

INTRODUCCIÓN

LUTERO, REFORMA Y MODERNIDAD EN LA CONTEMPORANEIDAD CLÁSICA

JOSÉ LUIS VILLACAÑAS, ANTONIO RIVERA Y JUAN MANUEL FORTE

I

En su *Discurso sobre la historia universal* (1681), Bossuet aceptaba la clásica división de la historia distinguiendo la antigua (en este caso desde Adán y Eva hasta Carlomagno) de la moderna, que comprendía los siglos transcurridos desde el emperador franco hasta los tiempos del propio obispo de Dijon¹. Era una más de las muchas variantes de periodización de la historia que desde el Renacimiento cifraban en la cesura entre antiguos y modernos la principal fractura de los tiempos. Sin embargo, solo veinte años después, Christoph Keller (Cellarius) exponía en su *Historia universalis* (1698-1702) una nueva división del tiempo histórico que distinguía entre «historia antigua», «historia del medio» e «historia nueva»; división tripartita que acabaría, con sus variantes terminológicas y conceptuales, por convertirse en canónica. Es muy relevante que un adjetivo como «moderno», presente ya durante la Edad Media (en el sentido de «hodierno», «actual», «reciente»), adquiriera en el latín de Cellarius la categoría de *Nova historia*, y exprese una tendencia, al menos desde el descubrimiento del Nuevo Mundo, de aprobación y aun de celebración por la novedad. Pero lo crucial para nuestro asunto es que la *Historia universalis* de Cellarius inauguraba una tradición historiográfica que

¹ Bossuet, 1845: 3-4. A la división bipartita entre antiguos y modernos, habitual hasta el siglo XVIII, añadió el obispo doce subdivisiones para la historia antigua (única que Bossuet desarrolló), a las que llama *époques* («hitos») y que servían para orientar el sentido de los tiempos, integrando asimismo las seis *aetates generis humani* de san Agustín (2007: X 32.2 y XXII 30.5).

estructuraba el mapa conceptual de la «historia nueva» en correlación con la Reforma protestante. En efecto, el erudito alemán identificaba la nueva época histórica casi exclusivamente con el inicio de la *Ecclesiae reformatio*². Suponía Cellarius que la apertura del «tiempo nuevo» (*Neuzeit*) debía pensarse desde la oposición a los «tiempos del medio» y en contraposición también con una geografía política papista que continuaba viviendo entre las ruinas de las «tinieblas» medievales.

Si la Ilustración abordó con actitudes y formas muy diversas este planteamiento historiográfico, lo cierto es que, tras la Revolución francesa, Reforma y tiempos modernos se concibieron cada vez más como fenómenos simultáneos y en cierto modo redundantes³. Y ello fue posible a medida que diversos intérpretes vincularon la reforma luterana y sus secuelas con las revoluciones sociales, culturales y políticas de los siglos europeos anteriores.

Hegel fue un divulgador fundamental de esta interpretación en clave histórica y sobre todo especulativa. En efecto, el filósofo alemán, en obras como la *Enzyklopädie* (1817-1839), no dudó en asociar tiempos modernos, libertad consciente de sí misma y Reforma (Hegel, 2005: §7, 107), llegando a comparar, en sus lecciones sobre la filosofía de la historia (1822-1830), a Lutero con Sócrates (2001: 503). De hecho, para Hegel, la revolución política era algo puramente formal si antes no había sucedido una transformación más profunda, esto es, una transformación religiosa y social como la preconizada por el protestantismo, que estableció la hegemonía de la conciencia y la libertad subjetiva respecto del culto externo y la autoridad tradicional y dogmática (2005: §552, 576). Se trataba de una idea que aprovechará después Edgar Quinet en su *Revolución* (1865) y antes en su *Le Christianisme et la Révolution Française* (1845). En efecto, Quinet recordaba que de «entre las naciones modernas, solo Francia ha llevado a cabo una revolución política y social antes de consumar su revolución religiosa» (Quinet, 1845: XIII, 334). El catolicismo era la religión nacional francesa, el punto de partida del espíritu nacional que la Revolución

² «In primis, Ecclesiae reformatio meretur, ut novam historiam, distincta ab illa, quae medii aevi fuit, ex saeculo decimo sexto, aut prope illius initia, auspicemur» (Cellarius, 1730: III 4). La cabal comprensión del «tiempo nuevo» exigía, para Cellarius, anteponer la historia eclesiástica a la historia política, de modo que las primeras páginas de su texto están dedicadas a describir los tempranos avatares del protestantismo.

³ En el caso germánico, una buena panorámica la ofrece el volumen de Ginzo dedicado a la recepción de la reforma en la filosofía alemana (Ginzo, 2000).

se verá obligada a apropiarse por ejemplo en su vacío ritual racionalista, que no era más que una deslucida y anacrónica imitación del catolicismo mezclada con abstracciones racionalistas (Quinet, 1845: XIII, 347). Pero los revolucionarios mimetizarán también la intransigencia, el dogmatismo y la pretensión de infalibilidad del catolicismo papal: Robespierre no había sido solo un dictador, se convirtió en un papa cuyos decretos semejaban bulas (Quinet, 1845: XIII, 348). He aquí un punto de contraste, siempre de acuerdo con Quinet, de la Revolución francesa con la Gloriosa o la Revolución americana, nacidas del protestantismo (que ya había desarrollado el espíritu de libre examen, de tolerancia, de discusión, etc.), lo que permitió a estas últimas difundir entre la masa de sus acólitos estos mismos principios en su dimensión civil (Quinet, 1845: XIII, 349-50).

También Hegel, por ejemplo, en sus lecciones de filosofía de la religión (1821-1831), había relacionado el catolicismo con la falta de libertad y con una sociedad dividida en estamentos que exigía obediencia ciega a una exterioridad que bloqueaba la libertad subjetiva y la auténtica eticidad (2018: 304-305 y 319-320). El catolicismo se presentaba entonces en buena sintonía con instituciones y gobiernos fundados en la «falta de libertad» (2005: §552, 574)⁴.

Es verdad que el joven Hegel criticó en un escrito de 1799, *El espíritu del cristianismo y su destino*, la religiosidad interior del protestantismo. Pensaba entonces que, tras la crítica luterana de la Iglesia católica, ninguna institución humana podía estar ordenada de acuerdo con los principios de justicia divinos o verdaderos. Ello dio lugar a que en la modernidad se introdujera la sed inapagable (*der unauslöschliche Trieb*) de Dios (Hegel, 1978: 374) y toda una serie de decisivas consecuencias: el cristianismo se refugió en la vida interior; la Iglesia verdadera, la luterana, terminó pareciéndose a una familia unida por lazos éticos y no jurídicos; y, finalmente, se impuso la moderna escisión entre el derecho privado y el derecho público y entre la sociedad civil y el Estado. Pero más allá de estas agudas y juveniles críticas, Hegel perfiló claramente en su filosofía de la historia dos formas de entender la vida espiritual y la social, que transitaban en direcciones divergentes y que abrían posibilidades históricas totalmente opuestas y de gran calado en relación con el mundo moderno:

⁴ También en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* aparece una reflexión en términos muy similares en relación con la interpretación de la eucaristía (2005 [1817-1839]: §552, 573-574).

(...) la eticidad del matrimonio frente a la santidad del celibato, la eticidad de las actividades patrimoniales y lucrativas contra la santidad de la pobreza y la holgazanería que la acompaña, la eticidad de la obediencia al derecho del Estado frente a la santidad de la obediencia sin derecho ni obligación, es decir, de la esclavitud de conciencia (2005: §552, 575).

El historiador Leopold Ranke siguió el camino abierto por el filósofo de Stuttgart. En su libro *Historia de Alemania en la Era de la Reforma* (1839-1847) convirtió el tiempo que se inicia con Lutero en un período histórico universal. Koselleck (1993 [1984]: 295) nos recuerda que la historiografía protestante del siglo XVIII dio a la expresión «Reforma» un significado específicamente religioso y circunscrito al ámbito de la renovación religiosa de Lutero y de sus compañeros. Con esta expresión se referían a una época marcada por la restauración del cristianismo más auténtico. Ranke, en continuidad con esa tradición alemana, vinculó la modernidad exclusivamente con el orbe protestante y no con el católico. Por este motivo utilizó en su libro, de modo similar a Eichhorn, el concepto de «Contrarreforma» en singular (el término «Contrarreformas», en plural, había sido acuñado en 1776 por Stephan Pütter) para referirse al movimiento católico desarrollado en paralelo a la Reforma⁵. Por lo demás, Ranke demostró ser un aplicado alumno de la filosofía hegeliana de la historia cuando no solo conectó en su estudio de la Reforma los acontecimientos religiosos y los políticos, sino que además destacó la importancia de todo este periodo histórico para el presente.

Este fragmento citado por Heinrich Lutz (1994: 204) nos permite apreciar hasta qué punto la ideología nacionalista de Ranke determinó su visión de la Reforma:

⁵ El concepto de Contrarreforma siempre ha sido recibido en el ámbito católico como un reproche, al asociarse con la reacción romana contra la libertad de conciencia reformada. Tratando de evitar estas implicaciones negativas, Hubert Jedin (1946) propondrá con notable éxito el doble concepto de «Reforma católica», para referirse a la renovación interna de la Iglesia romana que, en su opinión, era observable ya desde el siglo XV, y de «Contrarreforma», para aludir a los nuevos métodos empleados por la Iglesia para frenar el empuje del protestantismo. En esta línea de reivindicación de la modernidad del catolicismo, podemos citar, entre otras, la obra de Lorz (1963 [1939-1940]), que critica la maniquea distinción entre una moderna Reforma protestante y una reaccionaria Contrarreforma católica; la de Cochrane (1973), que combate la idea de que el catolicismo tridentino era antimoderno y contrario a la libertad de expresión; o la de Bossy (1970), que alude al efecto modernizador de la Contrarreforma en los ámbitos de la familia y las mentalidades.

Si había de anunciarse el Evangelio a todo el mundo, este debía aparecer primeramente en su más intacta pureza. Resulta una de las más grandiosas combinaciones de la Historia Universal, que en el momento en que al sistema de los pueblos romano-germánicos se le abre la posibilidad de regir los destinos de otras partes de la tierra, surja, al mismo tiempo, un desarrollo religioso cuyo objetivo era restituir la pureza de la revelación. La nación alemana, que tuvo una escasa o nula participación en la conquista de tierra extrañas, hizo de esta restitución su más grande afán (Ranke, 1925-1926: 176).

El nacionalismo luterano de Ranke influyó decisivamente en el análisis alemán de la Reforma. Las obras de Friedrich Bezold (1890), aun desde una posición nacional-liberal, y, ya en el siglo xx, las de Paul Joachimsen (1951) y Stephan Skalweit (1967) prosiguieron de una manera u otra esta tradición rankeana consistente en examinar el periodo histórico de la Reforma en relación con la historia alemana y, por tanto, con la constitución del *Reich*. Por otra parte, es muy significativo que, desde el ámbito católico, se intentara responder a la obra de Ranke con la voluminosa obra de Johannes Janssen (1876-1894), *Historia del pueblo alemán desde finales de la Edad Media*. Esta obra impugnaba, ya desde el mismo título, el papel fundacional de la Reforma de Lutero, que para el nacionalismo decimonónico que bebía en las fuentes de Hegel y Ranke. Se comprende así que, para Janssen, el balance de las primeras décadas de la Reforma luterana fuera totalmente negativo (Lutz, 1994: 205).

La tendencia que vinculaba Reforma y modernidad venía de lejos. Antes de que Hegel y Ranke se adentraran en esta materia, un historiador como William Robertson ya había relacionado el protestantismo con el espíritu de los nuevos tiempos, analizando las consecuencias del espíritu protestante para la psicología social y política. De acuerdo con el historiador inglés, la Reforma estaba indisolublemente unida al deseo de novedades y al desprecio de la autoridad más sagrada. En su *Historia del reinado del emperador Carlos V* (1769), recuerda que quienes habían tenido la audacia de despreciar la sagrada autoridad de la Iglesia romana, muy pronto y con mucha más facilidad repudiarían los precarios órdenes de la política y el gobierno (Robertson, 1839: 282-83). Diversos intelectuales afines o favorables a la Reforma se manifestaron en este mismo sentido: en Francia, por ejemplo, como se muestra en el último capítulo de este libro, reputados historiadores o intelectuales del siglo xix (como Charles de Villers, Guizot, Tocqueville o Michelet) desarrollaron líneas de argumentación semejantes. Pero mucho más relevante fue quizá el hecho de que muchos intérpretes católicos auto-

rizados aceptaran la relación entre modernidad y protestantismo, aunque obviamente emitiendo un juicio negativo sobre ambos fenómenos.

Balmes⁶, por ejemplo, siguiendo los argumentos trazados por Bonald o Maistre, en *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea* (1842), asociaba el protestantismo con la pretensión de sustituir la legítima autoridad (la verdad eterna e inamovible de la Iglesia) por el libre examen privado (para Balmes, las variaciones del error) (1853: 26). Lo relevante de este texto en relación con nuestro argumento es precisamente la conexión entre tiempos modernos y libertad de examen asociada a la Reforma. Para Balmes, las diversas doctrinas protestantes eran la antesala del deísmo y la incredulidad (1853: 142) y contra ellas, y contra intérpretes como Guizot, el tratadista de Vich reivindicaba la Iglesia católica como la sana fuente de verdadera civilización y, por tanto, de auténtica libertad (1853: 207). En todo caso, la filiación entre protestantismo y civilización moderna, así como el carácter herético o ateo de esta última, será una tópica generalizada en el catolicismo decimonónico. Donoso Cortés recuerda en su célebre *Ensayo* el grave peligro que supone para las sociedades modernas la gran herejía del siglo XVI, pues bien mirado todas las revoluciones que amenazan con la destrucción de Europa se alimentan de la herejía protestante (1851: 312). La última proposición del *Syllabus* de Pío IX (1864), a la que Donoso Cortés también estuvo vinculado, condena la opinión según la cual «el Romano Pontífice puede y debe reconciliarse y transigir con el progreso, con el liberalismo y con la moderna civilización» (Pío IX, 1865a: XXXIII). Y el padre Montaña, en su comentario y explicación del *Syllabus*, y al hilo de los documentos papales, recuerda que «la libertad ó *libre examen* del protestantismo, esconde y guarda en las entrañas el germen y origen de todos los errores filosófico-liberales y libertinos de los presentes tiempos». De hecho, para el sacerdote asturiano, los sistemas de Kant, Hegel, Fichte o el mismo krausismo «no son sino evoluciones y consecuencias naturales del *libre examen* protestante o lo que hoy llaman el *librepensamiento*» (Fernández Montaña, 1905: 18).

En cualquier caso, no se trataba solo ni principalmente de una cuestión doctrinal o filosófica. Como recordaba la alocución *Iamdudum cernimus* del propio Pío IX, a la que remitía expresamente la condena del *Syllabus*,

⁶ Sobre la recepción de la Reforma en conexión con los tiempos modernos por parte del pensamiento reaccionario y católico español del siglo XIX, cf. Rivera (2006: 195-212).

el conflicto con la «civilización moderna» era muy palpable para la Iglesia de Roma y producía «enormes males nunca suficientemente deplorados» (Pío IX, 1854b: 197). Males de los que derivaban efectos sociales y materiales muy concretos. Así, citando solo algunos ejemplos expuestos por el propio Pío IX, la «civilización moderna (...) favorece cualquier culto no católico, y admite a los mismos infieles en los puestos públicos, abriéndoles a sus hijos las escuelas católicas, al tiempo que se aplica contra las órdenes religiosas (...) Esta civilización, mientras concede subsidios a personas e instituciones no católicas, despoja a la Iglesia de sus justísimas propiedades, usa toda su inteligencia y todo su arte para menoscabar la eficacia salvífica de la Iglesia (...)» (*ibidem*). La alocución papal recordaba también, como ya lo había hecho Balme, que frente a la *moderna civilitas*, con la que era imposible reconciliarse, la Iglesia católica seguía siendo patrona y continuadora de la *vera civilitas* (Pío IX, 1854b: 198). Medio siglo después, la encíclica *Pascendi* (1907) de Pío X señalaba en este caso los errores del pensamiento y la religiosidad «modernista», cuajada de «novedades profanas» vinculadas a los errores de la teología protestante liberal y a querer reconciliar la verdad cristiana con los principios de la filosofía moderna: «El primer paso lo dio el protestantismo; el segundo corresponde al modernismo; muy pronto hará su aparición el ateísmo» (1907: § 40).

También Maritain, en su peculiar ensayo *Antimoderne* (1922), recordaba que el cisma moderno había sido inaugurado por figuras en realidad arcaizantes del Renacimiento y la Reforma (entre ellos, obviamente Lutero), al que se sumará Descartes, y este cisma implicaba un desprecio de la tradición que merecía clasificarse como barbarie intelectual (Maritain, 1922: 18-19). En este texto, el filósofo francés reivindicaba el carácter universal y perenne del tomismo (Maritain, 1922: 15) y resumía los rasgos fundamentales del pensamiento moderno (remitiéndose al *Syllabus* y a la encíclica *Pascenci*), que podían reducirse «a una doble exigencia ya manifiesta en Lutero, declarada sin reservas en Rousseau, absolutamente hecha explícita en Kant y en sus sucesores». Esta doble exigencia tendría una dimensión inmanentista (a saber, haciendo de la libertad una realidad fundamentalmente interior y contraria a cualquier autoridad externa) y, al mismo tiempo, transcendentalista (porque es ahora el sujeto el que trasciende, ordena y dirige todo lo dado) (Maritain, 1922: 23-24)⁷. Pocos

⁷ El juicio general sobre la filosofía moderna, que no excluye matices y excepciones, es sin embargo bastante contundente: «Nosotros rechazamos el espíritu de la filoso-