunque nunca pretendieron colocar a Jesús al mismo nivel de Dios, como sí lo hizo el futuro dogma trinitario.

La cristología de Pablo, se ve aún más fortalecida por la fuerte carga simbólica que le otorga a la cruz, manifestando el sacrificio de Jesús por los hombres y su futura esperanza en un mundo nuevo. Contrariamente al humanismo de las doctrinas filosóficas, que veían al hombre como ser último que a través de su pensamiento podía llegar a desentrañar la naturaleza de su entorno, la cruz implicaba: "...la negación, no ya del hombre, sino de su pretensión titánica de autosuficiencia para crearse un destino de vida..." "En efecto, la cruz significa el encuentro de la sabiduría y del poder divino con la debilidad y la miseria humana..."

(Barbaglio, 1989: p. 190). Para Pablo, la pasión en la cruz representa la abnegación de Cristo a favor de toda la humanidad, mostrando el camino que debe seguir el hombre para ganar su salvación mediante la gracia de Dios. De esta manera, la vía para alcanzar la gracia no es conforme a la observancia estricta de la Ley revelada al pueblo Judío, sino a través de la fe en Cristo, a la cual cualquiera puede acceder. Ya no es necesario, el cumplimiento del ritualismo estricto judío, por lo que, al no haber estas limitantes, se justificó la entrada de gentiles a las comunidades cristianas. Esto no quiso decir tampoco que desechara del todo la Ley, sino que ésta más bien adquiriría un nuevo sentido a partir del seguimiento de Cristo. La Ley no es igual al ritualismo sino a la fe. Es por esto que no observamos un discurso paulino de carácter ascético, retirado del mundo, al contrario, proclama el cumplimiento y el respeto de las normas de cualquier tipo, pero éstas son intrascendentes para la salvación.

Como vemos, la práctica misionera se conecta directamente con la teología paulina, no siendo una simple oposición a los apóstoles de cuño judío. De esta manera se genera una construcción conceptual en torno a la figura de Jesús y su resurrección, marcando el inicio de una cristología profunda que en adelante sería la orientación de las comunidades y pensadores cristianos que, con la fusión de la filosofía griega, profundizaron en la simbología de la divinidad del mesías. El alejamiento con la matriz monoteísta tuvo su primera ruptura en Pablo, donde hasta otros apóstoles tuvieron que adaptarse a los nuevos destinatarios del mensaje. Pedro mismo que se plantea como cofundador de la comunidad, junto con Pablo, se distanciaría de la comunidad judeo cristiana, que años después, tras la caída de Jerusalén y la destrucción de su templo, tuvieron que desplazarse hacia el oriente y sur (Arabia Saudita), influyendo según la hipótesis de algunos en el surgimiento del Islam. Es innegable pues que en la medida que Pablo desarrolló su teología, influida por las dos culturas (judía y griega) le fuera posible iniciar su misión en el mundo helénico romano, universalizando el mensaje de Cristo y haciendo posible el crecimiento de las comunidades fundadas por él y sus discípulos. Si Pablo no es la figura central del cristianismo, sí lo es de la Iglesia y su pretensión católica (universal).

3.2. Orígenes: La fusión del cristianismo con la filosofía neoplatónica.

El cristianismo, tras los primeros dos siglos de su aparición, tomó un rumbo distinto a partir de la apertura al mundo helénico-romano con la teología y misión de Pablo de Tarso, ya que permitió la consolidación de numerosas comunidades reunidas en torno al mensaje cristiano sin las limitantes rituales que el judaísmo estipulaba. Uno de los acontecimientos que más favorecieron la prevalencia de la misión gentil de la eclesial paulina, fue la dispersión de la

comunidad judeocristiana de Jerusalén tras su destrucción por parte de las tropas de Vespasiano y Tito en el 74 d.C. De esta manera se da la ruptura casi definitiva con las raíces judías dentro del cristianismo, por lo que las ideas, conceptos y tradiciones filosóficas que provenían de las comunidades de cuño helénico del imperio romano, tomaron fuerza. De hecho, en algunos evangelios como el compuesto por las comunidades joánicas, se aprecia una mayor aproximación a conceptos filosóficos griegos como la divinidad y el Logos en Cristo.

A pesar de que el cristianismo inicial por ser perseguido en diferentes en diferentes ciudades, no hubo una política sistemática de cacería, permitiendo que la difusión del mensaje cristiano a través de las primeras enseñanzas, posturas teológicas y más adelante la transmisión de los evangelios, se desarrollaran con notable tranquilidad y constante crecimiento. Este ambiente favorable, hizo que en los centros urbanos más importantes, como Roma, Alejandría y Antioquía, surgieran personajes que ya permeados por el cristianismo y formados bajo la filosofía clásica, le dieran nuevos vuelos al desarrollo de la teología, como fue el caso de Orígenes.

Personaje oriundo del importante centro cultural que fue Alejandría y que se convertiría en el principal promotor, desde su proyecto teológico, de la integración del helenismo y cristianismo; básicamente del neoplatonismo metafísico y la ética estoica. No es extraño este pensamiento en Orígenes, ya que en Alejandría recibe cátedra de Antonio Sacas, quien fue también maestro de Plotino y que a la posteridad se convertiría, en el impulsor de la última escuela filosófica de tradición neoplatónica. Además, también conoció la obra de Clemente que fue un fuerte partidario de la fusión con la filosofía griega, cuestión que generó polémicas al respecto con los latinos Tertuliano e Ireneo, los cuales recurrían a la filosofía griega sólo en caso de necesidad (Küng, 1995: p. 45). La importancia de que algunos vieran la oportunidad de buscar en las categorías filosóficas una interpretación del mensaje cristiano, se debió no sólo a este proceso de transculturación, sino también a la lucha constante por mantener una integralidad y cohesión del canon. Los momentos de crisis se empezaron a manifestar con el surgimiento de corrientes radicales.

Podemos ver que si bien en aquellos años, la incipiente Iglesia cristiana, no estaba muy extendida, sí estaba mejor organizada y la división de magisterios era ya una realidad en las grandes urbes, por lo que los constantes debates teológicos en torno a la ortodoxia (dogmas de fe) se volvieron una necesidad en contra de movimientos como el de los gnósticos que privilegiaban la sabiduría y la posición dualista-pesimista del mundo, en que lo material y lo

terrenal cedían paso, ante la importancia de las especulaciones racionales. Los gnósticos buscaban un distanciamiento de cualquier relación del hombre con su entorno inmediato y objetivo, situación que generó problemas con los primeros líderes eclesiásticos. Es por eso que se empezaron a buscar respuestas que mediaran la aproximación de las categorías filosóficas con el mensaje cristiano.

Una de las salidas a este radicalismo gnóstico que dicho sea de paso, no se extinguió hasta el siglo VI, fue el pensamiento de Orígenes legado en su vasta obra en la que abordó la cristología y la divinidad del verbo preexistente desde el plano metafísico, así como su profunda labor exegética del Antiguo y Nuevo Testamento. Orígenes no fue muy respetuoso con las autoridades episcopales de la época, y se involucró en una serie de altercados constantes por su posición ante las jerarquías, hasta el punto de que algunos lo tacharon de apóstata. La más importante obra de Orígenes, conocida como *De los principios*, empieza a configurar una imagen de Jesús muy distinta a la apocalíptica postura del fin del tiempo, característica de los primeros teólogos como Pablo. El centro de la teología de Orígenes ya no es la muerte de Cristo en la cruz y la resurrección del hijo del hombre como enviado para anunciar la nueva relación Dios-hombre para la salvación de este último. Más bien habla de la existencia de Jesús, o el Logos desde el principio de los tiempos, como parte misma de la esencia del Padre y el Hijo, que interactúan por medio del Espíritu Santo. De esta manera hay una preexistencia del Logos y empieza a generar una nueva relación de estos entes de acuerdo a un sentido ontológico trascendental con el Cristo-hombre, que sólo adquirió forma corpórea por elección premeditada. La relación de Cristo-hijo del hombre de las posturas apocalípticas, seguía un principio teleológico, en el que se miraba hacia delante, al futuro inmediato en que el retorno de Cristo era inminente. En cambio la preexistencia de Cristo marca un posicionamiento vertical, de "... arriba hacia abajo en un esquema cósmico espacial: preexistencia – descendimiento – ascensión del Redentor e Hijo de Dios" (Küng, 1995: p. 61). La anterior relación filial de la relación de Dios y Cristo como su enviado en relación con los hombres que formaba parte de la cristología ascendente, es sustituida por la verticalidad de una nueva cristología descendente, de una divinidad preexistente proyectada por Dios. A partir de este momento, es que la relación Dios-Cristo-Espíritu como ente único divino, empieza a configurar la conceptualización del posterior dogma trinitario.

A diferencia de los gnósticos que renegaban del Dios del Antiguo Testamento, por permitir la relación desigual entre los hombres, el ritualismo judío y la Torá como la relación casi exclusiva con un pueblo, Orígenes propone una reinterpretación de las Escrituras. Propone

que los Escritos testamentarios sean interpretados a partir de tres niveles y que nunca tienen que ser vistos desde un punto de vista literal. Las interpretaciones tienen que ser observadas desde el plano histórico, espiritual y moral, en que se muestre la constante presencia del Logos (Cristo), se tienen que entender como acontecimientos prefigurados a su aparición entre los hombres. El Génesis, el éxodo, los escritos levíticos, el cantar de los cantares o los evangelios neo testamentarios, se ven impresos por la interpretación de la preeminencia de este Logos divino.

Si bien Orígenes no fue el primero en relacionar cristianismo con filosofía helenística, es el que integra de una manera más completa los conceptos de metafísica neoplatónica a partir de la divinidad en Cristo. Con él, la fusión de helenismo y cristianismo ya iniciada en Pablo, se consolida, dando origen a la primera teología científica en que, a futuro, permitiría la proliferación de grandes eruditos, que muchas veces ostentaron el poder como lo fueron algunos patriarcas de la Iglesia o papas medievales (Cassirer, 1974: p. 98, 99). La fusión de teología y filosofía cristiana, acercó más el cristianismo a los círculos de poder que serían los portadores del cambio político casi un siglo más tarde ya que el contexto de Orígenes, los cristianos eran aún un grupo perseguido y golpeado. Él mismo fue testigo al padecer torturas por su postura religiosa.

3.3. Tertuliano: El primer padre de la teología latina.

Casi a la par de que se empezaron a gestar las ideas que darían forma al pensamiento de los primeros padres griegos, también nació la teología latina, aunque con tintes algo distintos. Sin embargo, cabe mencionar que el uso de esta lengua, sólo se empezó a usar hacia finales del siglo II d.C., ya que el griego seguía teniendo primacía dentro de los círculos intelectuales e incluso para entablar relaciones o pactos comerciales. Asimismo, dentro de las primeras comunidades cristianas de la metrópoli romana, el griego era lo más común, hasta que fue cediendo paso al latín, la lengua popular. Los rituales cúltricos de estas comunidades y las relaciones de los magistrados eclesiales como obispos, diáconos y presbíteros, se daban cada vez más en latín.

Se podría hablar incluso de una latinización general, sobre todo en la región Occidental del imperio, ya que la filosofía como pensamiento más significativo de la cultura helénica, es sustituida por una actitud más pragmática gracias a la influencia del derecho romano, característico de esta cultura (Balthassar, 1981: p. 345). De hecho los primeros escritos

cristianos en latín, surgen a partir de una apología escrita por Minucio Félix, del cual se desconocen datos. Pero también es iniciada por Tertuliano, nacido en Cartago –actualmente Túnez-, de Padre militar, pero ferviente luchador a favor de los derechos cristianos: “Ya en su hogar se había familiarizado con lo romano, si bien en aquella forma característicamente africana de la romanización que gustaba compaginar la disciplina con la crítica...” (Campenhausen, 2001: p. 16). Su formación, desde su juventud, es estricta, viéndose reflejada en los estudios que toma sobre derecho romano y retórica, pasando por filosofía, herramientas intelectuales que le sirvieron para desarrollar su pensamiento teológico. No obstante, fuera de estos datos acerca de su educación, no se conoce mucho sobre su vida. Lo conocemos a través de su vasta obra.

Dentro de los escritos de Tertuliano, se dejan ver dos etapas importantes. Los textos antes y después de su filiación al Montanismo, nueva secta apocalíptica que llevaría a formar una escuela que perduró hasta la época de Agustín, llamada los Tertulianistas y que tuvieron gran influencia en posteriores teólogos como Cipriano. Aquí abordaremos su primera fase, por ser la que más repercutió en la comunidad eclesial latina.

Para Tertuliano su gran preocupación fue la nueva ola de ataques y persecuciones en los que se vio envuelta la comunidad cristiana frente a las políticas romanas de intolerancia religiosa, que con el emperador Decio recrudecieron, obligando a muchos creyentes a desistir so pena de castigos como la tortura o la muerte misma. En su defensa, Tertuliano compone la obra dirigida a los paganos, llamada *Apologeticum*, que si bien no fue el primera apología en contra de paganos, si fue un tratado que ya no se dirigió en primer término hacia el emperador, sino a los funcionarios romanos que ignoraban las prácticas cristianas. Y, en general, no sólo se volvió una crítica contra las formas y leyes implementadas contra los cristianos, sino un ataque del tipo de vida que llevaban los paganos. Lo que exige es que tengan mayor conocimiento de los cristianos, ya que de ellos no deben temer nada, porque su principio es la virtud, que es aún mayor que la de los paganos. Argumenta que cometen menos crímenes que ellos, e incluso menos de los que contemplan las leyes, ya que éstos ya siguen una ley más grande, la revelada por Dios. No matan ni hacen daño a nadie, no cometen sacrificios, como se los imputan, a diferencia de los rituales que se tienen hacia algunos dioses paganos y las matanzas en el circo que los romanos acostumbran. Señala que son buenos ciudadanos al contribuir con su trabajo y sus frutos en la vida económica del imperio. En el mismo sentido, desacredita la función de los dioses paganos, diciendo que no existen y que por tanto no tienen motivo para adorarlos, porque para Tertuliano sólo hay un Dios que es principio de todo e

incluso, si las deidades paganas han existido es porque este Dios supremo así lo ha permitido. Dice incluso que hasta los mismos filósofos como Sócrates y Diógenes, los han ridiculizado. Por tanto, si estos dioses paganos no existen, no puede concebirse que protejan a los emperadores. Esto incluso fomentó en la Edad Media el vínculo de cualquier deidad pagana al culto de lo maligno y su relación con el Diablo (Burton Russell, 1995: p. 76). Sólo los cristianos, a través de su Dios, son capaces de socorrerlos en tanto que ellos mismos deben su existencia y oficio a Dios. Tertuliano sin darse cuenta y como buen abogado, vuelve esta defensa una promoción del cristianismo para insertarse en el modelo de Estado romano, status que logró un siglo y medio más tarde. Podríamos decir que Tertuliano intenta reconciliar la ley con la fe de Cristo y no sólo la ley pagana, sino la judía, la del Antiguo Testamento. Pero el combate de Tertuliano no se da con un lenguaje jurídico como lo podemos observar, sino teológico, porque cualquier justificación que hace de los cristianos, lo mira a través de la fuerza de Dios.

Otro punto a combatir para Tertuliano dentro de lo que el llamaba paganismo, fue la filosofía griega. A diferencia de los padres griegos como Orígenes que de hecho incorporaron en su obra teológica algunos conceptos del neoplatonismo, Tertuliano vio esta aproximación a la realidad, como un acto de soberbia al pretender entender las cosas que Dios mismo ya ha resuelto. En el mismo *Apologeticum* dice que los filósofos son soberbios, que sólo buscan crearse fama para sí mismos y que confunden a los individuos porque sus doctrinas se alejan de la enseñanza de la verdad revelada por Dios. Según Tertuliano, no hay coincidencias entre la forma de ver la naturaleza entre los filósofos de Grecia y los hijos de Jerusalén como les llama a los cristianos, aunque pretendan los dos conocer las mismas cosas, sus métodos difieren del todo (Campenhausen, 2001: p. 31-33). Y aunque llega a reconocer que hay ciertas coincidencias con algunas posturas como la neoplatónica, dice que estas ideas han sido hurtadas del Antiguo Testamento judío, que no son ideas originales, sino que ya habían sido otorgadas por Dios y su revelación. Sin embargo, como dice Campenhausen, a pesar de que en Tertuliano hay un "...desprecio radical de la filosofía, acude de continuo a su propio acervo filosófico, incluso cuando él se mueve en un terreno completamente teológico", "...de modo consciente o inconsciente, toma de la tradición escolar de la filosofía de su tiempo, sobre todo de la estoica", "...como por ejemplo", "...la corporeidad de todo lo real, sin excluir la persona de Dios", (Campenhausen, 2001: p. 32-33). La razón, que es el principio de conocimiento para la filosofía, es para Tertuliano algo que no le compete al hombre, sino sólo a Dios mismo que es el origen de toda verdad y que a través él se le comunica al individuo mediada por la fe,

porque éste sólo es capaz de obedecer el mandato divino. Para él el cristianismo es la única forma de aproximación.

Pero como siempre y sin reconocerlo, Tertuliano se ayuda de conceptos filosóficos. Es el caso también de su idea sobre la cristología, en la que llega a coincidir con algunos apologistas cristianos de cuño griego, aunque con su sello particular enfatizando la dimensión humana y terrenal de Cristo. Para él, Cristo como verbo eterno, ha estado siempre en sustancia con el Padre y el Espíritu Santo desde el principio de los tiempos, muy a diferencia de los modalistas, entre los que se encuentra Praxeas, quien afirma que estas tres dimensiones se dan de acuerdo a las circunstancias, como con la aparición de Cristo entre los hombres. Más bien lo que distingue Tertuliano es el alma humana en Cristo, en la que la parte divina y preexistente del Hijo, no es sustituida por el hecho de haber adquirido un cuerpo.

Esta condición humana de la figura de Cristo y su relación con lo terrenal juegan un papel fundamental en el pensamiento de Tertuliano y por tanto su lectura de los evangelios es literal, sin interpretaciones espirituales como la de Orígenes o la de los gnósticos, ante la cual Tertuliano expresó su oposición radical. Sobre todo argumentó contra los segundos, que hablaban que el dios de los cristianos debería de una naturaleza distinta que el judío, incluso llegando a decir que el dios judío era diferente por ser una deidad iracunda, muy distinta a la que Cristo vino a predicar. Uno de los principales contrincantes para Tertuliano en este terreno, fue Marción el cual confecciona una Biblia diferente, suprimiendo el Antiguo Testamento y modificando algunas partes del evangelio. Hecho que Tertuliano refuta, diciendo que hay una continuidad de la revelación judía con la cristiana y que todo lo que dicen los evangelios de los Apóstoles no es plausible de falseamiento. No puede ser editado el evangelio, debido a que la Palabra de Dios es Ley o verdad última y por eso tienen que ser tomados de manera literal.

Para Tertuliano es pues la Ley, sobre todo la revelada por Dios en la Biblia judía y los evangelios cristianos, la que no puede ser discutida, porque está llena de sabiduría incuestionable. Así, entendemos que la teología de Tertuliano al darle una forma jurídica, comenzaría a dar forma a las reglas y dogmas de fe como estatutos supra humanos que imprimirían un ethos que la Iglesia Católica instrumentaría en el futuro como verdad única (Küng, 1970: p. 104). De igual manera, la separación de las teologías griega y latina se ensancha, ya que la segunda al imprimir su sello legalista, estaría más ligada a la pragmática institucional, que fusionarían poder político y espiritual con el papado romano, a diferencia de la primera que, si bien se desarrolló como parte de la religión de Estado casi siglo y medio más

tarde, sólo tendría a su cargo, la jefatura en tanto magisterio de fe. En adelante, las dos tradiciones, tomarían caminos aparte en cuanto a la construcción teológica, al punto de que en concilios y sínodos discreparían ocasionado siglos más tarde el primer gran cisma eclesial. Pero la gran figura paradigmática de la teología latina no sería Tertuliano, sino otro latino de origen africano, el obispo Agustín de Hipona, que será el próximo teólogo que analizaremos.

3.4. Agustín: El moldeador de la Iglesia latina medieval

La situación de la Iglesia católica, casi cien años después de la muerte de Tertuliano, cambió radicalmente, porque de ser una comunidad perseguida, pasó a formar parte de la religión de Estado instituida por el emperador Constantino bajo el edicto de Milán en el 313 d.C. y, si bien, hubo oposiciones y regresiones en años consecuentes, a finales de ese siglo, el cristianismo estaba fuertemente consolidado política y culturalmente. Sin embargo, en esta época, también cambian los centros neurálgicos de la administración del imperio, porque Constantino funda una nueva capital que haría honor a su nombre: Constantinopla -en la actual Estambul- a orillas del Bósforo, y denominada la nueva Roma. Se empieza a configurar también con este cambio, una separación entre la jerarquía eclesial del antiguo imperio de cuño latino y el nuevo que sigue conservando al griego como lengua oficial.

De la misma manera, la patrística, se desarrolla en estas dos vertientes, que ya habían empezado a separarse cien años antes con Tertuliano, el primer teólogo latino. Con Agustín, en la segunda mitad del siglo IV d.C., el alejamiento, se acentuó y él se convirtió en el baluarte que le dio forma a la Iglesia católica occidental, y en la figura central del paradigma de la Iglesia medieval romana. La Iglesia latina, heredera del pragmatismo del derecho romano, le daría más importancia a la moral, la disciplina y la ley, que es el caso del pensamiento de Agustín, pero que no se limitó a eso como los anteriores representantes de esta tradición, ya que su profunda erudición lo llevó a fusionar y reconciliar la teología cristiana con la filosofía neoplatónica de una manera extensa. Abordó temas como la trinidad, la gracia de dios, el alma, el pecado original y la crítica contra el paganismo, que antes sólo habían sido tomados por los padres griegos, como Orígenes. De hecho, ya Ambrosio y Jerónimo se habían adelantado en este aspecto, aunque no de manera extensa como el futuro obispo de Hipona.

Desde su juventud, Agustín se ve marcado por una búsqueda constante de saber y espiritualidad que lo llevó a transformar bruscamente su pensamiento. En su obra *Confesiones*, que escribe en la última etapa de su vida, nos narra estos procesos desde su niñez, resaltando

sobre todo la situación que lo hizo convertirse al cristianismo, como hecho central de su existencia. Agustín, Nace en la ciudad romano africana de Tagaste (Argelia) en el año 354 d.C, en el seno de una familia de tradición romana, pero con presencia cristiana debido a Mónica, su madre, que si bien no lo bautiza, sí lo inicia en los conocimientos y tradiciones básicas de esta religión. Pero la religión no era lo primordial para sus padres, que se preocuparon más por el ascenso de su hijo en sociedad, y buscando que tuviera una carrera, primero en su ciudad natal y posteriormente en Cartago (principal urbe de la provincia). A pesar de que su padre quería que fuese abogado, se dedica al estudio de la retórica, disciplina literaria heredada de los sofistas, en la que el individuo se convierte en orador y dominador del lenguaje. Agustín, progresa rápidamente y de manera brillante en sus estudios, al punto de convertirse en maestro de retórica con apenas de 19 años, primero en Tagaste, luego en Cartago y por último en Roma, a donde se traslada en el 383. Su interés de ir a Roma fue porque en esa ciudad habría más oportunidad para desarrollarse académicamente, además de lograr una posición social más beneficiosa. Para ello comienza a pensar en el matrimonio, aunque al inicio establece en concubinato con una mujer de la cual no menciona su nombre y con la que tiene un hijo. Podemos ver que en su juventud, Agustín, no reniega nunca de del amor carnal y de la búsqueda de los placeres sensuales de la vida que, en el mundo romano, era muy común pero que, sin duda conforme fue cambiando su manera de pensar y sobre todo, a partir de que se bautiza y se compromete con el cristianismo, deja de lado. Incluso llegó a hablar de una errada forma de actuar en su juventud.

Para Agustín, es cada vez más importante el camino que lleva a la sabiduría y su trayectoria académica fue para él lo que más se aproximó a este objetivo. Ya en esa época, la retórica, se había alejado del plano político como antes con Cicerón. De hecho le da lectura a *Hortencio*, en quien observa esta transición de la política a la filosofía y que significaría para Agustín una mayor aproximación con esta disciplina. Agustín coincidía en muchos aspectos con las ideas filosóficas de la corriente neoplatónica, ya que, al igual que él, tenían como prioridad una búsqueda constante de la verdad y la sabiduría, a través de la palabra o mejor dicho, de la razón expresada en el lenguaje. Pero habo una cosa en que no estuvo de acuerdo: que tanto filósofos, como retóricos (Cicerón), no hablaran de Cristo y por tanto que Dios, no estuviera presente en esta búsqueda. Y es que, no obstante el distanciamiento que tuvo Agustín con la Iglesia e incluso las discrepancias con su madre Mónica, nunca dejó de ser creyente, ni de profesar su fe.

Podemos ver, que de aquí en adelante, el contacto con la filosofía se hizo fundamental. De hecho, tiempo después, habría configurado, de acuerdo a ideas neoplatónicas, algunos de sus principales conceptos teológicos sobre la gracia y la trinidad (aunque sería tras posteriores momentos de inflexión en su vida y pensamiento). La misma obra de las *Confesiones* en que aparecen todos estos sucesos de la vida del teólogo, más que una biografía, fueron ideados bajo el concepto de la gracia de Dios manifestada en Agustín.

Fueron momentos pues de incertidumbre para Agustín, ya que se le dificulta compaginar sus ideas filosóficas con la fe en Cristo. Es por eso, que en aquella época se adscribe al movimiento Maniqueo nacido en Oriente. Esta secta, es fundada por Mani que, de origen persa, nutre de ideas dualistas su doctrina. De hecho, como pudimos ver en anteriores apartados, las religiones provenientes del Irán, mantuvieron desde Zaratustra un dualismo del mundo, en el que gobiernan dos principios opuestos: el del bien y el del mal. Los maniqueos, se esparcieron por todo el imperio. Campenhausen la considera como "...la última gran religión de oriente", sucedida entre el "...cristianismo y el islamismo" (Campenhausen, 2001: p. 249). Al discrepar con las doctrinas del cristianismo oficial del imperio, sobre todo en lo que respecta a su desconocimiento del Antiguo Testamento y el rechazo de las raíces judías, fueron perseguidos incisivamente.

Otro factor que generó este rechazo, fue la relación del hombre y de Dios en cuanto al hecho de la salvación y el distanciamiento de la fe como el medio para obtenerla. En este punto, los maniqueos pensaban en un tipo de redención. Para ellos el hombre en el inicio de los tiempos había caído presa de un encierro carnal de su corporalidad, pero pensaban que, en tanto chispa de la luz divina de Dios, tenía que ser liberado de esa cárcel. El medio para la purificación, era el rechazo de cualquier cosa material del mundo, que sólo los ataba más, por tanto planteaban una praxis ascética, de retiro espiritual y rechazo de lo sensual. La salvación pues, estaba en el hecho de abstenerse de estos placeres que ofrecía el mundo material. No era la fe entonces, sino una visión del mundo racional la que preponderaba en los maniqueos. De esta manera, Agustín con su incesante búsqueda por la sabiduría, encontró en la secta maniquea, la posibilidad de superar las supersticiones que giraban en torno a la cristiandad primigenia. Sin embargo, pronto quedaría desilusionado de las ideas científicas y filosóficas maniqueas, sobre todo de la astrología y astronomía como disciplinas que pretendían inferir sobre el mundo, o sobre el futuro de los hombres. Agustín las encontraba insostenibles por la falta de un sentido espiritual de la participación de Dios. En este punto, esperaba tener respuesta de un obispo maniqueo llamado Fausto, pero no tuvo éxito. Le pareció incluso

ignorante de estas materias. De esta manera, Agustín se aleja de la secta y emprende otros caminos, mostrándose como escéptico de las certezas de cualquier conocimiento.

Agustín, parte a Milán, sin abandonar aún la academia y su anhelo de ser reconocido en el plano intelectual. Todavía quiere posicionarse socialmente y contraer matrimonio, al cual se opone su madre. Él se sabe como superior a sus amistades y allegados, hasta que conoce a Ambrosio, una autoridad eclesiástica que lo impresiona por su capacidad de predicación y por el contenido de sus ideas acerca de la espiritualidad cristiana y de las interpretaciones alegóricas sobre la Biblia.

Agustín se siente superado intelectualmente por Ambrosio, por su fuerte compromiso cristiano, pero eso no le impide aproximarse cada vez más a este personaje y a la Iglesia misma. Conoce las principales ideas de Ambrosio e incluso habló con Simpliciano su maestro: "...que le remitió hábilmente al ejemplo del filósofo neoplatónico Mario Victorino" (Campenhausen, 2001: p. 255). Es en este momento que Agustín se adentra en el estudio de la filosofía platónica al leer a Plotino y a Porfirio. Estas ideas lo llevan a abordar con mayor profundidad el tema de la espiritualidad como realidad trascendental que supera lo material del mundo y la cuestión que traía la presencia de Dios en todo momento. Con ello da inicio a la reflexión sobre ambos puntos. Se debe observar a Dios como principio de todo, de lo bueno y de lo malo, en su unidad, de la que todo parte. De hecho, comienza a refutar la filosofía de los griegos, porque si bien siempre está permeada por tintes religiosos, no puede pretender tener el conocimiento de la verdad si no se le remite a Dios: "Agustín entiende esta verdad también ahora en clave cristiana. Coge de nuevo la Biblia y parece resultar ahora positivo lo que antes había terminado en fracaso. La Biblia habla a su corazón" (Campenhausen, 2001: p. 256). La filosofía entonces, no daría salidas al problema de la espiritualidad, si no la veía desde la misma manera que Pablo y el problema de la salvación: a través de la salvación en Cristo, de su sacrificio, de su entrega por los hombres.

Agustín se encuentra en una encrucijada, porque no sabe cómo compaginar su vida con el actuar cristiano. Se presenta una verdadera crisis en su praxis de vida, ya que él, que antes buscaba un ascenso en la sociedad, riqueza y la relación con mujeres, cambia por una opción cristiana, a él no le interesa una tercera vía. Se hace fundamental pues, el hecho de que conoce, a Antonio el primer monje a través de una plática con Ponticiano. Al ver que leía las cartas de Pablo, le cuenta la vida del monje, que había renunciado a su carrera y que había elegido una vida de contemplación y sabiduría. Es cuando reflexiona y "escucha una voz" que

le llama a leer otra de las cartas de Pablo, que decía: “Nada de comilonas ni borracheras; nada de lujurias y desenfrenos; nada de rivalidades y envidias. Revestíos, más bien del señor Jesucristo y no os preocupéis de la carne para satisfacer sus concupiscencias” (*Conf.* VIII 12,29 en Campenhausen, 2001: p. 260). Renuncia pues al hecho de adquirir fama, de tener riquezas, de casarse y también a la academia. Finge una enfermedad y pide licencia para abdicar de la enseñanza en Milán y se retira a Casiciaco, con un grupo de alumnos, para posteriormente bautizarse hacia el año 387 d.C. como cristiano. De hecho en *Confesiones* resalta como hecho positivo el haberse alejado del estilo de vida pecaminosa que antes practicaba, argumentando que se debió a la gracia de Dios que había actuado en él, que lo había llamado a convertirse, a optar por la verdad que emana de Dios. Nos dice Campenhausen que las *Confesiones* son como ya mencionamos, más que una autobiografía de Agustín, una narración que nos dice la experiencia del teólogo a través de la gracia de Dios, de su posición ante él. De esta manera, todo hombre, incluyéndolo, está referido a Dios, de cuya voluntad no escapa individuo alguno.

El camino hacia la búsqueda de esta verdad, no lo llevó a renunciar completamente al mundo en una vida de aislamiento, sino que sólo a manera ascética, viviendo en comunidad con otros alumnos y correligionarios que lo llevaron a seguir los estudios de filosofía. En Casiciaco comienza a escribir sus tratados filosóficos, en los que sigue con el estudio del neoplatonismo. En esa época también el catolicismo rescató a la filosofía del olvido e incluso del desprecio que antaño le profesaron teólogos como Tertuliano. Las ideas acerca del alma y de Dios, ocuparon un papel central en estos tratados en los que dice que los platónicos supieron valorar el papel de Dios en la configuración del hombre y del ser, pero que no supieron ver el papel redentor de Cristo venido al mundo.

Más adelante y paulatinamente también empezó a alejarse de la estima que le tenía a la filosofía platónica, porque ésta no pudo ver el papel de la relación de Dios Cristo en el mundo, quedándose a medias de descifrar la verdadera filosofía divina. Sin embargo, Agustín no abandona del todo las ideas platónicas, que serían fundamentales para su posterior pensamiento teológico, pero ahora las trata desde otra perspectiva, en la que ve la verdad a través de Biblia como palabra revelada por Dios y a la Iglesia católica como su portadora. Su inserción paulatina en la comunidad cristiana eclesial fue relevante, ya que llegó a defender el valor institucional de la misma, resultando para Agustín en una síntesis entre filosofía, teología y la praxis cristiana a partir de la ascesis y el desprecio de la experiencia sensorial mundana.

Al no encontrar ya nada que le vincule a Italia, Agustín emprende su regreso a Tagaste, en donde antes de llegar, muere su madre Mónica. En su ciudad natal, se da a la tarea de formar un círculo de estudios como en Casiciaco. Funda una casa al estilo de los monasterios, siendo él la cabeza de la comunidad que debía renunciar a cualquier atadura al mundo, a lo material. Ahí comienza sus estudios bíblicos, sobre todo del Antiguo Testamento y al mismo tiempo rebate a los maniqueos, de los que antes formaba parte. Sobre todo, abordó el problema de la fe, que los maniqueos rechazaban, porque no era razonable. Agustín, intenta mostrar lo contrario, que la fe si es razonable y por tanto justificable porque, siguiendo a Pablo, es motivo de salvación. Así también, justifica que la Iglesia católica exija la fe a cualquier cristiano. La vía institucional o de una autoridad, se hace más presente en Agustín, ya que ésta sería la mediadora entre la fe de los individuos y la salvación de los mismos.

En adelante, si bien ya se habían trazado las líneas institucionales para la mediación salvífica de los hombres, se fue abandonando cada vez más la voluntad individual del seguimiento de Cristo: "Naturalmente, se trata de dar con el transmisor correcto de la sabiduría, con Cristo que es la sabiduría de Dios mismo y eso sucede con la ayuda de la Iglesia que da testimonio de Él basándose en las Escrituras, que hablan de Él. Dios ha equipado a la Iglesia con rasgos que saltan a la vista [Agustín piensa aquí en la demostración basada en las profecías y en los milagros, en la universalidad católica y en la sucesión apostólica] hasta el punto que no repugna a la razón confiar en su guía y creer lo que la Iglesia propone con autoridad" (Campenhausen, 2001: p. 277). Tales ideas, serían las que llevarían a la Iglesia a justificar su papel de portadora de la verdad y de la salvación del hombre, configurando una relación de liderazgo espiritual a través de la fe depositada en ella por medio de cada individuo para apelar a la gracia divina. Consecuencias nefastas que llevarían a plasmar en la Iglesia medieval y sobre todo en el papado latino una preponderancia en lo concerniente a cualquier materia humana. Para Agustín la fe, no está hueca, sino que está marcada por la revelación de Dios ante el hombre a través de la palabra, de ese logos divino, eterno, en el que Cristo estuvo siempre presente y que se expresó de igual manera en los hechos del Antiguo Testamento. La verdad de Dios está presente en todo momento, pero para conocerla, hay que creer, estar dispuestos a recibirla. El análisis exhaustivo del Antiguo Testamento que hace Agustín, pretende en cada momento justificar la presencia de la fe en Dios como el principio de toda sabiduría, siguiendo con la línea de que la verdadera filosofía es la que proviene de Dios, del que parte todo.

Agustín, tiempo después, se ordena sacerdote y más adelante lo postulan como obispo de Hipona, recibiendo con gusto este título. Así dejó de lado la vida contemplativa y dio inicio a una labor pastoral que lo llevó a participar en sínodos y concilios, teniendo que lidiar con la política eclesiástica. No por ello dejó su vida ascética, ya que en donde se plantó, fundó un monasterio que produjeron un buen número de monjes. De hecho exigió el cumplimiento de normas estrictas dentro de su comunidad, haciendo de éstas la primera regla monástica que tendría consecuencias en siglos posteriores y serviría de modelo para las hermandades de la Iglesia medieval.

En esta época abandona su pensamiento filosófico, orientándose cada vez más por la teología. Estudia cada vez más la Biblia a partir de su interés por la verdad revelada de Cristo, cuestión que se ve ausente en la filosofía griega. Por ello se dedica con gran ahínco al tema de la trinidad, que fue importante aclarar tras los constantes arremetimientos del arrianismo que figuraron antes de él. Sostuvo largas discusiones teológicas llevadas incluso al terreno conciliar. Agustín se dedicó a sus *Quince libros sobre la Trinidad* en los que hizo un intenso trabajo a partir del plano bíblico y científico por medio del neoplatonismo. El problema como ya antes habían abordado otros teólogos, es el de compaginar los entes divinos del Padre, Hijo y Espíritu, para lo cual se sirve de los conceptos neoplatónicos de la unidad y la igualdad “de las tres magnitudes divinas” (Campenhausen, 2001: p. 291). Fuera del origen histórico del envío del hijo de Dios, plantea la existencia de la divinidad eterna en una unicidad que va más allá de la división circunstancial de las tres personas. Los momentos aparecen en sintonía con la unidad del único ser divino. No se encuentra en Dios ninguna división, porque Él es el comienzo de todo, tanto del Padre como del Hijo a través del Espíritu Santo. No obstante en esta relación, el vínculo de estos momentos, también se da a través del amor como elemento de la voluntad, que obra en la divinidad eterna. Agustín lo relaciona con la forma de pensar del ser humano, haciendo una analogía del alma en el ser, en el que el pensamiento, como verbo interno, se aprueba sólo a partir del amor como fuerza que le da vida. En Dios, el Verbo, que funciona por medio de su voluntad, es eterno, sin principio ni fin. La doctrina trinitaria que compone Agustín, fue fundamental para la canonización del dogma en la teología Medieval de Occidente.

En cuanto al concepto de la unidad, iría más lejos que la mera construcción del ser divino supramundano. Hubo en aquella época una nueva problemática para Agustín y para la Iglesia Católica, ya que la secta de los donatistas, bastante extendida y con amplio número de

fieles, quería separarse. Tras ser rechazadas sus protestas por Constantino, emplearon una fuerte militancia que incluso llevó a utilizar la violencia contra los católicos. Su inconformidad fue principalmente en lo relativo a la administración de los sacramentos, los cuales deberían ser impuestas por personas santas o por sacerdotes. La Iglesia católica al haber colocado individuos que carecían de esta calidad, se había convertido en una comunidad de impíos, peores que los paganos. Sólo cuando Agustín empezó a tratar el problema, fue que se trató de conciliar esta polémica, porque los donatistas empezaron a dividir a los fieles hasta el punto de argumentar un nuevo bautismo para los que eran católicos.

En este debate, Agustín alude a la unidad de la Iglesia, como parte de la comunión en el cuerpo de Cristo que es Dios mismo, presente en todo momento. Quien rompa esta unidad, estará fuera de la salvación, porque la humanidad sólo se reconcilió con Dios por medio de Cristo y su Iglesia. Es por ello que Agustín dice que fuera de la Iglesia católica no hay salvación. Los donatistas, por su hostilidad, han roto con el principal mandato cristiano del amor, que se convierte en precepto divino por la relación que juega entre sus partes. Además el problema de los sacramentos, no es quiénes los administran, ya que es un don de Dios, incuestionable y que marca un pacto en la pertenencia de la humanidad con Cristo. El sacramento es divino pero sólo puede ser conseguido en la comunidad católica del amor, que es signo de la unidad con Dios. Las discusiones con los donatistas se vuelven desiguales y, debido a la superioridad teológica conceptual de Agustín, no pueden ser comprendidas por los separatistas que muchas veces son gente de estratos pobres y que se ven imposibilitados de apelar a un debate intelectual, característico de la gran capacidad de la retórica discursiva de Agustín. En general, persistió durante algún tiempo la hostilidad, hasta que en el 405 el emperador Honorio decidió la confiscación de bienes y la repatriación a los donatistas lo cual no acabó con su persistencia. En 411 fueron fuertemente reprimidos al grado que desaparecieron gradualmente.

En el 410 sucede otro acontecimiento que llevará a Agustín a plantear una nueva lucha contra el "paganismo", o lo que es lo mismo, contra el politeísmo y la filosofía de las culturas greco romanas. En ese año, las tropas de Alarico invaden y saquean Roma durante varios días, dejándola casi en ruinas. A la larga este suceso sería desastroso para la antigua capital del Imperio Romano, porque ya nunca pudo ser rescatada. Fue una época de inestabilidad política y las hordas de ejércitos germanos no pudieron ser detenidas. El Occidente latino de dominio romano perdió su fuerza, quedándoles sólo la parte Oriental, con su capital en Constantinopla y que duraría mil años más. En este contexto, muchos romanos le atribuyeron

tal catástrofe a que se perdió el favor de los dioses politeístas por haber acogido al cristianismo como religión de estado casi un siglo antes. Fue pues un momento de desencanto, al que muchos cristianos, ya sea teólogos o líderes eclesiásticos no pudieron responder con ecuanimidad; el ambiente fue de tensión y pudo haber sido letal para el cristianismo latino. Agustín sin embargo, sí da una respuesta, contenida, principalmente, en los 22 libros que integran la *Ciudad de Dios*, obra maestra que liga sus ideas sobre el Estado, cultura e Iglesia de esa época (Campenhausen, 2001: p. 309).

Agustín comienza su argumentación, diciendo que no es válido aferrarse al culto de los antiguos Dioses, que éstos no intercedieron por la invasión. En todo caso, lo que salvó a cristianos y paganos de una masacre mayor, no fueron los templos hacia sus dioses, sino la fidelidad a los santuarios cristianos (Balthassar, 1981: p. 348). Agustín dice que la seguridad de los cristianos debe de radicar en la fe en Dios y que no deben de someterse a la crítica de los paganos. Lo importante es cómo se muestre el hombre ante Dios. Debe asumir con humildad cualquiera de sus acciones, las cuales no deben ser puestas a debate, ya que lo importante no es lo concerniente a este mundo, sino el juicio que Dios emitirá sobre cada individuo en su tribunal divino. Las desgracias que sucedan en el mundo terrenal se verán supeditadas a la gracia de Dios que intercederá por el hombre a través de su fe cristiana traducida en una actitud humilde. Al final, la gracia de Dios alcanzará a todos los hombres y no importará que hayan sufrido en la tierra, porque esto “puede significar una maldición o una bendición” (Campenhausen, 2001: p. 312). Este principio del ser, caracterizado por la *Humillitas* debe contraponerse a la actitud soberbia y altanera de Roma que, con su pretensión de poder político los llevó a distanciarse de la Ciudad de Dios, sustentada en el amor. La debacle sucedió por haberse querido equiparar a la única ciudad eterna, por no haber sido humildes ante Dios y porque sus deidades solo exaltaban aún más esa soberbia, en la que sólo buscaban gloria para sí mismos. A partir de estos dos principios, el de la humildad y el de la soberbia es que Agustín hace la distinción de dos Estados y dos ciudadanía existentes desde el comienzo del mundo. “Dos modos de amor han creado dos *civitates*, dos ciudadanía, es decir, una ciudadanía terrenal del amor a sí mismo, que llega hasta el desprecio de Dios, y una ciudadanía celeste del amor a Dios, que llega hasta despreciar al propio yo. Aquella tiene su fama en sí misma; ésta se gloria en el Señor” (*Civit.* XIV 28 en Campenhausen, 2001: p. 316). El caso del modelo guiado por la soberbia dice Agustín, que se encuentra Roma y antes en Babilonia, las cuales buscaron la gloria en tanto dominaron las situaciones competentes a lo terrenal pero al final sólo consiguieron la condenación. La Iglesia católica, en cambio, al haber

renunciado a su egocentrismo a favor de Dios, es digna de su gracia en la alianza consumada con Cristo. La defensa teológica del catolicismo contra los poderes del Estado terrenal en Agustín, es primordial para comprender como, en la Edad Media se utilizaron estas ideas para argumentar su papel como instrumento mediador de Dios y el hombre, aunque curiosamente se justificaron en la mayor parte de los casos, acciones que concernían al plano de lo mundano.

Ya, por último, hablaremos de la discusión teológica que ocupó al obispo de Hipona en sus últimos años. Ésta, fue la controversia *pelagiana* en la que Agustín hizo una defensa a ultranza de algunas cuestiones sobre doctrina eclesiástica, que en buena medida él configuró. Sobre todo, lo que pretendió fue determinar el papel de Dios como figura central de la existencia que influye en el hombre a través de la gracia. El problema de la discusión contra Pelagio fue que éste veía al hombre como ser con capacidad de elección, de libertad plena en su voluntad; redimida por la gracia de Dios. En contraparte, Agustín dice que incluso esa libertad proviene de la misma gracia, que no parte de ella. Por tanto, la libertad del hombre no es independiente a Dios, porque en Él se encierra todo.

En este punto, el centro de la discusión se fundamentó en el pecado. En Pelagio la naturaleza previamente liberada en el hombre, es buena, porque Dios así lo quiso y por ende, es impensable la transmisión del pecado original desde Adán. Criticando directamente a Agustín, la herencia de la culpa sería, para Pelagio, una postura maniquea, ya que presupone el origen del mal como principio que se opone a Dios (Campenhausen, 2001: p. 327). Agustín sin embargo, dice que esta idea es contraria a la gracia de Dios, ya que la bondad o inocencia del individuo, desde el momento en que nace, niega la redención de Cristo por los hombres y justifica el pecado. De manera que la naturaleza como tal tiene un aspecto maligno del que hay que despojarse a través de su interiorización y autoconciencia que permite el pacto con la revelación divina para redimirla (Hegel, 1987: p. 453). Agustín busca contrarrestar a toda costa esta idea pelagiana y a sus seguidores. Apela en su contra al solicitar la excomunión del líder, que consigue más tarde por medio del papa Inocencio I.

Paradójicamente, no fue Pelagio el mayor pelagiano contra el que Agustín luchó. Sería el obispo Julio de Esclana, con quien la rivalidad se acentuó en la última etapa de su vida, debido a que le presentó más dificultades en la argumentación sobre el pecado original y su raíz en la sexualidad como el acto transmisor del mal en el hombre. Para Julio, igualmente el hombre, de principio fue creado por bondad, por tanto la sexualidad tampoco es mala por sí misma, sólo es necesario controlarla para no caer en excesos. Similar a Pelagio, señala que no

hay maldad creada por Dios y por tanto satanizar la corporalidad es una actitud maniquea que contrapone los dos principios (bueno-malo) en Dios. Pero Agustín dice que la naturaleza humana no es mala en sí misma, sino que ésta cayó en el pecado, del cual fue difícil liberarse. Es el pecado en que cayó Adán, debido a su actitud arrogante, el que lo llevó a oponerse a Dios, contagiando por medio de la transmisión sexual, a todo ser humano. Por ende, sólo se puede esperar la salvación por medio de la gracia divina, que es la única que otorgará la libertad al hombre. De esta manera hace evidente el total sometimiento del hombre hacia Dios, el cual dependerá de su gracia para actuar, muchas veces aunque vaya en contra de lo que cada uno quiere, e incluso Dios puede retirarla a voluntad. En adelante entonces, la salvación ya no se obtendrá por la decisión del hombre, sino por la gracia de Dios. Ésta sería la última gran construcción teológica de Agustín, que muere tiempo después bajo el asedio a la ciudad de Hipona por parte de los vándalos de Genserico en el año 430.

El gran legado de la obra de Agustín implicó una gran transformación en el posicionamiento del cristianismo, sobre todo en Occidente. Ya que tras haber caído Roma, la institución que desplaza la gestión de la administración imperial es la Iglesia católica que se sirvió de la argumentación agustiniana de la comunidad eclesial como portadora de la verdad divina, revelada por Cristo y su logos eterno. La iglesia católica sería la portadora de la gracia de Dios y por tanto, en su nombre, dictaminaría quién se hace merecedor de la salvación. Pero el proceso que llevó a la institucionalización de los dogmas agustinianos no se generó de inmediato, todavía tuvieron que sucederse largas discusiones y debates en sínodos y concilios. Siglos más tarde también llevaron a la ruptura con el cristianismo oriental debido a que la Iglesia latina trató de sustentar su primacía como la única heredera de la Ciudad de Dios y del valuarte de la gracia divina instituida por el mismo Cristo a través de Pedro. La justificación petrina, que acabaría en las falsificaciones de la Edad Media, fue el instrumento que uso el papado para legitimar su poder. Pero esto lo veremos con más detalle en los siguientes apartados.

Capítulo II. El camino de la formación de un gobierno teocrático para la cristiandad: El papado protocristiano y medieval.

*Todo, la vida entera se le había transformado en un sueño y presentimiento; hablaba constantemente del destino de los hombres, que, creyéndose libres, no son más que los peones de fuerzas oscuras a las que sirven en sus juegos crueles; inútilmente tratarán de resistirse contra ellas; humillados, los hombres deberán aceptar lo que les depara el destino. Llegó hasta el punto de afirmar que es una necedad creer que tanto en la ciencia como en el arte podamos llegar a conseguir algo debido a nuestro libre arbitrio; pues el entusiasmo en el que se encuentra el artista cuando crea, y que es condición indispensable para crear, no proviene de su interior, sino que, más bien, es un efecto de algún elevado principio exterior y, por tanto, completamente ajeno. E.T.A. Hoffmann, *El hombre de la arena*.*

1. El obispado romano antes del reconocimiento de la cristiandad por el Imperio.

La expansión del cristianismo sólo se volvió plausible en el momento que abandonó su raíz hebraica y penetró en la cultura grecorromana. Pero no fueron los primeros apóstoles, los más allegados al movimiento de Cristo, quienes lo llevaron a cabo sino, como ya observamos, fue Pablo, un judío de la diáspora quien lo hizo posible. Procedente de Tarso, una ciudad helenizada y en donde la comunidad judía tuvo más contacto con la cultura griega que sus pares en Jerusalén. No sólo en el estilo de vida, sino también en el seguimiento del culto en la sinagoga, donde la lectura de la Torá, se realizaba en lengua pagana, a través de la ya mencionada *Septuaginta*. Se puede decir que el movimiento transcultural entre hebreos y grecolatinos, tiene su punto de inflexión con el apóstol de Tarso; aunque el proceso continúa, hasta siglos más tarde.

La labor misionera de Pablo, lo llevó a generar un nuevo paradigma para los creyentes en Cristo. Al romper con los rituales judíos y haciendo manifiesto lo prescindible de las estrictas normas contenidas en la Torá, permitió que personas provenientes de otras culturas, pudieran ser receptoras de su mensaje y de lo que fue la primera teología cristiana. Así es como inicia su misión evangelizadora, seguido por sus discípulos y otros grupos apostólicos que, recorriendo las principales ciudades del Imperio Romano, logran instaurar las primitivas comunidades cristianas de importancia, entre las que se destacaron: Éfeso, Corinto, Tesalónica y Roma.

El apostolado itinerante, ya iniciado en la época judeo cristiana de los primeros años, dio paso al apostolado fundador de las misiones urbanas que pronto se extendieron por el resto de las provincias imperiales. Sin embargo el papel de autoridad que tenían estos personajes, sólo funcionó en la época de difusión y primera evangelización. Es por ello que de inmediato se da una evolución dentro de la Iglesia, que al crecer, necesitó de un nuevo modelo de organización que le permitiera mantener una comunicación constante entre las diferentes comunidades. No sólo fue el progresivo número de comunidades y de creyentes, sino que también otros factores amenazaron la unidad. Poco después de que se configuran los evangelios, empezaron a surgir diferentes posturas respecto a las distintas hermenéuticas teológicas y cristológicas, por lo que se constituyó una incipiente ortodoxia, que debía guardar las formas e interpretaciones “correctas” del culto cristiano.

Porque si bien, las ideas de la encarnación y del Cristo mesías eran ya aceptadas incluso por los judeocristianos, otros conceptos, a partir de Pablo, Juan y Lucas, más vinculados con la filosofía helénica fueron penetrando con mayor fuerza en la Iglesia. Es el caso principalmente del *logos*, o la palabra divina a partir del Cristo hombre, eternizada en Dios, que no representó a la larga mayor conflicto con el pensamiento cristiano. A mediados del siglo II la familiaridad y el estudio de la filosofía platónica y la complejización de los conceptos teológicos se comenzaron a difundir. Incluso padres de la Iglesia como Orígenes, Tertuliano, Cipriano e Ignacio, los usaron constantemente y sobre ellos edificaron su pensamiento. Para la Iglesia católica, la filosofía griega no fue extraña, incluso fue una gran aliada; sobre todo esta corriente neoplatónica la cuál tendía hacia una divinidad monoteísta. El concepto del *logos* es in ejemplo (Harnack, 2006: p. 171).

Las ideas centrales de la divinidad en la filosofía helénica, planteaban una unidad que participaba en el cosmos, pero que no tenía nombre ni forma y sólo con el cristianismo alcanzó su dimensión humana y una figura terrenal: Jesús. Sin embargo, estos conceptos a inicios del segundo siglo, no habían penetrado del todo y pasarían otro par de siglos para que las discusiones teológicas maduraran. El verdadero problema surgió en el momento en que la filosofía se priorizó sobre los aspectos divinos y humanos de Cristo, cuando las especulaciones del mundo fueron observadas a través de la razón y del discernimiento humano, en el que Dios ya no era la causa última. En este tenor encontramos al movimiento Gnóstico, defendido por una élite intelectual, que si bien, cristiana, era más próxima a dichas especulaciones filosóficas. No obstante los primeros grupos con los cuales hubo discrepancias, surgieron del entorno Palestino, es decir, fueron judeocristianos con elementos gnósticos. Un ejemplo es la doctrina

de Cetrino que incluso orilló al apóstol Juan a escribir su evangelio. Como respuesta a sus conceptos gnósticos en los que distinguía diferentes divinidades: la suprema y la creadora. Otro grupo judeocristiano importante, fue el de los ebionitas, que mantenían la observancia de la ley judía pero la vinculaban en ocasiones con ideas gnósticas, entre las que destacan, los principios dualistas en el mundo. Este grupo emparentado más con los esenios, que con los cristianos de la era apostólica, incluso negaban el papel redentor de Cristo, viéndolo como un individuo más terrenal que divino, cerca de lo que planteaban los primeros conceptos sobre el logos preexistente. Jesús era entonces más un hombre y profeta que un hijo de Dios. Idea que fue compartida por los eclesíastas, los cuales al igual que los ebionitas cumplían con la Ley judía y por tanto negaban a Pablo. No lo tenían por apóstol, ya que para ellos, solo los que tuvieron relación directa con Cristo, podían ostentar este cargo. Por último, tenemos a los mandeos, más radicales y vinculados principalmente a Juan Bautista, que negaron la actuación profética de Jesús. Los mandeos fueron de los grupos más influenciados por el gnosticismo de aquella época. Es pues, que ante estas sectas, la ortodoxia se acentúa para generar unidad no sólo en lo teológico, sino también en lo práctico. Todo ello lleva a un consecuente fortalecimiento del órgano de gobierno eclesial, que generará las posturas oficiales de esta institución.

Ya en la época post apostólica, como lo dice Jedin, encontramos los primeros documentos en los que se habla de los episcopos, presbíteros y diáconos, como las autoridades de la cristiandad antigua. Especialmente es Ignacio de Antioquía quien realiza esta distinción, aunque ya antes Hermas y Policarpo hablaban de episcopos o presbíteros la mayoría de las veces de manera indistinta. En un inicio estos ministerios compitieron por el liderazgo con otros modelos de autoridad, como los maestros y profetas, los cuales, siguieron más la dinámica de los rabís hebreos o de las sectas apocalípticas, que en ocasiones diferían de los cánones primigenios (Lecuyer, 1958: p. 39). Incluso muchos fueron vistos como estafadores, porque al llegar a alguna comunidad, se le pedía a los partidarios, una manutención y apoyo material para continuar con su misión. El liderazgo de los episcopos prevalece principalmente porque su designación, según argumentos como los de Ignacio, dependía directamente de los apóstoles (Jedin, 1980: p. 239). Para él, la Iglesia debe permanecer en armonía con los obispos, los cuales representan la autoridad de Jesucristo en la tierra. Y, tanto los fieles como el colegio de presbíteros y diáconos, le deben obediencia como si fuera el Señor mismo.

Aunque tampoco las decisiones que tomaban los episcopos, fueron en un principio verticales, casi siempre se consultaba y se trataban de dirimir conflictos o tomar resoluciones

de manera compartida, principalmente con el colegio de presbíteros y en ocasiones con la misma comunidad. Sin embargo, ya hacia finales del siglo II, el episcopado tendió cada vez más a distanciarse de su grey y a emprender el camino monárquico de centralizar las decisiones (Lecuyer, 1958: p. 24-29). Mediante el argumento de la unidad, provocado por la situación inestable que trajo consigo el gnosticismo en muchos territorios, así como el nivel de desarrollo de la teología y la cristología que aún no se encontraban en su punto más sólido, la dirección episcopal de la Iglesia comenzó a instituir los dogmas de fe, tanto en la praxis cotidiana de los fieles, como en los rituales del bautismo y la eucaristía. Pero sin la defensa teológica de algunos padres de la Iglesia, no lo hubieran logrado. El ataque literario que imprimieron estos pensadores fue inminente tras el embate cada vez más intenso del gnosticismo; ya no de cuño judeocristiano, sino paulatinamente más helénico. La filosofía penetró de lleno en el cristianismo, poniendo a Jesús y los evangelios que lo proclamaban, en segundo plano.

La Gnosis cristiana que tuvo su mayor desarrollo entre los siglos II y IV d.C., se presentó como un estadio superior al planteado por el cristianismo tradicional a través de una búsqueda constante de conocimiento con el que se pudieran comprender las interrogantes sobre la humanidad, el origen del mal y las relaciones entre Dios y el mundo (Küng, 2001: p. 153). Desarrolló también, una visión del mundo dualista (aunque más depurada que las sectas provenientes de la religión iraní o la filosofía greco-platónica), en la que se rechazaba cualquier pretensión religiosa mundana o terrenal, como lo expresaron las doctrinas del maniqueísmo. Por tanto el gnosticismo no demandaba una práctica de culto ni rituales específicos que sirvieran como mediadores con la divinidad. Era más un seguimiento de fe hacia el interior del individuo en su relación con Dios, es decir, un misticismo que rompía con cualquier norma o regla de fe y que incluso no tomaban en cuenta las Escrituras como canon religioso. Las doctrinas cristológicas y eclesiológicas, como la redención, son rechazadas, ya que para los gnósticos, el estado de superación que alcanzará el individuo en este mundo, con respecto al ser terrenal y sus limitantes, será la condición determinante de obtener la redención, no un seguimiento de Cristo en su muerte en la cruz como se entiende la teología paulina (Küng, 2001: p. 154). De esta manera, tal alejamiento de las sujeciones terrenales hace que tampoco se le de importancia a las instituciones y por ende, se menosprecie la jerarquía eclesial como instancia mediadora en la práctica de fe por parte de los individuos, ya que sólo se guiaban por una correcta ética en el comportamiento, por una coherencia interna de la relación del ser con

la divinidad a través de la búsqueda del conocimiento y el rechazo a cualquier manifestación materialista que veían como errada.

Estas ideas gnósticas, representaron entonces un gran peligro para el cristianismo tradicional, que temió que se desintegrara su sustancia, contenida principalmente en las Escrituras y cuyo baluarte defensor fue la incipiente Iglesia católica. De esta manera, la defensa por la ortodoxia o la constitución de la misma, se dio en dos frentes: en primer lugar, por las medidas tomadas por las autoridades eclesiásticas, principalmente de obispos y sus colegios presbiterales en la instancia sinodal. Y también, como ya adelantábamos, por medio de la construcción teológica de algunos pensadores, tanto latinos como griegos. Su objetivo fue luchar contra la dispersión del cristianismo en filosofía mística. Podemos ver que entre algunas de las disposiciones tomadas por las autoridades eclesiásticas, se dieron: la excomunión de gnósticos como Marción uno de sus máximos representantes; y la instrucción constante (evangelización), a manera propagandística sobre todo en las comunidades más importantes, contra la amenaza de estas corrientes también conocidas como heréticas. De hecho, puede decirse que los gnósticos no deseaban una integración total del cristianismo, sino que era más importante la convicción práctica de su discurso, por eso algunos de ellos también optaron por una separación voluntaria. Sin embargo, las acciones de los funcionarios eclesiásticos fueron cada vez más determinantes en esta lucha, generando estructuras de decisión y coerción que favorecieron la consolidación monárquica del episcopado; primero en las grandes urbes y posteriormente incluso en zonas rurales. Entre mayor fue la amenaza del gnosticismo, más se concentró el poder en manos de los obispos, haciendo que la institución determinara las formas y prácticas en que debía de seguir su fe cada individuo. Por eso no es de extrañar que la composición del canon y de las reglas de fe se constituyera ya en el siglo II. Se establecieron casi de manera decisiva, los textos neo testamentarios canónicos, los cuales tenían que ser de origen apostólico, coherente con la tradición que sólo la Iglesia católica representaba. La Iglesia católica era sinónimo de tradición apostólica y por tanto la sucesión a través de los obispos, era indispensable para darle un sentido de continuidad del mensaje cristiano. Así, la Iglesia se vio como equiparable a la cristiandad y quien estuviera en oposición, quedaba fuera de ella y de toda posibilidad de salvación o redención. Se rechaza de esta manera cualquier texto que no estuviera sustentado por el apostolado cristiano, ya que no hablaban de la vida de Cristo. En contra de la visión anacrónica de los escritos gnósticos, se establece ahora en sincronía que el "...Nacimiento, pasión y muerte de Cristo, aseguraba la historicidad de los hechos salvíficos..." (Jedin, 1980: p. 302). Sólo el atestiguamiento apostólico acerca de la vida de Cristo era lo que

representaba la tradición, ahora heredada a los obispos. En esta línea también combatieron los teólogos, ya que trataron de defender a ultranza a los líderes eclesiásticos. Entre ellos, Ireneo de Lyon fue uno de los más importantes con su obra *Adversus Haereses*, pero también tenemos a Hipólito que dice que el gnosticismo, no se encuentra sustentado por las Sagradas Escrituras o, a Tertuliano de Cartago en su obra *Adversus Marcion*, que refuta las tesis del autor gnóstico. En todos estos autores, se trata la falta de consistencia del pensamiento gnóstico.

Y es ya durante el siglo III que, este esfuerzo por justificar teológicamente la autoridad del obispo como baluarte de la tradición, empieza a consolidarse en aras también de un fortalecimiento institucional cada vez mayor. En esa época, las comunidades tanto en las urbes griegas como latinas, aumentan su número e importancia, principalmente Antioquía, Corinto, Cartago, Alejandría y Roma. También aparecen en otras provincias y se van integrando a las de mayor importancia. Pronto se les conoce con el nombre de diócesis en donde el obispo de una Iglesia local, era la autoridad máxima. Esto sólo lo podemos entender, si observamos que las persecuciones por parte del Estado romano, no fueron exitosas. Con Decio y Dioclesano (emperadores), fueron sistemáticas pero no impactaron fuertemente en las iglesias locales, de hecho hasta se respetaron las posesiones de los bienes de dichas entidades. El impacto cultural con que penetró el cristianismo, fue amplio en el mundo greco latino y se prestó a una mayor difusión del evangelio, a una amplia instrucción e intromisión en las urbes y también, paulatinamente, en el campo. Además, el proceso está inmerso en la crisis sufrida por las religiones paganas de la antigüedad, devaluadas ahora por los cultos orientales, ya más afines con el pensamiento helénico y con su élite intelectual. El cristianismo y su institucionalización se abrían camino alcanzando gran prestigio tanto en Oriente como en Occidente (Jedin, 1980: p. 524).

Debido al creciente número de fieles, la transformación de la Iglesia es inminente y conlleva a una mayor especialización de las funciones episcopales y clericales. A partir de este momento los presbíteros, como asistentes de las funciones ministeriales del obispo, adquieren más importancia, sobre todo en lugares alejados de la provincia; lo que da inicio a la organización parroquial. Empiezan a tener más participación en la liturgia y actos de beneficencia, lo que antes sólo le competía al obispo, pero que en ese momento se ve imposibilitado de cumplir personalmente con estas tareas. Los presbíteros y diáconos (de menor rango), quedan a disposición de las decisiones episcopales de su diócesis, sin embargo

cabe destacar que cuando se presentaba la ocasión en la elección de obispos, éstos tenían parte importante en su decisión final.

En el siglo II, Ignacio de Antioquía, obispo de una de las principales provincias de la cristiandad, inicia una fuerte defensa del episcopado. Para él, el obispo es representante terrenal del Señor y se le debe obediencia como si de él se tratara, porque Dios también es obispo y por tanto, a su representante en este mundo, se le tiene que dar el mismo trato (Othmar en Congar, Y, 1996: p .36). Para Ignacio, la subordinación al obispo, es lo mismo que la subordinación a Jesucristo, por lo que reclama unidad con el funcionario. Es por eso que los fieles deben mantenerse obligados al obispo, porque él es el intermediario entre Dios y los individuos a través de la Iglesia, del que es fundador en cuanto a su principio apostólico. Casi cien años después, Orígenes se muestra como claro ejemplo por parte del cristianismo griego, en la fundamentación del ministerio episcopal, manifestando la importancia de las Sagradas Escrituras como depositarias de la palabra de Cristo a partir del mandato a Pedro sobre la instauración de la Iglesia.

Pero también el Occidente latino toma parte en el asunto. Primero Clemente Romano quien establece la teología de la sucesión y, posteriormente, en el siglo II, Ireneo de Lyon continúa esta tradición y la enriquece tomando algunas de las premisas de Ignacio de Antioquía. Para el obispo de Lyon, la transmisión del poder episcopal, proviene de los apóstoles y de la sucesión que se ha heredado ininterrumpidamente dentro de las Iglesias. Es en esta sucesión, que se garantiza la fe de los cristianos y que, en la unidad con la jerarquía que recibe el poder, se puede evitar caer en la herejía (gnosticismo). También Hipólito de Roma se adentra en la discusión declarando al obispo como la figura mediadora entre el hombre y Dios; e incluso como vicario mismo de la divinidad, o vicario en este caso de Cristo. Y por último, entre los grandes representantes de la teología episcopal latina, tenemos a Cipriano de Cartago que si bien, tuvo serias diferencias en torno a la discusión bautismal frente al papa Esteban I, no devalúa el papel de los obispos, sino por el contrario, dice que éstos son los únicos encargados para dirigir a la Iglesia. El argumento, se apoya en la cita bíblica de Mt. 16;18, en que supuestamente Cristo encarga a Pedro la fundación de su Iglesia. En la promesa hecha a Pedro es donde recae la autoridad episcopal, en donde se transmite el poder de manera directa y de mano de una divinidad. El obispo será en adelante, el representante terrenal de Cristo; por tanto al igual que los otros teólogos, Cipriano reclama la unidad con la autoridad eclesiástica, ya que representa la comunidad con Dios-Cristo. Para el teólogo de Cartago, "El obispo escogido, instituido, ayudado, protegido, inspirado, dirigido incluso muchas

veces por sueños y visiones, está de este modo revestido de una autoridad que no tiene pareja. Es jefe, pontífice y, a la vez, profeta. Pero es siempre Cristo invisible el que rige al obispo y a la Iglesia por él” (Othmar, 1996: p. 51).

Sin embargo, dentro de las mismas provincias y los obispos de las Iglesias locales que presidían, pronto algunas destacaron en autoridad y tradición. No todas las sedes episcopales tenían el mismo peso en la toma de decisiones, tanto en cuestiones teológicas, canónicas o del gobierno mismo de la Iglesia. Se fueron perfilando lo que después se llamará el principio de acomodación de las diócesis a las principales provincias del imperio romano. Pero no es coincidencia que las sedes más importantes, fueran las más pobladas del imperio: Antioquía, Alejandría, Éfeso y por su puesto, Roma, que contó con más prestigio que las anteriores, al ser baluarte de tradición apostólica. Roma fue una de las comunidades más antiguas, organizadas y numerosas de la cristiandad, lo que le dio cierta autoridad, con respecto a las demás. De hecho en los concilios ecuménicos de siglos posteriores, se le daría una posición de honor y cada vez con más insistencia pretendió sustentar su posición y su autoridad jurídica respecto de otras iglesias, argumentando su origen apostólico.

En los siglos previos esta situación no fue el caso y ningún cristiano hubiera considerado a la comunidad romana y su obispo como aquellos que presidían la totalidad de la Iglesia católica. La autoridad y jerarquía eran en honor, no en primacía jurídica al estilo del papado medieval o como Pío IX y su decreto de infalibilidad papal. Como ya lo mencionamos, desde Clemente romano, se habla de una sucesión apostólica y del papel del obispo como heredero de la misma. Sin embargo, no se sabe de un episcopado monárquico en Roma sino hasta mediados del siglo II. Lo más probable fue que las decisiones de la comunidad se hubieran tomado por los colegios presbiteriales en común con un presidente u obispo (Schatz, 1994: p. 27). Pero desde un principio, la Iglesia de Roma tenía gran estima, tanto por otras comunidades, como por los grandes teólogos. Algunas cartas como la de Clemente, Eusebio de Cesárea o Ignacio de Antioquía lo testifican con claridad. Por ejemplo para Eusebio, la Iglesia de Roma era motivo de alabanzas y no de reproches como otras, refiriéndose particularmente a la problemática con Corinto. La carta de Ignacio de Antioquía a los romanos, “...no contiene amonestaciones ni enseñanzas, sino únicamente elogios: esta Iglesia no requiere que se le instruya porque ya ha instruido a otras” (Schatz, 1994: p. 28). Sí, hay autoridad romana, pero no de sujeción u obligatoriedad, sino en la importancia de su cualidad espiritual y religiosa, en ser una institución que se hacía valer de la tradición.

La Tradición (*paradosis*), en las comunidades eclesiales, se empieza a configurar tras la crisis que trajo consigo la gnosis. La lucha contra este movimiento, hizo que se argumentara a favor del ministerio institucional y qué mejor que la Iglesia de Roma lo asumiera, ya que estuvo fundada directamente por dos de los más importantes apóstoles: Pablo y Pedro. Lo que más interesaba era ir generando cohesión con la institución eclesial: forjar una identidad y apego a esta instancia como la portadora de la fe y comunicar a los fieles estas figuras heroicas. Por tanto, no es sólo el hecho de que dichos apóstoles hayan fundado la Iglesia de Roma, sino como dice Tillard, ahí predicaron y dieron testimonio de su fe a través de su martirio y muerte. Ireneo de Lyon habla de la Iglesia de Roma, declarándola como la mayor de todas al estar vinculada a Pedro y Pablo y que su estatus, hace que esté “señalada por Dios con el sello de la más grande autenticidad apostólica” (Tillard, 1986: p. 105). También Ignacio de Antioquía, Dionisio, Tertuliano e Ireneo de Lyon, remarcan la importancia de la relación de los apóstoles con la Iglesia de Roma, exaltándola por su misión y martirio, por el derramamiento de sangre como sacrificio y el sufrimiento como ejemplo. Esto no quiso decir que en realidad estos hechos hayan sucedido, pero nadie pudo competir con Roma en este aspecto, ya que algunas otras sedes como Éfeso o Alejandría, también fundaron su tradición de acuerdo a las misiones apostólicas (pero sin tanto éxito) como la de Esteban, Juan o el mismo Pedro (Acerbi, 2000: p. 16). Sin embargo, el hecho de que Pedro hubiera muerto y padecido martirio en Roma, es algo que la hizo especial entre las otras comunidades. Porque Pedro y Pablo, fueron los apóstoles más destacados, el primero por ser el más reconocido por Cristo, al darle la estafeta como fundador de la Iglesia, y el otro por transmitir novedosamente el mensaje cristiano, adaptándolo a la población no judía, aunque sin alejarse de su historia. Pedro mismo es símbolo de autoridad y por tanto, guardián de la ortodoxia. Pareciera que Pablo tiene mayor relevancia en cuanto a la manera en que comunica la fe en Cristo y la lleva a un plano transcultural, pero en aquella época, en que era necesaria la unidad y el sustento de autoridad de las comunidades eclesiales, se le dio mayor reconocimiento a Pedro. Fue cada vez más nombrado y reconocido su papel como primer apóstol, como un nuevo Moisés que reencarna la nueva alianza hecha por Dios; permitiendo a su vez remontar la tradición hasta los tiempos inmemoriales de la Biblia judía. La cita de Mt 16;18 se hace cada vez más presente y se utiliza por obispos o teólogos en el reconocimiento de Pedro como el individuo que recibe la misión directa de Cristo para actuar en este mundo por medio de su Iglesia. Y es que, en el caso de Pablo, la sucesión no era posible, a diferencia de Pedro que transmite su mandato a los obispos así como él recibió el encargo de fundar la Iglesia por parte de Cristo. En torno a la lucha librada contra la heterodoxia, escritores como Ireneo de Lyon o Tertuliano, proclaman que la Iglesia es la

portadora de la tradición, al estar representada por una sucesión apostólica que se remonta a los apóstoles, en particular a Pedro como fundador de la Iglesia romana. Es más, para Tertuliano, la Iglesia de Roma es dichosa por haber recibido de los apóstoles Pedro y Pablo, toda su doctrina. En estos autores latinos, se destaca una especial predilección hacia la Iglesia romana, por ser baluarte de la tradición heredada por los apóstoles, no cualesquiera, sino los dos más grandes de la cristiandad (Schatz, 1994: p. 35).

No significa como ya mencionamos, que el argumento de la sucesión apostólica fuera en ese tiempo, motivo para sustentar un poder jerárquico de pretensiones universalistas de Roma, pero fue este prestigio el que le permitió mantener una independencia y autonomía frente a las crisis en el derrumbamiento del estado romano y las posteriores diferencias frente a la iglesia oriental de Constantinopla. El fundamento jurídico consolidado a partir de la tradición apostólica que ve Walter Ullmann en la figura del papa, aún no cristaliza en aquella época, ya que se sigue repartiendo el gobierno de la Iglesia a través del consenso de los diferentes obispados, primero en los sínodos y después en los concilios, pero sí es cierto, que el obispo romano empieza a tomar parte como árbitro y juez para dirimir conflictos e instaurar las doctrinas eclesiales (Tillard, 1986: p. 114). Esto reforzaría su posición, ya que se acudiría al obispo romano para que tomara parte a favor o en contra de posturas doctrinales, como en el caso gnóstico en que incluso los partidarios de dicha corriente acuden ante el papa, aunque sin éxito, o la posición tomada casi un siglo más tarde frente al conflicto arriano en el que el papa es consultado por representar la iglesia tradicional por excelencia (Tillard, 1986: p. 115). El papa que sirvió como modelo y punto de inflexión de tal autoridad fue León Magno en el siglo V. Él sería el obispo romano prototipo para la Edad Media. Con él, el obispo de Roma empieza a desplazarse de vigilante o guía espiritual para la comunión de las Iglesias, a ser un líder que preside por mandato divino las decisiones dentro de la cristiandad (Acerbi, 2000: p. 13, 14). Antes, en la época de los papas Lino, Clemente, Víctor o Calixto, el obispo de Roma es equiparable en jurisdicción a los obispos del Norte de África, o de Oriente. Las decisiones son compartidas con la comunidad y los presbíteros. Sólo el hecho de que su origen se remonte a las misiones y martirios de Pedro y Pablo, la hacen especial, querida por los cristianos, ejemplo modélico de organización episcopal.

Entonces, tenemos que el prestigio alcanzado por Roma en los primeros siglos, se da desde la instancia eclesial, con respecto a otros obispados y para los teólogos (principalmente latinos) en que constantemente se le llena de alabanzas. Pero no ejerce autoridad jurídica. Sólo en algunos casos empieza a intervenir directamente sobre discusiones que competen a la

Iglesia en su totalidad, como por ejemplo en las controversias de la Pascua y el bautismo de Herejes. Durante el siglo II tienen lugar las diferencias que Roma enfrentó con respecto a la celebración de la Pascua en domingo. La polémica fue si ésta tenía que celebrarse según como la costumbre judía, en el día décimo cuarto, o como ahora se planteaba, principalmente desde Roma, en domingo. Hasta finales del siglo II, conviven las dos costumbres sin mayor conflicto, sin embargo, las provincias asiáticas, dirigidas por Polícrates defienden la tradición cuarto décima. Roma, se contrapone y convoca varios sínodos para tomar parte a favor del uso dominical. De hecho, con este proceso, el medio sinodal para consensuar y tomar decisiones, inicia su camino, hasta que se ve desplazado en el siglo IV por los concilios ecuménicos. Ninguna de las partes cedía, es por ello que Roma se remite a los apóstoles fundadores, Pablo y Pedro, como estandartes de la tradición y asimismo del respeto de las decisiones que se toman desde esta sede. Víctor, el obispo de Roma, incluso excomulga a los obispos de Éfeso, que reclamaban también para su sede, una autoridad ligada a los apóstoles Felipe y Juan. La mayoría opta por el uso dominical, a diferencia de Éfeso con la que se llegó a una ruptura que no obstante, tampoco tuvo mayores consecuencias (Schatz, 1994: p. 37).

La segunda controversia, se dio en torno al bautismo de herejes, donde Roma intenta de nuevo, imponer su punto de vista. La discusión tuvo lugar sesenta años después que la polémica dominical (255-256 d.C.). Nótese en este punto que la legitimación de los argumentos del obispo romano, ya no se remitieron exclusivamente a la tradición apostólica en Pedro y Pablo, sino que se llegó a apelar sólo a la sucesión de Pedro, como línea continua de mando transmitida a los obispos. Es por ello que se sacó a la luz la cita de Mateo 16:18. Dicha controversia tuvo como principales actores al papa Esteban y al obispo Cipriano (el teólogo de Cartago). Para el obispado romano, quien estuviera apegado a la tradición y a su Iglesia, no le era necesario rebautizarse, como lo proponían algunos obispos. De manera que la situación de los individuos que habían recibido el sacramento por parte de "herejes", quedaba saldada con la imposición de manos por parte del obispo de una comunidad. En Cambio Cipriano, que al parecer se mostró más radical, planteaba que aquel quien no estuviera dentro de la Iglesia, se encontraba fuera de toda salvación (Schatz, 1994: p. 37). De acuerdo a esto, si en el bautismo no se encuentra el Espíritu Santo, no será válido, ya que los herejes están incapacitados para administrarlo por la ausencia del mismo. El papa Esteban alude a la tradición de la Iglesia y su capacidad de aceptar a aquellos individuos bautizados previamente, es por ello que se remite a la autoridad petrina y la cita bíblica ya mencionada. Cipriano, que fue un gran defensor del obispado y en particular del romano, dice que no únicamente es válida la tradición sino la ratio.

Además, sostiene de que al aceptar la comunión de los herejes, se quebrará la unidad de la Iglesia, para lo que ya no será válido el argumento petrino. Las relaciones fueron ríspidas y a la larga se mantuvo la postura de Roma, sin embargo tampoco hubo un distanciamiento importante, ya que algunos obispos como el de Alejandría, trataron de mediar las diferencias. Las relaciones entre otros obispados, a pesar de que en el papel pesaban lo mismo, a últimas no resultaron así, ya que los argumentos en torno a la tradición apostólica, particularmente la petrina, hicieron que las decisiones de Roma salieran avantes. De esta manera se inicia el camino para la fijación de dogmas por parte del obispo de Roma (el papa), hecho importante para la consolidación de la ortodoxia respecto a corrientes externas a la postura oficial y también en relación a las disputas al interior de la Iglesia (Fuentes López, 2003: p. 21).

Siglos más tarde, las diferencias sobre todo con la Iglesia oriental, llevaron al primer gran cisma cristiano, que ya nunca daría marcha atrás. Porque cada vez fue mayor la pretensión del papa por controlar las decisiones de la Iglesia, a través de los argumentos de la tradición apostólica fundada desde Pedro, por el mandato de Cristo. Frente al intelectualismo de Oriente, de los padres de la Iglesia griegos y de la teología compleja, Roma acude a la tradición, a la defensa de la institución eclesiástica y de la autoridad de su obispo como único garante de la fe, como representante de Dios en la Tierra. Situación que se fortalece, no tanto con el reconocimiento cristiano por el estado romano, sino por la separación de las dos Iglesias (Oriental-Occidental), tras la caída del Imperio. De esta manera, Roma pudo independizarse en lo político, jurídico, económico y teológico, heredando las estructuras de gobierno romano, que a la larga le hizo posible ejercer un control sobre los incipientes reinos europeos.

2. Reivindicación del principio apostólico del papado Romano, frente al principio de acomodación de la Iglesia Imperial.

Los emperadores y dirigentes romanos no pudieron frenar el avance del cristianismo, no obstante el combate filosófico que imprimieron algunos pensadores helénicos y las persecuciones encabezadas dirigidas por Nerón, Decio o Dioclesano. El combate al cristianismo, no fue sistemático y paulatinamente fue penetrando con mayor fuerza en la cultura greco romana, ya que en buena parte también introdujo y adaptó algunos aspectos del neo platonismo: doctrina filosófica que ya pregonaba una divinidad única, una especie de monoteísmo que tomó forma con las religiones orientales, y particularmente con el cristianismo que logró mayor difusión y apertura. De hecho algunos patricios romanos y personas cultas, ya desde hacía tiempo que venían devaluando el politeísmo mítico latino, a expensas de una

visión religiosa totalizante, que salvaguardara la cohesión social. De esta manera, en el siglo IV, Roma se mostraba mucho más flexible ante el cristianismo y su Iglesia, la cual se hallaba extendida a lo largo de todo el Imperio, a quien no le quedaba otra más que adaptarse a esta realidad. Es por ello que a principios de ese siglo, se tomaron por parte de los dirigentes romanos, presididos por el emperador Constantino, varias medidas al respecto. A esto es lo que se conoce como el *giro constantiniano*. Primero, en el 311 reconoce el papel de Cristo en su victoria contra Majencio y en el 313, concede la libertad de culto a los cristianos en todo el imperio. Sin embargo todavía quedaban los partidarios de la añeja cultura latina y el imperio se encontraba dividido. La estrategia política de dar mayor tolerancia a los cristianos, le ganó fuertes adeptos a su causa; sobre todo eliminando la pena de la crucifixión e introduciendo al domingo como día festivo. En el 325, vence por fin a Licinio el co-emperador más apegado al paganismo, por lo que también triunfa el cristianismo. Cabe destacar que tampoco se mostró intolerante ante otros cultos (Küng, 2001: p. 191).

Con el giro constantiniano se abrió una nueva época para la cristiandad, ya que no sólo se le dio más libertad al culto, sino que el mismo estado romano, fue apropiándose de él, ligando la idea de imperio y religión universal. La mancuerna entre Iglesia y Estado, fue una de los principales estandartes de los emperadores en los siglos posteriores, aunque también de discrepancias. No obstante, habría que superar un obstáculo más en torno a la defensa y consolidación de la ortodoxia, ya que en aquella época surge una nueva corriente teológica, sobre todo en lo tocante a la naturaleza de Cristo: el arrianismo. Esta corriente, difundida por Arrio de Alejandría consideraba que el logos divino, representado por Cristo, no era más que simple apariencia de Dios, en tanto que no procedía de él, que no fue creado antes de todos los tiempos. El hijo en sustancia se puede equiparar con Dios, pero no es lo mismo, más bien fue su primera criatura, el primer modelo para la humanidad, por lo que le fue posible que se antropomorfizara. Arrio, quería salvaguardar el monoteísmo, sin embargo sus adversarios como Atanasio, vieron en esta cristología lo contrario, ya que el hijo procedente del padre, alcanzaría un estatuto de Dios intermedio lo cual se quedaría a un paso del politeísmo (Küng, 2001: p. 193). Esto causó escándalo y una fuerte oposición dentro de los dirigentes de la Iglesia.

La nueva controversia es también vista como grave para las pretensiones políticas de Constantino y por ello convoca al primer Concilio Ecuménico, de carácter imperial y que debiera fijar en definitiva los dogmas de esta nueva estructura eclesial-estatal. Ya no sólo era la

búsqueda de una unidad filosófica como lo plantearon los neoplatónicos, sino una cohesión política. De esta manera, en el 325 da inicio el concilio en la ciudad de Nicea, con la participación de las más importantes autoridades eclesiales, tanto de los obispados de ciudades medias, como de las grandes metrópolis (Roma, Antioquía y Alejandría), sin embargo la mayoría de los obispos (participaron 200), fueron de las sedes orientales. Entre los resultados de este concilio tenemos, por una parte, la creación del credo de fe cristiano, la fórmula que combatía y pretendía anular al arrianismo, que no sucumbió hasta medio siglo más tarde. Y por otra parte, más determinante fue lo estipulado en el canon IV y VI referente a la organización eclesiástica y a las jurisdicciones de los tres patriarcados más importantes, de los cuales hablaremos a continuación (Schatz, 1999: P. 30).

Dentro del canon IV del concilio niceano, se habla sobre la elección de obispos, los cuales tienen que ser elegidos por la asamblea de obispos y sólo ratificada por el metropolitano. Se limitan las decisiones arbitrarias de los metropolitanos en su jurisdicción, ya que muchas veces movían los obispos a su antojo, cometiéndose numerosos excesos. Incluso llegaban a actuar fuera de sus diócesis, a veces no de manera directa, pero sí influyendo para que tomaran parte en su favor cuando lo ameritara, como lo constató la sede romana, que se veía a sí misma como vigilante de las otras diócesis (norte de África, Galia y en ocasiones de Alejandría). Por eso mismo, el canon VI deja claro la organización de las Iglesias a través del imperio, en donde se marcan tres grandes regiones presididas por sus metropolitanos o patriarcas, los obispos de mayor jerarquía a los que se les designó, de acuerdo a la distribución política del imperio, las zonas sobre las que debían ejercer su mandato.

De ahora en adelante, el espacio para la toma de decisiones en la Iglesia, sería la instancia conciliar, presidida por el emperador y así la Iglesia de Roma vería limitado su campo de acción. No por ello se le quitaba rango, al contrario, siguió contando con prestigio por ser la Iglesia fundada por Pedro, pero sí se vio constreñida a una jurisdicción delimitada, que se hallaba en la península de Italia y algunos otros territorios. Además en el 330, se funda la Nueva Roma, la ciudad fundada por Constantino y que llevaría su nombre (Constantinopla), trasladándose los órganos estatales a esa ciudad, así como las autoridades religiosas.

La Iglesia de Constantinopla, se perfilaba de esta manera para hacerle competencia a Roma con una posición favorecida por situarse en la nueva sede Imperial. Sin embargo la oposición del obispo romano a las futuras decisiones conciliares dejaron ver que seguía

viéndose como la autoridad máxima de la cristiandad, anteponiendo el origen apostólico de su sede, a diferencia de la acomodación política al imperio que se plasmaba en los cánones de Nicea. La pugna de estos dos principios, el apostólico defendido por la Iglesia romana y la acomodación política del Imperio, defendida por el emperador, sería el motivo para la configuración y ruptura de las mismas en siglos posteriores según Dvornik. El autor señala que el principio de organización eclesiástica es una novedad seguida por Roma y no por las demás Iglesias, ya que desde un principio, se habían acomodado más bien a la división política del Imperio. Incluso señalábamos en el apartado anterior, que la fundación de las Iglesias más importantes, se habían llevado a cabo de acuerdo a las urbes más importantes, política y económicamente; el mismo Pablo practicó lo anterior. Pero gracias al prestigio de la Iglesia romana desde su fundación, trató de fundar su autoridad de acuerdo a la autoridad eclesiástica que le era conferida por ser la sede de martirio y muerte de los dos apóstoles más importantes: Pedro y Pablo.

Con los siglos, este hecho se fue acentuando considerablemente, al punto de justificar una primacía romana de autoridad universal en el gobierno de la Iglesia y así fundar una serie de normas y estatutos justificados por la “autoridad de Dios”, no del hombre y por lo mismo, desechar las decisiones políticas de iniciativa imperial. Las diferencias entre lo terrenal y “lo espiritual” iniciaron una larga marcha, al punto de que Roma y su obispo llegaron al punto de una ruptura con la Iglesia de Oriente en el siglo XII y la pretensión de poder sobre las naciones emergentes en Europa un siglo antes.

Dvornik dice que el obispado de Roma y su metropolitano mejor conocido como papa desde el siglo IV, si bien, se veían como la sede que presidía la *communio* cristiana siendo el centro de la tradición apostólica petrina, aceptaron la organización eclesiástica de acomodación imperial. Lo anterior se constata por el respeto que le tenían a las otras grandes sedes como Antioquía y Alejandría que, sólo en casos especiales, intervenían, pero exclusivamente como observadores, nunca como jueces. De hecho, tras Nicea, Roma acepta la división eclesiástica en el Sínodo Antioqueno del 341, en el que se recuerda la importancia de cada metropolitano sobre el grupo de obispos de la provincia y su jurisdicción sobre el territorio delimitado. También ahí se trató el tema de la autonomía de los sínodos, haciendo alusión al que se llevó a cabo en Tiro, hacia el 335 y en el que se depusieron a los obispos Atanasio de Alejandría y Eustaquio de Antioquía, que habían tenido una destacada participación en el Concilio de Nicea. Esto despertó en Roma, una encarnada oposición, ya que en un sínodo, donde por lo general

se tomaban decisiones que competían al ámbito provincial, aquí se había afectado a otras Iglesias. Por esta razón iniciaron las posiciones encontradas por parte de Roma y su obispo, Julio I, que en reacción a Tiro, convocó al Sínodo de Roma en el 340, en que se habló de una superioridad entre sínodos. Algunos vienen avalados por su sello apostólico, en este caso el petrino (Schatz, 1999: P. 37).

Lo que Julio I reclama es la falta de atención que tuvieron ante la Iglesia romana, por no consultar la deposición de los dos obispos, haciendo hincapié en que la Iglesia romana, no es cualquiera, por haber sido fundada por los apóstoles. Esta posición del papa Julio I, es la que provocó que se llevara a cabo un nuevo concilio ecuménico, el de Sárdica en el 342, donde de nuevo se tocó lo competente a la autonomía de las decisiones entre Oriente y Occidente. Ahí se dejó claro el papel de Roma como instancia mediadora entre las Iglesias, de revisión y no de apelación, sólo para pedir consejo y para observar la tradición. Sin embargo, fue un arma de dos filos, ya que se en los hechos reconoce la autoridad de la sede, al ser fundada por Pedro. El carácter petrino de la sede Romana, de su apostolicidad, sigue incrementando su importancia y será instrumento en el futuro para intervenir de manera directa en las discusiones con otras iglesias, aunque por el momento, no se adjudique ningún derecho jurisdiccional o normativo, ya que aún seguirá teniendo más peso la política eclesial del imperio (Schatz, 1994: P. 52).

En 381, el emperador Teodosio convoca al Concilio Ecuménico de Constantinopla, en el que se generaran nuevas disputas. Y es que aún no habían sido superadas las diferencias con el arrianismo, ni con las dudas generadas con el *Credo de fe* convenido en Nicea. La doctrina trinitaria, seguía siendo foco de constantes debates teológicos y por tanto, la instancia que podía dirimir las discrepancias, sería la conciliar. El conflicto, inició veinte años antes (361) y es conocido como el cisma de Antioquía, en el que Roma y Alejandría apoyan a Paulino y lo colocan en la sede del obispo Melecio, del que se sospechaban sus prácticas arrianas. El conflicto se intenta sanar en este nuevo Concilio, renovando el credo Niceano y condenando de nuevo las corrientes arrianas y pneumáticas en torno a la trinidad (Jedin, 1960: p. 18). Sin embargo, más importante fue el hecho de que, siguiendo con la acomodación política imperial en las diócesis y de acuerdo a la importancia del patriarcado de la capital Constantinopla, se erigiera a ésta en el segundo orden en jerarquía después de Roma. Además de que se ratificaba el orden metropolitano de las grandes diócesis, de la cual cada una tiene jurisdicción propia, sin capacidad de injerir entre ellas. Los rangos patriarcales pues, determinaban a las

principales autoridades eclesiales, que eran cuatro, las cuales tenían que tomar decisiones compartidas en los concilios ecuménicos. Pareciera que hasta ese momento, Roma había aceptado sin ningún miramiento el hecho de compartir la autoridad en las decisiones eclesiales, de hecho los patriarcas ni siquiera tenían en sus manos la capacidad de convocar concilios, ya que esta tarea le competía en exclusiva al emperador. El gran problema fue que este Concilio no tomó en cuenta la participación de representantes romanos, e incluso tampoco se contó en un primer momento con Alejandría. Este hecho acarreó nuevas diferencias en torno al papel del obispado romano, que argumentaba su primacía sobre las demás por su carácter apostólico (Dvornik, 1968: p. 34).

Las resoluciones de Constantinopla, que encontraron fuerte oposición del papado, se acentuaron en los próximos concilios ecuménicos: Éfeso I (431), Éfeso II (449) y Calcedonia (451). Sobre todo en cuanto a la mencionada posición que Constantinopla pretendía ocupar, poniéndose antes que Alejandría, que ya desde tiempo atrás se había caracterizado por ser una diócesis importante, por ser la segunda urbe imperial, donde los cristianos lograron incrementar rápido su número. Pero el mismo canon III de Constantinopla, que desplazó en rango a Alejandría, no causó tanta alarma al patriarcado de esta sede como a Roma, que reaccionó duramente. En Roma se pensó que era una afrenta a su autoridad, que tanto el Patriarca como el emperador tenían la intención de centralizar su magistratura. Paradójicamente en ningún momento se cuestionó la jerarquía romana, que para los Orientales, también seguía siendo la Iglesia más importante. Sin embargo, los latinos aluden que el Concilio de Constantinopla no fue ecuménico por no habersele invitado participar, no sólo a la sede romana, sino en general a las iglesias de Occidente.

Los siguientes dos concilios, llevados a cabo en Éfeso, giraron más bien en torno a controversias teológicas sobre la naturaleza de Cristo, sin embargo dejaron ver en el fondo las pretensiones políticas de los patriarcados. Antes de iniciar el primer concilio de Éfeso, se hallaban dos líneas teológicas contrapuestas, en torno a la composición de la naturaleza de Cristo. La primera, llamada *alejandrina* o también conocida como *monofisita*, proclamaba la unidad de Cristo, de acuerdo a su aspecto humano y divino y era defendida principalmente por Cirilo de Alejandría, siguiendo la escuela de Atanasio, en el siglo anterior. En contraparte, la otra corriente, llamada *antioquena*, tenía como principal baluarte al patriarca de Constantinopla, Nestorio, quien veía a Cristo dividido en dos esencias, la humana y la divina. La primera, en cuanto a ser carnal, sólo era depositaria o instrumento de la divinidad. El conflicto en Éfeso I,

principalmente se dio entre Alejandría y Constantinopla. Cada una intentó imponer su doctrina, sin embargo ninguna lo logró, incluso el emperador depone a los dos obispos rivales (Cirilo y Néstor) y consigue un punto intermedio entre las dos corrientes.

En Éfeso II, de nuevo las discusiones estuvieron centradas en las diferencias entre los patriarcas de Alejandría (Dióscoro) y Constantinopla (Flavio). Dióscoro que estaba de acuerdo con los planteamientos de Eustiaques, lleva a un punto más radical el monofisismo, en el que las dos naturalezas de Cristo no están unidas, sino que el *logos* en Cristo se hizo carne, de esta forma se ve en Cristo terrenal una esencia divina, no separada. Roma, a través de una carta enviada por León Magno al concilio, no toma una postura a favor de Alejandría, planteando de nuevo un punto intermedio y más acorde con la acentuación de las dos naturalezas de Cristo en una misma esencia. Dióscoro hace caso omiso a la carta papal desafiando a Roma y en contubernio con el emperador, logran imponer la doctrina monofisita. Incluso Dióscoro recalca la importancia de la sede alejandrina, argumentando una primacía sobre la de Roma, por haber sido fundada por San Marcos. A esta situación reacciona fuertemente el papa, que siguiendo las posturas de los concilios anteriores en los que se requería de la venia del obispo romano para cualquier decisión pactada, rechaza el encuentro, llamándole sínodo de ladrones (Dvornik, 1968: p. 50). No obstante, cabe decir que en esta ocasión tampoco se llega a un conflicto definitivo y directo con Roma.

En el Concilio de Calcedonia del 451, se abre de nuevo la discusión en torno a la división política de las diócesis y es que de nuevo, tras estar ausentes los legados papales, se ratifica lo establecido en el Concilio del 381 en el ahora canon XXVIII, en el que Constantinopla se ubica sobre Alejandría y Antioquía en la jerarquía eclesial. Además pasa a la jurisdicción de Constantinopla, las zonas de Tracia, Asia menor y el Ponto. De nuevo, aunque la sede de Constantinopla, no tiene intención de degradar o colocarse por encima del patriarcado romano, el papa protesta, ya que ve de nuevo las intenciones de la nueva capital imperial de tomar un mayor control político-religioso, a pesar de que en el canon IX se recuerda la primacía de Roma sobre las demás iglesias. No obstante el papa León no quedó muy satisfecho, al no encontrar en el estatuto, la reminiscencia de la apostolicidad de la sede: la mención petrina que sustentaba su rango. Era natural, siguiendo la tesis de Dvornik, que según la evolución de las políticas imperiales, también la religión de Estado, ahora cristiana, se acomodara a sus intereses y teniendo como sede la capital de la nueva Roma, debía fortalecer a su patriarcado. Sin embargo, para el papado no fue suficiente motivo para que se menospreciara su origen apostólico en Calcedonia.

Es aquí, que encontramos un punto de inflexión de consecuencias desastrosas para la comunión eclesial y los concilios ecuménicos, porque el papado contrapone el principio de acomodación apostólica, difiriendo de la acomodación política (Dvornik, 1968: p. 53). De lo que no se percata en ese momento el papado, es que la misma acomodación política imperial, le daba una primacía a Roma. Pero el fondo, como ya decíamos estaba en la oposición entre “lo espiritual” representado por la Iglesia, y lo terrenal personificado por el Estado Imperial, situación en la que lo segundo tendría que ser subordinado. Así lo presupone también la teología de Agustín en la *Ciudad de Dios* ya que al poder espiritual se le atribuye un papel supremo. De ahí Roma la tomará como modelo. Debemos de observar que tal juego, tampoco quiso decir, como ya lo veremos, que el patriarcado de Constantinopla, siempre coincidiera con las decisiones imperiales (como lo sucedido en Éfeso II), ya que cuando hubo controversias dentro de la Iglesia Bizantina, muchas veces se recurrió al papa, como autoridad máxima, para dirimir conflictos. Observamos pues que para la iglesia de Roma y su obispo, a pesar de las intenciones políticas del Imperio, el canon IX los dejaba en una posición envidiable, además de que el canon XXVIII tampoco tuvo una aplicación inmediata.

Otro conflicto se generó en el 484 cuando el emperador Zenón lanzó un decreto para reconciliarse con los monofisitas después de que en Calcedonia el papa León apoyado por el patriarca de Constantinopla Flaviano, expusieran la versión definitiva del dogma trinitario. Los romanos pensaban superada la doctrina monofisita, por lo cual las intenciones del emperador y del nuevo patriarca Constantinopolitano Acacio, no fueron vistas con buenos ojos por el papa Félix que decidió excomulgar al patriarca. El argumento de Roma, vuelve a girar en torno a la tradición apostólica de Pedro, que sustenta el poder de su obispo. De hecho el papa Gelasio, habla de una *plenitud de poder pontificio* y hace la distinción de nuevo acerca de la superioridad del poder “espiritual” sobre el temporal (Dvornik, 1968: p. 57). Y no es difícil comprender la posición del papa, ya que en ese momento Roma, temporalmente, no forma parte del Imperio, encontrándose bajo dominio ostrogodo después de la invasión bárbara a la antigua ciudad imperial. Pero el mérito de Gelasio fue grande, porque logró pactar con el ostrogodo Teodorico y evitar la destrucción de la urbe, por lo tanto el prestigio del papa creció con este suceso, colocando a la autoridad sacerdotal en un nivel de poder que se equiparaba al imperial. Paradójicamente este período de independencia, benefició al papa, ya que en el futuro reclamará ya no sólo una autoridad sobre las decisiones religiosas, sino también sobre las terrenales, al ponerse como cabeza del mundo. Pero, por el momento llegó a una división

eclesial que duró poco más de cincuenta años y que resolvieron Justiniano y el papa Hormisdas, con el fin de reunificar el Imperio.

Para el emperador Justiniano (527-565) la reunificación de Bizancio y Roma era necesaria para volver al esplendor imperial de antaño. Quería de nuevo reconciliar el Imperio universal y la iglesia universal, pero no lo podría conseguir sin Roma, que era la cuna del poder imperial. Por tanto, planeó no sólo la amnistía con el papa, sino también la expulsión de los godos en Italia. Hormisdas reconoció las intenciones de Justiniano y por ello aceptó reconocer el concilio del 381 en el que Constantinopla se colocó en el segundo lugar de jerarquía, siempre y cuando a Roma se le concediera su primado sobre la Iglesia. Para esto el papa, junto con la venia imperial, logró que los patriarcas de Oriente firmaran el *Libellus Hormisdæ* en el que se reconoce su jerarquía, incluyendo los pasajes de Mt. 16:18 que hablan sobre el encargo de la edificación de la Iglesia a Pedro. El mismo Justiniano sabe de la importancia del obispo romano y lo declara cabeza de todas las Iglesias y obispos. Así que por el momento se llegó a un acuerdo, se incluyó el canon III de Constantinopla y Roma volvió a ser parte del Imperio hasta el siglo VIII, cuando el papa buscó el apoyo de Carlo Magno. No obstante, el distanciamiento entre Roma y Constantinopla, a pesar de la reconciliación momentánea, no dio marcha atrás, ya que continuaron las invasiones bárbaras, sobre todo las lombardas en Italia y las eslavas-turcas en el Ilírico, que cortaron las comunicaciones entre Oriente y Occidente, apartando aún más a las dos metrópolis y sus respectivas zonas de influencia (Dvornik, 1968: p. 76).

El momento de paz que se logró con los intentos de Justiniano por reconocer el primado romano, se vino abajo por la controversia de los tres capítulos. El intento por la unión de Iglesia y Estado, sólo fue una realidad para Oriente. Incluso ahí el patriarca, la mayoría de las veces quedó a merced de las decisiones imperiales, que incluso llegaron a tomar parte en decisiones correspondientes al terreno espiritual. Roma en cambio, comenzó a independizarse no sólo como autoridad religiosa salvaguardada por la tradición apostólica, sino que empezó a tomar parte en posturas políticas a través de los decretos papales. La nueva discusión trajo a la luz un nuevo intento, por parte de Justiniano para restablecer la unidad con los monofisitas, haciendo la condena de los tres capítulos de la línea antioquena. El papa Virgilio, que seguía manteniendo la posición de Calcedonia, condenó al emperador. Justiniano necesitaba resolver el problema, por lo que convocó al Concilio de Constantinopla II (553) y revirtió todo lo dicho sobre la tradición petrina de Roma, introduciendo una nueva cita: Mt. 18:20 en que se justifica la unión de todas las Iglesias en el gobierno de la Iglesia. Con ello atacó directamente la actitud

del pontífice. El resultado, fue que Justiniano logró deponer al papa e hizo que se retractara por la condena a los tres capítulos.

La derrota del papado ante la disputa de los tres capítulos fue dramática para la autoridad eclesiástica, sin embargo Justiniano tampoco fue que renegara de la primacía del obispado de Roma, sólo actuó contra la persona de Virgilio. Así lo ratificaría el emperador Focas en el siglo VII, cuando recordó la confirmación que, sobre el primado romano, había hecho Justiniano. Roma no lo veía así, ya que para el papado fue un desafío directo en contra de su jerarquía. Incluso se ganó la enemistad temporal de los obispos de Aquileya y el Norte de África. Pero cabe destacar el cambio que se empezó a gestar con este conflicto, fue la idea de que el gobierno de la Iglesia, se repartiera en torno a los patriarcados más importantes: Roma, Constantinopla, Antioquía, Alejandría y Jerusalén. Ya no bajo el principio de acomodación política del imperio, sino más bien siguiendo la tradición apostólica de las sedes. También Constantinopla buscó ratificar el papel de su sede de acuerdo a su origen apostólico, basado en la leyenda de Andrés, que surgió desde el siglo III, pero que en ese momento adquirió más fuerza, al punto que en el siglo IX es utilizada en contra de las pretensiones romanas. El prestigio del *sacerdotium* contra el *imperium*, fue creciendo a pesar de que en ese momento el emperador había vuelto a controlar políticamente Roma (Dvornik, 1968: p. 75).

Las discusiones teológicas en torno al monofisismo, siguieron sin resolverse y el Imperio Bizantino continuó con la idea de llegar a un acuerdo con los seguidores de esta doctrina que se encontraban principalmente en Alejandría y Antioquía. Y como en aquella época (siglo VII), Roma formaba parte del Imperio, no se le hizo complicado al emperador Heraclio I, llegar a una unión por medio de la doctrina *monotelista*, que hizo más radical la postura acerca de la naturaleza divina de Cristo, resaltándola como una voluntad única, encima de su papel humano-terrenal. El mismo papa Honorio I aceptó la doctrina sin miramientos. Pero no opinó lo mismo el pontífice Martín I, que en el Concilio Lateranense (649), se postula totalmente en contra del monotelismo, lo cual le ganó que Constancio II ordenara su detención y posteriormente lo exiliara. Este hecho fue visto por todo el mundo cristiano como un acto de soberbia y autoritarismo de la sede imperial y pidieron que Roma hiciera respetar su jerarquía, su potestad otorgada por Pedro y justificada en Mt 16:18. Este nuevo apoyo a Roma, estuvo fortalecido por dos hechos: por un lado, los patriarcas de Oriente favorecían al papa, no sólo en soporte moral sino de nuevo haciendo expresiones del poder petrino de la sede; pero, por otra parte, hubo cada vez mayores distanciamientos entre Oriente y Occidente, pues las invasiones lombardas en Italia siguieron marcando la división del Imperio, haciendo que la Iglesia de Roma

adquiriera mayor prestigio y autoridad, no sólo en su papel espiritual sobre las provincias Occidentales, sino también como autoridad política en los diferentes reinos Europeos. Éstos aún estando en una etapa primigenia, fueron asumiendo la guía de Roma, la Institución heredera del pragmatismo romano, hasta el punto que en el siglo XII, llegó a imponerse sobre todo el continente Europeo. El prestigio romano, en el siglo VII, llevó a que se convocara un nuevo concilio Ecuménico, el Constantinopla III (680-681), que fue convocado por el emperador Constantino IV en acuerdo con el papa Agatón, se disponía a abordar de nuevo el problema del monotelismo. El Concilio contó con representantes de los cinco patriarcados, sin embargo hay que señalar que las conquistas árabes, habían mermado buena parte del Imperio bizantino. De hecho la mayor parte monotelista se encontraban en Siria y Egipto, en ese momento parte del Islam, al cual no repudiaron por ser afín al monotelismo y por ello grandes sectores de la población aceptaron la nueva religión. Pero volviendo a los sucesos del concilio, hay que destacar que la gran mayoría de los participantes, eran adeptos a la doctrina de las voluntades, que en buena medida, apoyados por Roma, lograron imponerse y acabar casi en definitiva con el monotelismo. Después sólo hubo breves episodios de su surgimiento en Oriente hacia el siglo VIII, pero sin mayor implicación. Por tanto se puede decir que este sínodo por fin acabo con la controversia sobre la naturaleza de Cristo, después de cuatro siglos de discusiones teológicas. A la postre se darían otras discusiones como las de la *filioque* (Schatz, 1999: p. 83).

Otro Concilio trató de frenar el prestigio romano. Éste fue convocado por Justiniano II, llamado el concilio Trullano en el 692, en el cual se intentan sancionar las malas prácticas litúrgicas en la Iglesia latina a partir de cánones disciplinares. El papa Sergio, condenó este Concilio, declarándolo inválido, a lo cual el emperador reaccionó intentándolo apresar. No obstante, se encontró con la sorpresa de que la milicia italiana apoyó al papa y no lograron ejecutar este cometido. Justiniano intentó resolver el problema en el 710 buscando solucionar el conflicto con el papa Constantino y de nuevo ratificó el carácter apostólico de la sede romana y su obispo, como lo hicieran Justiniano I y Focas. Así pues el emperador vuelve a retractarse y su iniciativa de fortalecer el *Imperium* sobre el *sacerdotium* de talante religioso, fracasa y no se da cuenta que cada vez que dan marcha atrás los emperadores, generan más argumentos al papado de ejercer su autoridad (Dvornik, 1968: p. 96).

De esta manera se llegaría a la controversia sobre las imágenes que sería el último intento por el emperador de intervenir en asuntos religiosos, pero que llevaría a un siglo de diferencias, concluyendo con la separación de Roma del imperio Bizantino. En el año 726 el emperador bizantino León III prohíbe la veneración a los íconos. Manda quitar las imágenes de

los edificios religiosos y civiles. Esto levanta gran polémica por parte del pueblo que le tenía gran afinidad a las representaciones divinas. De hecho en buena medida la base sobre la que se constituía la fe popular desde el siglo VI y VII, giraba en torno a las imágenes. Pero no fue sólo la voz del pueblo, sino la de los patriarcas orientales, quienes hicieron una oposición más fuerte. Llegó a decirse que la supresión del culto de las imágenes, pudiera haber tenido tintes de una influencia musulmana que también a inicios de ese siglo, prohibió cualquier representación artística de Dios. Sin embargo, según Mitre Fernández, León III se había destacado por haber sido un estratega eficaz al rechazar los embates del imperio árabe, antes del definitivo decreto iconoclasta del 730 (Mitre, 2006: p. 22). El patriarca Germán al no dar su apoyo al emperador, fue destituido por Atanasio. Por su parte, el papa Gregorio II se promulga en contra mediante el concilio romano del 731 apoyado de las tesis *icono dulías* (a favor de la veneración de imágenes) de Juan Damasceno. Pero León III no desiste a pesar de la oposición de amplios sectores de la Iglesia Oriental y, como el patriarca Atanasio se encuentra manejado por él, se declara como emperador y sacerdote, dejando a la Iglesia en un lugar secundario. De nuevo el elemento de lo político, del *imperium*, intenta prevalecer, ahora con más ahínco, ya que la justificación de las acciones de Estado, tienen un doble sustento. La propia *Écloga*, es un código legal que se posiciona por encima de las autoridades religiosas, porque viene avalado por el emperador, que al mismo tiempo se manifiesta como jerarca sacerdotal.

El sucesor del emperador León III, su hijo Constantino V se propuso seguir con la misma política iconoclasta, así como también mantuvo la resistencia militar exitosa contra la expansión de los embates árabes hacia el Oeste. De hecho, fue más radical en cuanto a la crítica de las imágenes, por lo que trató de poner la mayor parte del clero a su favor a través del patriarca. Sobre esta línea es sobre la cual el emperador llama al Concilio celebrado en el palacio de Hierrea en el 754 (*Concilio de Hierrea*), en el que la mayoría de los obispos invitados, se promulgan a favor de la *iconoclasia*, utilizando el argumento teológico de que es la única forma de no inquirir en el monofisismo o nestorianismo. Todas las resoluciones favorecieron al emperador, el cual se dispuso a tomar medidas por medio del edicto de *Horus*, en el que se dio pie a la persecución sistemática de aquellos que siguieran manteniendo prácticas iconófilas. Sólo quedaron algunos defensores de las imágenes, pero éstos también fueron persistentes. En su mayoría provenientes del monacato oriental, se aliaron con el papa, defendiendo su autoridad para la solución del conflicto (Mitre, 2006: p. 26).

Tras la muerte de Constantino V, la situación dio un giro con Irene (viuda del emperador) que detentando el poder temporal, hasta que su hijo adquiriera la mayoría de edad,

se mostró partidaria de la *iconodulia*. Buscó un acercamiento con el papado y la corte carolingia para solucionar el conflicto. Junto con el patriarca Paulo impulsó un nuevo concilio para revocar las resoluciones de Hieria (Mitre, 2006: p. 27). Este concilio llamado el Nicea II (787) regresa al culto de las imágenes en la Iglesia Oriental, apoyándose de nuevo en las tesis de Damasceno e intentando controlar a obispos y funcionarios, los cuales salvo sus excepciones, aceptaron las nuevas medidas. Además el apoyo de Roma es inminente, ya que se ampara en la tesis de que el concilio de Hieria habría sido inválido por no contar con la participación del total de la pentarquía. Se alza de esta manera la voz que reclama el principio apostólico en la organización eclesial, en que de nuevo se verá fortalecido el papel que juega el obispo de Roma como jerarca de la primera sede sacerdotal del cristianismo.

Aunque surgiría en Oriente una nueva disputa sobre las imágenes, en el 843 queda instaurado de manera definitiva la *icono dulía* con Miguel III y Teodora. Y es que en ese momento el panorama del *imperium* no era tan favorable, ya que los éxitos militares que habían logrado tanto León III como Constantino V, son mermados por las fuerzas musulmanas que puján con mayor fuerza en Asia Menor. Además, en 751 tras las invasiones lombardas en Italia, el papado buscó auxilio en 752. Tras los conflictos con Bizancio, no podía solicitar ayuda al emperador. Es por ello, que se alía con el reino franco, en ese momento gobernado por el rey Pipino el Breve, que acepta la colaboración no sin antes haber sido avalada la dinastía carolingia por la sede papal (Mitre, 2006: p. 35). Esta situación provocó el escándalo del emperador, sin embargo gran parte de la iglesia bizantina, no lo reprobó por el apoyo que se daba al obispo de Roma en la controversia iconoclasta. La afrenta es pues a la cabeza política del imperio, no a la Iglesia cristiana, ya que el papa y sus seguidores abogan una y otra vez por su tradición apostólica como la única dirección de la Iglesia. Dicha tradición, desde ese momento, será transferida al Imperio occidental, que en tiempos de Carlo Magno llegó a consolidar gran parte del territorio europeo, terminando con las aspiraciones de Oriente por unificar al cristianismo.

Occidente se distancia políticamente del Imperio bizantino y más adelante de su Iglesia. El conflicto sobre las imágenes fue el último intento tras el cual el emperador bizantino intervendría directamente en asuntos religiosos. Sin embargo se generaría, no muchos años más tarde, un nuevo suceso con lo que dio inicio al gran cisma eclesial que concluiría en el siglo XI. Este fue el cisma de Focio, el patriarca de la Iglesia Bizantina puesto por el emperador Miguel III, con la intención de limar las diferencias internas que dejó el conflicto iconoclasta y la revuelta que lo entronizó. Pero el papa Nicolás I no vio con buenos ojos la colocación de Focio

en el patriarcado de Constantinopla en lugar de Ignacio. Si bien Ignacio había tenido discrepancias con el papa, el único que tenía la potestad para destituir obispos era Roma. Por tanto el pontífice convocó a un sínodo en el 863 en el que se destituye de su puesto a Focio, a favor de Ignacio. El emperador Miguel quiso seguir apoyando a Focio haciendo caso omiso a la resolución papal, e incluso buscó llegar a un acuerdo con el emperador Luis II de Occidente, proponiéndole que si intercede, se le sería reconocido su título. Como dice Mitre Fernández, el principio de pentarquía era tan respetado ya en esa época en la Iglesia de Oriente, que la postura del papa al respecto de Focio, les pareció una medida extrema del obispo de Roma (Mitre, 2006: p. 75). Lo cual parece indicar que el principio apostólico se imponía en aquella época utilizando la leyenda del apóstol Andrés. Pero la relación continuó siendo ríspida entre las dos Iglesias tanto más cuando Focio condenó la *Filioque*, un concepto teológico sobre la trinidad, en el que se habla de la procedencia del Espíritu Santo por parte del Padre y del Hijo. Además, las pretensiones de Nicolás I en Bulgaria por la disputa de esa diócesis, tras cristianizarse, dejaron ver un conflicto jurisdiccional que casi se convierte en una controversia mayor (Mitre, 2006: p. 76).

En 867 la situación se tranquiliza, porque sube al tono imperial Basilio Macedón que quiere poner fin al conflicto, depone a Focio a favor nuevamente de Ignacio. Así también, el nuevo papa Adriano II, ve en esa acción una actitud diferente y accede a la participación de Roma en el Concilio IV de Constantinopla, el último de los llamados Concilios ecuménicos entre Oriente y Occidente, que se llevó a cabo entre 869-870. El Concilio repudió a Focio, pero no todos los clérigos orientales opinaron lo mismo. En 872, Juan VIII sucesor de Adriano, buscó llegar a una solución más contundente, sin embargo, los legados se hallaron con que Ignacio había muerto, sustituyéndole de nuevo Focio. La actitud de Focio, no obstante, cambió e intentó llegar a un verdadero acuerdo con el papa. Para ello se celebró el concilio de Constantinopla V en 879 en el que hubo un acuerdo, a medias, debido a las discusiones teológicas sobre la *Filioque*. Años después murió Focio y la solución de las diferencias quedó subsanada hasta el 898.

Como ya adelantábamos, el cisma de Focio, fue el preámbulo para el gran cisma de la cristiandad, que en buena medida fue provocado por las pretensiones políticas del obispo Romano. Ya que, la separación política con el Imperio bizantino, les permitió independizarse y generar, no sólo una primacía de la tradición petrina, sino también una serie de códigos jurídicos que hicieron coercitiva la relación de la Iglesia de Occidente, con los incipientes reinos europeos. Pero, por el momento, hasta el siglo IX, Roma sólo hace prevalecer el principio

apostólico de la organización eclesial, en el que el orden religioso se hace valer sobre los intereses terrenales del Imperio bizantino. La difícil relación que durante siglos se tuvo acerca de la dirección en la Iglesia, se dará de manera distinta en Occidente. El *sacerdotium* se tratará de imponer sobre el *imperium*, haciendo que la Iglesia de Roma se apuntale como la dirigente suprema, no sólo para las situaciones religiosas, sino también en el plano material. Así, el orden Agustino de la *Ciudad de Dios* será modelo de la estratificación social y política durante la alta edad media.

3. La romanización absolutista del papado medieval: el principio de gobierno descendente.

Observamos que en los primeros siglos de la cristiandad, el papado sólo formaba parte del conjunto de la Iglesia, no tenía ninguna potestad jurídica sobre las demás sedes e incluso no tomaba las decisiones de manera vertical. Es más, el emperador, tras la conversión cristiana del Estado romano, era en el que recaían buena parte de las decisiones sobre el plano religioso, sobre todo tras las invasiones bárbaras a Occidente. El título de *Pontifex Maximus* o supremo sacerdote lo ostenta el emperador y no el papa (Küng, 2001: p. 321). Pero también podemos vislumbrar que el distanciamiento entre las dos Iglesias tras estos acontecimientos, paulatinamente llevó al obispo de Roma a buscar mayor independencia y a tratar de dotarse de un espacio como primado de la tradición y no sólo por sí misma, ya que las demás sedes episcopales y metropolitanos, en su mayoría, lo reconocían por ser la sede en la que predicaron y sufrieron martirio los dos apóstoles más importantes: Pedro y Pablo. Los conflictos entonces se dieron a partir del reconocimiento del papado por ser el representante del *sacerdotium* y sobre el cual debían recaer las decisiones eclesiales, aunque sin desdeñar el papel ejercido sobre las decisiones terrenales o temporales que el emperador detentaba. La idea del *Imperium* cristiano, fundado por Constantino y seguido de alguna manera en Oriente también con Justiniano, debía de ser una realidad para conservar la unidad tan deseada por la ortodoxia de la Iglesia y de la teología. Por ello cuando aparecen las controversias con el Gnosticismo, arrianismo o monotelismo radical, se acude siempre al respeto de la tradición que el papa representa, pero que el emperador hace cumplir. No obstante en contadas ocasiones, como ya lo pudimos ver en el anterior apartado, el emperador intervino constantemente en asuntos religiosos a lo cual Roma no estaba dispuesta ceder como principal representante de la tradición e incluso, viéndose apoyada constantemente por los otros patriarcados como en el caso del conflicto iconoclasta, acometió sobre el poder temporal. Podemos decir que hasta el

siglo IX la búsqueda por la independencia sobre los asuntos religiosos respecto del imperio bizantino fue el punto central de las controversias.

En el siglo VIII se observa un giro, ya que el papa hace alianza con la nueva dinastía del reino franco, que en el 800 se convertiría en el Imperio cristiano de Occidente con Carlo Magno. La situación complicada de las invasiones lombardas a territorio italiano y la inestabilidad momentánea de Constantinopla tras los conflictos iconoclastas, llevaron a la búsqueda de una protección militar, que Roma encontró con los Carolingios. Se dio pues un nuevo vínculo con la cultura germana, iniciado siglos antes, pero poco controlado y a veces permeado por una relación ríspida con la Iglesia latina. Aunque también cabe recordar que la Roma cristiana, cuando se suceden las invasiones germanas entre los siglos VIII y IX, contó con más prestigio y autoridad en Occidente.

A finales del siglo V, después de una serie de incursiones de tribus germanas, La Roma imperial por fin es sometida y el papado, teme por la desaparición de la Iglesia. La ciudad tampoco era ya el foco cultural y económico de antaño. Desde la fundación de Constantinopla, la sede de la administración imperial se muda y por ende la actividad comercial tiene ahora como punto álgido el Bósforo en vez del Adriático. Pero, afortunadamente para la Iglesia de Roma, la organización política de las tribus germanas era menos desarrollada que la grecolatina y su entorno cultural, fácilmente permeable. Incluso, en buena parte la administración eclesial, había absorbido demasiado bien la estructura institucional del senado romano, así como la organización política y su derecho, lo cual le permitió erigirse pronto como una autoridad para las nuevas tribus. Ya Teodorico, e incluso años antes Odoacro y un subsecuente número de reyes germanos, habían adoptado la cristiandad, aunque en un principio, estuvo más cerca del arrianismo. Así pues la Iglesia latina, hasta antes de Justiniano se encontró bajo dominio germano, pero no fue sometida o desaparecida como temían. La transculturación fue un proceso que no daría marcha atrás y así como se cristianizaron los pueblos germanos, también se habla de una germanización del cristianismo.

La labor evangélica de misioneros y obispos ya asentados en Europa, permitió esa aproximación con los pueblos germanos, sobre todo en Bulgaria, Francia, España y Alemania. Pero el terreno teológico era aún inestable y el sincretismo cultural desarrolló confesiones eclesiales un tanto distintas en diferentes partes. No había unificación y por tanto las corrientes, como el arrianismo florecieron. Además, en los territorios más al norte de Alemania, los países

escandinavos, Inglaterra, Polonia y también en Hungría, los pueblos conservaban creencias mayoritariamente “paganas”. Y no quiere decir que en los demás reinos ya cristianos, aceptaran sin más la nueva confesión, ya que tuvieron que pasar siglos, antes de que se consolidaran. Pero en ese momento, los líderes de las tribus se convirtieron siendo uno de los más importantes bautizos, el del rey franco Clodoveo de los Merovingios en el 498-499 (Küng, 2001: p. 337).

Las Iglesias locales, estarían en el camino de su formación, por tanto no es que Roma no tuviera influencia, pero cierto es que no tenía potestad directa sobre estos nuevos reinos, menos aún, debido a que a mediados del siglo VI vuelve a ser parte del Imperio romano de Oriente. Hasta un siglo más tarde el papa Gregorio, apoyado en el monacato, logra irrumpir en las islas británicas y difundir la liturgia romana, creando una fuerte devoción petrina en estos territorios. Fue la primera alianza entre el papado y el monacato que sería un instrumento eficaz para la evangelización y la difusión del romanismo cristiano. No obstante todavía estuvieron a merced de las decisiones del poder político o temporal de los territorios en que actuaban y, además, se enfrentaron a la resistencia cultural del germanismo, que si bien se adaptó al cristianismo, no dejó atrás viejas creencias que se manifestaron en la superstición y devoción popular. Así, los viejos dioses jugaban un papel fundamental en el imaginario de estos pueblos, al punto que en la actualidad siguen siendo parte de expresiones artísticas. Los monjes, más que los obispos, intentaron adaptarse a esta realidad, y paulatinamente, lograron que el politeísmo germano se centrara en la fe de santos y apóstoles o en ángeles y demonios, creando una serie de valores identificables como símbolos del bien o del mal, todos a la merced de la fe monoteísta cristiana (Buhler, 2006: p. 56) . Paradójicamente, el obispado, se fortaleció con la estructura monacal, que penetró en lo más profundo del alma popular para evangelizar al germanismo y que, ligados con la clase política dominante, generaron una fuerte presencia eclesial en los nuevos reinos cristianos. Cabe observar que en un principio no del todo consolidada, por eso las iglesias nacionales tuvieron más presencia que Roma en los siglos VI y VII. Los sínodos locales tenían más peso en la toma de decisiones eclesiales. Pero no se desdeñó del todo la figura del papa, ya que por su proximidad con estas comunidades monacales, tuvo siempre más prestigio y se le prestó más apoyo que a la Iglesia bizantina, dirigida en la mayoría de las ocasiones a través del conducto Imperial o por los intereses políticos estatales. Además, en la época de dominio ostrogodo, no sólo se hicieron alianzas con el papa, sino que incluso, los reyes germanos los designaron a su gusto. El vínculo con el papado existió, tuvo peso, pero no influyó en su totalidad en los prematuros pueblos

cristianizados, ya que por otra parte se debe considerar la fuerte dependencia de Roma hacia Bizancio a partir del siglo VI, el arrianismo incompatible con la teología de la trinidad de estas culturas y la lamentable situación económica, política y social de la época. Procesos que ocasionaron que no hubiera una aproximación mayor. También fue un factor importante el hecho de que la desmantelada red de comunicaciones, tras la caída del Imperio romano de Occidente, alejó demasiado a los diferentes pueblos y sus realidades eclesiales (Küng, 2001: p. 340).

En esa época la Iglesia de Roma, no tuvo todavía una independencia para ejercer la primacía eclesial que empezaba a reclamar por su prestigio, por su talante de baluarte tradicional. Sólo los papas del siglo V como León I y posteriormente Inocencio I tuvieron una conciencia del papado como autoridad suprema, fue la idea por ejemplo, del *plenitudo potestatis* (seguramente influido por la teología de Agustín), y el inicio de la configuración jurídica de la Iglesia católica, para fortalecer sus acciones (Schatz, 1994: p. 133). Pero esta pretensión, aún era joven y poco sistemática por la misma dependencia de la Iglesia.

Más adelante el papado tomaría nuevos vuelos con el ya citado Gregorio Magno en el 590. Fue un papa de gran preparación teológica, pero sobre todo pastoral, ya que su misión fue la evangelización de las zonas aún hostiles, como las Islas británicas, que con Agustín, obispo de Canterbury (originalmente monje benedictino), encontraría como aliado. Es sabido que el papa consultó al emperador de Bizancio como súbdito para realizar esta labor evangélica, sin embargo no actuó por mera sumisión, sino que Gregorio tenía conciencia de la importancia que le generaría a la Iglesia de Roma, la cristianización plena de los pueblos germanos (Ranke, 1943: p. 19). Situación que no sólo se consideró como un proyecto, sino casi una necesidad para la Iglesia, ya que a inicios del siglo VII observa como los territorios del Norte de África, antes fuertes baluartes del cristianismo y cuna de grandes teólogos como Agustín, Cipriano o Atanasio, son sometidos al dominio del Islam, que con su más asimilable concepción monoteísta, se infiltró con gran facilidad. Véase por ejemplo, que los partidarios monotelistas, se pusieron rápidamente bajo su estandarte. Pero no sólo fue África, sino que el impulso del Islam, guiado por el movimiento inspirado en el profeta Mahoma, llegaron a conquistar la España Visigoda Iglesia de abolengo y talante arriano. Los patriarcados norte africanos quedaron muy debilitados y la escena eclesiológica sólo giraría en torno a Constantinopla y a Roma. Durante gran parte de los siglos VII y VIII los embates árabes no cesaron y llegaron a abarcar un gran Imperio que llegó casi hasta los lindes con India y China.

Hasta principios del siglo VIII, Bizancio pudo frenar las invasiones árabes. En ese entonces Roma se encontraba amenazada por dos frentes, de un lado, se presumen ataques a Sicilia de los musulmanes y del otro los lombardos conquistan el sur de Italia. Al papa no le quedó más remedio que buscar protección con aquel reino que pudo frenar el avance del Islam, que tocaba las puertas de Francia. Lo importante ya no fue recuperar los territorios perdidos al sur del mediterráneo, sino proteger los propios y desplazarse hacia el norte como ya lo había hecho Gregorio Magno. Sólo el poder temporal de los reyes Carolingios y el futuro Imperio de Occidente, permitió este avance. Carlos Martel, el mayordomo de Palacio del reino franco, aún Merovingio, combatió a los árabes en Poitiers, venciendoles y cortándoles el paso hacia Francia e Italia, la que originalmente tenían como objetivo. Los papas se mostraron agradecidos y avalaron años más tarde el destronamiento del último rey Merovingio a favor de Pipino el Breve. Esta fue una relación de conveniencia para las dos partes, ya que el reino franco, para legitimar su poder se hizo coronar por el papa Esteban II, quien se mostró complacido tanto por haber frenado años antes a los musulmanes, como por haber devuelto a Roma los territorios al sur de Italia que habían conquistado los lombardos (donación pipiniana) en el 753 (Ranke, 1943: p. 20). El papa coronó por primera vez a un rey, situación que se utilizaría con frecuencia durante siglos para fortalecer a las dos partes, tanto el poder religioso como el temporal.

Así, el papa tendría un aliado imprescindible, que no sólo le cubriría la espalda, hablando de un respaldo bélico, sino que también le permitiría realizar una restructuración eclesial intensa a favor de la liturgia romana. Más conveniente resultó la alianza en el momento en que las relaciones con Bizancio eran cada vez más precarias, sobre todo desde el conflicto iconoclasta, que duró más de un siglo y que enturbió la comunión de las iglesias. Pero, retomando el papel del reino franco en la restructuración eclesial, tenemos que recalcar las acciones tomadas por el obispo Bonifacio, donde años antes del entronizamiento del primer carolingio Pipino, se le delegó esta tarea para la iglesia de los francos. Este personaje, nacido en Inglaterra tuvo una fuerte influencia del monacato benedictino y de la pastoral evangélica anglosajona, llevada un siglo atrás a las islas británicas por Gregorio, quien se encargó de fundar nuevos monasterios y de aplicar una disciplina estricta en el clero, típico de la regla de Benito, simulando a la antigua milicia romana (Küng, 1962: p. 72). Más intenso llevó Bonifacio este programa bajo los carolingios, muchas veces apoyado por los obispos del reino y, donde

no los había, creó nuevas diócesis, todas ellas bajo auspicio del rey, pero con una fuerte devoción al papa como parte de su origen eclesial anglosajón.

La mutua relación entre poder religioso y político, tras la reestructuración, logró que el reino franco también se hiciera de un aliado nada menospreciable, ya que las nuevas diócesis y centros monacales fungieron como eje central de cohesión social, así como una fuente de ingresos constante a través de los terratenientes del reino. Se empieza a configurar así un nuevo orden social que conocemos como feudalismo que unía al poder político y religioso a través de la producción agrícola (Mann, 1991: p. 535). La elección de obispos y altos funcionarios del clero, pasaron a manos del poder político regio, obteniendo grandes beneficios y olvidando la tradición practicada en la Iglesia antigua del nombramiento episcopal por parte del pueblo, que si bien la mayoría de las veces no funcionó así, si había sido, un principio instituido por la comunión eclesial típica de los sínodos y concilios en los primeros siglos (Mitre, 2006: p. 101).

La nueva realidad eclesial, más organizada y presente en los pueblos germanos, sobre todo de Francia, pero también en gran parte de Alemania y otros territorios al este y norte de Europa, sólo se consolidó con la llegada de Carlo Magno y la creación del Imperio Cristiano de Occidente (Fuentes López, 2003: p. 33). La disciplina monacal logró por medio del apoyo político, fortalecer el episcopado de la iglesia franca. Y es que Carlo Magno, tras sus exitosas victorias en España contra los musulmanes, por fin frena la expansión del Islam en Europa. Esta alianza, es fundamental para Roma, ya que unos años antes se había desligado políticamente de Bizancio, a través de la coronación de Pipino el Breve y ahora León III también corona a Carlos pero con la calidad de emperador de los romanos. La unidad de poder religioso y temporal se vuelve a hacer presente en la idea Constantiniense del *Imperium christianum*, que había concebido Justiniano siglos atrás en Bizancio. Más aún, con el uso de la concepción germana del Ordo como principio de organización social y estamental, en el que se encontraban claramente jerarquizadas las funciones que cada actor cumplía en la sociedad (Marx, s/a: p. 23). Con ello se pudo salvaguardar la unidad y el orden que se hacía más necesario para la vida del nuevo Imperio. En este sentido y por obvias razones a partir de su reorganización, lo religioso hizo cumplir más eficazmente este principio para mantener, como dice Mitre Fernández, una mayor integración entre las estructuras sociales: Dios, la naturaleza y el hombre mismo (Mitre, 2006: p. 101).

Viéndolo desde una perspectiva Durkheimniana, se reunieron los elementos indispensables para consolidar la solidaridad mecánica típica de las sociedades precapitalistas (Giddens, 1971: p. 142-145). Uno de los principales efectos de la influencia religiosa, en aras de un control, fue la ideología de moral sexual impuesta no sólo al clero, sino al pueblo mismo. Es cuando aparecen los libros de penitencia, aplicados en un inicio durante la Iglesia monacal de Irlanda e Inglaterra y que tras la reestructuración continental, son ampliamente difundidos para establecer cuáles deben de ser las conductas sexuales de los individuos y cuales serán los castigos de no cumplir con éstos. Y no sólo eso, sino que los monjes también se aprovechan de la superstición popular, promoviendo una espiritualidad basada en santos, reliquias y demonios. El infierno en este momento se convertiría para el imaginario popular, en una instancia de castigo supra terrenal que logró influenciar en distintos aspectos de la vida cotidiana (principalmente el aspecto sexual) (Minois, 1994: p. 155). Aunque tal disciplina no logra imponerse en este momento, ni siquiera en el clero, ya que era común el matrimonio de sacerdotes y diáconos, sobre todo en la zona Alemana. Y menos aún se aplicó en la clase política, en la que los comportamientos sexuales estaban muy alejados respecto de la utopía de esta regla monacal. Incluso son conocidas las numerosas relaciones amorosas y sexuales de Carlo Magno. O también es necesario recordar el poder ejercido de los señores feudales con los campesinos y la tradición de poseer a la mujer en la noche que fuera desposada. Para las clases populares se ejerció un control más estricto sobre su conducta (Buhler, 2006: p. 108). La Iglesia pues, adquiere más presencia, aunque queda a merced, todavía, del nuevo imperio.

La pugna continuaría entre el poder secular o temporal que representaba el emperador y el poder religioso o divino que tenía al papa como figura central. Pero las diferencias, aún no serían tan marcadas, por la idea que se tenía de unidad entre lo religioso y lo temporal al igual que en Bizancio. Hasta los siglos siglo XIII y XIV, con el despertar de nuevas ideas y con el resurgimiento del pensamiento aristotélico, se marcaría una separación real, que llevó por caminos distintos al mundo de lo temporal y al mundo de lo espiritual. Pero no nos adelantemos, a estos sucesos, primero veremos cuáles fueron las condiciones para que lo religioso se pusiera por encima del orden universal a través de la autoridad papal.

Y es que después de Carlo Magno, el Imperio paulatinamente perdió unidad. Todos los avances logrados, en el terreno cultural, gracias al apoyo de intelectuales con los que se rodeó como Alcuino de York y Eginardo, quedaron desfragmentados a finales del siglo IX. Este primer

renacimiento, que había desenterrado el espíritu de la Antigua Roma, al encontrarse de nuevo a los clásicos, se desfigura, hasta el punto de que el siglo X, es conocido como el siglo oscuro. Las Iglesia locales quedaron a disposición del poder político de su jurisdicción, por lo que su desarrollo fue distinto. Aunque no se desligaron de Roma, ya que las bases de la liturgia creadas por los carolingios en acuerdo con el papa, ya se habían extendido y homogenizado a través de los rituales y el uso del latín (Küng, 2001: p. 374). La gran labor del Imperio franco fue, para la Iglesia de Roma, poner en orden institucional a los países germanos. Lo perdido con los árabes en África, tenía ahora nuevos bríos en el centro y norte de Europa. Pero sí se generó mayor dependencia y control por parte del poder político sobre el religioso. La Iglesia, ganó autonomía de Bizancio pero se encontró sometida a los emperadores y reyes germanos de Occidente. Y tampoco es que la Iglesia de Roma se mostrara pasiva, ya que desde los siglos IV a VI, pero más en los siglos VIII y IX, inicia la construcción de su constitución jurídica, mejor conocida como derecho canónico a partir de las decretales *pseudoisidorianas* y las donaciones *constantiniana* y *pipiniana* de las cuales, por cierto la mayoría eran falsificaciones. Esta serie de códigos jurídicos sustentaban la autoridad del papa como jefe supremo de la Iglesia universal y pronto, no sólo en el plano religioso, sino también en el temporal (Acerbi, 2000: p. 31-34). La constitución jurídica de la Iglesia fue la que sentó las bases para la reforma gregoriana en el siglo XI, en la que el papa intenta desligar al poder temporal de las decisiones sobre la Iglesia o del plano espiritual del mundo cristiano.

En el siglo X, el Imperio carolingio se había disuelto en tres reinos que abarcaban los territorios de Francia, Norte de Italia y Alemania. Tras la división, fueron muchas las pérdidas sobre todo en el plano cultural, que ya estaba despertando con la política carolingia, pero que ahora parecían no seguir adelante. La Iglesia romana también se quedó estancada y tuvo importantes conflictos internos y disminución de su influencia. Sobre todo la serie de papas que sucedieron a Juan VIII, quienes contaron con poca estima y reputación, siendo controlados la mayoría, por la nobleza romana hasta mediados del siglo. Lo rescatable en esta época para la iglesia de Roma quien no tendría conciencia de ello hasta décadas más tarde, fue la nueva oleada de reformas monacales que se dieron lugar en la abadía francesa de Cluny en la primera mitad del siglo X.

El poder religioso se mantuvo sojuzgado, a pesar del prestigio con que gozaba la Iglesia de Roma, que al igual que siglos atrás, cuando formaba parte de la Roma antigua o Bizancio, el peso de su tradición seguía siendo inigualable, pero cuando trataba de intervenir en decisiones

del poder temporal, casi siempre era frenada. Tal situación se acentuó cuando en el 936 sube al trono y se corona emperador en la capilla del palacio palatino de Aquisgrán, Otón I de Alemania. El Sacro Imperio Romano Germano vería sus orígenes con este soberano, el cual desde un inicio pretendió controlar el cetro papal como heredero de la cohesión entre el *ecclesia e imperium* (Mitre, 2006: p. 145). Otón, heredero de la corona de Sajonia por parte de su padre Enrique I, se mostró capaz de consolidar una liga de alianzas por la mayoría de los territorios germanos y parte de Francia y el norte de Italia. Además de que en el 951 ganó la batalla al rey de Italia Berenguer de Ivrea. En el año 961 acude de nuevo a Italia, esta vez por petición de Juan XII para proteger sus territorios tras una nueva arremetida de Ivrea. Este hecho finalmente le ganó una fuerte alianza con el papa, pero también una futura rivalidad que duraría tres siglos. En ese contexto Otón es coronado por el papa como emperador en el 962. La venia papal era el elemento clave que necesitaba Otón para ratificar su poder. Al igual que Carlo Magno, Otón se convirtió en el protector del papa y la Iglesia de Roma, pero pronto trató de controlar al pontífice. En contra de ello Juan XII intentó de nuevo buscar la alianza con Bizancio e incluso con Ivrea, lo cual le costó caro, ya que Otón intervino pronto y decidió deponer al papa, nombrando a León VIII como sucesor. Cualquier elección papal, ahora tendría que ser avalada por el emperador.

Cabe señalar que si bien el Imperio de Otón, quiso restablecer lo hecho por Carlo Magno, no le fue posible, ya que el reino franco fue un contrapeso para la expansión hacia el oeste. Otón tuvo que conformarse con un dominio territorial más reducido. Pero las dificultades para consolidar la unidad del Imperio, se presentaron también dentro de los países germanos. Y es que no pocas fueron las pugnas contra los señores feudales para el control de las zonas agrícolas. Por ello, el emperador se respaldó en la Iglesia, y más en particular, en la división de las diócesis dirigidas por los obispos. Nombró en las sedes más importantes, a obispos simpatizantes, que no sólo le juraban lealtad, sino que le proporcionaban una cuantiosa renta por las tierras que llegaban a controlar. El fortalecimiento de las Iglesias locales, a diferencia de la romana (papal), fue auspiciado por los intereses del poder secular. Tanto la designación del papa como de los obispos dependía en ese momento del emperador germano. Y no sólo fue la política de Otón I, ya que el segundo y tercero de los otónidas, siguieron el mismo programa, llegando a dominar casi toda la península italiana. Con Otón III, el Imperio Germano alcanzó su punto álgido, ya que por herencia de su madre, de origen Bizantino, adquirió nuevas tierras en Italia que estaban bajo el dominio del Imperio Oriental. Pero el principal legado de su madre fue su formación. A diferencia de los anteriores emperadores germanos, incluido Carlo Magno, que

apenas sabían leer y escribir, Otón III se preocupó más por la filosofía y el arte, rodeándose de grandes intelectuales de la época. Sin duda lo anterior, también le permitió ampliar su visión como estratega político en la expansión y consolidación del imperio.

Con Otón III, se llega a una síntesis y punto de inflexión de las pretensiones imperiales romanas y griegas, de cuño cristiano (Mitre, 2006: p. 151). De hecho, Otón III gana para su causa, algunos territorios entre Hungría, Polonia y Bohemia, siempre con la premisa de la evangelización cristiana romana (aunque sólo como pretexto de dominio); porque la idea de imperio únicamente se concretaría, siguiendo el modelo de la Antigua Roma. Sería el *continuum* del *imperium* que va de Constantino, hasta Justiniano y Carlo Magno. Así, la estrategia y el centro de mando ya no sería Germania, sino que se trasladó a Roma, en el Aventino, otrora también sede de los centros de mando de la Roma Antigua y muy próximo a la sede papal. Los papas son nombrados por el monarca, como el caso de Silvestre II en 999, convirtiéndose en un fiel colaborador ya que incluso fue discípulo del emperador. El papa cumplía solamente como ministro o sacerdote para los rituales o el culto, pero no tomaba decisiones sobre la administración eclesial u otros asuntos seculares. El pontífice se convirtió en un funcionario más de la estructura imperial con pretensiones universales. Pero Otón III murió en el 1002, sucediéndole Enrique II, que no llegó a concretar muchos de los proyectos del anterior emperador e incluso olvidó su presencia en Italia y también a los papas que cayeron bajo control de la nobleza italiana. Después de cuarenta años volvió a intervenir (1046) en el conflicto de los tres papas, para poner orden e instaurar con Enrique III, la sucesión papal con prelados alemanes, asegurando al Imperio una dependencia directa del pontífice. Además, iniciaron una serie de reformas, que más adelante se les saldrían de las manos, ya que la Iglesia empezó a independizarse del poder secular, con el que hasta entonces había tenido una relación estrecha (Ranke, 1943: p. 23).

No hay que confundir este poder secular, con el cívico que se constituye siglos más tarde, ya que el Imperio si bien, tenía una autonomía sobre la Iglesia e incluso la controlaba, no quería decir que sus dirigentes provinieran de la suma de la fuerza popular. Hubo un vínculo muy fuerte entre el poder secular y el religioso, que fueron el núcleo de la unidad estamental en la alta edad media y su sistema feudal; el que se marcaron jerarquías bien definidas. Y es que el poder del Imperio, también recaía en una autoridad divina. El emperador se sentía obligado a defender al cristianismo y mantener el orden, por encima de cualquiera, sólo que el medio era diferente a la argumentación sacerdotal del obispo de Roma. La base del gobierno alto

medieval, también estuvo conformado con un cimiento jurídico, que como dice Walter Ullmann, fue la base de la autoridad. De hecho, no podríamos comprender el entorno medieval, sin conocer la manera en que se conforma el derecho (Ullmann, 1971: p. 24). De allí el conflicto del papado con el poder secular detentado por el emperador de occidente, al igual que como se confrontó siglos atrás con el emperador bizantino, por las decisiones en materia religiosa. En el siglo XI, rebasarían ese terreno al pretender, la Iglesia de Roma, ponerse por encima de cualquier autoridad que no proviniese del derecho divino heredado por Cristo a través de Pedro. Para la Iglesia, según Ullmann, cualquier individuo, pasando por reyes y emperadores o cualquiera que se llamara cristiano o que hubiera recibido el sacramento del bautismo oficiado por la Institución, estaba destinado a cumplir con sus leyes, que provenían de Dios mismo. Aunque como ya vimos anteriormente, no quiere decir que ésta fuera la tesis predominante de la Iglesia romana y su obispo desde un inicio, pero sí fue paulatinamente justificando su primacía sobre las demás Iglesias, primero por prestigio u autoridad implícita y después por derecho o jurisdicción (Ullmann, 1971: p. 39). Ciertamente es por otra parte, que ya desde el siglo V, para hacer contrapeso a la Iglesia de Constantinopla, los pontífices empezaron a justificar su primacía eclesial, como el caso de la *Plenitudo potestatis* de León I que es conferido a Pedro por Cristo y que se sustenta con la ya tan mencionada cita de Mt 18:20.

De esta manera, la línea de sucesión, según la Iglesia de Roma, sería a partir, no ya del ministerio episcopal en sí, sino de la elección directa de Pedro como representante de Jesús en la tierra y que, al evolucionar la figura del profeta de Galilea a una divinidad que va de Pablo a Juan, pasando por el neoplatonismo, entonces no sería representante tanto del hombre, sino del verbo eterno o la divinidad intrínseca en él. Así el papa, sería el *continuum* de Pedro, aquel que había recibido el magisterio de Dios mismo, de la divinidad que bajó a la tierra, para encomendarle la tarea de dirigir su Iglesia. Es por ello, que se genera la pugna con el poder secular, ya que ese poder no han recibido nada de manos de Cristo, a lo mucho son meros vigilantes del cumplimiento de la fe. Sólo la Iglesia es portadora y baluarte de la *scientia*, de aquel conocimiento fundamental para conocer a Dios (Ullmann, 1971: p. 39).

El reclamo no sólo de la autoridad, sino del poder planteado por León, dio inicio hasta que se consolida la alianza del obispo de Roma con el Imperio occidental, esto sería, en el siglo IX. Sobre todo en aquellos textos reunidos a partir de decretos papales, concilios (favorecientes a Roma) y otros textos (como ya observábamos, falsificaciones en su mayoría), que compusieron el Pseudo-Isidoro, o el primer corpus jurídico de la Iglesia. Desde el papa Nicolás

I (858-867), cuando la Iglesia estuvo más organizada, empezó a recopilar los documentos atribuidos a Isidoro Mercator, pero en realidad fueron elaborados en su mayoría en un monasterio de Reims. El corpus, contiene una serie de textos de 700 páginas, que justifica la acción de los papas en la constitución de la Iglesia. De esta manera y junto con la Donación constantiniana y pipiniana también contenidas aquí y usadas por Nicolás I, la Iglesia de Roma buscó tener más presencia y autoridad, para contrarrestar las posiciones fuertes de las arquidiócesis favorecientes al emperador (Küng, 2001: p. 375). Roma como también lo dice Ullmann ya había tenido fuertes diferencias con Bizancio en este aspecto: de que el emperador se inmiscuyese en asuntos religiosos. Es por ello, que las llamadas *Decretales pseudoisidorianas*, hicieron norma lo que antes sólo valía como tradición eclesial, que dio inicio siglos atrás. Desde la *potestas* de Inocencio, se pasa a la *autoritas*, o el principio de institución religiosa con una pretensión de dominio absoluto, incluso sobre el emperador, se le da la calidad de ser un miembro más de la iglesia. La idea predominante durante la antigüedad tardía, entre la unidad de poder secular y religioso, en donde incluso el emperador de Oriente tenía la facultad de organizar los asuntos religiosos como al momento de convocar o presidir concilios, fue cada vez menos presente para el papa. Más bien, se siguió el modelo neoplatónico de la cristiandad griega con el Pseudo Dionisio, en el que la Iglesia y su organización, administración y gestión, era una copia fiel de una “jerarquía celeste” (Ullmann, 1971: p. 50). Por tanto, al ser instituida la iglesia, no por otro, que por Dios, al mismo tiempo todo está subordinado a la institución. Lo religioso en un papel preponderante sobre todo lo terrenal. Éste fue el parte-aguas de las reformas gregorianas dos siglos más tarde. Sin embargo hubo otros aspectos que cambiaron el panorama de la iglesia, para llevarla a su punto más alto de romanización que, como dice Küng, involucraría los siguientes aspectos: politización, juridización, clericalización, y militarización.

La Iglesia sometida al Imperio germano, no pudo hacer valer este derecho en el *status quo* reinante. Tuvo que desatar de acuerdo a su mandato, las cadenas que el poder secular manejaba. Y paradójicamente fue, el Imperio mismo, en afán de organizar a la Iglesia, el que generaría el espíritu de independencia y soberanía autónoma del *Sacerdotium*. Aunado a esto, otro movimiento venía gestándose en a favor de la Iglesia de Roma, el cual sería también motor de cambio y que tendría lugar en Francia (al igual que las Decretales) con el monasterio de Cluny, el cual se mostró leal al papa y a Roma, pasando sobre la autoridad e influencia que tenían las diócesis de las Iglesias locales.

Lo que Bonifacio no consiguió, dos siglos antes, ahora se volvió un programa sistemático, primero en los monasterios y luego abarcando a toda la iglesia. Se difundió, primero por todo el sur de Francia, pero pronto se extendió la influencia de los Clunienses por gran parte de Europa. El movimiento, pretendía un seguimiento cabal de la regla benedictina, un *ethos* radical de las normas de la renuncia y de la obediencia. Fue con Cluny que se impulsó de forma masiva, el celibato del clero, ya que era muy común hasta el siglo XI el matrimonio entre sacerdotes o *nicolaísmo*. Respecto a la obediencia, se marcó una estricta línea de jerarquías, que ascendía hasta el papa. La autoridad pues, ya no fue el obispo de la iglesia local, sino el alto clero romano. Por eso mismo, se dirigió una política contra el nombramiento de los cargos eclesiales por parte del poder secular (simonía) y sólo la iglesia de Roma tenía la capacidad de hacer los nombramientos de diócesis, parroquias y monasterios.

Como decíamos, el Imperio dio pie a este movimiento y sentó oficialmente las bases para la transformación del movimiento eclesial. Fue después de los Otones, con Enrique II y Enrique III que los germanos tomaron de nuevo las riendas de la Iglesia, tras los conflictos en que coexistieron dos y hasta tres papas al mismo tiempo. Unos apoyados por la monarquía italiana, otros por el clero secular y otros por el emperador. Por supuesto que los alemanes se inclinaron por sus partidarios como el caso de Benedicto VIII apoyado por Enrique II. Con Enrique III, los papas serían elegidos por el emperador. Y tres de los pontífices posteriores a Clemente III, fueron alemanes, sin embargo también fueron los últimos que estuvieron manipulados por el talante imperial (Küng, 2001: p. 383).

La siguiente transformación vendría por parte del papado, con León IX (1049-1054) que, junto con su grupo de allegados, se dieron a la tarea de poner en marcha las reformas dejando de lado el patronazgo secular. Y es que León IX buscó de inmediato la independencia de la Iglesia y atacó fuertemente a la simonía, robusteciendo ampliamente el poder del funcionariado cardenalicio convertido en una especie de consejo o senado papal, oponiéndose de esta manera a los intereses eclesiales del imperio (Küng, 1970: p. 40). Además, también se llevó a cabo un intenso combate contra el matrimonio de sacerdotes que los reformadores veían como un obstáculo para que el religioso adquiriera una vida sacramental. De hecho podemos ver que la política céntrica, fue vista como un principio de distinción contra lo terrenal o impuro, en el que la Iglesia, como institución divina y en su representación, debe seguir el modelo celestial, separándose también de su grey. De esta manera, se genera una idea de la autoridad de lo sacro o de lo religioso, sobre todo lo mundano. La moral sexual se recrudece y surgen

protestas sobre todo en Alemania, donde muchos sacerdotes llevaban una vida marital o también de los laicos, a los que también se les aplica una rigurosa observancia sexual. Los libros de penitencia cobran de nuevo auge y las penas son mayores. Siguiendo estos principios, de igual manera, la autoridad secular en su carácter de institución terrenal, debe observar las disposiciones de la iglesia.

Los allegados de León, como Humberto de Cándida o Hildebrando, fueron el brazo derecho para tomar medidas contra el *nicolaísmo*, *simonía* o la investidura por parte de laicos, y también dieron argumentos y sustentos teológicos en torno a la inmoralidad de estas prácticas para la Iglesia (Mitre, 2006: p. 186). Los papas reformadores que siguieron después de León IX hicieron cumplir las medidas inmediatamente. El siguiente papa, Esteban IX ya no fue impuesto por el emperador que, en su carácter de laico, no debía inmiscuirse en asuntos religiosos, sino que fue elegido por el clero romano. Por el grupo de cardenales que desde aquel momento tomó en sus manos la elección pontificia (Congar, 1973: p. 108).

Las transformaciones se agudizaron con el siguiente prelado, aquel colaborador Hildebrando, que se haría llamar Gregorio VII. Como cardenal, fue un hábil funcionario romano y además, monje benedictino de formación. Gregorio llevaba impreso el sello de la reforma eclesial, de la independencia de lo religioso respecto de lo secular. Si León comenzó la transformación de la Iglesia romana, Gregorio la llevaría a un punto de choque con la política imperial, al punto que los conflictos duraron poco más de dos siglos. Las reformas llevan el mote de *gregorianas*, debido a la implacable labor de este papa monje. Y no es casual que haya tomado el nombre de Gregorio, ya que Hildebrando retoma la tradición de aquel papa modélico del siglo VI, *Gregorio I* el cual fue visto como el papa modelo de la edad media y que de acuerdo a las premisas agustinianas trató de imponer la Ciudad de Dios como un orden equiparable al divino y donde únicamente allí, se podría conseguir la salvación eterna.

En su carácter de representante de Pedro (Vicario de Pedro), que a su vez recibe el encargo de atar y desatar en la tierra (Mt18:20), es que se ve el papa por encima de cualquier orden humano, incluyendo el imperial y, por tanto, la reforma de la Iglesia, sería universal, con su centro en Roma. Ninguna otra Iglesia se le compara, Roma es la madre de todas y por ende, cualquier cargo que no hubiera sido nombrado desde ahí, no es válido para Gregorio VII (Ullmann, 1971: p. 47). Siguiendo a nuestro autor, la diferencia entre *potestas jurisdictionis* y *potestas ordinis*, fue planteada desde las *Decretales* donde el papa se ubica como sucesor

directo de Pedro y es designado como la máxima autoridad de la cristiandad. La base jurídica, ahora se robustece con Gregorio VII, ya que compone los llamados *Dictatus papae* en 1075 que dejan bien claro la diferencia entre poder espiritual y poder temporal, plasmando los derechos de la Iglesia sobre las demás instituciones seculares (Mitre, 2006: p. 189).

El papa, desde el comienzo de su administración, renovó la actividad sinodal y se preocupó por tener mayor presencia en diferentes regiones de Europa, sobre todo en Francia, Italia y Alemania, para que se cumplieran las nuevas disposiciones acerca de la *simonía*, el *nicolaísmo* y el nombramiento de cargos eclesiales por parte de los laicos. La habilidad política de Gregorio VII, se sumó a la base ideológica y canónica para hacer frente al poder secular, que no tan fácilmente iba a ceder ante estas medidas. Y es que en el mismo año que se publican los *Dictatus* (1075), el papa enfrenta directamente al emperador, ya que en el sínodo cuaresmal romano, declara la excomunión de cualquiera que reciba un cargo eclesial por parte de un laico. Esto significó que las diócesis controladas por el poder secular imperial, pasarían a ser dominadas directamente por Roma. Pérdida que no sólo implicó una posición política-ideológica, sino que podría representar una fuerte pérdida de ingresos sobre la base agrícola de las tierras que controlaba el Imperio bajo auspicio de los obispos. El papa, con esto presionó a Enrique, y logró su primer triunfo, ya que el emperador siguió con el nombramiento de cargos, por lo que fue excomulgado (Mann, 1991: p. 543). Además, gran parte del clero Alemán se puso de parte del papa, teniendo que pedir perdón al pontífice en Canossa. Pero el conflicto no se quedó allí, porque Enrique IV arremetió de nuevo contra el papa tres años después y ahora es él quien saca la mejor parte, imponiendo un antipapa y obligando a Gregorio a vivir en el exilio sólo ayudado por sus aliados normandos (Mitre, 2006: p. 191).

Los papas siguientes como Urbano II y Pascual II, siguieron con la obra de sus antecesores, tratando de imponer sanciones como la excomunión ante aquellos laicos que siguieran nombrando cargos religiosos. El emperador Enrique V, trató de moderar sus relaciones con Roma, consiguiéndolo a medias, ya que firmó una tregua, primero con el concordato de Sutri en 1111 y finalmente en 1122 con Calixto II el concordato de Worms. En ellos se establece el reconocimiento al obispo tanto en su carácter eclesiástico y como terrateniente feudal. La primera investidura, será impuesta por la Iglesia de Roma a través de su metropolitano, pero las ganancias de las tierras irán a parar a las arcas del rey. No obstante en muchos de los casos, el tratado no fue completamente respetado por las dos partes y de ello que la Iglesia también tratara de poseer bienes y tierras. De igual modo el emperador,

sobre todo en Alemania, siguió siendo una autoridad indiscutida en asuntos eclesiásticos y es que su monarquía necesitaba de esa alianza religiosa para sustentar su poder (Mitre, 2006: p. 193).

Las resoluciones del primer Concilio de Letrán (que reunió buena cantidad de representantes de las diócesis de la Iglesia Occidental) ratificaron el acuerdo. Pero con Inocencio II, apoyado por Bernardo de Claraval, la Iglesia de Roma volvió a acometer contra el poder temporal y no sólo eso, sino que se pone encima de él ya no sólo en el terreno discursivo, sino en el teórico, a través de la doctrina de las dos espadas; la *temporal* y la *espiritual*. Según la cual, ambas espadas habrían sido encargadas a Pedro por mandato divino, pero el Apóstol sólo había cedido la *temporal* a los reyes y seculares para salvaguardar la unidad de la Iglesia. Como vemos en Ullmann, la doctrina no era nueva, sino que venían gestándose desde el siglo V, con León I y en consonancia con las tesis agustinianas de la Ciudad de Dios.

Con la doctrina de las dos espadas, muy difundidas por Bernardo, que dicho sea de paso, también fue el teórico más importante de las cruzadas, se dejaron claras las intenciones políticas del papado, de su gobierno teocrático, que iba más allá o incluso que abarcaba cualquier institución humana. Como ya observamos, el poder secular, en este caso el del imperio Alemán o el de cualquier rey, sólo tenía en su carácter de cristiano, velar por la unidad o como dice Ullmann, para la erradicación del mal (Ullmann, 1971: p. 62). De allí, las nefastas argumentaciones en torno a las guerras santas o al ataque de las órdenes monásticas de renovación como los valdenses o albigenses. De esta manera, podemos ver la constitución de un gobierno teocrático en manos del papa, que se vería con Inocencio III, ya no como representante de Pedro, sino de Cristo (Vicario de Cristo).

La constitución de un gobierno teocrático, dice Ullmann, sólo se da a partir de que el poder se genera de manera descendente, a través de uno o varios funcionarios que son portadores de una potestad especial de origen divino. En este caso, los pontífices o la Iglesia de Roma, se encargaron durante siglos, se sentar las bases que les otorgaría dicho poder. Y si bien, como lo vemos en el primer capítulo, el monoteísmo judío-persa y la filosofía neoplatónica, permitieron un mayor control de la relación entre individuos y divinidad a diferencia de la mayor libertad del orden mítico, sólo fue mediante el uso del derecho romano y su especialización, que se pudo generar un corpus canónico, una serie de normas definidas,

que darían al papa la posición de jerarca universal, al ser, no sólo intermediario entre hombre y Dios, sino su representante, por medio de la herencia petrina. De manera que como dice Habermas, todos los individuos se encontrarán vinculados a sus preceptos morales, donde la Iglesia fungió como su gestora (Habermas, 2002: p. 262, 263). Para Ullmann, es pues la utilización del derecho, la que daría al papado, su carácter de institución gubernamental (Ullmann, 1971: p. 70). Dicha soberanía no sólo se aplica sobre lo espiritual, la que detenta el papa, sino sobre lo terrenal, ya que las leyes recaen en su figura y sólo él tiene la capacidad de hacerlas cumplir al resto de la comunidad cristiana, por ende su gobierno es de carácter universal. Idea, sobre la que se basa el principio que interpela a los poderes seculares, que como miembros de la *ecclesia*, le deben obediencia al papa, no como individuo, sino como institución que se transmite ininterrumpidamente desde Pedro (Congar, 1973: p. 110).

Es por ello, que de acuerdo a esta postura, no se podía compartir la responsabilidad de la Iglesia con otras sedes que antaño actuaron en conjunto en la dirección de la cristiandad, sino que a partir del siglo XI, debían todas estar bajo la tutela romana. Puede observarse por ejemplo, la ruptura definitiva con la Iglesia de oriente en 1054, donde León IX en su posición autoritaria, excomulga al patriarca bizantino. El papa, entonces, ya no es el depositario de la ley, sino el legislador mismo, el cual es capaz de decidir sobre cualquier asunto humano (Ullmann, 1971: p. 72). Así, la sacralización de la ética, como principio del monoteísmo, se hace extrema porque es la base sobre la dirección, no sólo de la religión, sino también sobre asuntos políticos, económicos y militares, de los cuales una persona sería la cabeza. De manera que existe una intención de la universalización de normas y valores ceñidas a un código moral-religioso irrefutable, sobre la que el individuo quedó restringido de toda capacidad de acción libre (Habermas, 2002: p. 274).

De esta manera, la Iglesia romana y sobre todo el papa, se sentían con la responsabilidad de decidir sobre cualquier actividad humana y por tanto, tenían que hacer valer el cumplimiento de la fe a como diera lugar. Esto quería decir, que debía cumplirse con las leyes estipuladas en el Derecho Canónico y que, cualquiera que no lo hiciese, estaría desviándose del camino de Dios y de su salvación, siendo fuertemente repudiado y no sólo eso, sino castigado como hereje. Debido a ello fue el gran impulso que tuvieron las cruzadas, ya que el papa, Urbano II, incitó a los príncipes seculares para exterminar a los llamados herejes musulmanes en la primera de estas “guerras santas”. De esta manera se justificó el uso de la violencia, de la coerción o de cualquier medio, para hacer valer la verdadera fe o mejor

dicho, la fe deseada por la Iglesia de Roma. Primero en Medio Oriente, pero después, como dijimos, también contra los cátaros o cualquier movimiento que se saliera del canon jurídico. Es por ello que se crean, tribunales eclesiásticos, como la *Inquisición*, que a especie de Sanedrín, juzga y castiga. El llamado, es para el poder secular, que también tiene que salvaguardar la fe, so pena de excomunión. La cooperación entre los dos poderes, el religioso y el temporal, siguió funcionando, pero ahora la Iglesia, con el papa, se colocaba por encima. Es por eso que el Sacro Imperio y Roma, seguirían teniendo diferencias posteriores al concordato. Las reformas gregorianas, aún no llegaban a su punto más álgido, pero sin duda, los papas, ya habían dado grandes pasos para liberarse del yugo secular, pero no sólo eso, sino que al mismo tiempo engrosaron el aparato institucional de la Iglesia para intervenir en todos los ámbitos del entramado social de la baja edad media.

Para Max Weber, la dominación legal a partir de un grupo de funcionarios y el uso del derecho romano como base de legitimación de poder, establece un camino intermedio de la racionalización social de Occidente. Lo anterior, siempre ligado a la forma de producción agrícola de carácter feudal de la baja edad media, en la que los funcionarios obtienen una remuneración económica (Weber, 1980: p. 173-180). Esto es lo que distingue a la institución papal, del grupo de sacerdotes tanto del judaísmo antiguo, como del estado romano, que con su religión politeísta, no creaba un vínculo coercitivo con el individuo a través de la religión. Podemos decir que con el derecho, se crean las bases de lo que fueron los estados premodernos en Europa, en particular, a través de las colecciones canónicas, que en la época de la reforma gregoriana fueron incrementándose. Tenemos el caso de las recopilaciones del monje camaldulense Graciano, llamados *Decretum Gratiani*, donde se planteó la autoridad preeminente de la Iglesia de Roma, sobre cualquier otra organización socio-política o religiosa. Asimismo la doctrina de las dos espadas impulsada por Claraval, se intensificó en este período, en donde la base jurídica para que el papa ejerciera su gobierno se amplió y fue la herramienta más eficaz para subordinar al poder secular (Mitre, 2006: p. 196). El conflicto fue inevitable y así durante el siglo XII, se presentó la formación de dos partidos, que fueron los brazos derechos de los dos poderes en disputa, el de los güelfos, apoyando al papa y el de los gibelinos de lado del emperador. Las luchas fueron encarnizadas y de nuevo el papa usó todos los medios necesarios para sobreponerse, no sólo en el plano eclesial al emperador, sino que también intervino en decisiones político militares de intereses terrenales. Sus bases fueron las órdenes monástico-contemplativas, en el plano de control territorial agrícola, pero también las órdenes militares en la defensa armada de la supremacía papal como fue el caso de los

templarios y los caballeros de San Juan (caballeros hospitalarios). Asimismo en los siglos XII-XIII, en el ámbito urbano, también funcionaron las órdenes mendicantes como los franciscanos y dominicos, que fungieron como los jueces de los tribunales inquisitoriales.

Dentro de los altercados más significativos que tuvo el poder papal con el poder secular del emperador, tenemos la relación ríspida con Federico Barbarroja, de la dinastía de los Hohenstauffen. Al igual que Carlo Magno u Otón I, Federico pensaba en restablecer el imperio romano que ahora le tocaba a Alemania representar por medio de una continuidad heredada por los francos que a su vez recibieron de los griegos. La idea era consolidar un Imperio santo, que estuviera en sintonía con el poder religioso, pero controlado por el emperador. De manera semejante al papa, pretendió colocarse en la cima de la cristiandad. Por ello intentó construir una fuerte presencia eclesial mediante la influencia sobre algunos preladados alemanes, fomentar viejos relatos bíblicos como la epifanía (donde se recalca el papel del jerarca secular en su relación con Cristo), financiar la construcción de Iglesias y catedrales, falsificar reliquias y por último, participar en la tercera cruzada, en la que moriría en el trayecto. Pero antes de esta epopeya, se involucró en un conflicto con el papa Alejandro III, que ya antes de subir al trono papal, había manifestado que el emperador no era más que un vasallo del obispo de Roma, postura que no agradó al emperador, argumentando que la potestad de su reinado no era designada por el papa, sino por Dios mismo. La relación ríspida se tradujo en una lucha armada, en la que el papa Alejandro III buscó aliarse con otras monarquías para combatir al emperador. Se conformó la liga lombarda en el norte de Italia y se ganaron algunas batallas para la causa papal. El cisma duró casi dos décadas, hasta que se firmó la paz y el emperador tuvo que reconocer la soberanía del papa en Italia. El papa, había triunfado parcialmente y para reconocer esta victoria, convocó al III concilio Lateranense, que llamó a buena parte de la cristiandad y en el que incluso participaron algunos representantes de la Iglesia bizantina (Mitre, 2006: p. 200). En este espacio se volvió a corroborar la supremacía papal sobre el poder secular, se insiste sobre la condena a la *simonía* y el *nicolaísmo*, así como la colaboración del poder secular en el combate a la herejía. Fue pues un éxito de Roma, que se intensificó años más tardes con otro papa, llamado Inocencio III (Mitre, 2006: p. 201).

Con el pontificado de Inocencio III, el programa de las reformas gregorianas alcanzó su máximo esplendor. De hecho, se podría decir que fue el punto de inflexión del papado medieval, entendiendo por esto, que la figura del papa alcanzó un poder como nunca antes, ya que dominó a las diferentes estructuras políticas, económicas e ideológicas en Occidente. El

gobierno teocrático del papa, no debe entenderse como dice Ullmann, como un Estado en el sentido moderno del concepto, ya que ni si quiera el Imperio Germano podría considerarse como tal, pues los individuos aún no contaban con una organización autónoma que pudiera traducirse en una fuerza política (Ullmann, 1971: p. 91). Los fieles o siervos, sólo tenían una relación de vasallaje con el señor feudal y fue hasta finales del siglo XIII y principios del XIV, cuando las urbes empezaron a crecer y se difundió el aristotelismo como nueva forma de aproximación al mundo, que tomó más importancia la organización popular. La institución papal, fue entonces un modelo de organización político eclesial con una base jurídica, con relación jerárquico vertical descendente de tipo teocrático, que con Inocencio III no tuvo rival en el Occidente europeo a finales del siglo XII y principios del siglo XIII.

Lotario (Inocencio III) se formó en sus inicios en el monasterio romano de San Andrés, para trasladarse después a París, donde estudió filosofía y teología. Pero también tuvo una destacable educación jurídica, conociendo a detalle el derecho canónico que aplicó políticamente, desde su etapa de cardenal hasta su llegada al papado, contra el poder imperial. Hizo que se cumplieran los designios de la Iglesia de Roma en todos los rincones de Europa y se dedicó a erradicar los movimientos *heréticos* de renovación de algunas órdenes monásticas ya mencionadas como albigenses y valdenses, ya que promulgaban votos de pobreza para toda la Iglesia católica, lo cual representó una dura crítica a la obtención desmedida de recursos por parte de la Institución. Ordenó una cruzada en el sur de Francia que llevó al exterminio de pueblos enteros que eran partidarios de los *heréticos*. Pero también impulsó la organización de otra cruzada en Oriente para recuperar los lugares “santos” que habían sido perdidos desde finales de la tercera cruzada y renovó las aplicaciones de la reforma gregoriana que para Roma aún no llegaban a su conclusión.

Las resoluciones a estos puntos, se trataron en el IV Concilio de Letrán en 1215, que también fue de carácter ecuménico al contar con la representación de los cinco patriarcados de la Iglesia, con la participación de un buen número de órdenes monásticas y con enviados de las monarquías. Sumado a los temas mencionados, también se estipularon cánones sobre el Gobierno eclesiástico, el ministerio episcopal, la aplicación del derecho y la presencia eclesial a través de sínodos, diezmo, simonía, prácticas judaizantes, vestuario litúrgico, catecumenado y visitas pastorales (Mitre, 2006: p. 205). El poder del papado se consumó con Inocencio III y el Concilio sólo legalizó la imposición del poder espiritual sobre el terrenal. La constitución del

derecho canónico, siguió ampliándose y así mismo el poder del papado en Europa que, durante el siglo XIII, fue la institución más poderosa de Occidente (Bendix, 2000: p.376-378).

Parafraseando a Mitre Fernández, el siglo XIII fue la edad de oro del derecho canónico y los sucesores de Inocencio fueron también grandes juristas e implacables vigilantes de la legislación eclesial (Mitre, 2006: p. 208). Fue el caso de Gregorio IX, que coleccionó un buen número de decretales y que enfrentó junto a Inocencio IV y Gregorio X al emperador Federico II que perdió de nuevo la batalla, teniendo finalmente que claudicar. El conflicto entre poder secular y poder religioso llegó a su fin con las conclusiones de los dos concilios de Lyon en 1245 y 1275, pero también con el “protectorado” que Francia brindó a la institución papal, que después fue conocido como el cautiverio babilónico de Aviñón. Así iniciarían los vínculos del papado con las monarquías europeas que, a su vez marcarían un abismo más grande entre poder secular y religioso, como lo veremos en el siguiente apartado.

Capítulo III. Las crisis del papado en la Baja Edad Media y el Renacimiento frente a las estructuras premodernas del Estado en Europa: confrontación con las naciones emergentes, pensamiento aristotélico y la reforma protestante.

El derecho no fue simplemente un arma manejada hábilmente por los monarcas; fue el modo de manifestación y la forma de aceptabilidad del sistema monárquico. A partir de la Edad Media, en las sociedades occidentales el ejercicio del poder se formula siempre en el derecho. M. Foucault, Historia de la sexualidad I.

*-La naturaleza es buena porque es hija de Dios –dijo Ubertino.
-Y Dios debe de ser bueno, si ha engendrado la naturaleza -dijo sonriendo Guillermo-. He estudiado, he encontrado amigos muy sabios. Más tarde conocí a Marsilio, me atrajeron sus ideas sobre el imperio, sobre el pueblo, sobre una nueva ley para los reinos de la tierra... U. Eco, El nombre de la rosa.*

1. Contacto con Oriente y redescubrimiento de Aristóteles.

Curiosamente, el afán de la Iglesia de Roma por lograr su independencia de parte del poder temporal, mediante el impulso de las reformas gregorianas dio pie a otro fenómeno que llevaría a poner en duda la sociedad estamental del feudalismo medieval. Y es que el papa, al ponerse como cúspide de la cristiandad, de la Institución regida por el representante de Dios sobre la tierra, organizó en 1095 el nombre de Urbano II, la primera cruzada. El poderoso Imperio árabe en el siglo VIII ocupó casi la totalidad de la península ibérica y estuvo apunto de invadir Francia. En el siglo XI el papado quería acabar definitivamente con la amenaza del Islam, pero los resultados no fueron los esperados y en esas campañas hubo cuantiosas pérdidas materiales y humanas. Sin embargo, la invasión a Oriente trajo consigo una nueva dinámica comercial, logrando que diferentes materias primas se importaran lo que coadyuvó al fortalecimiento de enclaves marítimos existentes en el Mediterráneo como Génova y Venecia, ciudades como Pisa o Marsella, así como la república mercantil de la hansa (Pirenne, 1975: p. 26-33). Hacia el siglo XII, las ciudades del continente empezaron a crecer, no sólo por el factor comercial, sino también por el excedente de productos agrícolas de los feudos interiores como en Francia, Inglaterra y Alemania (Le Goff, 1983: 53-55). Fue de esta manera, que se comenzó a gestar un desarrollo urbano no antes visto en la edad media y nunca tan determinante desde la época del Imperio romano. Porque como ya vimos, tras las invasiones bárbaras, la infraestructura de las urbes que facilitaban la comunicación y el comercio (vía marítima y

terrestre), quedaron destruidas o muy deterioradas, por lo que prosperó una economía agrícola focalizada en señoríos y monasterios, que cabe señalar, fue impulsada también por la ideología de distanciamiento del mundo natural que el cristianismo difundió. El escenario, que ya en el siglo IX había iniciado el cambio con el Imperio franco, se agudizó en el siglo XII.

Como dice Le Goff, el nuevo escenario urbano, trajo consigo una transformación cultural. La ideología cerrada, que durante la alta edad media había prevalecido, ya no tenía cabida para los individuos que habían dejado el campo y ahora se encontraban bajo una dinámica de la economía que exigía una mayor practicidad en su estilo de vida (Mann, 1991: p. 562, 563). Los vínculos estamentales, ya no tuvieron espacio en la ciudad, donde crecieron los gremios de artesanos y de comerciantes que si bien entablaron relaciones de maestro-aprendiz, ya no tuvieron la misma sujeción que la habida con los señores terratenientes. El sustento de los estamentos feudales a partir de la teología agustiniana de rechazo a lo mundano, empezó a ser cuestionado cada vez más por este grupo de individuos nuevos que reclamaron para sí una mayor autonomía, sobre todo en los grupos burgueses que adquirieron un mayor poder económico (Bendix, 2000: p. 85, 86). Y es que también nuevas ideas empezaron a gestarse en Occidente una vez más gracias al contacto con el Medio Oriente y el Islam. No sólo fue el comercio con tapices, sedas, madera y otros artículos de intercambio, sino de igual manera se compartieron los escritos de filósofos árabes como Avicena o Averroes que, a partir de sus traducciones de Aristóteles, generaron nuevas inquietudes a las discusiones teológicas. Como se ve en Le Goff, la intención de leer estos nuevos textos fue para conocer la mentalidad del enemigo, pero no se quedaron en ese plano (Le Goff, 1986: p. 33).

El propio desarrollo de las urbes y la especialización del trabajo, atrajo también un mayor número de estudiantes a las escuelas catedralicias, que se reunían para discutir los trabajos de los traductores árabes sobre textos griegos que durante siglos se habían dado como perdidos y que sólo por el influjo del Islam que controlaban las bibliotecas norte africanas desde el siglo VII, volvieron a salir a la luz. Cabe recalcar, que si bien el crecimiento del comercio con el mundo árabe, tuvo gran impacto para la difusión de estas obras, ya desde que el Islam se apoderó del sur de España y Sicilia, hubo un importante encuentro cultural. Sin embargo, lo que se puede observar hacia el siglo XII es que hay un resurgimiento de la cultura antigua, sobre todo en la filosofía, pero también en matemáticas, medicina y astronomía.

Para Le Goff, los traductores de las obras antiguas durante el siglo XII, fueron los artesanos que facilitaron el surgimiento del tipo ideal de sabio que denominaría como *intelectual*. Los intelectuales, serían el prototipo del maestro libre de las universidades urbanas del medievo, los cuales plantearían una autonomía del individuo, que no era compatible con los estamentos del feudalismo y de la ética normativa del cristianismo. Una identificación con los pensadores griegos estaría muy ligada al individuo de las urbes bajo medievales, ya que encontrarían mayor reflejo con respecto a sus actividades y a su lugar en el mundo, donde ellos empezaban a forjar su propio destino. Como dice Kant, individuos que no “temían de las sombras” y que les permitió desenvolverse en diferentes ámbitos, sobre todo en lo concerniente a la organización popular (Kant, 2002: p. 37). Igualmente Frey, siguiendo a Hegel y Habermas, hablaría del desarrollo de la subjetividad como premisa del surgimiento de la autonomía del hombre moderno que encontraría cabida en el terreno urbano como escenario ideal que hizo posible el desenvolvimiento de su “yo” interno. Para este autor, el verdadero renacimiento tendría lugar ya en el siglo XII y no en el XVI como dice Weber mediante el ascetismo religioso del protestantismo calvinista. Esto quiere decir según el autor, que en ese momento, se empezaron a romper los lazos que unían a los hombres en el proceso de construcción de una identidad colectiva y adquirieron una conciencia mayor de sí mismos, no sintiéndose identificados ya, con las categorías morales de la tradición cristiana que la Iglesia instituyó en los núcleos herméticos de la vida agrícola feudal (Frey, 2002: p. 119).

Los primeros intelectuales, aquellos pensadores y maestros que proclamaban para sí una mayor individualidad y el uso de la razón como punto de partida del conocimiento, tuvieron como antecedentes a los goliardos, un grupo de individuos errantes que se hallaban excluidos de la sociedad estamental. Para Le Goff son unos revolucionarios que atacaban fuertemente a la tradición y las costumbres de la identidad colectiva cristiana porque, fugitivos y vagabundos de la vida agrícola, sólo tuvieron cabida en las primeras escuelas urbanas como parte de los estudiantes. Ellos ya no están integrados bajo ningún orden preestablecido, por lo que no se sacrifican al cumplimiento de la estricta moral cristiana y por lo mismo se entregan a la satisfacción de los placeres sensuales. La experimentación a partir de lo sensorial que ofrece la naturaleza encontraría en ellos un sentido de la vida y por eso la empatía hacia la cultura antigua (Cassirer, 1974: p. 64-67). Esa condición de vagabundos y su espíritu libre haría que los goliardos se desarrollaran en el ámbito de las artes, de la manifestación de sus ideales a partir de la estética y muchas veces fueron poetas, juglares o bufones. Como juglares, el arte musical de carácter secular da sus primeros pasos y con la poesía se prepondera la crítica a

los poderes de la sociedad feudal. De hecho se conservan aún poemas que, en el siglo XX el músico alemán Carl Orff con su trilogía *Carmina Burana*, *Catulli Carmina* y *el Triunfo de Afrodita*, retoma en un afán por reflejar la libertad y el goce por la naturaleza de los goliardos. Esta expresión por el amor carnal y los placeres terrenales que se retomó del pensamiento y culturas antiguas (de Grecia y Roma), fue parte de una postura de afirmación hacia el mundo a diferencia del estrato cerrado y de renuncia que sostuvo el cristianismo en su reflexión platónica de la salvación de las almas a partir de una divinidad suprema (Frey, 2007: p. 12). Por ello los goliardos repudiaron todos aquellos símbolos del poder feudal, del papa, el obispo y los monjes que en plena época de la reforma Gregoriana plantearon la supresión de los placeres carnales para los prelados. Un estricto *ethos* que llegaría en el siglo XIII a profundizarse en la psicología de la confesión individual (Le Goff, 1986: p. 43). Los goliardos querían escapar de aquel control de la sociedad rural y por eso se cobijaron en las urbes donde predicaron sus enseñanzas como lo hizo el primer maestro libre de nombre Pedro Abelardo, que para Frey sería el prototipo del intelectual moderno (Frey, 2002: p. 143).

Nacido en 1079 y teniendo una importante formación intelectual, recibió la influencia de la cultura antigua y de los filósofos griegos. Lo más probable es que haya leído algunos comentarios u obras de inspiración aristotélica por su inclinación a la filosofía y la lógica. Fue también uno de los primeros filósofos itinerantes que se trasladaban de un lugar a otro para dar a conocer sus enseñanzas, para entablar discusiones y para rebelarse contra las tradiciones como lo hizo en su relación sentimental con Eloísa, renegando del matrimonio. En una de sus estancias llegó a Paris, donde la enseñanza en la escuela catedralicia ubicada en la *Cité*, fue foco de enconadas discusiones filosóficas como la que Abelardo mantuvo con el maestro Guillermo de Champeaux, criticándole y debatiéndole acerca de los llamados conceptos universales. Ahí se sostuvo que son una mera construcción socio lingüística, que sólo existen en apariencia y por lo tanto no tienen y no constriñen universalmente al hombre, sólo representan individualmente la realidad. Así pues Abelardo, adelantándose a Ockham, apeló a la acción humana, de la creación del lenguaje como código simbólico que expresa una realidad aprendida, no revelada y por tanto susceptible a la transformación. Abelardo contrapuso razón y tradición, dándole mayor peso a la primera, ya que analiza las cosas de manera individual por lo que se puede dilucidar su significado. El uso de la lógica en Abelardo como método racional, lo llevaría a la construcción de su postura nominalista que plasmó en sus obras: *Manual de lógica para principiantes* y el *Sic et Non* (Merino, 2001: p. 121-123). Sin duda muy polémicos para los teólogos y funcionarios eclesiales que seguían vinculados a un discurso que giraba en

torno a las categorías universales del ambiente cerrado del pensamiento agustino, de esa *Ciudad de Dios* que había mantenido a Europa estancada durante siglos (Buhler, 2006: p. 64).

Pero no menos que la lógica, fueron también los planteamientos éticos de Abelardo, que le llevó a ganarse la enemistad de un personaje poderoso, representante y defensor del *Status Quo* medieval, llamado Bernardo Claraval. Ya hablamos de él en el capítulo anterior como principal promotor de la reforma gregoriana y de las cruzadas, pero también impulsó el movimiento monacal Cisterciense que surge en respuesta a las inquietudes intelectuales del siglo XII. Fue el baluarte de la tradición, defensor del papa y de las estructuras sociales de la sociedad feudal, por ende también del moralismo cristiano agustiniano que halló lugar en la pasividad del ser humano. Muy diferente de Abelardo, que no sólo en su filosofía, sino que en su propia vida se desenvolvía con autonomía, sin apelar a ninguna autoridad que lo limitara. Incluso cuando fue castrado, no cesó de entrar en discusiones y plantear a voluntad sus puntos de vista. Asimismo, sus escritos sobre ética plasmados en la obra *Scito e ipsum* fueron atacados, ya que ahí sostiene los criterios sobre los que se basan las acciones: no son buenas o malas por el objetivo de las mismas, sino por la intención que el individuo les imprime, de forma que cuando se interiorizan es cuando el hombre puede discernir si realizó un acto malo o un pecado; es cuando el hombre hace conciencia cuando se puede determinar la acción, no antes, no sobre el hecho como tal. De esta manera, ya no se dejaba lugar a la gracia de Dios, sino que las acciones humanas serían guiadas por una decisión racional e individual. La culpa y el perdón, estarán determinadas por un factor subjetivo y no objetivo o ya determinado por un ente superior (Barbour, 2004, p. 455).

Un ejemplo sería el citado por Frey sobre los placeres carnales de los que habla Abelardo, donde para el filósofo no implican pecado como tal sino la intención que hace obrar al individuo y la aceptación del mismo. No hay entonces una restricción moral sobre el pecado original, ya que no viene a formar parte de la naturaleza humana, el cuerpo y los placeres no serían malos en sí (Frey, 2002: p. 150). Las condenas de Claraval no se hacen esperar y busca de cualquier forma desprestigiar a Abelardo. No lo entiende porque su apelación a la racionalidad como parte de los nuevos filósofos itinerantes de la vida urbana, no eran bien vistos en la mentalidad hermética de la vida rural, del monasterio de retiro y de negación del mundo, característico de la espiritualidad Agustina y cristiano platónica de la supresión de los goces terrenales a expensas de la salvación del alma (Cassirer, 1974: p. 112, 113). Bernardo, que era amigo, defensor y asesor de los papas, vio en estos preceptos de la racionalidad, un gran enemigo que atacaba las certezas universales del mundo cristiano, por ello se decidió a

combatir a los maestros libres, entre ellos a los goliardos que, bajo las fuertes represiones, se extinguirían hacia el siglo XIII. No obstante, éstos ya habían forjado un lugar propio para la subjetividad a partir principalmente de los pensadores griegos como Aristóteles y de sus escritos sobre lógica, ética y política.

No sólo los maestros libres fueron los únicos representantes del pensamiento racional, ya que dentro de la Iglesia, simultáneamente al espíritu cerrado de los cistercienses, también surgieron otros centros más progresistas como Chartres cuna del naturalismo y el empirismo científico, que apelaban a la búsqueda del saber, aunque ligado con la fe cristiana. Para ello le dan un seguimiento de nuevo a la filosofía Platónica. Para los chartreses, la creación de Dios fue una obra inteligible, un acto también de racionalidad y por ende susceptible a la comprensión humana. Como lo expresa Bernardo Silvestre: "Dios es la unidad mientras que la materia es diversidad", por lo que se da pie a su estudio (Mitre, 2006: p. 352). El papado mismo se interesó por las nuevas corrientes racionalistas, pero más en el punto de reconciliarla con la fe. En el siglo XIII trataron de subordinar el pensamiento racional a las categorías universales de la ética cristiana.

En ese siglo, la inercia del crecimiento económico que databa de más de una centuria, había traído como consecuencia un aumento desmedido de la población en las ciudades. La producción agrícola gozaba de estabilidad y más aún la producción mercantil. El artesanado empezaba a desarrollar técnicas influidas por los conocimientos científicos, principalmente de las matemáticas, la botánica y la astronomía, que a su vez dieron mayor especialización a disciplinas como la arquitectura, la medicina y la navegación (indispensables para el comercio). Para Le Goff, fue "la era de las grandes catedrales", sobre todo de estilo gótico, muy influido por los conocimientos en geometría y álgebra que llegaron por medio del mundo árabe (Le Goff, 1986: p. 71). El grado de organización gremial del artesanado creció y se dividió según el oficio. Incluso llegaron a formar una fuerza política importante como en Inglaterra, que apoyaron durante el siglo XIII y XIV a los barones de las ciudades en contra del poder de príncipes y reyes. Son también los inicios de la clase burguesa.

Pero ellos no son los únicos que en este siglo llegan a organizarse, ya que también las antiguas escuelas catedralicias, donde dieron sus primeras enseñanzas los maestros libres, se corporativizaron en las universidades. Empezaron a crear sus propios estatutos que delinearían la organización de funcionarios, los programas de estudios y más importante aún su independencia en la elección de cancilleres para la dirección de la universidad. Y es que la

mayoría de las veces, tanto reyes como obispos, designaban arbitrariamente al canciller que les convenía para tomar decisiones que les favorecieran o para mantener control sobre las cátedras. Sólo con las huelgas en diferentes universidades como la de París en 1229-1232 o los conflictos de Oxford en 1232, 1238 y 1240, empezaron a adquirir más libertades (Le Goff, 1986: p. 73). Sin embargo, esto las llevó a ligarse cada vez más con el papado, quien les permitió una mayor libertad en sus funciones institucionales, pero quien también intervino al momento de permitir la intromisión de las órdenes mendicantes como franciscanos y dominicos. Esta nueva relación con el papado y la creciente corporativización de las universidades es lo que impidió, según Frey, el despliegue de la individualidad para los maestros libres, ya que la enseñanza que antaño impartían no estaba tan limitada por los programas de estudio (Frey, 2002: p. 152). Incluso, la mayoría de los estudiantes, eran clérigos, no había laicos y por ende, la Iglesia de Roma, penetró so pretexto de una mayor protección, pero también por su afán reformista de controlar las instituciones sociales. Intervino aún más ya que las inquietudes de los intelectuales como Abelardo apelaban a la razón, poniendo en peligro la visión cristiana del mundo. Si un siglo antes el movimiento monacal de los Camaldulenses y Cistercienses, habían sido un instrumento eficaz para combatir las nuevas ideas, en ese momento lo que predominó fue tratar de subordinar el pensamiento racional a las categorías universales de la fe.

Principalmente, fue la universidad de París, donde las nuevas ideas en torno a la racionalidad, permearon con mayor fuerza. Ya en el siglo XII, el estudio de los antiguos, había renacido en los maestros libres. Pero en el siglo XIII se contaba con más herramientas, ya que las traducciones hechas por Avicena o los comentarios a la obra de Aristóteles de parte de Averroes, convirtieron a este filósofo como el principal baluarte de la razón. Sus escritos sobre ética, política y lógica tendrían una fuerte influencia en los intelectuales. Y es que la primera labor de difusión de los traductores, se acentuó con la cátedra universitaria y el consecuente desarrollo de nuevas técnicas sobre la impresión y circulación de libros, que atrajo a los artesanos dedicados a la publicación de las obras. Los alrededores de la universidad de París se convirtieron en talleres urbanos dedicados a la copia de textos de las tesis estudiantiles o de las traducciones de autores griegos. Los escritos que llegaron vía Italia y España, ahora circulaban por las urbes más populosas y el entorno universitario que demandó mayor número de copias. Fueron los tratados de los escritores árabes como los del cordobés Averroes, que hizo comentarios de la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles, los más leídos por los estudiantes universitarios, influyendo sobre todo en la Facultad de las Artes de la universidad de París. Es

allí donde filósofos como Siger de Brabant, tomando las premisas aristotélicas, desarrolló el averroísmo político y entabló una rivalidad con la Facultad de Teología de la que se habían apropiado los franciscanos y dominicos, cuyo principal representante a final de siglo fue Tomás de Aquino. Las diferencias, en un primer momento, tuvieron lugar no tanto por las posturas filosóficas del Estagirita, sino por no seguir con los lineamientos estipulados por el programa universitario. Un ejemplo de esto fue que los representantes de las órdenes le daban más importancia a los cursos de teología que a los de la Facultad de Artes, por los que deberían de pasar todos los estudiantes. Además, los intelectuales ya empezaban a independizarse también en el plano económico, ya que viéndose como profesionistas tenían que ganarse un sueldo, situación que los mendicantes no practicaban porque la dirección de las órdenes les propiciaba lo necesario. Muchos estudiantes fueron acaparados por los mendicantes, al punto de que a gran cantidad de ellos los impulsaron a tomar los hábitos. También retuvieron a los estudiantes en la impartición de cátedra, dejando a los intelectuales seculares sin mucho quórum y sin los consecuentes beneficios económicos como maestros. Sin duda las disposiciones papales sobre la gratuidad de la educación, afectaron a los maestros universitarios, pero éstos se vieron aún más imposibilitados ante la “competencia desleal” que hicieron principalmente franciscanos y dominicos, quienes adquirieron mucho poder por estar bajo la tutela de los pontífices (Le Goff, 1986: p. 100).

Y es que estas dos órdenes religiosas fueron de las más apoyadas por los papas, porque representaron para su poder, un nuevo tipo de militancia en respuesta al nuevo contexto urbano. Los fundadores de las órdenes, persiguieron otros fines como los ideales de pobreza, de retiro o de rechazo a cualquier pretensión materialista, así como la lucha contra la herejía (de allí que fueran importantes funcionarios de la inquisición), pero en la práctica, sus sucesores se adaptaron al programa de la reforma sobre todo con Inocencio III, que les otorgó diferentes privilegios y que los impulsó para insertarse en las ciudades, abrirse al mundo y comprender el nuevo escenario que planteaba el pensamiento racional. No por ello dejó de existir el espíritu de renuncia y una crítica ante las pretensiones mundanas de la Iglesia de Roma, pero las cuales fueron fuertemente reprimidos durante décadas (Le Goff, 1986: p. 100).

El conflicto pues, entre seculares de la Facultad de las Artes y los religiosos de la Facultad de Teología, se acentuó y así aparece en escena hacia la segunda mitad del siglo XIII, las síntesis de Tomás de Aquino que vincularía fe y razón, justificando el poder de la Iglesia de Roma como institución suprema del cristianismo. El dominico Tomás de Aquino, ya no se apegaba a las concepciones agustinistas de renuncia y contemplación, sino que trataba

de colocar a la teología como una ciencia que racionalmente podría justificar el orden de la divinidad que representaba la Iglesia. Para ello, también Aquino, al igual que los intelectuales, toma a Aristóteles para la edificación de su teología (Merino, 2001: p. 169-171). Ya desde el siglo XI y aún más con Alberto Magno, se intenta una reconciliación de fe y razón, pero sólo Aquino llega al punto más álgido de esta síntesis. Y es que si Aristóteles fue el máximo representante de la racionalidad para el escolasticismo medieval, lo que se intentó por parte de los mendicantes, fue eliminar las influencias averroístas que habían configurado en los maestros libres un espíritu subversivo respecto del orden establecido como en Abelardo. Las influencias aristotélicas en los maestros libres, empezaron a generar la conciencia de autonomía e independencia del individuo con respecto no sólo al sistema feudal, sino al eclesial, donde por ende ya no era necesario un intermediario en la relación del individuo con la divinidad. Los maestros libres, fueron desplazados paulatinamente de la escena universitaria a causa del apoyo papal a las órdenes religiosas ya que representaban una amenaza. La racionalidad por parte de los teólogos reaccionarios fue auspiciada por el poder eclesial, ya que estaba más en sincronía con el nuevo orden económico y la inquietud por el conocimiento. No era ya la justificación de los estamentos vía Agustín que antaño había predominado en el pensamiento cristiano, sino que para Tomás de Aquino debía de tratarse de la justificación de un orden planeado por Dios, donde la misma racionalidad le es atribuida a la divinidad como parte de la creación del cosmos. Así pues, la razón encaja perfectamente con el plan divino (Frey, 2002: p. 155).

El escolasticismo aristotélico, no es ya un neo agustinismo platónico, ya que no intenta presuponer la concepción del mundo con base en conceptos metafóricos como dice Alberto Magno, sino que partiendo de los hechos debe haber una subordinación hacia Dios. Y es que tanto, para Alberto como para Tomás, Aristóteles es sólo un filósofo, que no tiene que equipararse con Dios, ya que en su cualidad de hombre, también cometió errores. Lo que importó en el fondo para los religiosos, no fue tanto independizar al hombre del plan divino, sino acomodar el método del maestro griego a las enseñanzas y preceptos de las sagradas escrituras. Esta tesis empezó a tomar fuerza en contra del averroísmo de Brabante que tomó un camino diferente con respecto a Aristóteles, al hablarnos incluso que ningún hombre en más de mil años completó las ciencias como el Estagirita, poniéndolo en el mismo plano que a la divinidad (Le Goff, 1986: p. 108). Además hizo hincapié en la diferencia entre lo divino y lo terrenal, donde la causa última de las cosas no sería Dios, en tanto que lo material tiene en sí una particularidad que es susceptible a dilucidarse. Así, no cabría una predestinación, ni de la

naturaleza ni del hombre, ya que no se hayan preconcebidos por Dios. De esta manera se plantea filosóficamente la independencia del hombre que, como ser racional y ente perteneciente a la naturaleza, tiene la capacidad de conocer su entorno (Barbour, 2004: p. 21-23). Sólo la razón vale, sin necesidad de subordinarse a la teología o a una concepción divina del mundo. También ésta sería la postura dentro de la Facultad de las Artes de Boecio de Dacia, que resaltó el papel de los filósofos equiparándoles con el virtuosismo planteado por la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles, en la que partiendo de la razón, el hombre puede augurarse un camino exitoso y él mismo es el que puede alcanzar su felicidad, sin necesidad de un intermediario. Para ellos, no se debe esperar el camino ascético para conseguir la salvación del alma, ya que sólo lo sensorialmente perceptible partiendo de lo natural es lo que adquiere verdadera importancia. Es ya una manifestación de la libertad del hombre frente a Dios, donde su intelecto y su creatividad son los que le forjarán un destino en el *aquí* del mundo terrenal. Esta acción humana sobre el mundo es la que da pie a conocer y crear. Así lo vieron también los primeros empiristas como Roger Bacon, que ya no sólo teoriza sobre el potencial científico, sino que lo intenta llevar a la práctica; antecediendo a los racionalistas como Descartes y Hume (Crombie, 1983: p. 30, 31).

Pero a diferencia de esta mayor libertad de la racionalidad, Tomás de Aquino contrapone al intelecto con la salvación del hombre, donde lo trascendente tiene más peso que la capacidad cognoscitiva. Ciertamente es que para el dominico hay una autonomía, pero ésta se nos muestra como predispuesta en el plan del Creador, donde la materia no existe por sí sola. Únicamente la forma puede variar, puede ser diferente, pero no puede auto actualizarse como en Brabante, sino que está creada por Dios. Si para los aristotélicos de *izquierda* como dice Frey empieza a ser prescindible el papel de Dios en la creación del mundo terrenal, Tomás de Aquino lo pone como el culmen del mismo. Y entonces si el mundo es creado, no puede devenir de la razón sino de la revelación (Frey, H. 2002: p. 158). Vemos, de acuerdo a esto, que también resultaría fortalecido el papel del papa como representante de la divinidad en la tierra, porque ya no sería únicamente el derecho pontificio planteado por Ullmann el medio de garantizar su sucesión, sino que ahora la teología como disciplina científica, también da argumentos racionales para legitimarlo. El siglo XIII tendría no sólo a las reformas gregorianas y la creación del derecho canónico como los elementos para manifestar la independencia de la Iglesia respecto al poder temporal, sino que se auxiliaría de la escolástica teológica para dar respuesta a aquellos que pretendían liberarse de las ataduras del feudalismo (Congar, 1996: p. 90, 91).

No es una propuesta crítica la de Tomás de Aquino, ya que pone por encima el poder de la Iglesia sobre el terrenal, como se puede ver en su concepción sobre el Estado. Tomando como base la *Política* de Aristóteles, dice que el ser humano como un ente social u hombre político (*zoon politikón*), tiende a organizarse por medio de un organismo estatal, pero no de manera igualitaria sino sobre una base jerárquica donde un estamento tenga la dirección del gobierno. No habla de la independencia del poder estatal secular, sino más bien de justificar la jerarquización de la vida feudal, donde si bien hay nuevos grupos sociales, éstos deben ocupar un lugar dentro del orden cristiano cuyo máximo rector es la iglesia y el papa.

A pesar de ello, las tesis de Tomás de Aquino no fueron bien vista del todo por la jerarquía eclesiástica, ya que a finales de siglo cuando condenaron las teorías del averroísmo político, también lo hicieron sobre algunos puntos de la teología de Tomás de Aquino. Esto se traduciría en que la Iglesia prohibiera la enseñanza de Aristóteles en las cátedras universitarias (Libera, 2000: p. 110). Si bien el dominico había construido racionalmente una forma nueva de justificar el papel de la Iglesia y de la preeminencia de las categorías universales, seguía siendo muy peligroso por dar cierta autonomía a los órganos de gobierno seculares. Estas ideas no se extinguirían sino muy por el contrario, ya que en el siglo XIV, durante el ocaso del escolasticismo, aparecieron personajes como Guillermo de Ockham y Marsilio de Padua que con su pensamiento confeccionarían las primeras teorías seculares del Estado Moderno.

2. El contrapeso de los reinos europeos, la fuerza pública y el surgimiento de las doctrinas populares.

Ya en los dos primeros capítulos expusimos la constitución de la teocracia papal como una forma de gobierno según Walter Ullmann, de carácter descendente, donde el poder detentado por el pontífice se legitima a partir de una concesión divina. Para ello, fue importante recalcar por un lado, las raíces monoteístas aportadas por el pueblo judío, que permitieron consolidar la clase sacerdotal como mediadora entre el individuo y su fe, para más adelante destacar el influjo de la filosofía neoplatónica en los textos evangélicos de las comunidades cristianas, el desarrollo de la teología patrística y la apropiación de elementos jurídicos e institucionales del imperio romano. Vimos que se otorgó la dirección eclesial a un grupo de funcionarios centrados en un primer momento en el obispo y la estructura conciliar de toma de decisiones y después en Occidente al papa como representante de Cristo en el ámbito terrenal. Ahora nos daremos a la tarea de analizar cómo la hierocracia papal fue perdiendo fuerza como

institución dominante en Occidente desde el siglo XIII y cómo cedió lugar a las monarquías que preponderaron el poder temporal sobre el espiritual, en los siglos XIV y XV.

Para Ullmann, las monarquías representadas por la figura del rey, también detentan su poder de acuerdo a un principio descendente. Su gobierno, por tanto, también es de tipo teocrático, ya que se amparan en un derecho divino, de un poder otorgado por Dios para gobernar. Estas ideas como nos dice el autor, ya se dejan ver antes del siglo VIII en Europa en algunos documentos que empleaban fórmulas donde se sustenta el poder real a través de la gracia de Dios, como el caso de la monarquía lombarda y el de la inglesa. Esta última fue seguramente de gran influencia para la instauración de la dinastía carolingia en el momento que se dio la reestructuración eclesial y gubernamental del reino franco en la época de Bonifacio y que a la postre configurarían la idea sobre la restauración del Imperio en Occidente. La tradición imperial fue un tema recurrente para los detentores del poder terrenal en el cristianismo, principalmente en la parte Oriental que desde Justiniano toma nuevos bríos tras la invasión de las tribus germanas a la antigua Roma. Se intenta una reunificación, que se logra a medias ya que se apoya en el derecho romano para constituir la legitimación del poder en manos del *principis* (Ullmann, 1971: p. 127). Esta base jurídica, junto con la terminología cristiana de la *gratia* que va desde Pablo hasta San Agustín, deja ver que el poder se transmite desde la divinidad misma. No hay un pacto, contrato u asociación con el pueblo sino que sólo mediante Cristo se acredita la facultad de soberanía. Así, cualquier representante del poder temporal que fuera cristiano, recibían esa potestad para ejercer su mando, ya fuese el papa, el emperador o el rey, porque ellos al ser representantes terrenales de Cristo están encomendados a mantener la unidad y la paz a través de su voluntad (Buhler, 2006: p. 105). En el caso de las monarquías, el rey sería el único que puede imponer normas y sanciones, ya que sólo en él recae la responsabilidad de generar las leyes sobre cualquier asunto terrenal y ningún otro miembro de la comunidad lo puede poner en entredicho. Incluso la relación con los súbditos no tiene obligación jurídica, a lo más puede delegar ciertos derechos y privilegios como mejor le convenga, pero nunca es coaccionado por alguien. La ley comienza y termina en manos de la teocracia real. Por eso como dice Ullmann, no es raro que el rey se haya visto como el vicario de Dios (Ullmann, 1971: p. 124). De esta manera, así como la gracia es transmitida al rey por medio de la divinidad, también él, al hacer alguna concesión, transmite su gracia real sobre la cuál el súbdito tiene la capacidad de ejercer alguna acción. Era en sí, una relación vertical ya que el mismo nombre de súbdito implica un vínculo de obediencia, donde no hay derecho de exigir o reclamar. Sólo el rey por tener una relación suprema con Dios es el que

por iniciativa puede mover los medios para la protección de su pueblo. Sólo el criterio que él establezca para cumplir su función, es la que se acatará, ya que al igual que como vimos en el caso del papa, el rey se siente con la sabiduría para gobernar como mejor le plazca (Bendix, 1974: p. 41, 42). Así pues, cualquier individuo que desobedezca o que se encuentre fuera de la ley proclamada por el rey, cometerá un crimen contra este último. El poder ascendente o proveniente del pueblo que imperó en las repúblicas griegas y romana o en los reinos germanos de antaño, no tuvo cabida en el marco teocrático cristiano, en el que el rey contaba con pleno derecho de ejercer su voluntad sobre el terreno público. Como dice Marx en la ideología alemana, en la época feudal la figura política dominante fue el monarca, ya fuese en la faceta de rey o emperador, ya que en ellos recaía no sólo el carisma religioso sino el dominio sobre la tierra y la consecuente producción agrícola (Marx, s/a: p. 25).

El cumplimiento de la ley o *lex regni*, sólo se consumaba a partir de la fidelidad que le juraba el pueblo a su monarca en el momento de su coronación. Este hecho se hizo patente desde la dinastía merovingia, donde los integrantes de la comunidad no tenían ningún poder sobre el interés común y el único representante de la fuerza pública era el rey. Aquí observamos que los súbditos son individuos pasivos que sólo acatan sin miramientos la voluntad regia, porque de lo contrario habría castigos o exclusión del núcleo social. Así pues, las decisiones del monarca tendrían que cumplirse aunque fueran en contra de los intereses particulares del individuo o de la comunidad, incluso cuando el rey se convirtiera en un gobernante despótico. Sin embargo la constante opresión y sometimiento del pueblo provocaría que se diera lugar a una, cada vez más fuerte, oposición hacia la potestad real. Antes del siglo XIII esto sería poco común, por no decir que impensable por la unión entre la monarquía y la teocracia cristiana que estaba presente en todas las instituciones tanto religiosas como seculares, haciendo más evidente la división estamental en Occidente (Ullmann, 1971: p. 132).

Según Ullmann, la realeza teocrática también se enfrentó con algunas trabas que impidieron el pleno ejercicio de su poder. Esto ya lo observamos en la relación del monarca con el poder espiritual representado por la hierocracia papal que, desde la época del Imperio bizantino, tuvo ríspidos enfrentamientos por aclarar hasta qué punto la potestad del *sacerdotium* podía tener influencia en las decisiones temporales o viceversa. Situación que en el siglo XI se acentuó en Occidente por medio de las reformas gregorianas y el conflicto de las investiduras, en el que el papa al ser cabeza de la cristiandad, se asumió como el único con pleno derecho de intervenir tanto en criterios religiosos como políticos. Ejemplos fueron Urbano

II, Gregorio VII o más aún Inocencio III que con la máxima de proclamarse representante de Cristo en la tierra, intervino no pocas veces en diferentes asuntos de competencia tanto imperial como monárquica. En esa época el rey, si bien tenía por medio de la gracia divina su facultad de gobernar, sólo lo hacía con la venia del poder religioso al ungirlo en el momento de la coronación. El poder real se veía bastante limitado, porque no sólo era una cuestión de derecho sino que había una relación más estrecha entre el poder espiritual y la ley divina, ya que la larga tradición de la interpretación de los textos bíblicos y el desarrollo de la teología, habían permitido generar la idea de que los religiosos eran los únicos capacitados para gestionarla (Le Goff, 1983: p. 329).

Desde los ungimientos de los reyes y emperadores francos carolingios, la coronación por parte del papa se había hecho común, pero también la dependencia con respecto al poder espiritual que era el intermediario por el que se transfería la gracia divina. Aquellos monarcas necesitaron del soporte eclesiástico para legitimar su poder, pero en la época de la reforma gregoriana la intervención del *sacerdotium* fue abrumadora (Le Goff, 1983: p. 386-390). Cuando los reyes intentaban inmiscuirse en los asuntos internos de su gobierno como en el caso de la elección de cargos religiosos, que al mismo tiempo tenían influencia terrenal, no contaban con un soporte ideológico que permitiera sacudirse a la jurisdicción papal. Y es que la hierocracia papal no necesitaba intermediarios como en el caso del rey, sino que al ser descendientes directos de Pedro, al que se le encomendó la dirección de la Iglesia o la representación terrenal de Cristo, tenían plena autoridad para ejercer su cargo. El rey en cambio, necesitaba de la ceremonia de coronación administrada por la Iglesia para proclamarse soberano de su reino, además de las promesas que debía seguir desde el siglo XI conocidas como los *trio precepta* en las que el monarca promete la observancia de la fe, la defensa de los ministros eclesiásticos y el gobierno justo (Ullmann, 1971: p. 147). También hay que recordar la doctrina de las dos espadas, ya más desarrollada durante el siglo XII, que habla de que el poder temporal en manos del rey o del emperador es cedida por la Iglesia para salvaguardar la fe cristiana y no proviene directamente de Cristo, sino que es mediante la voluntad del papa que hace uso de este cargo. No había una obligación o restricción jurídica hacia el rey por parte del papa, pero el acto simbólico de la coronación por parte del poder espiritual implicaba que no recibía el rey directamente de la divinidad su poder, sino por la *gratia* administrada.

Sin embargo, el monarca o representante de la teocracia real, en cuanto ha adquirido su facultad para gobernar se encuentra, como ya lo dijimos, por encima de cualquier individuo. Su criterio y su voluntad son las únicas vías para la elaboración de las leyes que preserven la paz y la unidad. No hay consultas ni obligaciones para el pueblo, sino que él accede a su protección de buena fe. Tampoco hay participación de alguien más en su elección o coronación, ni genera convenio alguno. Esto empezó a cambiar hacia el siglo XII, cuando la situación económica de los reinos europeos era de bonanza. Fue el momento en que la expansión de los mercados y las rutas comerciales empezaron a formar sectores sociales cada vez más desligados de la *ordines* estamental. Claro que los cambios fueron desiguales y de la situación particular de cada monarquía. Podemos decir que este fenómeno no debilitó a los reinos, sino muy por el contrario, generó una forma de vinculación de los monarcas con su pueblo, donde se adquirió una autonomía cada vez mayor y un desligue gradual de la intervención papal de los en asuntos temporales.

Si bien en el siglo XIII se vivió en Europa el triunfo de la Iglesia de Roma, también fue el momento de su declive, ya que se enfrentó a una situación novedosa. Reinos como Francia e Inglaterra se preocuparon más por la gestión de sus intereses que por las disputas de expansión. Fue un crecimiento hacia el interior, en el que la fuerza pública comenzó a tener más presencia y a ser más exigente. Ya no fue la inquietud, como en el Imperio alemán, de reunificar a la cristiandad, sino más bien de adquirir un mayor control interno de los sectores sociales, muchos de los cuales ya no tenían cabida en el viejo esquema feudal, pero seguían formando parte del reino, del cual el rey era soberano.

Es por ello que seguiremos el análisis que hace Ullmann de la realeza, tanto de Inglaterra como de Francia, donde observaremos cómo la evolución de estos reinos sucedió por dos caminos distintos e incluso contrapuestos, pero que lograron oponerse a las pretensiones universales tanto del Imperio como del papado. Dice el autor alemán, que la realeza no únicamente cumple una función teocrática, ya que si bien es el elemento simbólico que legitima su gobierno, no lo es al momento de vincularse con aquellos propietarios de la tierra, donde toma más importancia su función feudal. Para Ullmann, cualquier rey que supiera manejarse con habilidad, sabía buscar un equilibrio entre las dos funciones para mantener la estabilidad y la paz deseada. De hecho el desarrollo histórico de Francia e Inglaterra, parecieron seguir el mismo curso todavía hacia el siglo XII, pero ya en la siguiente centuria, cambiaría su situación. Y es que el equilibrio entre las dos funciones del rey en el caso Inglés

se rompería por el manejo despótico de Juan sin Tierra. En ese caso la función teocrática fue empleada en exceso a expensas de la feudal, donde sí existía un pacto en el que se exige al rey, en el que se le demanda la observancia de reglas en las relaciones con los demás señores y de éstos con los vasallos. En este pacto, si existiese una violación cabe la posibilidad de la rescisión del mismo, no como en la función teocrática en la que todo mundo le debe fidelidad al rey (Ullmann, 1971: p. 156). Ésa, era la única vía por la que se le podía oponer resistencia al rey e incluso limitarlo, aunque principalmente por parte de los terratenientes o magnates y no tanto de los sectores populares (Bendix, 1974: p. 43). Los propietarios de la tierra mejor conocidos en Inglaterra como los barones, trabajaban conjuntamente con el que el rey en lo referente a la regulación económica, ya que estaban acreditados por derecho para hacerlo. No era así en el ámbito político en donde el rey ejercía más ampliamente su función teocrática, ya que aquí hacía valer su papel como legislador y ejecutor de la justicia.

Para Ullmann el ejemplo de un equilibrio razonable entre la función feudal y teocrática fue llevada a la práctica por Enrique II quien desempeñó su voluntad real sin ningún problema, ya que no olvidó, sino que contó con la colaboración de los barones. Incluso se dio a la labor de reorganizar el sistema judicial de Inglaterra so pretexto del control criminal y de las alteraciones al orden público, controló a los *sheriffs* u oficiales reales, mantuvo una presencia mayor del poder real y obtuvo el requerido para preservar la paz. Sin embargo como ya aludimos antes, el caso del rey Juan fue diferente porque llevó al extremo la función teocrática real, de la *voluntas*, sin preocuparse de los derechos feudales de los barones. De hecho, se habló de una usurpación de los derechos reales por parte del rey Juan que, junto con la falta de un consenso, condujo a que se firmara la *Carta Magna*, documento que obligaba al rey en el cumplimiento de sus funciones feudales. La fuerte oposición de los barones logró, a partir de este momento, crear un precedente jurídico para hacer valer sus derechos sobre la tierra, yuxtaponiendo la *lex regni o el regni nostri* por la *lex tertia* (Ullmann, 1971: p. 166).

El soporte jurídico para Juan como el de cualquier otro monarca fue el derecho romano que hacía hincapié en la defensa de la monarquía cual gobierno de su propio Imperio, sin embargo fue repelida por el partido de los barones que se apoyaron en las *Leges Anglorum* que promulgan las obligaciones del rey para gobernar con derecho y justicia. Al violar este principio, provoca que con la Carta Magna se haga explícito. Ahí se definen las funciones que debe cumplir el monarca, privilegiando el contrato por la propiedad de la tierra en vez de su voluntad teocrática. Podríamos decir que a partir de este momento, en que el rey está más

limitado por el derecho feudal, se hallará en la posición de responder obligadamente hacia el interior del reino y ante los propietarios que cabe decir, se encontraban en una situación más que favorable por los excedentes económicos de la tierra y el comercio desde el siglo XII y durante todo el siglo XIII. Es aquí donde podremos vislumbrar un panorama más amplio que el expuesto por Ullmann, ya que para él, sólo fue a partir de la infracción de la función teocrática la que permitió oponer resistencia por parte de los barones feudales, sin embargo no tomó en cuenta la situación económica de coyuntura. Y es que como lo dice Michael Mann, desde el siglo XII se dan por terminadas las grandes migraciones de los pueblos europeos, ocasionando que hubiera por parte de los individuos, una continuidad más amplia con el territorio local. Hubo pues más apego e identidad territorial, pero también, se generó un vasallaje importante para el desarrollo económico de ese siglo. Los propietarios de la tierra necesitaban de un mayor control económico y de mayor protección que sólo podían ser brindadas por el rey. Y como los impuestos papales, seguían siendo merma para los intereses feudales, tanto del rey como de los barones, el contrato sobre la tierra era importante para mantener la estabilidad del reino. El rey era el más grande de los magnates, pero no podía desatender a los terratenientes que le generaban una importante renta anual sobre los excedentes agrícolas, que servía, tanto para mantener sus intereses privados, como para solventar los gastos de guerra, de aquí las protestas de parte de los barones (Mann, 1991: p. 592-601). Podríamos decir entonces que el exceso del rey Juan en torno a sus funciones teocráticas, vino de la mano con un cuerpo de barones o señores cada vez con mayor peso dentro de las finanzas del reino y por tanto que necesitaban del cumplimiento de las obligaciones feudales del monarca. No sólo fue entonces es un error político del rey, sino que coincidió con la presencia de un grupo feudal con más poder sobre los asuntos del reino, los que llevaron a la creación de la Carta Magna como el preámbulo para el movimiento constitucional que concluyó con la revolución inglesa del siglo XVII. Incluso pronto, el partido de barones, no sólo tendría como agremiados a los terratenientes o al sector más ligado a la agricultura, sino que con el crecimiento de las ciudades hacia el siglo XIII, también contó con la presencia de los grupos de comerciantes y banqueros.

El vínculo con el pacto feudal a través de la *lex tērrea* se empezaba a traducir en el principio del *common law* que tomaba en cuenta a otros sectores de la población, sobre todo a los agentes económicos que jugaban un papel preponderante en las contribuciones al reino. Fue el fortalecimiento de la burguesía más que de los barones el que llevaría a la consolidación de este nuevo vínculo jurídico. No es de extrañarse, según Ullmann, que el uso del derecho

romano como principal legitimador de la función monárquica del rey se empezara a olvidar a costas del desarrollo de un sistema jurídico novedoso como el *common law* inglés, que auguraría la creación del parlamento y la división de poderes, que en conjunto velarían por los intereses, ya no del reino, sino de la corona como símbolo de esta comunidad. De acuerdo con esto, como el rey ya no podría actuar con plena voluntad, sino con el consentimiento de los súbditos, ahora lo más importante en el símbolo de la coronación sería el compromiso que haría el monarca para salvaguardar a la comunidad. El carácter supremo de la monarquía teocrática, sede su lugar al maridaje entre el rey y su pueblo, el cual tiene el derecho de exigir el cumplimiento del pacto, ya no a través de una relación implícita sino de una coacción jurídica (Ullmann, 1971: p. 168-177). Así, el rey para cumplir este pacto, tuvo que hacerse cargo cada vez más de los asuntos internos, perdiendo terreno en la legitimación teocrática, pero ganando autonomía para ejercer un control más amplio y centralizado de la corona en contra de la presión extranjera o de fuerzas como la del papado, el cual con la resistencia del surgimiento de los Estados, iría disminuyendo su influencia sobre los asuntos seculares en Europa. Poco a poco la pujante sociedad civil, que ya contaba con la base jurídica del *common law*, podría injerir sobre un derecho popular más amplio que no sólo incluyera a los barones sino a otras agrupaciones sociales, obligando por ejemplo a Ricardo II, a la formación de una monarquía constitucional que a través del parlamento cumpliera con las premisas del bien común, del conjunto del reino como entidad comunitaria. No por ello dejó de haber fuertes luchas y contradicciones en dicha cooperación, ya que el principio de gobierno ascendente reflejado en la representación popular entró en contradicción con la función teocrática del rey, con la cual no habría reconciliación y por ello, si bien hasta la fecha sigue existiendo la monarquía inglesa, ésta fue teniendo cada vez menos peso en las decisiones políticas sobre la vida pública (Ullmann, 1971: p. 178-185). Pero de igual manera sería una utopía decir que el derecho popular haya velado por el interés común de los ciudadanos, ya que pronto las agrupaciones sociales fueron controladas por los propietarios, ya no terratenientes en exclusiva, sino por los sectores de la nueva economía comercial, mercantil e industrial que a la larga forjarían el moderno capitalismo.

El caso del poder real en Francia, según Ullmann, se desarrolló de manera opuesta al de Inglaterra. Allí los reyes supieron encontrar un equilibrio entre su función real y la teocrática, por lo que no se vio desacreditado su poder como gobernante por designio divino. Tanto Felipe II como Luis IX, supieron poner a su favor a los barones del reino, haciendo valer su *voluntas* pero también el pacto sobre los intereses de la tierra, permitiendo centralizar aún más su

administración y llevando a todas las provincias su presencia real. Había una relación conveniente entre los barones y el rey, lo que aseguraba tanto el beneficio del monarca en asuntos financieros, como la protección hacia los propietarios de la tierra, sin que se necesitara un vínculo jurídico que ejerciera un control al cumplimiento de sus obligaciones. Es así como la función teocrática de la administración de la justicia no se vio soslayada por ningún actor social y dejó el camino libre para la elaboración de las normas orientadas al mantenimiento de la paz. En Francia el derecho romano no cayó en desuso como con sus vecinos al otro lado del canal de la Mancha, sino que siguió manteniendo un importante número de juristas y estudiosos en los que el rey podía confiar para la legitimación de su poder, quien se cuidó de no caer en tiranía como Juan sin Tierra. Actuando con cautela trató de velar por el interés público sin que hubiera inconformidades de parte de los señores feudales. Porque de no ser así, como dice Maquiavelo, hubiesen caído pronto en la adversidad; situación que no se concretó sino hasta el siglo XVIII (Maquiavelo, 1983: p. 73). Incluso, a pesar de que se formó una liga de barones franceses, éstos no reclamaron para sí un derecho jurídico sino que se mostraron apáticos e incluso estuvieron muy allegados a la corte del rey, quien logró atraer su confianza. Sólo el rey de Francia podía aplicar con éxito las máximas del derecho romano y del Digesto de Justiniano en el que el rey es emperador de su reino, como lo podemos observar en las medidas aplicadas por Luis IX sobre el mayor control fiscal por parte de los bailes reales y senescales, así como cuando introdujo la Inquisición con el motivo de mantener la seguridad pública (Ullmann, 1971: p. 197-202). Era sólo a través del rey por el que pasaban todas las decisiones sobre el reino, coartando cualquier oportunidad para que el populismo pudiera desarrollarse, de manera que no hubo una labor común de gobierno como se generó en el caso inglés, y es más, hasta se eliminó la aclamación popular del rey por parte de los súbditos, remarcando la ya mencionada función teocrática.

No existía ningún obstáculo que pudiera limitar las facultades de la teocracia real francesa, sin embargo sí se halló ante una situación de rivalidad cada vez mayor con el papa y los funcionarios eclesiásticos, ya que al exacerbar el origen divino del poder real, lo hizo más vulnerable a los ataques del pontífice y sus pretensiones de colocarse por encima del poder temporal de los monarcas. Por otro lado, también la situación financiera de Francia se encontraba mejor que nunca, por lo que el rey como principal beneficiario, no iba a permitir que los conflictos con el papa o sus disposiciones, limitaran el ejercicio de su potestad absoluta como soberano. Para ello se valió principalmente de dos medios para independizarse de las presiones pontificias, ya que en primer lugar, logró emplear con astucia el mito del ungimiento

real del rey merovingio Clodoveo por *gratia* divina directa, consumado con imposición similar por parte del papa Inocencio II en 1131 en la coronación de Luis VII. En segundo lugar se apropió de elementos populistas en beneficio de gobierno. Éste fue más importante que el primero pues al estar ligado estrictamente a lo religioso, era más débil por ser un terreno donde la Iglesia de Roma podía sacar mucha mayor ventaja. En cambio el rey obtiene más provecho de las doctrinas de Estado de la filosofía escolástica, donde se le da mayor peso a la representación de los sectores populares, pero no para que se pusiera realmente en práctica sino para sustentar en todo momento el sistema que el rey personificaba. Era en verdad una teocracia real que en apariencia legaba una mayor participación popular en las decisiones de Estado, pero al no existir contrato jurídico como el elaborado en Inglaterra, las asambleas representativas sólo funcionaron bajo la premisa de obediencia hacia el monarca, donde el rey nunca se desprendiera de su *voluntas*. Hacía creer que las decisiones eran del pueblo, sin embargo la constante presencia real y la alternativa de la disolución de las asambleas, no representó en realidad una soberanía popular autónoma con capacidad para intervenir en la política del reino (Ullmann, 1971: p. 203-210). Dice Robert Fossier, que cuando Felipe IV quiere hacer aplicable una nueva tasa de impuestos, tiene que emplear la consulta popular y no la fuerza real para la aplicación, pero no ve que es un artificio de consenso; se utiliza la decisión popular para ejercer un mayor control en la aplicación de las políticas teocráticas (Fossier, 1988: P. 34). El rey pudo mantener una mayor estabilidad tras estas estrategias, además de crearse un respaldo ante las presiones externas como la del Papa, que todavía con Bonifacio VIII trató de limitar las políticas reales con la bula *Clericis laicos*, pero fue un rotundo fracaso que llevó al cautiverio de los pontífices en Aviñón. La temida masa popular amorfa no generaría derechos políticos, ni jurídicos, pero ya el hecho de hacerles pensar que tenían un poder para decidir sobre los asuntos públicos, llevó a que las corporaciones o agrupaciones sociales se hicieran cada vez más sólidas. Además, la influencia ejercida por la filosofía política de los maestros de París y de otras corrientes *populistas* posteriores, cuando se encontraron en el momento apropiado para germinar, harían evidente las contradicciones sociales, provocando un choque violento con el rey teocrático en la revolución francesa de 1789 (Ullmann, 1971: p. 210).

Así pues, para Ullmann el poder real, ya sea que hubiera sido a través de pacto jurídico o de un artificio de representación popular, hizo que los reinos de Inglaterra y Francia como los más representativos de Europa, alcanzaran una autonomía con respecto al gobierno teocrático papal que, tras las reformas gregorianas, se inmiscuía frecuentemente en los asuntos

temporales. La base entonces para cualquiera de los dos casos, fue el apoyo del pueblo, que cada vez se hallaba más organizado y reclamaba más atención de sus intereses, pero hasta que se valieron del soporte ideológico de las teorías de Estado, pudieron hacer mayor presencia. En este punto hay que hacer una distinción, ya que en el caso de Inglaterra, la base jurídica, permitió que las asociaciones populares encontraran cabida en estas teorías, pero en Francia fue el rey quien las aplicó, siguiendo una postura más conservadora similar a la vía de Tomás de Aquino.

En otros casos como en las ligas urbanas del tipo de la Anseática del norte de Alemania y de las organizadas en el norte de Italia, al no existir un vínculo feudal sólido ni un reino aglutinador, hallaron un camino más libre para decantarse por formas de gobierno autónomas sustentadas en la libertad popular como las repúblicas urbanas. No quiere decir, como sostiene Ullmann, que la teoría política hallara un desarrollo similar en todas aquellas agrupaciones sociales que tenían como base una autonomía de gobierno. Sino que dependiendo de la situación política y económica de cada territorio, éstas se emplearon en a favor o en contra tanto de la realeza, como del papado o el Imperio, las tres fuerzas políticas con más poder en el Occidente medieval. En realidad, dependió en gran parte del desarrollo económico del siglo XII y XIII en Europa, pero también en las crisis del siglo XIV, que las agrupaciones populares se pusieron en marcha y fueron elemento clave para ejercer coacción a favor de sus demandas o para ser elemento de cohesión que el poder real utilizó como en el caso Francés. Ullmann no hace clara la diferencia, cuando observa la importancia de las gildas (agrupaciones que tomaban decisiones autónomas) en Francia, Alemania, Italia e Inglaterra, de su situación en estos territorios. Y es que si bien, nos da un claro panorama de Francia e Inglaterra, no lo hace para Italia o el Imperio Alemán, donde se observó que la influencia imperial y papal, siempre en disputa, no habían llegado a mantener un control territorial con un apego identitario por parte del pueblo, por lo que las gildas, cada vez más numerosas y que surgieron por la situación económica privilegiada de las ciudades, pudieron consolidarse, defenderse y buscar formas de soberanía orientadas hacia el interés común. En esos lugares no hizo falta un contrato de carácter jurídico que les otorgara derecho, sino que al verse sin la necesidad de librarse de los poderes teocráticos, pudieron instaurar un gobierno de representación popular, sobre todo en Italia como lo veremos más adelante siguiendo la investigación de Quentin Skinner.

Nos habla Ullmann de que, paralelamente al surgimiento de asociaciones populares autónomas en las ciudades, también en las zonas rurales se observó algo parecido, aunque en

éstas no podemos encontrar rasgos que encajaran en algún modelo teórico populista, sino que su estructura procedía de elementos tribales basados en una acción consensual de toma de decisiones. Es así que básicamente las agrupaciones hacia el siglo XII y XIII serían producto del fenómeno urbano, donde la fuerza motriz como ya mencionamos fue la nueva dinámica de la economía. Las ciudades comenzaron a poblarse cada vez más y la actividad comercial llevó a la organización de gremios y guildas que tomaron decisiones comunes, generaron su normatividad y eligieron a sus representantes, como fue el caso de decanos y jurados (Pirenne, 1975: p. 135). El principio ascendente fue muy practicado por este sector, aunque por el mismo crecimiento pronto se corporativizó y muchas veces defendieron el populismo más para proteger las prácticas comerciales del gremio a expensas de las medidas de los poderes teocráticos. La nueva clase burguesa, los grandes propietarios como banqueros y comerciantes, al igual que antes los barones feudales, pronto jugaron un papel fundamental para las finanzas del Estado, de donde el gobierno teocrático se beneficiaba, pero que muchas veces también limitaba y exigía demasiado (Fossier, 1988: p.16). El escenario de la resistencia se había trasladado del campo a la ciudad, ya que la situación agrícola dependió mucho de las gestiones comerciales que se hacían en las urbes. Los nuevos señores, ya no tenían el vínculo feudal. En el caso de Inglaterra, la concesión jurídica ligada a la vieja estructura logró que los burgueses pudieran mantener la coacción hacia el monarca. En Francia no sucedió lo mismo por el mayor control y centralización de las políticas económicas. En las situaciones de Alemania y más aún de Italia, los grupos, alcanzaron una independencia considerable que no necesitó de la creación de una base legal que reclamara la autonomía sobre estas agrupaciones que inicialmente económicas, forjaron sus propias estructuras de gobierno a conveniencia (Buhler, 2006: p. 134, 135)j.

Ullmann, menciona otros factores que precedieron la organización popular como la puesta en marcha de las cruzadas y la propaganda eclesiástica para combatir la simonía que logró colisionar a grandes multitudes, sin embargo entra un poco en contradicción con el principio de gobierno ascendente, ya que estos procesos fueron motivados para legitimar el poder teocrático del pontífice. Dice Ullmann que sembraron oposición, sin embargo sólo fueron otro medio de los que se valieron los reformadores papales para certificar sus pretensiones de dominio universal. La oposición más clara descrita por el autor alemán fueron los movimientos “heréticos” de carácter religioso que proclamaron un cambio en los criterios organizativos de la Iglesia y de los reinos por haber abandonado el espíritu original cristiano que no abrigaba ninguna expectación mundana o de riqueza material. Sin embargo, en esos caos tampoco hubo

una distribución de los poderes generados por una base populista, pero sí se presentó una lucha en contra de los representantes del gobierno teocrático (Ullmann, 1971: p. 227). A nosotros nos interesa más el aspecto económico del populismo, ya que sobre esa base sí se pudo constituir, a pesar de la corporativización, una condición más apta para la introducción de las concepciones populistas o ascendentes de gobierno que fueron las que más se adaptaron a las incipientes doctrinas del Estado.

Pareciese que hay un vacío entre el apartado anterior y el presente, sin embargo desde este momento sacaremos algunas conclusiones que nos permitirán observar de qué manera las doctrinas aristotélicas, ya sean conservadoras como la doctrina tomista o las más liberales como Marsilio de Padua, pudieron ser utilizadas por diferentes gobiernos europeos entre los siglos XIII y XV. No haremos un análisis exhaustivo, sino que trataremos de observar a grandes rasgos cómo, según los escenarios particulares, pudieron ser aplicables las premisas teóricas correspondientes. Desde nuestra perspectiva, ahí donde los gobiernos teocráticos tuvieron más presencia, las tesis de Estado elaboradas por Tomás de Aquino, generaron mayor impacto, pero donde ya había una organización populista coactiva como en Inglaterra o soberana como en las ciudades italianas, la influencia de Siger de Brabante, Dante Alighieri, Marsilio de Padua y Bartolo de Sassoferrato, junto con los elementos aportados, como veremos en Skinner, por la influencia de la retórica humanista, pudieron ser más trascendentes.

Las nuevas teorías políticas que devinieron de los escritos sobre política y moral de Aristóteles, fueron sustanciales para la autonomía del poder secular con respecto al espiritual que la Iglesia Católica representaba. Ya vimos que la Universidad de París fue la instancia por excelencia que permitió la revalorización del Estagirita, sobre todo en la Facultad de Filosofía, donde el averroísmo político permitió una concepción del Estado que escapaba del terreno religioso y estaba más adaptado al modo de vida urbano del siglo XIII. Muy diferente nos diría Frey, de la postura de los maestros del clero regular como Alberto Magno y en especial Tomás de Aquino, donde hubo una ratificación de la vieja estructura feudal. No obstante, para Ullmann al ser Tomás de Aquino, el que mejor entendió al filósofo griego, no se debe demeritar la influencia que ejerció en la construcción de la teoría del Estado, proponiéndonos que en el dominico hay un elemento innovador sobre su concepción de Estado. Y es que, a pesar de preponderar el papel supremo del cristianismo y los *ordines* medievales, el cometido del ser humano, de la búsqueda del bien común sólo puede aplicarse en esta asociación natural. La base ya no es la planteada en Agustín sobre la perversión de la naturaleza del hombre que sólo

puede redimirse a través del seguimiento de Cristo. Con Tomás de Aquino la base está exclusivamente en su acción, en la formación del Estado. Sigue concentrándose bajo el plan divino, pero ya se le acredita al hombre una intervención en el plano terrenal, guiado por su racionalidad. Ciertamente es Dios mediante su *gratia*, el que dota al hombre de su intelecto y su capacidad de raciocinio, como los elementos que componen su naturaleza, pero en la razón del hombre ya no interviene la divinidad, porque así fue creado para explotar sus cualidades naturales que siguen sus propias reglas.

Para Tomás de Aquino el hombre parte de dos principios: el natural orientado por la razón y el sobrenatural de la gracia que nunca se contraponen, sino que se potencian para alcanzar la perfección, aunque no de manera equilibrada por el papel preeminente de la gracia sobre la naturaleza. En lo que respecta a su cualidad natural, el hombre tiene plena libertad de generar las leyes que regularán al Estado como la asociación más plausible y que le permitirá alcanzar el objetivo último que es el bien común de todos sus integrantes. Pero en el terreno de la gracia, el hombre no tiene capacidad de intervención porque responde a las leyes divinas representadas por el papa y el orden eclesiástico. La dualidad que se complementa, pretende sustentar que el poder espiritual está por encima del plano terrenal por no estar directamente ligado a la naturaleza del hombre, pero sin querer Tomás de Aquino dota de una independencia mayor a su capacidad para regirse sin las leyes divinas (Ullmann, 1971: p. 245-257).

En esa época, los más beneficiados de tal concepción fueron las monarquías teocráticas, sobre todo la de Francia que representaba por un lado su papel de vicario de Cristo (recuérdese el mito de Clodoveo), pero también, como ya mencionamos, de igual manera utilizaba elementos populistas (no en cuanto a derecho) y que con ello podía argumentar que en él recaía la representación del pueblo. El papa no estaba directamente vinculado con el Estado, por tanto no podía intervenir, en cambio el rey tenía las dos facetas, la espiritual y la popular (aunque sea sólo en apariencia como vemos en Ullmann) que funcionó como una tesis amplia para proclamar la independencia con respecto al pontífice. Es el cometido, como dice Le Goff, de crear una conciencia de unidad nacional centrada en la figura que representa el gobernante monárquico, que le permite a éste apropiarse del poder público, sin dejar de lado su otra faceta de soberano carismático o teocrático. Los Capetos en Francia, durante todo el siglo XIII, tratan de solidificar su posición (al exterior y al interior del reino), buscando por un lado generar una idea sobre el gobierno que realce el interés de la corona y, por el otro, hacen valer su papel como defensores del cristianismo, interviniendo en las cruzadas (1248-1254;

1270) apoyándose del papa (antes del choque con Bonifacio VIII), para ganarse una popularidad hacia con sus súbditos e imprimirles un apego cada vez mayor al reino como supuesta entidad común (Le Goff, 2006: p. 210-213).

Por ello las tesis de Aquino, son de gran relevancia y sólo el rey está capacitado para llevarlas a cabo, no hay un límite hacia el poder que ejerce como soberano, a pesar del sector popular cada vez más organizado. No sería un tirano, ya que de haber sido así, perdería todo el apoyo de la masa, pero hace valerse de las doctrinas sobre el Estado para fortalecerse aun en momentos de crisis como en el siguiente siglo, cuando la peste, los desastres económicos y bélicos amenazaron con una crisis general. Los reyes franceses supieron ponerlas a su favor porque no encontraron limitantes como en Inglaterra donde los barones opusieron una resistencia más activa. Felipe IV (el Hermoso) fue el personaje paradigmático del monarca que supo sacar provecho de su papel teocrático y popular, que supo administrar en el momento oportuno la justicia y crea las condiciones para que en el siglo XIV, las bailías sirvieron para ejercer un mayor control fiscal. Hecho que pone de manifiesto Robert Fossier al hablarnos de los *fogajes* como mecanismo de la realeza para obtener ingresos seguros para el Estado, frecuentemente utilizados para el financiamiento de conflictos como la *guerra de los cien años*. Dado el prestigio y la unidad alcanzados por los gobernantes del reino de Francia, la recaudación de impuestos les generó hacia 1420 mayores beneficios que a cualquier otro de los reinos e incluso con respecto al papado (Fossier, 1988: p. 101). Hay que mencionar en este punto, que si bien para la monarquía francesa, la doctrina tomista de Estado fue la que más utilidades ideológicas le generó para poderse ganar un mayor prestigio y autonomía, también las doctrinas populistas de Marsilio de Padua, Dante y Bartolo lo dotaron de elementos interesantes, sobre todo después de la primera mitad del siglo XIV cuando las situaciones desfavorables de los sectores más pobres, hicieron despertar aún más la organización social para incidir en las decisiones comunes del reino. En Francia, España, Dinamarca, Suecia, Polonia, Hungría o Bohemia monarcas las supieron encausar a su favor la inconformidad, pero en Inglaterra e Italia y algunos principados alemanes fue utilizada en contra de los poderes teocráticos. Pero en cualquier caso se puso en primer plano el interés del Estado sobre las intervenciones externas como las del imperio o el papado, que empezaron a descomponerse como instituciones soberanas de Europa.

Al igual que se habla como dice Ullmann, de una monarquía limitada por el elemento contractual de la *Carta Magna* en Inglaterra y su posterior repercusión en la soberanía populista

formada por el movimiento constitucional, en los estados donde hay una monarquía sólida, nosotros podemos decir que hay un populismo limitado, ya que está cooptado por el gobernante regio y, en aquellos lugares con nula o poca presencia monárquica, la soberanía popular tuvo mayor capacidad para desenvolverse. Es el caso, como dice Quentin Skinner, de las ciudades-república Italianas que defendieron su libertad y autonomía. En esos casos ejercieron presión constante el Imperio alemán y el papado, pero nunca germinó su presencia para lograr un fuerte apego o identidad con esos poderes teocráticos. Es más, como esas pretensiones de dominio, escapaban a la preocupación por respetar las costumbres y sólo se interesaban por el dominio político, territorial y espiritual, las ciudades italianas, fueron férreas opositoras que pronto reclamaron para sí, las formas de organización política más encaminada al principio de gobierno ascendente. Es fácil observar que aquí encajaron con mayor facilidad las teorías de Estado que ya no tenían tintes religiosos o eclesiásticos, como las ya mencionadas de Marsilio de Padua y Bartolo, pero también de los retóricos y humanistas. De hecho podríamos decir, que las ciudades-república no sólo se aprovecharon de las doctrinas políticas, sino que incluso sirvieron de modelo para la construcción conceptual de estos pensadores. Aunque, sin duda alguna la herramienta ideológica resultante, permitió legitimar en un sentido más amplio la defensa de las libertades populares.

Skinner dice que las ciudades del norte de Italia, ya no tenían vínculo con su función feudal, que éstas se repartían las tierras aledañas y que la forma política de las mismas, ya desde el siglo XI tanto en Lombardía, la Toscana o Pisa, eran de tipo republicano, donde la elección popular fue el método para designar a sus gobernantes. Tenemos el caso del *podestà* que era un funcionario a sueldo, no por sus cualidades de autoridad suprema. Esta forma de gobierno sin duda contravenía al emperador que desde Carlo Magno tenía a las ciudades italianas en calidad de vasallas, manteniendo un vínculo jurídico que las ligaba a su poder teocrático. El imperio intentó constantemente instaurar el *Regnum Italicum* en la Italia septentrional, situación que nunca llegó a consolidarse por la inconsistencia de la presencia imperial, que unas veces sometía, pero que en otras volteaba sus intereses a otros territorios como Austria o Bohemia, olvidándose por completo de la península. Además el papel del papa, sobre todo en la época de las reformas gregorianas, le atrajo un mayor desprestigio al Imperio y por ende una pérdida de coacción. Y aún más encontrarían dificultades cuando se formó la liga de ciudades lombardas que, liderada por los milaneses, logró frustrar en repetidas ocasiones, los intentos de dominio imperial, hasta que llegaron los Visconti a Milán y traspasaron la estafeta a los florentinos en la defensa de las libertades republicanas. Las

disputas por despojarse de la soberanía imperial fueron constantes y resultaba complicado poder argumentar una defensa contra el soporte jurídico que representaba el derecho romano en el que se basaba el poder teocrático imperial (Skinner, 1993-I: p. 23-29). No fue sino hasta la primera parte del siglo XIV, cuando aparece Bartolo con una alternativa, igualmente de carácter jurídico, para sostener la autonomía y las políticas de soberanía popular. Bartolo sostuvo que era evidente que al emperador le correspondía en teoría el papel de *Domini mundi*, siendo su única autoridad la competente de ejercer el *merum imperium* a la hora de elaborar las leyes para gobernar. Sin embargo había provincias que no le obedecían, pero al cumplir un papel similar en su jurisdicción, los propios habitantes también podían promulgar las leyes que les convinieran (como en las ciudades italianas). De esta manera, para Bartolo la ley no es universal, sino que “tiene que acomodarse a los hechos” y así las ciudades republicanas tendrán para sí la cualidad de *merum imperium* (emperador en sí mismo) en sus dominios, sin necesidad de obtener esta concesión por parte de algún soberano externo, haciendo factible su autonomía (Skinner, 1993-I: p. 30-31).

La parte jurídica de Bartolo, sería esencial para la legitimación de los gobiernos de tipo ascendente, de la soberanía popular libre de las ataduras de la teocracia imperial. Sin embargo, también hacía falta para las ciudades italianas, la independencia con respecto al papado, ya que en principio fue gran aliado al momento que Alejandro III respaldó la liga lombarda. Incluso el partido güelfo que se convertiría a la postre en un grupo que defendería la soberanía papal en un inicio, dice Skinner, fue apoyado por las ciudades italianas en los conflictos contra el Sacro Imperio, llegándose a identificar con su causa, hasta que el papado reclamó la soberanía sobre el *Regnum Italicum*. El derecho canónico para la Iglesia católica, fue el instrumento que legitimaba el dominio soberano del plano religioso sobre el temporal como ya lo vimos en el capítulo anterior, por tanto sobre su base, se asentaron las pretensiones de dominio (*plenitudo potestatis*) sobre las ciudades italianas, al igual que el derecho romano lo hizo para el Imperio germano. Y es que Skinner, al igual que nosotros, observa que el elemento jurídico, fue de gran utilidad para forjar la doctrina de las dos espadas entre los siglos XI y hasta finales del XIII en el que se ejerció demasiada presión sobre los poderes temporales. Pero cuando Bonifacio VIII se hizo valer de ella a través de su bula *Unam Sanctam* para el mayor cobro de impuestos, no sólo fue en Francia donde se le opuso resistencia, sino también en las ciudades italianas organizadas a partir de la defensa de sus libertades.

En este punto es que parecen como fundamentales las aportaciones de Dante y Marsilio de Padua. Para el primero de estos escritores, en un momento inicial, le pareció importante resaltar la importancia de poner en primer plano el poder temporal representado por la monarquía y el imperio como vía única para la unificación de Italia y terminar por fin con las diferencias entre las provincias italianas, así como para quitarse de encima al papado. Sostuvo que sólo el emperador podría garantizar al máximo la libertad del hombre como cualidad sustancial de la naturaleza humana que Dios le otorgó, llegando a una conclusión similar a la de Tomás de Aquino, pero con la premisa de separar las esferas de la teología y la filosofía para soportar a la doctrina política. Ésta fue una etapa prematura en el pensamiento de Dante, ya que más adelante asumiría una defensa de la libertad que se acoplaba más al tipo de gobierno republicano o de soberanía popular como lo haría Marsilio de Padua en su escrito *Defensor de la paz* (Skinner, 1993-I: p. 32-39). Este segundo filósofo, heredero de los maestros laicos de París, hallaría la síntesis de la defensa populista contra el papado, el imperio y a la postre de las monarquías, proclamando en exclusiva el poder político desde el punto de vista ascendente, donde el pueblo en su conjunto es el cuerpo soberano en búsqueda del *bene vivere* aristotélico. Fue una defensa desde la perspectiva escolástica que, cabe señalar de acuerdo a Frey (Por el contrario de Skinner y Ullmann que no muestran la diferencia), no tuvo mucha relación con la parte teológica de los maestros religiosos como la de Tomás de Aquino o Alberto Magno que buscaron la sincronía entre fe y razón, preponderando el papel de lo espiritual. En cambio Marsilio de Padua, retomó la cátedra de la facultad filosófica parisina siguiendo a autores como Siger de Brabante o Guillermo de Ockham, que le dieron los elementos necesarios para construir una teoría política desligada de una cosmovisión religiosa. Los escritos políticos y morales de la obra de Aristóteles y los comentarios de los árabes como Averroes fueron precursores de la visión de Estado laica y la soberanía popular, pero en Italia desde antes (siglo XI), comenzaron a ser una realidad, por ello fueron el modelo a seguir por dichas doctrinas.

Observamos con Skinner, que Marsilio de Padua tiene como uno de sus principales objetivos, el defender los gobiernos de las ciudades-república de Italia, ya que piensa que es la mejor forma de gobierno y la más natural, a diferencia de la concepción tomista que le daba mayor importancia al gobierno monárquico. Sólo en Italia ve que están generadas las condiciones para un gobierno originado por la libertad y no por la servidumbre, como el caso mencionado por Le Goff entre la disputa en Florencia de los nobles (magnati) y los representantes de corporaciones populares (popolani) donde finalmente en 1293 estos últimos

(burgueses) logran desplazar a la antigua nobleza rural (Le Goff, 1982: p. 55). Es una postura del escolasticismo que trató de retomar los modelos clásicos de republicanismo como el de Roma antes del imperio, apoyándose en autores como Catón o Cicerón que aludían a la defensa de las virtudes cívicas en contra de la tiranía representada por Julio César. Y es que en Italia del siglo XIV, también se conocieron los gobiernos despóticos de los *Signori*, que no representaban un poder teocrático, pero que utilizan medidas extremas sustentadas en un supuesto apoyo popular. De esta manera para Marsilio de Padua, es relevante defender la libertad ante cualquier atisbo de gobierno tiránico el cual Aristóteles nunca hubiera considerado y que sólo podría ser alcanzada por la paz. La tiranía, no responde a los intereses del bien público, de la ciudad y de cada uno de sus ciudadanos, coartándose así la obtención del buen vivir. Idea que sería llevada al extremo por Remigio de Girolami, que preponderaba el bien de la ciudad por encima de sus integrantes, volviendo a corporativizar la representación popular. Pero el interés de Marsilio, fue evitar las facciones dentro del gobierno republicano. En el que la representación popular no se mantuviera jerarquizada por ninguno de sus funcionarios, sino que fuera un cuerpo integral que se encargara de la creación de leyes en beneficio de todos los ciudadanos a través de un organismo democratizador como el Parlamento. Fue una proclama sobre la soberanía popular, donde ningún miembro al que se le delegara la función de dirigirlo (parte gobernante), podría cambiar leyes sin consentimiento mutuo y que para conseguirlo (retomando a Aristóteles), debería limitarse al soberano por mecanismos de elección para que no pudieran cometer actos tiránicos. Pero además, por el cumplimiento de la ley, tanto para el gobernante como para los ciudadanos, podrían resolverse los conflictos que provocarían inestabilidad (Skinner, 1993-I: p. 74-87).

En este mismo sentido Ullmann ve en Marsilio de Padua la postura de que los individuos, al tener un impulso natural de asociarse por medio del Estado, las leyes serán una creación en conjunto (voluntad popular) que procurará para ellos mismos la mayor conveniencia para la persecución del buen vivir, aunque sea de alcance ilimitado y en el que cualquier injusticia no cabría porque iría en contra de la naturaleza misma del hombre. Así, cualquier gobernante despótico e incluso cualquier gobierno teocrático, estaría fuera de la capacidad de imponer una ley antipopular y que de no ser así, dice Marsilio, podría ser depuesto. Ciertamente es que en Marsilio (adelantándose a Montesquieu) dice Ullmann, cabía la posibilidad de formar un gobierno monárquico, siempre y cuando fuera a la inversa de la función teocrática, ya que en ese caso el pueblo concesionaria o delegaría el poder al rey, lo que nos dejaría compararlo con el movimiento constitucionalista inglés. Sin embargo esto no

aplicaría en las repúblicas italianas, en donde la soberanía popular se encaminaba hacia la elección del gobernante (Ullmann, 1971: p. 265-269). No obstante, Ullmann, si bien analiza la teoría populista de Marsilio, no lo hace considerando el caso italiano, que fue la base empírica sobre la que el italiano construyó su idea de Estado y soberanía popular. Pudo haber sido para Ullmann un claro ejemplo sobre el desarrollo de los principios de gobierno ascendente, pero parece que el autor no la tomó en cuenta.

Por otro lado, Skinner, observa que hay otra fuente sobre la cual se hizo una defensa de las libertades populares, no orientada por la escolástica sino por otra corriente de pensamiento que retoma las tradiciones de pensamiento clásico: la retórica. Es la continuidad del *Ars dictaminis* que fueron elementos elaborados para dar consejos a los gobernantes y en las que se le daba prioridad a la composición literaria y la comunicación oral en público. Se empezó a enseñar en las universidades italianas del siglo XII, en las cátedras de las universidades de derecho como la de Bolonia, pero tuvo más impacto dos siglos más tarde, cuando se originaron círculos de estudio como el de los “pre-humanistas” de Padua, en el que se destacaron figuras tales como Lovati, Petrarca, Piazzola, Ferreti y Mussato que retomando a los autores clásicos, se dispusieron realizar desde el ámbito literario, la defensa del republicanismo. En este terreno, como en el filosófico, el combate fue contra la tiranía que atentaba contra la libertad de los individuos y su elección de formas de gobierno populares. Pero como lo recalca Skinner, la retórica no ayudó tanto en la creación de una teoría política en particular, sino que sirvió para darle mayor significación a la teoría, al recomendar a los gobernantes la forma correcta de ejercer su función respetando los valores cívicos y políticos privilegiaban la libertad popular. Y es que, por un lado, los ya mencionados *Signori* despuntaron rápidamente coartando la posibilidad de la elección democrática, como en el caso de Milán. Por otro lado hubo un aumento de la riqueza privada que se constituyó en otro factor de pérdida de libertades, ya que generó la disparidad de las relaciones públicas. Como decíamos más arriba, se corporativizó la representación popular, que ya no sería liderada por el poder teocrático, pero sí por los nuevos poderosos como banqueros, comerciantes, usureros (burgueses) y propietarios de la tierra. En Italia, más aún en las grandes ciudades (burgos), fueron consolidando una situación privilegiada que buscaba la protección de sus intereses. Ciertamente había quienes alababan la creciente abundancia que ofrecían las ciudades italianas como Leonardo Bruni y Francesco Barbaro, pero la mayoría de los retóricos mantenían su repudio como Hans Baaron, valiéndose de las doctrinas estoicas de repudio a lo mundano. Skinner afirma que la postura de Compagni, Mussato y Latini, fue más radical, ya que ahondaría en el estoicismo para señalar la pérdida de

los valores cívicos y el consecuente detrimento de las repúblicas italianas. En contra de esta creciente avaricia, señalaron la importancia que debían tener los ciudadanos para no pensar solamente en un beneficio propio, sino para alcanzar en comunidad el bien de la ciudad entera. Pensaron una vez más en el *bene vivere* aristotélico como premisa de la asociación natural del ser humano, donde la virtud como dice Compagni tiene que ser su característica fundamental. Por ello, no se tiene que concebir a un gobernante de la realeza que por su linaje esté predestinado a mandar, sino que el gobierno puede recaer en un hombre que provenga de cualquier clase, donde lo importante, dice, es la nobleza de corazón. También Dante y Latini llegarían a la misma conclusión, dando a la virtud una función clave para la persecución del bien común de parte de los gobernantes. Ellos fueron los predecesores, como dice Skinner, de Maquiavelo y su obra *El Príncipe* destinada a aconsejar al déspota César Borgia del Siglo XVI (Skinner, 1993-I: p. 55-69). Lo fundamental para los retóricos, no fue tanto la forma, sino el fondo de la manera de actuar de los funcionarios. Muchas veces, los gobernantes de esas ciudades crearon las condiciones para seguir con una estructura de gobierno republicano, sin embargo constantemente caían en excesos, haciendo valer mayoritariamente la instrumentalización de la política, que hasta nuestros días prevalece (Maquiavelo, 1983: p. 70-75).

Lo que sin duda alguna se consiguió, tanto en el caso Italiano con el republicanismo, como en la situación de los demás reinos monárquicos ya fueran teocráticos o contractuales, fue la apropiación de un principio de gobierno popular donde se buscó una autonomía y una identidad que les permitiera oponer una resistencia definitiva al poder eclesial representado por el papa. De esta manera es claro, como lo dice Herbert Frey, que se logró fortalecer una doctrina de las dos espadas a la inversa, donde el poder temporal se puso por encima de las categorías éticas de la religión y dejó de aceptar un orden impuesto por la institución divina. No por ello el papado renunció a ser un organismo muy presente y ligado al poder, pero sus pretensiones quedaron limitadas, por no decir que truncadas. Sólo hasta que llegaron los movimientos de la reforma protestante, volvieron a acrecentar su presencia con el respaldo que brindó el reino de España, donde el cristianismo más allá de la parte moral, fue un símbolo de cohesión social. A partir de ese proceso fue fundada la orden jesuita por el español Ignacio de Loyola, siendo un grupo religioso que fue de gran utilidad para la contra reforma llevada a cabo por el Concilio de Trento. Pero regresando al siglo XIV, los embates de Bonifacio VIII para hacer valer la soberanía universal del papado teocrático y la sujeción que se quería imponer al poder temporal, fueron rechazados por los incipientes Estados nacionales. Era evidente que un

rey con gran prestigio y apoyo popular como Felipe IV, ya no se dejaría interpelar tan fácilmente por las disposiciones del pontífice acerca de los elevados impuestos. Por ello ni la argumentación sobre la doctrina de las dos espadas, ni la del sometimiento de cualquier individuo al papa para conseguir su salvación, pudieron detener el inevitable acontecimiento de Anagni en 1303, cuando el papa es llevado preso a Francia. Los papas pasaron varias décadas cautivos en Aviñón, período en el que la mayoría de los pontífices fueron franceses, sirviendo algunos de ellos a los intereses de la corona y de las políticas de Estado. Ejemplo de ello fue cuando dieron su visto bueno, en el Concilio de Vienne (1311-1312), a la desaparición de la orden templaria, que había llegado a forjarse una gran fortuna a través de su moderno sistema financiero con influencia en toda Europa. Lo único que pudo conseguir el papado en esta época dice Verger, fue un control más estricto en su función administrativa, ya que tras el fortalecimiento de las iglesias nacionales, necesitó de un aparato institucional más amplio para no perder presencia y conservar el centralismo. Aviñón se volvió un gran enclave económico, donde pudo obtener, gracias a esa administración más eficiente, grandes ingresos que la llevaron a convertirse en un centro cultural importante. Aunque también en un lugar de opulencia en el que los papas no guardaban apariencias por sus exacerbados gustos mundanos, que dicho sea de paso, fueron uno de los puntos centrales del resurgimiento de los nuevos movimientos heréticos del siglo XIV que promovieron los ideales de pobreza de la cristiandad primitiva. La crisis de poder para el papado, tras el derrocamiento de los papas reformistas, amenazó con convertirse en una crisis de la espiritualidad, sobre todo tras el regreso del papado a Roma y el largo período cismático en el que llegaron a haber tres papas simultáneamente. Esto llevó al reforzamiento de las teorías “conciliares” y al Concilio de Constanza iniciado en 1414. Sin embargo, pronto se acabó su efervescencia (Verger, 1988: p. 109-115).

3. La crítica al clericalismo de la reforma protestante.

Otro de los aspectos que significó una crisis grave para el gobierno teocrático papal y sus pretensiones de dominio universal como institución que se manifestaba en la intención de ejercer su *plenitudo potestatis* sobre cualquier decisión temporal y espiritual, fue la reforma protestante, que tuvo como personaje central a Martín Lutero. El evento central que comúnmente se conoce como el inicio de las protestas contra la Iglesia católica, fue la elaboración de las Noventa y Cinco Tesis que Lutero clavó en la catedral de Wittenberg, hecho que probablemente, como dice Skinner, nunca haya sucedido (Skinner, 1993-II: p. 9). Por tanto,

el autor nos incita a indagar sobre los procesos que originaron el movimiento Luterano desde la Baja Edad Media que estuvieron muy en consonancia con las críticas clericales y eclesiales de los escolásticos, pero también después de los humanistas y los místicos. No haremos un análisis extendido del movimiento protestante, sino lo que nos interesa es señalar a grandes rasgos, las implicaciones tanto políticas, como en la transformación de la relación de fe en los individuos con su divinidad, lo que da origen a lo que Weber señala como una nueva ética, que en los países del Norte europeo facilitaría las condiciones para generar una racionalidad económica capitalista.

Una vez más hay que voltear la mirada hacia los teóricos políticos de cuño aristotélico, que con sus aportaciones sobre la concepción populista de gobierno a través del Estado, reivindicaron la autonomía del poder temporal sobre el espiritual que el papado detentaba. Y es que no fueron menos importantes las repercusiones que estos filósofos aportaron a la postura teológica de los protestantes. En su posición si bien se desligaron de la argumentación racional como principio de las asociaciones políticas, también retomaron la idea de una independencia del gobierno secular. Los propios defensores del papado (contra reformistas) vieron ya en Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham, las raíces del secularismo, sobre la cual los luteranos se apoyaron para defender la doctrina de la justificación que limitaba el papel interventor de la Iglesia en asuntos tanto religiosos como políticos. Fue una larga tradición iniciada en el siglo XII con los goliardos y seguida por los averroístas políticos como Siger de Brabante que buscaron desligar los argumentos religiosos de las organizaciones políticas seculares. Con Marsilio de Padua, este grado de laicidad se incrementó al decir que no hay gobierno alguno que esté por encima de la voluntad popular expresada en la ley. No existe ninguna regulación por parte de algún elemento sobrenatural como en Tomás de Aquino, sino que debe ser exclusivamente una creación del conjunto de la humanidad. Esto es válido también para la Iglesia católica, ya que ésta funciona no como una comunidad, sino a partir de un orden divino, donde el pueblo no participa. A partir de esta idea, la concepción de Marsilio de Padua acerca de la organización eclesial, debía fundarse en una relación horizontal en la que todos los miembros tuvieran una participación conjunta en la relación de su fe en Cristo. Es, como se ve en Ullmann, un *universitas civis fidelium*, en el que se asume el carácter corporativo de los hombres al grado que todos sean capaces de fungir en la elaboración de la ley, tanto en lo terrenal, como en lo espiritual (Ullmann, 1971: p. 269-271). Éstas, fueron las tesis centrales empleadas por Marsilio de Padua para combatir las intervenciones del papado en el *regnum italicum* de las repúblicas italianas durante el siglo XIV. Porque para Marsilio,

fueron las acciones del papado, una desviación de las enseñanzas de Cristo, que nunca ordenó un desacato hacia el poder temporal, como se ve en los argumentos bíblicos sobre la “obediencia a poderes superiores” de Pablo de Tarso, en los que Marsilio pretende desavenir la apuesta del papa Bonifacio VIII para la exención en el pago de impuestos de parte del clero. No hay excepciones de obediencia al poder secular, ya que todos los hombres al ser parte del Estado, dependen de sus leyes. La Iglesia no puede aspirar por sí misma a ejercer una jurisdicción coactiva, porque no hay decisiones convenidas por todos los fieles. De aquí que plantee la creación de un organismo distinto que funja como una asociación popular similar a la del Estado, en la que no haya una dirección de gobierno alejado de los fieles, sino que las decisiones se tomen en conjunto, debiendo repartirse equitativamente y no procedente de un solo individuo como en el caso del papa (Skinner, 1993-I: p. 39-42). Así serían una constante las concepciones populistas ahora para el gobierno de la Iglesia, en las que se plantearía un principio ascendente, donde todo el cuerpo de fieles estaría implicado. Un conflicto más influyó en el desarrollo de las propuestas conciliares, cuando se enfrentaron Juan XXII y el emperador Luis XIV de Baviera, quien no sólo colocó a otro papa en Roma, sino que se hizo con el apoyo de Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham para legitimar las acciones del poder secular como el único coactivo, incluso en el ámbito religioso. Esta posición, no fue tan radical en Ockham, pero los dos concluirían como una salida posible para limitar el poder jurisdiccional y la *plenitudo potestatis* papal, la supremacía de los concilios generales. La función del papado ahora se planteaba como unida al cuerpo de cristianos, no como una monarquía absoluta, atribuyéndole sólo un cargo ministerial sin ningún tipo de finalidad política (Skinner, 1993-II: p. 44-45).

Fueron estos conceptos, aún más discutidos durante el período del Gran cisma, con los que la Iglesia católica perdió parte de su autonomía y prestigio al ser pretendida por los intereses de los gobiernos seculares. El movimiento que incitó a Gregorio XI para volver a la sede de Roma y buscar la independencia con respecto a la monarquía francesa, se enfrentó al fracaso tras la muerte del pontífice. A partir de este momento, las principales monarquías europeas, trataron de contar con el soporte de tan importante aliado, no para estar sujetos a su autoridad, sino para manejar a su antojo a la administración eclesial. De nuevo hubo más de un papa hacia 1378, en el que Clemente VII es instalado en Roma gracias al apoyo de Alemania, Inglaterra, los Estados Italianos y Europa oriental. Pero por otra parte, los franceses mantuvieron el pontificado de Aviñón con Benedicto XIII que contó con el respaldo de Escocia, la península Ibérica y Nápoles. En esa época hubo un creciente desequilibrio de fuerzas

políticas en Europa, donde Francia fue la que más ventajas obtuvo tras el cautiverio papal. La habilidad de los Capetos y después de los Valois con respecto al fortalecimiento de la unidad nacional, hizo que surgiera una nueva potencia política, más fuerte que el Imperio Alemán de las generaciones anteriores. Uno de los resultados, fue el gran conflicto de la *guerra de los cien años*, la primera contienda moderna como dirían algunos autores (Verger, 1988: p. 109-115). Pero el gran cisma fue el otro campo de batalla, que no hallaría una resolución hasta que se retomaron los ideales de Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham, acerca de la instancia conciliar como un órgano de gobierno alternativo ante la crisis.

Nuevos personajes aparecieron en la discusión, motivados por las monarquías para llegar a resolver el conflicto que les había generado más pérdidas que beneficios como Jean Gerson y Nicolás de Cusa que emprendieron de nuevo el camino teórico para hablar en torno de la separación de las funciones espirituales de la Iglesia por sobre las temporales. Cuando en 1409 se proclama un tercer papa con Juan XXIII, se estudia por parte de los cardenales, la manera de resolver la situación a través del Concilio general, ya que este pontífice no logró más que acentuar las diferencias. Así es que se llega al Concilio de Constanza (1414-1418), donde un órgano común formado por clérigos, obispos, abades, cardenales y representantes de las naciones entre otros, deciden poner fin a las disputas entre los tres papas, destituyéndolos y nombrando a Martín V como sucesor. Se buscaba en general una reforma eclesial y la consecuente superación de la institución pontificia como se vio en el decreto *Frequens*, de 1417 en el que se deja claro una continuidad en la celebración de concilios generales como órgano supremo de gobierno. Sin embargo como lo sostiene Küng, el resultado de haber nombrado de nuevo a un papa sustituto, aunque hubiera sido por consenso, significó que dentro de los reformadores de la Iglesia, triunfó el bando moderado, que sólo consideraba al concilio general como un mecanismo para dirimir conflictos en tiempos de crisis. Los radicales, que pretendían reformar a fondo la estructura de gobierno eclesial, a través del concilio. No obstante el mismo Martín V se mostró como uno de los principales impulsores del conciliarismo moderado, que actuaría para buscar la estabilidad de la Iglesia, sin ir más lejos, ya que pronto volvió la restauración de la *plenitudo potestatis* papal utilizando al concilio como instancia de legitimación de su poder. El papa y los funcionarios de la Curia (en gran parte nombrados o allegados del pontífice), fueron paulatinamente dominando las discusiones tras el Concilio de Basilea y Lausana. Volvieron a las prácticas monárquicas y sólo utilizaron la instancia de consenso para darle un nuevo tipo de legitimidad a su poder teocrático (Küng, 2001: p. 475-479). De hecho volvieron a intervenir en los asuntos temporales, aunque sólo en

Italia y en Alemania, ya que en Inglaterra o Francia, esto ya sería posible. El papado se fue convirtiendo durante el siglo XV y principios del XVI en una instancia donde predominó el poder despótico. Pronto se preocuparon más por el amasijo de grandes fortunas y un estilo de vida mundano, como lo atestigua Apollinaire en su texto *La Roma de los Borgia*, mostrándonos a un papa Alejandro VI que actuaba más como un príncipe secular, muy diferente al modelo típico de los gregorianistas de siglos anteriores.

Durante el fervor conciliar los conceptos del escolasticismo (siguiendo a Padua y Ockham), fueron de gran relevancia. Como sostiene Gerson, la Iglesia católica al igual que otras asociaciones políticas, debe ser también regulada bajo leyes humanas. No hay un poder directamente transferido desde la divinidad, sino que a partir de San Pedro, la organización eclesial ha sido presidida por los hombres. El papado, tiene que seguir los mismos principios que el *regnum* o el *civitas* en la búsqueda del bien común de sus integrantes y que la mejor forma de alcanzarlo es a partir de un órgano de gobierno constitucional, ya que a partir de este modelo, podrá haber una verdadera representación de todo el cuerpo cristiano. De esa manera todo el poder no recae en el papa, sino que es la Iglesia, entendida como el conjunto de todos los creyentes quien tendría la capacidad legislativa para normar la corporación cristiana. Así es como Gerson opta por el Concilio general como la instancia en la que la Iglesia (en su conjunto) podrá realizar este cometido. El papa, sólo sería un funcionario al que se le delegaría un ministerio de gobierno y tendría como principal interés, servir al cuerpo cristiano, nunca para imponer su autoridad o su función teocrática. Asimismo, para este autor el papa debería estar por debajo del Concilio general, al que debería responder por sus acciones e incluso de ser necesario podría ser relegado de su cargo.

Fueron ideas, como vemos en Skinner, presentes en diferentes autores del siglo XV y que más adelante repercutieron en el movimiento protestante de Lutero para invocar un desprendimiento de las autoridades eclesiásticas, en especial con respecto al papa. Vemos, por ejemplo, en las obras de John Mair o Jaques de Almain, poco antes del suceso de Wittenberg, la exposición a favor del conciliarismo retomando los conceptos de Ockham y Gerson sobre una composición de sociedad política también en la Iglesia católica. Para ellos es igual de importante el papel del hombre como gestor de las asociaciones, siempre resaltando al pueblo o al conjunto de individuos, donde la autoridad suprema del papa es discutible, porque al pretender imponer su voluntad, no está pensando en la Iglesia como asociación que persigue un bien común. Sólo puede considerársele como un miembro más, al que se le otorga una

función particular, de ahí que le sea concedido el poder. De esta manera, el pueblo representado en el Concilio general, es el único que puede otorgar o relegar ese derecho (Skinner, 1993-II: p. 48-54). De manera que, el vínculo jurídico se transfiere desde la base o de forma ascendente como lo considera Ullmann.

El ámbito universitario, fue un terreno muy fértil para difundir las tesis conciliares desde la perspectiva escolástica, sin embargo, también la corriente *humanista* hizo una crítica radical a los poderes del clero y sobre todo al papado como institución de gobierno eclesial. Fueron los herederos del estilo retórico, que tuvo como ya vimos, su principal exponente a Dante durante el siglo XIV, y que ahora trascienden el terreno de la defensa del republicanismo, para plantear una reforma eclesial, sin intermediaciones clericales. Resulta pues, importante ver las coincidencias entre las críticas planteadas por los humanistas y el movimiento luterano, bando al que algunos pasándose. La forma en que procedieron a partir de un estilo literario, muchas veces con figuras metafóricas y escritas en lengua vernácula. Por ejemplo, *La nave de los locos*, de Sebastian Brant o *La locura de los príncipes* de Pedro de Gringoire, en los que se denunciaban los males que aquejaban a la iglesia y el proceder de sus funcionarios, preocupados más por su enriquecimiento material y por la gloria mundana. Pero en los que también se critica directamente al papa, como un gobernante poco preocupado por sus fieles, como se ve en *Un lamento por la iglesia Militante* de Brant.

Otro gran humanista como Erasmo, no se pasó hacia el bando protestante como Clichtove y Melanchthon, pero también denunció la anquilosada estructura eclesial, señalándola como un cuerpo burocrático despótico que frecuentemente se aprovechaba de su potestad en contra de los creyentes. La crítica humanista, no buscó un modelo político para la Iglesia católica como sí lo hicieron los escolásticos, sino que denunció la perversión en que habían caído sus gobernantes, sobre todo el papa. Hubo más un señalamiento que una propuesta, sin embargo se presentó una fuerte asimilación mutua entre luteranos y humanistas, ya que muchos de estos últimos también se adaptarían a la postura anticlerical que les brindaba la teología protestante. Dichas obras, nos dice Skinner, fueron de gran repercusión sobre todo en Alemania, Inglaterra y los países escandinavos desde el período previo a la reforma. Se produjeron movimientos populares e incluso encontraron simpatizantes dentro de los gobiernos principescos, ya que se planteaba una relación de fe distinta, que liberaría de las trabas institucionales al poder secular (Skinner, 1993-II: p. 36-40).

La crítica intelectual no fue la única influencia que motivó la inconformidad popular que acabaría siendo la base del movimiento protestante. Ya que a pesar de que se difundieron textos en lengua vernácula, no fueron ampliamente distribuidos, así como tampoco todos los individuos estaban capacitados para participar en las discusiones teológicas. Más bien, dice Skinner, hay que tomar en cuenta la aparición, ya desde el siglo XIV, de los grupos que propusieron un seguimiento de su fe, más apegado a la vida de Cristo, donde se recalcaba la pobreza apostólica y la vida en comunidad. Fue la respuesta de una sociedad golpeada por el hambre, las enfermedades y la guerra, que buscó un refugio en la nueva mística, en la piedad popular de resistencia ante la constante percepción del final de los tiempos. Sobre todo es en Alemania y los Países Bajos, donde aparecieron este tipo de comunidades. En ellos hay una vuelta al retiro del mundo, al ideal agustiniano de la pasividad del comportamiento humano. Pero no fue una nostalgia por volver a las relaciones estamentales, donde la Iglesia tenía preeminencia para cualquier acontecer terrenal, sino que su poder ya no era considerado necesario para alcanzar la gracia de Dios, ya que al estar conformada por hombres, La Iglesia no podía ayudar a perdonar los pecados. Se planteó de esta manera una relación de fe distinta, donde sólo el apego a las Escrituras sería la vía por la que se podría adquirir la gracia. De aquí que no fue extraño que se aceptasen las tesis de Lutero, aún más cuando en Inglaterra ya habían aparecido movimientos como el lollardo encabezado por Wyclif o el bohemio de Jan Hus que precisamente buscaban desligarse de la Iglesia católica como mediadora de la fe ante los hombres. La propuesta fue que hubiera una relación más libre, más directa con la divinidad, de la que ya no dependía una interpretación en materia de fe, sino que es el propio hombre quien la interioriza, haciendo de ésta una devoción individual. No es de extrañarse entonces que fueron común un ataque al clero y a las vías por las que se consideraba que había caído en corrupción: a través de favores religiosos, de un nuevo tipo de simonía espiritual que Lutero ya criticaría al considerar las indulgencias (Skinner, 1993-II: p. 41-43).

Son pues, diferentes las vías por las que coinciden los ataques al poder teocrático papal, cuyo punto de inflexión fue la perspectiva reformadora de Martín Lutero. De manera que existieron varios precedentes, no fue un hecho aislado, como muchas veces se narra, por el que sucedió este cambio radical, que le generaría a la Iglesia católica una gran pérdida de influencia en el pueblo cristiano. Ciertamente es que en 1517 el monje agustino hace su denuncia, pero es un proceso complejo, de la suma de escritos teológicos y de la influencia de las corrientes ya mencionadas, por las que llega a estas conclusiones. Sin embargo, lo novedoso del anticlericalismo de Lutero fue que ya no habría continuidad con el pensamiento escolástico

de cuño aristotélico o el humanista de inspiración clásica, los cuales se centraban en la figura del ser humano como forjador de su destino, sino más bien retomó la pasividad agustiniana de la gracia de Dios, sin mediaciones (Trevijano, 1997: p. 25). Cualquier aspecto que se basara en la racionalidad, como era común en el pensamiento tomista, fue demeritado por Lutero poniéndolo en exclusiva bajo subordinación de la fe, de manera que no hay equilibrios. El uso de la racionalidad para conocer el mundo le sería una pretensión banal por parte de la humanidad, ya que a Dios no se le puede medir. Así, la idea de la búsqueda del bien común como cualidad natural del hombre *asociado* que retomaron los filósofos escolásticos haciendo hincapié en un principio positivo del hombre, quedó sustituido por una pasividad ante el hecho de que cualquier acción es naturalmente maligna. Se reivindica en Lutero, el concepto de la perversión del hombre en el pecado original que Agustín había desarrollado.

El texto que publica en 1525, *La esclavitud de la voluntad* deja claro este aspecto, donde recalca la falta de capacidad del hombre para alcanzar la salvación eterna, quedando imposibilitado por el hecho de estar condenado por los actos de la carne. Está tan atado al mundo, que cualquier apelación al virtuosismo no puede alcanzarle para hacer nada que Dios, en su condición omnipresente y eterna, pueda justificarlo. Esta nueva teología ultra-agustiniana de Lutero parecía un rechazo hacia todo lo terrenal. Ni siquiera encontraba remedio en el retiro espiritual del entorno monacal o en algún tipo de teología. Encontró coincidencia con el humanismo en la crítica eclesial, pero su postura fue antihumana por el hecho de no reconocer en el individuo posibilidad de redención alguna. Era un pesimismo extremo, sin embargo, Lutero encontró la solución en su sermón *Los dos tipos de justicia* de 1519, o mejor conocida como la doble justificación, en el que sugiere una relación empática o interiorizada con Dios, del que se recibe su propia justicia. Plantea que en su cualidad humana el hombre es sin duda pecador, pero en cuanto se vincula a Cristo, queda justificado por su gracia, perdonándosele todos sus males. De nuevo y paradójicamente, Lutero encuentra al hombre inmerso en dos realidades, la espiritual y la terrenal. La primera se resuelve en tanto el hombre hace un pacto individual con la divinidad, dejando fuera cualquier instancia como la Iglesia católica para conducir su fe. Esta idea encontrará eco en Melanchthon que considera con respecto a la vida terrenal, una justicia civil a través de las asociaciones políticas, legitimando de esta forma al poder secular (Skinner, 1993-II: p. 10-18). Es el momento en el que se constituye un nuevo frente de batalla contra el poder teocrático eclesial por parte del poder terrenal representado por las monarquías europeas, ya que la tesis de una relación de fe libre sólo justificada a partir del pacto interior de la fe, ya no hace partícipe al papado de cualquier coacción, tanto política

como ética. En lo que respecta a lo mundano, los únicos responsables de administrar la justicia, serán los príncipes.

Cabría decir, que no por ello, los protestantes son partidarios de una concepción populista como los escolásticos, sino más bien se habla de una actitud pasiva ante la política, donde el individuo acepta la legislación impartida desde arriba. Encontramos de hecho en Lutero, un repudio ante cualquier posibilidad de revueltas populares, ya que para él, no tiene tanta relevancia los hechos terrenales, sino sólo como simple ordenación de las cosas del mundo. Es cierto dice, que los gobernantes deben proteger al pueblo y generar las condiciones para que exista paz entre los súbditos. Pero de no resultar así, convirtiéndose éstos en tiranos, el pueblo no deberá desobedecer sino resistir cualquier acto que les perjudique. Para Lutero, hay un límite en el ejercicio del poder por parte de los soberanos, pero no se tiene que oponer resistencia, sino aceptar la situación como así deseada por el mismo Dios a consecuencia de la retribución por los males cometidos por los hombres.

La importancia que dio Lutero a los gobiernos seculares como los únicos organismos institucionales capacitados para intervenir en las relaciones terrenales, despoja de cualquier posibilidad de injerencia a la clase sacerdotal en su pugna por hacerse del poder temporal. Cuestión que se acentúa cuando critica las prácticas de tráfico de indulgencias en Roma. Señala que persiguen sólo un beneficio material, sin darse cuenta que no hay un precio para la redención. Por ello, manifiesta que la Iglesia católica no era más que un grupo de papistas, alejados de la auténtica sociedad cristiana que debía configurarse a partir de una relación de fe independiente, representada en exclusiva a manera de congregación. Sostiene que tiene que vincularse la fe de los hombres, a alguna autoridad jurisdiccional como la del papa, ya que en lo espiritual, el único gobierno que cuenta es el del alma. Con ello, como apunta Skinner, por el lado de la argumentación religiosa, queda atacada la doctrina de las dos espadas, ya que Lutero considera solo una representada en el príncipe cristiano. Asimismo, no sólo exponen una argumentación laica, desde el punto de vista filosófico, en referencia a la independencia del gobierno secular sobre el religioso, sino que los protestantes al hablar de una fe individual, sin intervención de una institución tangible, argumentarían que el único capacitado para administrar (no como sacerdote) a la Iglesia, sería el representante del gobierno político.

Si ya las crisis experimentadas, primero respecto al poder temporal con el cautiverio de Aviñón y después el cisma que llevó al Concilio de Constanza, habían sido duros golpes para

las pretensiones universales del gobierno teocrático papal, con la protesta de los reformadores, se puede afirmar una pérdida de control del ámbito religioso sobre la masa popular. Algunos gobiernos no tardaron en ponerse de parte de los reformadores y de la nueva teología luterana, a pesar de que no hubiera de inicio esa intención. Lo primordial no fue acometer contra la Iglesia de Roma, sino más bien, argumentar la vía errada por la que se había planteado la búsqueda de la salvación de los hombres a partir de un seguimiento cristiano, que sólo podría encontrarse en la vuelta al Evangelio y en la respuesta individual que la fe le brindaría al individuo para obtener el perdón de sus pecados. Sólo guiándose por Cristo como figura central de las Escrituras, el ser humano en comunidad podría iniciar ese nuevo vínculo. Por ello, el programa de Lutero, inició con los escritos a las comunidades en el sermón *Sobre las buenas obras*, redactado en alemán, en el que se remarcó la importancia de los motivos de la fe y sus consecuencias prácticas. Ideas que están en sintonía con el texto posterior, *Sobre la libertad del hombre cristiano*, en el que aparece el concepto ya mencionado de la justificación con la intención de replantear el seguimiento libre de la fe. También lanza su escrito dirigido a los príncipes, *A la nobleza cristiana de la nación alemana acerca de la condición cristiana*, en el que se busca apoyarse sobre el gobierno secular para que emplee los medios necesarios en la transformación del papado y de la estructura eclesial (Küng, 2001: p. 543-550).

Por ello y junto con algunos movimientos de protesta previos a la Reforma, sobre todo en países del norte de Europa, destacando Inglaterra y Alemania, los gobiernos seculares aprovecharon esta oportunidad brindada por las tesis anticlericales de Lutero, para consolidar su autonomía como instituciones soberanas. En el caso Alemán, el ideal del Imperio se encontraba en declive y las quejas en contra del enriquecimiento de la Iglesia, así como la falta de una reforma general tras Constanza, habían generado un rechazo generalizado. Por ejemplo en 1513, en Colonia, hubo una importante revuelta liderada por los comerciantes urbanos, en contra de los privilegios y jurisdicciones de la Iglesia católica, a la que se le exigían las mismas obligaciones que a los ciudadanos. En Inglaterra, también encontramos el caso de comerciantes como Richard Hunne que por su posición antipapista fue procesado y ahorcado por argumentos de herejía. Esto causó un gran malestar dentro de la población e incluso en el Parlamento. El ambiente anticlerical fue aumentando, ya que la Iglesia católica constantemente abusaba de su poder. Y si agregamos de acuerdo al planteamiento de Ullmann, el desarrollo del populismo (aunque limitado) en Inglaterra y Alemania, estaríamos confirmando una mayor resistencia e incluso una preponderación de la causa nacional puesta por encima del prestigio del papado romano.

La base jurídica en el caso Inglés ya no era el derecho romano, sino la *common law*, por tanto el monarca le debía más a su comunidad de súbditos que al papa como administrador de poder. De igual manera, las asociaciones populares en Alemania, como las ligas de comerciantes en el norte habían generado las condiciones para una mayor libertad de gobierno incluso sobre el imperio, por lo que también tenían mayor compromiso local, tanto en el aspecto terrenal, como pronto en lo espiritual que el luteranismo, sin duda, fortaleció. El reinado de Enrique VIII, junto con sus ministros impuso una serie de medidas fiscales y políticas que perjudicaron gravemente la jurisdicción eclesial en Inglaterra, a pesar de las buenas relaciones que se tenían con Roma. El hecho, fue que el gobierno inglés en su conjunto, ya no actuaba de forma aislada, sino que había una amplia representación social en el parlamento que interpelaba al rey acerca de los gastos de la corona y, como en aquella época se necesitaban más recursos por las consecuencias que produjo la guerra de las rosas (1455-1485), fue necesario limitar los elevados ingresos por recaudaciones de las que la Iglesia aún seguía beneficiándose.

En otros países como Francia, dice Skinner, también se restringieron los poderes jurisdiccionales del papado, sin embargo tanto allí como en España, se llegaron a concordatos, donde se establecieron los límites a la Iglesia, pero también se le otorgaron ciertos privilegios. Por ello nos menciona el autor, que estas monarquías permanecieron fieles, a diferencia de Inglaterra, Alemania y los países escandinavos, que pronto se desligaron de las ataduras del poder pontificio, para asimilar una religiosidad que no tuviera intermediarios institucionales, como el cristianismo luterano (Skinner, 1993-II: p. 57-70). Sin embargo, Skinner no profundiza en la cuestión de cómo se consolidaron las monarquías, ya que tanto Francia como España, siguieron ejerciendo un poder teocrático vertical más compatible con el poder jurisdiccional del papa, a diferencia de Inglaterra y Alemania, que ya tenían una base popular más consolidada y representada en el gobierno. Situación que implicaba una visión de Estado que involucró a diferentes actores sociales y que ya no planteaba una procedencia de su poder desde lo divino, sino terrenal, separado a su vez de la fe cristiana, como lo concebían los protestantes. En el caso de los países escandinavos, podríamos afirmar, que tal vez por la tardía llegada del cristianismo católico a esos reinos, no había cuajado del todo, por lo que tampoco se sentían tan identificados con un poder coactivo ejercido por las pretensiones pontificias, lo que facilitó una pronta asimilación de la teología de Lutero.

La ruptura entre la monarquía inglesa y el papado en Roma ya tenía pues sus antecedentes con las restricciones impuestas por la corona a las jurisdicciones eclesiales, aunado a que muchos sectores de la población ya se habían pasado al bando protestante, entre ellos, importantes intelectuales y funcionarios de gobierno. Sin embargo, lo que desató el conflicto definitivo fue la petición de un nuevo matrimonio ente Enrique VIII y Ana Bolena, a lo cual el papa se negó. Finalmente el rey decidió a partir de este pretexto, romper las relaciones con la Iglesia católica y sentar las bases para una Iglesia nacional independiente. Fue el nacimiento del anglicanismo inglés, no muy diferente en funciones y estructura al catolicismo, pero ahora dirigida por el gobierno monárquico. Así, el luteranismo no penetró de inmediato en las altas esferas de lo político, pero fue su pujante influencia en amplios sectores de la población lo que permitió las condiciones propicias para que el rey tomara la opción de desligarse en definitiva de las pretensiones universales pontificias. De hecho la importancia del protestantismo (más radical que la postura luterana) en distintos grupos poblacionales, así como los conflictos religiosos, dominaría la escena política inglesa durante el siglo XVI y hasta el XVII, culminando con la revolución civil (puritana) de 1625 (Barrington Moore, 1976: p. 16). Sin embargo, hay que mencionar que las repercusiones del luteranismo fueron más allá de su influencia en la configuración de las naciones del norte Europeo.

Como vemos en Weber, a partir de que se modifica la manera en que los hombres se relacionan con la fe haciéndolo de forma individual, se propició el desarrollo de una racionalidad económica utilitarista, aún mayor incluso que en la época medieval. Es cierto como dice Frey, que el avance de la subjetividad, a partir de la bonanza económica del siglo XII, auspició un crecimiento de las urbes y consecuentemente de la especialización del trabajo, pero también el luteranismo y también el calvinismo, favorecieron el escape del plano sobrenatural pasivo de la salvación del cristianismo católico para centrarse en la interacción con su vida terrenal. Ciertamente que el escolasticismo y el humanismo, así como los hombres que escapaban de la estructura estamental de la baja edad media, ya seguían este ideal, pero la mayoría de la población sólo lo experimentó y lo asimiló con mayor facilidad a través de la religiosidad sencilla del luteranismo, en el que no se demeritaba el trabajo o la vida terrenal, sino que formaban parte de una estancia que permitiría la salvación. Fue el énfasis que se generó a partir de las traducciones luteranas de la Biblia, donde se observaría una valoración especial hacia la *profesión*, como no se había percibido antes. En particular, dice Weber, del trabajo como mandato divino, en sintonía con Pablo que lo marca como un *llamamiento* de Dios, pero en un sentido particular, a partir de una comunicación directa con el individuo, que

no era percibida en las versiones románicas. El hecho de relacionar al individuo con una profesión y no simplemente con el trabajo, le coacciona a una especialización y perseverancia cada vez mayor hacia su labor profana, pero en consecuencias en la vida extraterrenal. Así, el comportamiento de los hombres estaría medido por el desempeño profesional de sus tareas, no tanto por cumplir una posición estática en el mundo, haciendo que a su vez, sintieran más apego por su trabajo. Sin embargo Weber dice que a pesar de que el luteranismo fomenta una fe de asimilación individual, el hombre no debe pensar egoístamente, sino que debe considerarse como parte de una comunidad cristiana, pensar en el prójimo. Idea con una fuerte influencia de Tomás de Aquino, que es retomada por Lutero a pesar de su desprecio por la filosofía escolástica. En este caso valora la importancia que el dominico le torga al trabajo mundano como ordenanza divina (Weber, 1984: p. 85-105). Cabe destacar que Weber no señala al luteranismo como generador de un pleno desarrollo de la racionalidad económica que originaría el espíritu capitalista, ya que distintos grupos protestantes, entre ellos los calvinistas y los pietistas, se encaminaron con su doctrina a eliminar cualquier criterio moral para la salvación y con ello, antepusieron la instrumentalización de la acción concreta con el mundo material (Weber, 1984: p. 138-140).

No cabe duda la serie de consecuencias que significaron para el poder teocrático papal, las doctrinas protestantes en la que, por todos los frentes, fue atacada la estructura eclesial como órgano mediador de la fe. Perdió influencia en todo el norte de Europa, al adoptar los gobiernos seculares una política religiosa que les permitió una mayor autonomía frente a la constitución propia del Estado. Al fin, la idea de Imperio universal y de la supremacía de lo religioso, quedaría truncada. Algunos buscaron una respuesta retornando a las doctrinas conciliares para proponer una restructuración de la Iglesia, sin embargo se caminó por el lado opuesto, ya que pronto se adoptaron posturas medievalistas e incluso gregorianas, de persecución y reacción contra los protestantes. No fue difícil encontrar una vuelta al tomismo como instrumento intelectual que legitimaría la existencia de la iglesia de Roma y la autoridad de su pontífice. Pero ya no fueron los dominicos los que presidieron las cátedras, sino los jesuitas, como nueva orden religiosa que ayudó a luchar en favor de una contrarreforma. Desde el ámbito universitario, hasta el del espionaje estuvieron presentes, para volver al *status quo* anterior.

No parece extraño que este grupo religioso se haya desenvuelto de una manera conveniente en España, un reino con el cual el papado había entablado buenas relaciones por

el rechazo de los musulmanes y judíos de su reino, pero que también desde principios del XVI, inició su presencia en el nuevo mundo hacia el cual se dirigieron las miradas de Roma, ganando terreno frente a los territorios protestantes de la parte septentrional de Europa. Podríamos decir incluso que el hecho de que España hubiera estado sometida tanto tiempo a la influencia del Islam, generó un apego mayor al catolicismo, por lo que el apoyo hacia los reyes que consiguieron su expulsión fue determinante. Los monarcas de la península resistieron cualquier posible penetración de los reformadores. Todos estos factores llevaron a un punto de inflexión en el Concilio de Trento de 1545-1563 en el que se trazarían medidas contra el peligro del protestantismo y las consecuencias políticas que generó. Este escenario sirvió de plataforma para iniciar una nueva cruzada por la que se buscaba la restauración del dominio eclesial perdido. Hubo una vuelta a las tradiciones y a la forma de actuar medieval, para solidificar el gobierno teocrático del papa. No obstante, no llegaría a concretarse, porque a pesar de las batallas libradas, ya nunca llegaría la Iglesia a ponerse por encima de ningún poder temporal aunque fuese simpatizante. Mucho menos, cuando en el siglo XVII, durante la guerra de los treinta años también conocida como “guerras confesionales”, se presentó un escenario que permitió la consolidación de los estados nación, que se alejarían cada vez más de la coacción de la Iglesia Católica y de la institución papal (Küng, 2001: p. 485-493).

*...en el seno de la Iglesia policéntrica universal: en ella debe formarse una autocomprensión cristiana común que deje de coincidir con las tradiciones occidentales que han sido históricamente determinantes y que represente meramente el trasfondo sobre el cual tales tradiciones se percaten de sus limitaciones y especificidades eurocéntricas. ...Para ello, se precisa una cultura del reconocimiento cuyos primeros principios se extraen del mundo secularizado de un universalismo tan propio de la moral como del derecho natural racional. Así pues, en esta cuestión, es el espíritu filosófico de la Ilustración política el que ofrece a la teología los conceptos que le permiten explicarse el sentido de su marcha hacia una Iglesia policéntrica. **J. Habermas, Israel o Atenas.***

CONCLUSIONES.

Parece indispensable destacar que, la relación del papado con los gobiernos seculares, se da en planos distintos dependiendo el período que queramos abordar. Sin embargo, es evidente que desde el fortalecimiento del obispado de Roma, siempre hubo una disputa entre los dos poderes. En el momento que apeló a la tradición, la Iglesia se sentía portadora de un poder supremo destinado a imponerse a cualquier institución terrenal. Es un elemento característico de las religiones monoteístas, sobre todo la heredada por los judíos. Ya que había un legado dispuesto por Dios reflejado en el orden terrenal, como en el caso de Moisés al recibir la ley que debía regir a su pueblo. De manera que sólo cuando se centralizó la fe, fue posible mantener una cohesión social y política que remitía al cumplimiento de una serie de normas por parte de los individuos.

Es por ello que nos pareció fundamental remitirnos a la consolidación del monoteísmo hebreo como la base de la fe cristiana y así ampliar el análisis expuesto por Walter Ullmann. La tradición de la fe judía, sobre todo en la etapa posterior a la diáspora, propicia el surgimiento de un estrato sacerdotal que conduce la fe a través de una ética impuesta. No hay ya una armonía entre el individuo y su entorno, sino que se le acota a un determinado comportamiento, en aras de mantener una relación cordial con Dios que le reveló sus designios. Esta voluntad es transferida al cristianismo, aunque de manera distinta, ya que aun rompiendo con la ley hebrea, mantiene una estrecha relación en el momento que consideran a Jesús como portador de la palabra divina. Un nuevo vínculo del cual, según Pablo, todos los hombres son beneficiarios.

Parecía que el cristianismo sería una religión no coactiva, pero cuando se extendió, empezaron a formarse los ministerios y las jerarquías. Si hubo una participación activa de

mujeres en un inicio como evangelizadoras, pronto se les desplazó. El papel de los rabís o los sacerdotes hebreos como exégetas de la palabra divina, es cumplido en el cristianismo los obispos y en menor grado los presbíteros, quienes formaron un nuevo cuerpo de funcionarios religiosos que se dispersó por todo el Imperio romano siendo los portavoces de la voluntad de Dios.

Así, podemos afirmar que el monoteísmo judeo-cristiano fue una fuerte base sobre la cual pudo desenvolverse la hierocracia, el mandato de una clase sacerdotal sobre el resto de los creyentes. Primero sobre asuntos religiosos y posteriormente también en aspectos terrenales o competentes a los gobiernos seculares. Sólo entonces a partir de que se genera este estrato es que pudo darse un gobierno teocrático presidido por un funcionario religioso. Sin olvidar que de igual manera el fortalecimiento del magisterio eclesial se favoreció por diferentes aspectos. Entre ellos, que constantemente los padres de la Iglesia dieron testimonio de la autoridad del obispo de Roma como sede más importante al ser el sitio de martirio y muerte de Pedro, haciendo alusión constantemente a la cita de Mt 18:20 donde hay un mandato que Jesús le transfiere a Pedro como jefe de la Iglesia y su capacidad de atar y desatar en el mundo como proyección del orden celeste. Es a partir de esto que constantemente se recurre al obispo de Roma cuando se trataba de resolver una controversia. En un primer momento, así como sucedía en el monoteísmo persa o judío, en el cristianismo tampoco hubo un poder coactivo del estrato religioso. Más bien se convivía para mantener una estabilidad social y política. Es lo que el Imperio romano llevó a la práctica cuando Constantino aceptó al cristianismo como religión de Estado. En este punto es que encontramos otro factor ya que, cuando se viene la crisis en el Imperio a partir de las invasiones germanas, el patriarcado romano se aísla de las otras sedes, en particular del centro político ubicado para ese entonces en Constantinopla, llevando a la postre hacia una ríspida relación entre poder secular y poder religioso. Destacando particularmente que no hay aún rupturas, más bien la Iglesia latina busca constantemente hacerse de la primacía en asuntos religiosos. Sin embargo al paso de los siglos, la distancia y el debilitamiento del Imperio de Oriente, hicieron que el pontífice adquiriera mucho más prestigio en el hemisferio occidental, siendo una autoridad indiscutible en asuntos eclesiásticos, a tal grado que cuando hubieron controversias como las acaecidas con la corriente monotelista, los tres capítulos o la crisis de las imágenes, impuso su punto de vista como primera entre los patriarcados.

Vemos pues que fueron diferentes los aspectos previos a los descritos por Ullmann para la creación de un cuerpo jurídico. Y es que sin estos acontecimientos, no hubiera sido posible generar la estrecha relación con el derecho romano por parte de la Iglesia latina. De manera que sin el sacerdocio monoteísta, la reminiscencia permanente de la tradición del patriarcado Romano, su aislamiento con respecto a la parte Oriental del Imperio y la búsqueda de mayor autonomía frente al poder secular, no habrían llevado al obispo de Roma y su grupo de funcionarios, a construir el derecho canónico, como estructura legal que argumentaría su potestad única y su papel como depositario de la voluntad divina. Sólo en este momento fue que se crearon las condiciones del principio de gobierno descendente que tendría su punto de inflexión hacia el siglo XI, durante el período de las reformas gregorianas.

El segundo punto que me parece importante destacar en esta investigación, es el fenómeno de las cruzadas como acontecimiento que permitió la expansión comercial y cultural en Occidente. Y es que diversos autores, entre ellos Le Goff, Ullmann y Fossier, hablan de la bonanza económica por la que atravesaba Europa desde el siglo XI, en buena medida gracias al excedente de productos agrícolas. Para estos autores, fue el factor que propició el desplazamiento masivo de campesinos que se insertaron en las urbes, favoreciendo su crecimiento, así como la especialización de actividades comerciales y manufactureras. Sin embargo, nosotros recalcamos como relevante que el incremento de actividades comerciales, así como la expansión de centros urbanos, se debió también al factor de la presencia Europea en Medio Oriente. Por un lado las rutas marítimas se ampliaron sobre todo para las ciudades italianas de Génova y Venecia, pero también países como Francia, al contar con una participación importante en las primeras cruzadas, salió ampliamente beneficiado, ya que muchos nobles y burgueses que llegaron a Medio Oriente, no sólo lo hicieron por motivos religiosos, sino también para allegarse una fortuna al comprar tierras e importar nuevos productos. Además con la cuarta cruzada que terminaría en Constantinopla y no en Jerusalén como originalmente se había planeado, los impedimentos para el libre comercio en el Mediterráneo de los centros mercantiles de Occidente, fueron menores.

De igual manera que el aspecto comercial se aceleró con las cruzadas, el impacto cultural que atrajo el contacto con el mundo árabe no menos importante. Con esto, no queremos decir que la región de Medio Oriente fuera el lugar por el que permeó la influencia de la filosofía árabe como fuente imprescindible para el desarrollo de la escolástica, sino que el impulso por conocer el pensamiento de la fuerzas rival, fue lo que propició el estudio de autores

como Avicena y más adelante Averroes. Sobre todo desde la época de las reforma gregorianas que, al ser punto de partida ideológico para conquistar las tierras santas, provocaron el inicio de una importante labor en la formación intelectual de clérigos que pronto, con el despunte de grandes centros universitarios, se sintieron atraídos por los comentarios de los filósofos árabes sobre las obras de Aristóteles. Siglos atrás, en Oriente se siguió enseñando la filosofía griega, en particular en Persia y Siria, sin perder continuidad cuando el Islam se convirtió en la fuerza religiosa más importante en estos territorios. Se conservaron y tradujeron desde el siglo VIII, autores como Arquímedes, Galeno, Ptolomeo, Teofrasto y Aristóteles. Este último fue el que ocupó más dedicación desde el ámbito intelectual. Por ello en el siglo X y XI la ola de estudiosos árabes y judíos que abordaron al Estagirita, fueron notables e hicieron copiosas obras que comentaron su trabajo. Ante tal solidez que brindó el pensamiento racional en la cultura árabe, el cristianismo debía comprenderlo y legitimar sobre estas premisas su postura universalista como lo harían los religiosos de la Universidad de París que tuvieron como máximos exponentes, a Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino. Podemos decir entonces que las cruzadas, aunque no exclusiva y directamente, sí fueron un factor fundamental para el conocimiento de la filosofía racional heredada de los pensadores griegos. No profundizamos sobre este aspecto en la tesis, pero a manera de tema secundario se deja en el tintero para posteriores investigaciones.

Un tercer elemento que produce este trabajo, es dar mayor contenido a la relación que Ullmann observa entre el surgimiento de las asociaciones populares durante el siglo XII y el pensamiento laicista de los filósofos políticos como Ockham y Marsilio de Padua, acerca de la creación del Estado como principio de organización social ascendente. Y es que para el autor alemán, pareciese que a excepción de Inglaterra, sólo de manera circunstancial se fueron generando estos esquemas dentro de las formas de Gobierno en la edad Media y que solo conforme los reinos fueron necesitando de un apoyo desde la base para fortalecer su autonomía frente a otros poderes como el Imperial y el pontificio, se implementaron. Coincidimos en este aspecto, sin embargo al leer a Skinner, vemos que esa situación no sólo tuvo presencia en el fenómeno Inglés. Fue el caso de algunas ciudades del norte de Italia y Alemania, donde sí se generan organizaciones populares que detentaron el poder. Por supuesto que no fueron originados por estratos pobres, sino por los nuevos propietarios representados por los burgueses comerciantes. Al ser agentes de un sector económicamente influyente, pudieron generar sus leyes y hacerse del poder. Ullmann, al no ahondar más en el contexto de estas urbes, no puede plasmar de manera contundente cómo las teorías populistas

son llevadas a la práctica. Por ello nosotros propusimos construir un puente entre las tesis de Ullmann y las de Skinner, que nos permitieron ver cómo en aquellos lugares donde se mantuvo un gobierno teocrático o descendente los textos tomistas tuvieron más importancia en el ejercicio de gobierno, pero donde la soberanía popular se convirtió en una realidad, las teorías de los filósofos políticos de París como Marsilio de Padua y Guillermo Ockham, así como los humanistas como Dante, fueron de gran importancia para sentar las bases de las formas de gobierno ascendente.

También quisiera hacer notar la relevancia del último apartado en el que hablamos de la Reforma protestante. Y es que no podemos decir que fue un fenómeno estrictamente religioso. Permitió a algunos de los Estados Europeos, sacudirse la presencia de una institución religiosa o mediadora de la fe, que seguía incidiendo en las decisiones de los hombres. De manera que, a partir de las críticas de Lutero, se abrió el camino para una libre implementación de las concepciones racionales de gobierno, devenidas de la filosofía política bajo medieval. Ciertamente que en un principio hubo un fanatismo religioso que permeó la Reforma, pero siglos más tarde, este proceso fue lo que dio lugar a las revoluciones burguesas de los siglos XVIII y XIX, así como al fortalecimiento de una conciencia capitalista de la ganancia, que llevó a la desbordante tecnificación de las instituciones sociales (Habermas, 1986: p. 122).

Podemos decir entonces que estos resultados mencionados amplían el horizonte de estudio acerca del significado histórico de lo que implicó la creación de una jerarquía pontificia en el marco de una religión monoteísta. No abordamos sólo los aspectos simbólicos y de imaginario popular, sino más bien cómo fue que la Iglesia y su presencia jurídico política dominó el escenario social en un sentido extenso, rebasando los aspectos de culto o de interacción de el individuo con su divinidad. Donde Iglesia católica se inmiscuye en diferentes ámbitos del plano temporal o del también llamado terrenal, al haberse posicionado económicamente y políticamente en un nivel de superioridad con respecto a las instituciones seculares, y que hoy día sigue siendo sino gestora, si una gran influencia en las decisiones de los Estados y del sector privado. No por nada se sabe que esta institución juega activamente un papel importante en los mercados inmobiliarios, además de ser poseedora de cuantiosas obras de arte y documentos históricos.

Pero también, dicha investigación se presta a que sea constantemente enriquecida por estudios que aborden los espacios-tiempos tratados de manera más específica. Esa podría ser

una labor que otros académicos o estudiantes pudieran retomar para seguir ahondando en el tema. En si mi interés es darle continuidad a este análisis continuando con la época posterior a la reforma protestante y el concilio de Trento hasta nuestros días, para tener un panorama completo del pontificado y la importancia que adquiere en la actualidad, ante una crisis evidente como el caso de la falta de respuestas ante los casos de pederastía y la alianza que ha tenido la curia romana con congregaciones religiosas de proceder ambiguo como son el *Opus dei* y los *Legionarios de cristo*.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL.

Acerbi, Silvia (2000) *El papado en la Antigüedad*. Ed. del orto, Madrid, 94 pp.

Amstrong, Karen (1995) *Una historia de Dios: 4000 años de búsqueda en el judaísmo, el cristianismo y el Islam*. Paidós, Barcelona, 521 pp.

Badiou, Alain (1999) *San Pablo: La formación del universalismo*. Anthropos, Barcelona, 123 pp.

Balthasar, Hans U. V. (1981) *El complejo antirromano: integración del papado en la Iglesia universal*. Católica, Madrid, 373 pp.

Barbaglio, Giuseppe (1989) *Pablo de Tarso y los orígenes cristianos*. Sígueme, Salamanca, 391 pp.

Barbour, Ian G. (2004) *Religión y Ciencia*, Trotta, Madrid, 566 pp.

Bendix, Reinhard & Seymour M. Lipset (1972) *Clase, status y poder*. Colección fundación Foessa, Madrid.

Bendix, Reinhard (1974) *Estado nacional y ciudadanía*. Amorrortu, Buenos Aires, 283 pp.

..... (2000) *Max Weber*. Amorrortu, Buenos Aires, 462 pp.

Buhler, Johannes (2006) *Vida y cultura en la Edad Media: El primer renacimiento de Occidente*. FCE, México D.F., 320 pp.

Burton Russell, Jeffrey (1995) *Lucifer: el diablo en la Edad Media*. Laertes, Barcelona, 407 pp.

Cassirer, Ernst (1974) *El mito del Estado*. FCE, México D.F., 362 pp.

Crombie, Alistair Cameron (1983) *Historia de la ciencia, de San Agustín a Galileo: 2. La ciencia en la Baja Edad Media y comienzos de la Edad Moderna, siglos XIII al XVII*. Alianza, Madrid, 343 pp.

Campanhausen, Hans (2001) *Los padres de la Iglesia*. Cristiandad, Madrid.

Comblin, José (1994) *Pablo: trabajo y misión*. Sal Terrae, Santander, 1994, 152 pp.

Congar, Yves (1973) *Ministerios y comunión eclesial*. Fax, Madrid, 1973, 258 pp.

..... (ed.) (1996) *El episcopado y la Iglesia universal*. Estela, Barcelona, 753 pp.

Damiélou, Cardenal, "El cristianismo como religión misionera", en A. Toynbee (ed.) (1989) *Historia de las civilizaciones 4: El crisol del cristianismo*. Alianza; Labor, Madrid; México, pp. 404-430.

Dvornik, Francis (1968) *Bizancio y el primado romano*. Desclee de Brouwer, Bilbao 176 pp.

- Eco, Umberto (1984) *El nombre de la rosa*. Lumen, Barcelona, 614 pp.
- Eliade, Mircea (1999) *Historia de las ideas y creencias religiosas I: de la Edad de Piedra a los misterios de Eleusis*. Paidós, Barcelona, 472 pp.
- Finkelstein, Israel (2003) *La Biblia desenterrada: Una nueva visión arqueológica del antiguo Israel y de los orígenes de sus textos sagrados*. Siglo XXI de España, Madrid, 414 pp.
- Fossier, Robert (1988) *La Edad Media: 3. El tiempo de las crisis 1250-1520*. Crítica, Barcelona, 504 pp.
- Foucault, Michel (1987) *Historia de la sexualidad I*. Siglo XXI, México D.F.
- Frey, Herbert (2002) *La arqueología negada del nuevo mundo: Europa, América y el surgimiento de la modernidad*. Siglo XXI, México D.F., 289 pp.
- (ed.) (2000) *La genealogía del cristianismo, origen de Occidente*. Conaculta, México D.F., 278 pp.
- (2007) *La sabiduría de Nietzsche: Hacia un nuevo arte de vivir*. M.A. Porrúa; UDLA, Puebla; México D.F., 243 pp.
- (2005) *Nietzsche, eros y occidente: La crítica nietzscheana a la tradición occidental*. UNAM; IIS; Miguel Ángel Porrúa, México D.F., 171 pp.
- Gadamer, Hans G. (1997) *Mito y razón*. Paidós, Barcelona, 122 pp.
- Giddens, Anthony (1971) *El capitalismo y la moderna teoría social*. Labor, Barcelona, 402 pp.
- González Ruiz, José M. (1986) *La Iglesia a la intemperie: Reflexiones postmodernas sobre la Iglesia*. Sal Terrae, Santander, 213pp.
- Habermas, Jürgen (1986) *Ciencia y técnica como ideología*. Tecnos, Madrid, 181 pp.
- (1989) *El discurso filosófico de la modernidad*. Taurus, Madrid, 462 pp.
- (2001) *Israel o Atenas: ensayos sobre religión, teología y racionalidad*. Trotta, Madrid, 209 pp.
- (2002) *Verdad y justificación*. Trotta, Madrid, 325 pp.
- Harnack, Adolf (2006) *La esencia del cristianismo*. Palinur, Barcelona, 253 pp.
- Hegel, G. W. F. (1987) *Fenomenología del espíritu*. FCE, México D.F., 483 pp.
- Hoffmann E.T.A. (2007) *El hombre de la arena y otras historias siniestras*. Valdemar-club Diógenes, Madrid, 357 pp.
- Jedin, Hubert (1960) *Breve historia de los concilios*. Herder, Barcelona, 171 pp.

- (1980) *Manual de la historia de la Iglesia Vol. I*. Herder, Barcelona.
- Kant, Emmanuel (2002) *Filosofía de la Historia*. FCE, México D.F., 147 pp.
- Küng, Hans (1962) *El concilio y la unión de los cristianos*. Herder, Barcelona, 207 pp.
- (1993) *El judaísmo*. Trotta, Madrid, 718 pp.
- (2001) *El cristianismo: esencia e historia*. Trotta, Madrid, 950 pp.
- (1995) *Grandes pensadores cristianos*. Trotta, Madrid, 235 pp.
- (1971) *¿Infalible?* Herder, Buenos Aires, 294 pp.
- (1975) *La Iglesia*. Herder, Barcelona, 619 pp.
- (2002) *La Iglesia católica*. Mondadori, Barcelona, 283 pp.
- (1970) *Sinceridad y veracidad*. Herder, Barcelona, 294 pp.
- Lang, Bernhard, “Adoración tradicional y utópica del Dios único: origen y formas básicas del monoteísmo bíblico”, en H. Frey (ed.) (2000), *La genealogía del cristianismo, Origen de Occidente*. Conaculta, México D.F., pp. 47-67.
- Lecuyer, Joseph (1958) *Sacerdotes de Cristo*. Casa Vall, Andorra, 138 pp.
- Le Goff, Jaques (1986) *Los intelectuales en la Edad Media*. Gedisa, Barcelona, 170 pp.
- (1983) *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval*. Taurus, Madrid, 410 pp.
- (1982) *Mercaderes y banqueros en la Edad Media*. EUDEBA, Buenos Aires, 143 pp.
- (2006) *La Baja Edad Media. Siglo XXI*, México D.F., 336 pp.
- Libera, Alain De (2000) *Pensar en la Edad Media*. Anthropos, Barcelona, 289 pp.
- Mann, Michael (1991) *Las fuentes del poder social I*. Alianza Universidad, Madrid, 770 pp.
- Maquiavelo, Nicolás (1983) *El príncipe*. Sarpe, Madrid, 202 pp.
- Marx, Karl (s/a) *La ideología alemana*. Cid, México, 754 pp.
- Meeks, Wayne A. (1988) *Los primeros cristianos urbanos: El mundo social del apóstol Pablo*. Salamanca, Sígueme, 376 pp.
- Merino, José A. (2001) *Historia de la Filosofía medieval*. Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 330 pp.
- Mills, Wright G. (1994) *La imaginación sociológica*. FCE, México D.F., 236 pp.

- Minois, Georges (1994) *Historia de los infiernos*. Paidós, Barcelona, 485 pp.
- Mitre Fernández, Emilio (2006) *Historia del cristianismo: II. El Mundo Medieval*. Trotta, Madrid, 778 pp.
- Moore, Barrington (1976) *Los orígenes sociales de la dictadura y de la democracia: el señor y el campesino en la formación del mundo moderno*. Península, Barcelona, 484 pp.
- Nietzsche, Friedrich (1984) *La gaya ciencia*. Sarpe, Madrid, 217 pp.
- Othmar, Perler, El obispo representante de Cristo según los documentos de los primeros siglos”, en Y. Congar (ed.) (1996) *El episcopado y la Iglesia universal*. Estela, Barcelona, pp. 31-65.
- Pikaza, Xabier (2006) *Antropología bíblica: tiempos de gracia*. Sígueme, Burgos, 462 pp.
- (1996) *Dios judío, Dios cristiano*. Verbo Divino, España, 434 pp.
- Piñero, Antonio (ed.) (1995) *Orígenes del cristianismo: antecedentes y primeros pasos*. Universidad Complutense; Ediciones el Almendro, Córdoba; Madrid, 476 pp.
- Pirenne, Henry (1975) *Historia económica y social de la Edad Media*. FCE, México D.F., 267 pp.
- Ranke, Leopold (1943) *Historia de los papas*. FCE, México D.F., 628 pp.
- Rodríguez Carmona, Antonio (2001) *La religión judía: Historia y teología*. Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 761 pp.
- Schatz, Klaus (1996) *El primado del papa: su historia desde sus orígenes hasta nuestros días*. Sal Terrae, Santander, 253 pp.
- (1999) *Los Concilios ecuménicos*. Trotta, Madrid, 325 pp.
- Skinner, Quentin (1993) *Los fundamentos del pensamiento político moderno: I. El Renacimiento*. FCE, México D.F., 331 pp.
- (1993) *Los fundamentos del pensamiento político moderno: II. La Reforma*. FCE, México D.F., 399 p.
- Theissen, Gerd (2002) *La religión de los primeros cristianos*. Sígueme, Salamanca, 407 pp.
- Tillard, Rene J. M. (1996) *El obispo de Roma: Estudio sobre el papado*. Sal Terrae, Santander, 241 pp.
- Toynbee, Arnold (ed.) (1989) *Historia de las civilizaciones 4: El crisol del cristianismo*. Alianza; Labor, Madrid/México, 530 pp.
- Trevijano Etcheverría, Manuel (1997) *Fe y ciencia antropológica*. Sígueme, Salamanca, 322 pp.

Ullmann, Walter (1971) *Principios de gobierno y política en la Edad Media*. Revista de Occidente, Madrid, 322 pp.

Verger, Jaques "Valores y autoridades diferentes" en R. Fossier (ed.) (1988) *La Edad media: 3. El tiempo de las crisis 1250-1520*. Crítica, Barcelona, pp. 105-161.

Weber, Max (1980) *Economía y Sociedad*. FCE, México D.F., 1237 pp.

..... (2001) *Ensayos sobre metodología sociológica*. Amorrortu, Buenos Aires, 271 pp.

..... (1998) *Ensayos sobre sociología de la religión, III*. Taurus, Madrid, 494 pp.

..... (1984) *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Sarpe, Madrid.