LA TEOLOGÍA POLÍTICA DE CALVINO *

MARTA GARCÍA ALONSO
Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid

RESUMEN: En este artículo nos proponemos reconstruir las bases de la teoría política calviniana. Intentaremos comprender cómo define el reformador al sujeto político de su teología, donde es definido como Pueblo de Dios. A través de una Teología de la Alianza Calvino establece los términos de un contrato político en el que las instituciones humanas son queridas y establecidas por Dios. A continuación, veremos que el Estado cristiano según Calvino es la plataforma desde la que se promueve el conocimiento de la Voluntad divina, a través de la predicación y la positivación de leyes conformes a la misma. Finalmente, veremos que las ideas del reformador sobre la organización y la naturaleza de la política tuvieron en Ginebra una realización evidente. Ni sus textos ni sus acciones nos permiten calificar a Calvino de constitucionalista o republicano, sino más bien de *hombre de orden* y defensor de la tradición del derecho divino de los reyes.

PALABRAS CLAVE: Calvino, Teología política, Derecho divino de los reyes.

The Political Theology of John Calvin

ABSTRACT: In this paper, I will discuss Calvin's political theology. First, I will show how the political subject is defined on the basis of his belonging to the People of God. Human institutions are thus divinely ordained in accordance to Calvin's convenantal theology. Concordantly, the Christian State promotes our obedience to the Will of God through the legal implementation of His mandates, as Calvin argued from a purely theoretical standpoint and as a pastor in Geneva with a view to reform its religious and political institutions. As a result of this analysis, I conclude that Calvin's political theological should be better appraised as a derivation from previous medieval doctrines that affirmed the divine right of kings, rather than as a source of modern constitutionalism.

KEYWORDS: Calvin, political theology, divine right of kings.

Se suele pensar antes en Max Weber que en Carl Schmitt cuando se trata de establecer la contribución del calvinismo a la Modernidad. Siguiendo al primero, un buen número de intérpretes pretenden que en la obra de Calvino se encuentran semillas de doctrinas tan características de nuestro tiempo como el constitucionalismo o el republicanismo. Bastaría con saber leer sus textos de modo tal que apareciesen en ellos sus tesis fundacionales. Pensemos, por ejemplo, en Ralph Hancock, un politólogo de inspiración straussiana, que nos proponía en su *Calvin and the Foundations of Modern Politics* (1989) un análisis de cómo la obra magna de Calvino, su *Institución de la religión cristiana*, inauguraba la Modernidad occidental. Su tesis es que al separar los dominios de la fe y la razón para presentar ambos como obra de Dios, Calvino pudo conciliar razón y fe de modo tal que los creyentes pudieron volcarse en la consecución de sus objetivos mundanos invistiéndolos de una significación moral. El procedimiento de nuevo es semejante al de Weber, aun sin invocar tipos ideales: bastaría acudir a una colección de textos calvinianos para descubrir

* Este artículo ha sido financiado por el proyecto MEC HUM2004-03533/FISO.

la justificación que encontraron algunos protestantes para su conducta empresarial.

La cuestión que cabe plantear es si fue esta la intención de Calvino, si realmente usó sus argumentos en el sentido que les dieron sus continuadores, tal como se pretende en estas aproximaciones retrospectivas a su *Institución*. ¿Por qué restringir el análisis a la *Institución*, si cuantitativamente esta no representa sino una pequeña parte de su obra escrita? ¿Cómo articular tesis como las que Hancock pretende extraer de unos capítulos de la *Institución* con el conjunto de la teología de Calvino? ¿Y cómo conectarlas, además, con sus propios escritos políticos y con su propia acción pública? [1].

La posibilidad de cada interpretación depende así más de la metodología adoptada que de la «evidencia» incuestionable de los textos. Y es que si se desconectan las tesis calvinianas de su antropología o de su propia intervención en la política de su época, cabría ciertamente una lectura constitucional o republicana. Pero, una vez establecida la conexión, a nuestro modo de ver, esta empresa se vuelve realmente difícil, pues aparece entonces un teólogo de la política en el sentido schmittiano, un defensor del *orden* político y del Estado cuyos cimientos depositó, sin mediación popular o natural alguna, en la voluntad de Dios identificada con la Ley bíblica. Estas tesis alejan a Calvino de la corriente secularizadora medieval que, según algunos intérpretes —como señaladamente W. Ullmann [2]—, buscaba en la aptitud natural del sujeto moral y político la razón explicativa del orden social.

En este artículo nos proponemos reconstruir las bases de la teoría política calviniana sirviéndonos, en primer lugar, del análisis de Jacob Taubes sobre la teología política de San Pablo, por analogía con el cual intentaremos comprender cómo y por qué define el reformador al sujeto político de su teología (§ 1). Posteriormente, analizaremos cómo ese sujeto definido como *Pueblo de Dios* establece, a través de una Teología de la Alianza, los términos de un contrato político (§ 2). Defenderemos, a continuación, que la existencia de un contrato político no implica que el origen del poder se haya traspasado al orden secular. Como veremos, la política forma parte de la Nueva Alianza en razón de que las instituciones mundanas (humanas) son queridas y establecidas por Dios. De modo que todo poder, sea cual sea su función y estructura, tiene un origen divino que prescribe su respeto y mantenimiento.

A continuación, y sobre estas bases, analizaremos qué idea de Estado surge de esta teología política (§ 3). Veremos que el *Estado cristiano* según Calvino es la plataforma desde la que se promueve el conocimiento de la Voluntad divina, a través de la predicación y la positivación de leyes conformes a la misma. Dis-

---

[1] R. Hancock, *Calvin and the Foundations of Modern Politics*, Ithaca-Londres, Cornell University Press, 1989. Sobre la pertinencia de nuestros interrogantes, cf., por ejemplo, las reseñas de J. P. Donnelly en *The American Historical Review*, 95, 1990, pp. 1494-1495; K. J. Pavlischek en el *Sixteenth Century Journal*, 22, 1991, pp. 886-888, y R. M. Kingdon en *The Journal of Modern History*, 63, 1991, pp. 363-364.

[2] W. Ullmann, *Principios de gobierno y política en la Edad Media,* Madrid, Alianza, 1985.

cutiremos aquí, además, cómo interpretar la cláusula *legibus solutus* que se aplicaba a su cargo, invocando para ello la corrección propuesta por Kantorowicz a las tesis de Figgis, según la cual el gobernante no podría dejar de someterse a la ley al invocarla, aun siendo él mismo su propio origen.

Finalmente, veremos que las ideas del reformador sobre la organización y la naturaleza de la política no se quedaron en meros proyectos, sino que tuvieron en Ginebra una realización evidente (§ 4). Sabremos entonces que la historia de sus propias acciones, no sólo de sus textos, no nos permite calificar a Calvino de constitucionalista ni de republicano *avant la lettre,* sino más bien de *hombre de orden* y defensor de la tradición del derecho divino de los reyes (§ 5)[3].

1. Entre Escila y Caribdis

Es bien sabido que a lo largo de los siglos, la tradición filosófica occidental oscila entre aquellos que entienden la política como un mal cuya necesidad obedece al imperativo de poner orden en una sociedad corrupta por la maldad humana, y quienes se les oponen al considerar la sociabilidad de la especie y su gobierno algo natural e intrínsicamente bueno. Aristóteles ejemplifica esta segunda opción, que también fue parcialmente asumida por la tradición tomista[4], mientras que, entre los primeros, baste recordar a Platón, San Agustín, Hobbes o Carl Schmitt[5]. O, si pensamos en el siglo XVI, los denominados *teólogos radicales* (espiritualistas o anabaptistas). Defensores de la doctrina de la absoluta libertad del cristiano ante toda institución o y régimen político, para ellos el Evangelio ofrecía la liberación espiritual y, con ella, la emancipación de toda disciplina y toda ley en el dominio temporal[6].

Las ideas de estos teólogos radicales inspiraron no pocos desórdenes políticos. El propio Thomas Müntzer (c. 1489-1525) encabezó el más conocido entre éstos, la *Guerra de campesinos* de 1525. Pese al contenido político de la protesta campesina, Müntzer pretendía algo más que ejecutar una revolución contra la nobleza alemana. Se trataba de instaurar un nuevo orden político y religioso basado en el Evangelio. Su teología permitía algo inédito entre los primeros reformadores, la oposición armada a las autoridades impías, que se justificaba en la expectativa de establecer el *reino milenario de los justos en la tierra*, un reino

[3] Utilizaremos las siguientes abreviaturas para citar los trabajos de Calvino: CO se refiere a *Joannes Calvini opera quae supersunt omnia*, ed. G. Baum, E. Cunitz, E. Reuss, Braunschweig, 1863-1900. IRC indica *Institution de la religion chrestienne*, 5 vols., ed. crítica de J.-D. Benoît sobre la versión francesa definitiva de 1560, París, Vrin, 1957-1963.

[4] V.gr., Aristóteles, *Pol.* I, 2, 1253a 9; Cicerón, *De Republica* I, 25, y *De legibus* I, 10; Santo Tomás, *De Regno* I, cap. 1.

[5] Así, por ejemplo, cf. Platón, *Leyes* 687e-690a; S. Agustín, *De civ. Dei* XV, 2; Hobbes, *Leviathan* I, 17; Schmitt, *El concepto de lo político*, § 7.

[6] Cf. W. Balke, *Calvin and the Anabaptist Radicals*, Eugene (Or.), Wipf & Stock Publishers, 1999, pp. 260ss.

sin jerarquías ni diferencias entre los elegidos. De ahí que algunos intérpretes le consideren el primer teócrata protestante[7].

A pesar de la oposición de Lutero a tales *desviaciones* doctrinales sobre la implantación política del Reino de Dios y su llamada a la contención sangrienta de las masas campesinas[8], las autoridades no dejaron de sentirse amenazadas y muchos encontraron un pretexto para perseguir el protestantismo, identificándolo con la causa anabaptista de la desestabilización del orden público. Calvino se vio enfrentado, así, a un espinoso reto: debía salvaguardar la libertad del cristiano y de la Iglesia y ofrecer, a la vez, una doctrina políticamente fiable sobre la sujeción del fiel a los poderes públicos[9]. La solución a esta disyuntiva la encontrará en la teología de San Pablo[10]. La tesis de Rom 13 es clara: no sólo debe dominar el amor mutuo, sino que la comunidad debe someterse al orden exterior[11]. Y ese es el mismo objetivo que persigue Calvino al interpretar la idea de comunidad desde la idea de *alianza*, uno de los ejes de la epístola paulina. El reformador bien pudo ser consciente de la analogía entre su propia situación y la del Apóstol en el momento de escribir la epístola: en ambos casos se trataba de fundar una nueva comunidad de fe contra Roma[12].

Tal como nos indica Jacob Taubes[13], un dato esencial para la comprensión del propósito del Apóstol al redactar su epístola es que la dirigiese a la misma capital del Imperio. Se trataba de sentar los cimientos de una nueva concepción del Pueblo de Dios, una comunidad que acogiera a judíos y gentiles ante los que

---

[7] De entre la bibliografía sobre Müntzer, nos servimos principalmente de la síntesis que Lluis Duch ofrece como introducción a su edición de Thomas Müntzer, *Tratados y Sermones*, Madrid, Trotta, 2001, pp. 9-78.

[8] Cf. Lutero, «Contra las bandas ladronas y asesinas de los campesinos», en *Escritos políticos*, ed. de Joaquín Abellán, Madrid, Tecnos, 1999, pp. 95-101 [WA 18, 357-361].

[9] O, en sus propias palabras, debía *remediar dos vicios*: «[H]ay en nuestros días hombres obstinados y bárbaros que quisieran subvertir todo gobierno [*renverser toutes polices*], aunque hayan sido establecidos por Dios. Mientras que, por otro lado, los aduladores de príncipes, elogiando sin medida su poder, no dudan en incitarles a competir con Dios [*iouster contre Dieu*]. A menos que se controlen estos dos vicios, se pondrá en peligro la pureza de la fe» (IRC IV 20, 1). Según anota John McNeill en su edición de la *Institución*, este pasaje se dirigiría no sólo contra los anabaptistas, sino contra el propio Maquiavelo, de cuya obra *El príncipe* se difundió una traducción latina en 1553.

[10] Un buen indicio del temprano interés de Calvino por la política se encuentra en el primero de los comentarios bíblicos que da a la imprenta. En 1540, aparece en Estrasburgo su *Commentarii in Epistolam Pauli ad Romanos*. El texto se encuentra en CO 49, 1-292. Nos servimos también de la versión francesa sobre la segunda latina, incluida en *Commentaires de Jean Calvin sur le Nouveau Testament*, vol. 3, París, Librairie Ch. Meyrueis, 1855. Existe una versión castellana no excesivamente fiable: *La epístola del apóstol Pablo a los Romanos,* trad. de Claudio Gutiérrez, Grand Rapids (Mich.), Libros Desafío, 1977.

[11] Cf. Marxsen Willi, *Introducción al Nuevo Testamento. Una iniciación a sus problemas*, Salamanca, Sígueme, 1983, p. 106.

[12] Caben, desde luego, otras analogías. Así, Denis Crouzet opta por David (*Calvin*, París, Fayard, 2000, p. 158).

[13] J. Taubes, *La théologie politique de Paul*, trad. de M. Köller y D. Séglard, París, Seuil, 1996, p. 37.

él se presentaba como un nuevo Moisés [14]. Y es que Pablo es un apóstol judío enviado a predicar a los gentiles sobre esta nueva alianza, cuya necesidad se derivaba del pecado cometido por el pueblo judío contra Dios al negarse a reconocer al Mesías. Para evitar el castigo divino debía sellarse un nuevo pacto entre Dios y su pueblo, en el que el propio Pablo actuaría como mediador. El Imperio romano será el vehículo del castigo divino, a menos que se logre dominarlo convirtiendo a los gentiles a la fe de Cristo. Será, por tanto, la fe, y no la circuncisión (las obras) el sello de la nueva Alianza. No será necesaria la insurrección armada contra Roma, será su evangelización la que redima el pecado del pueblo judío.

2. Una nueva Alianza para un Pueblo nuevo

Probablemente Calvino no se percibiese a sí mismo como un nuevo Pablo [15]. No obstante, las circunstancias en las que desarrolla su obra no dejan de recordar a las del apóstol: en su pensamiento es también central la idea de *alianza*, que pretende constituir contra la Roma Católica a la que derrotará espiritualmente sin recurrir a la rebelión armada [16].

Tal y como se muestra en el Deuteronomio, ya el pueblo judío percibía la Alianza como elección inmerecida de Dios a la que debía corresponder por parte de Israel una dedicación exclusiva expresada en la obediencia a sus leyes y mandatos (Deut 7,10ss; 10,12ss; 4,40). No otra es la interpretación de Calvino. De nuevo Dios elige libremente a su Pueblo sin atención a mérito alguno, estableciendo un pacto en el que la Ley divina constituye el fundamento de la constitución de un Pueblo de Dios digno de ese nombre, respetuoso de la Voluntad de su Legislador [17].

Sin embargo, según autores como McCoy y Baker, la doctrina de Calvino no puede denominarse teología de la Alianza en sentido estricto, puesto que no es *federalista* [18]. *Id est*, la Alianza calviniana —cuyo corazón está constituido por la

---

[14] J. Taubes, *La théologie politique de Paul*, cit., p. 66.

[15] No obstante, como indica Irena Backus, Bucero sí especuló con el paralelismo («Bucer's View of Roman and Canon Law in his exegetical Writings and in his Patristic florilegium», en Christoph Strohm, ed., *Martin Bucer und das Recht*, Ginebra, Droz, 2002, pp. 83-99; pp. 93-94).

[16] Una exposición de la teología de la Alianza en Calvino puede verse en J. Hesselink, *Calvin's Concept of the Law*, Pennsylvania, Pickwick Publications, 1992, pp. 87-153. Asimismo, cf. S. Strehle, *Calvinism, Federalism, and Scholasticism. A Study of the Reformed Doctrine of Covenant*, Berna-Frankfurt-N. York-París, Peter Lang, 1988, pp. 149-156.

[17] IRC III, 20, 45. Calvino alude a Ier. 31, 33 y 33, 38.

[18] «Bullinger was the only one of the three [Lutero & Calvino] who can correctly be called a covenant or federal theologian. His entire theological system was organized around the idea of a bilateral, conditional covenant, made first by God with Adam, a covenant that would endure until the end of the world» (McCoy - Baker, *Fountainhead of Federalism. Heinrich Bullinger and the Convenantal Tradition*, Louisville (Ky.), Westminster/John Knox Press, 1991, p. 24).

fe y la Ley— es un *regalo divino incondicionado*: la ley es, para Calvino un «bien excelente y singular beneficio divino» [19]. Distinto sería, según los autores, el caso de Heinrich Bullinger (1504-1575) [20], quien identificaba la Alianza con un *pacto bilateral* y *condicionado*, características ambas indispensables en las teorías federalistas.

Sin embargo, por nuestra parte creemos que se puede seguir hablando de la teología de Calvino como teología de la Alianza, puesto que no tiene por qué identificarse a esta última con una tradición federalista. Como señala Rainer Albertz [21], ha de tenerse en cuenta que fue la práctica contractual asiria del vasallaje, vivida en propia carne por el pueblo de Israel, la que inspiró la teología deuteronómica de la Alianza. Alianza no puede hacerse sinónimo de federalismo —como pretenden McCoy y Baker [22]— y, en consecuencia, no tenemos por qué renunciar a incluir a Calvino en dicha tradición, por más que no haya defendido un pacto bilateral entre Dios y su Pueblo. Aún más, Calvino, gran admirador del derecho romano —que creía inspirado en el Decálogo [23]—, podría haber sostenido la misma idea de pacto o Alianza sin renuncia a la unilateralidad, puesto que ya el derecho de obligaciones romano reconocía la existencia de dos tipos de contratos (pactos): *unilaterales* (engendra obligaciones en una parte, si bien son dos partes las que se implican, v.gr., depósito, prenda, mutuo, donación, fianza, comodato) y *sinalagmáticos* o *bilaterales* (engendra obligaciones en todas las partes, cada una de las cuales está obligada a una prestación). El caso de la Alianza testamentaria es, claramente, del primer tipo.

Y lo que aquí más importa resaltar: Calvino, contra lo que pretendían los anabaptistas, *no reniega en ninguno de los pactos ni del Estado y ni de la política*. La política y el Estado formaban parte de la Nueva Alianza en tanto instituciones (mundanas, humanas) queridas por Dios con las que la Iglesia precisaba colaborar y a las que no estaba permitido combatir. Y ello por cuanto todo poder, sea cual sea su función y estructura, tiene un origen divino que prescribe su respeto y mantenimiento.

---

[19] Com. Rom. 7, 13 (CO 49, 127). Cf., asimismo, Com. Deut. 30, 15 (CO 25, 55-56).

[20] Discípulo de Zwinglio y continuador de su obra en Zurich, su obra principal fue *De testamento seu foedere Dei unico et aeterno* (1534). Sobre los antecedentes de esta doctrina, cf. Strehle, *Calvinism, Federalism, and Scholasticism,* cit., aun cuando, según McCoy y Baker, la originalidad de Bullinger radicaría en su giro federalista (*Fountainhead of Federalism*, cit., p. 14; este ensayo contiene como apéndice la versión inglesa del *De testamento*: cf. pp. 99-138).

[21] Cf. su *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, vol. 1, Madrid, Trotta, 1999, p. 432.

[22] McCoy y Baker insisten en que federalismo (*federalism*) y alianza (*covenant*) son intercambiables: sólo la especialización académica ha separado ambos conceptos cuya raíz es común: «"Federal" derives from the Latin *foedus*, which means covenant. A covenantal order is federal. A federal order is covenantal» (McCoy - Baker, *Fountainhead of Federalism*, cit., p. 12).

[23] Cf. M. Carbonnier, *Le droit de punir chez Calvin*, Memoire de Maîtrise, París, Universidad de París, 1970, p. 188, n. 3.

3. El origen divino del poder

> «Toda persona esté sujeta a las potestades. Porque no hay potestad que no provenga de Dios; y Dios es el que ha establecido las que hay» (Rom 13,1).

En 1896 John Neville Figgis publicaba su hoy clásico ensayo sobre el derecho divino de los reyes, donde se argumentaba que los elementos distintivos de esta tradición doctrinal iniciada en el siglo XIII serían los siguientes: el origen divino *inmediato* del poder —i.e., sin intervención de la Iglesia o del pueblo—, la ausencia de responsabilidad de las autoridades ante terceros, a excepción del propio Dios y, finalmente, la prescripción de la no resistencia[24]. Para Figgis, esta doctrina ejemplificaría como pocas el paso de la época medieval a la moderna, pues en ella se reconocerían seminalmente las notas de una idea de *soberanía* todavía incipiente. Según el autor, la teoría que defiende el carácter inmediato del poder del rey o magistrado surge contra la pretensión curialista de reducir la política a un mero apéndice de la eclesiología —tal y como se derivaba de la interpretación de la *doctrina de las dos espadas* hecha por los teóricos de la *plenitudo potestatis* papal[25]—. Contra quienes defendían que la autoridad política era una simple delegación de un poder del que sólo el Papa era depositario legítimo, en cuanto que vicario de Cristo, sólo cabía, según Figgis, fundar la propia autoridad política directamente en Dios —según el ejemplo del propio Papa—. Tal fue la alternativa recorrida por los defensores del *derecho divino de los emperadores*[26].

La progresiva espiritualización del poder papal contribuyó al desarrollo de la autonomía del poder temporal: los canonistas del siglo XIII sostuvieron la superioridad papal *super gentes et regna* en función de la *ratio peccati* a la vez que defendían el poder particular de cada reino. Según éstos, no sólo correspondía al emperador legislar, sino también a los reyes en cuanto que eran los depositarios del *merum Imperium* —i.e., poder criminal y militar—. Al socavar el poder del emperador, particularizando y dividiendo el poder político en numerosos

---

[24] *The Divine Right of Kings* (Cambridge, 1896). Nos servimos de la traducción española de E. O'Gorman, *El derecho divino de los reyes*, México, FCE, 1970. Las características señaladas se discuten en la p. 22.

[25] Las tesis de Figgis sobre la Modernidad son todavía hoy objeto de una polémica cuya discusión omitiremos aquí: cf., a modo de ejemplo, F. Oakley, *«Anxieties of influence»: Skinner, Figgis, Conciliarism and early modern constitutionalism*: Past & Present, 151, 1996, pp. 60-110; o C. Nederman, *Constitutionalism – medieval and modern: against neo-figgisite orthodoxy (again)*: History of Political Thought, 17, 1996, pp. 179-194.

[26] Cf. Figgis, *El derecho divino de los reyes*, cit., pp. 45ss. Asimismo, cf. W. Carlyle - A. J. Carlyle, *A History of Mediaeval Political Theory in the West*, vol. 4, Edimburgo y Londres, W. Blackwood and Sons, 1921, pp. 163-383; J. Rivière, *Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel,* Lovaina-París, Honoré Champion, 1926, pp. 163-183.

reinos cuyos gobernantes ya *no tenían superior en lo temporal,* la Iglesia se convertía en la única fuerza universal y unitaria *de facto* [27].

En los siglos siguientes, el contenido positivo de la *potestas regia* se concibe de modo análogo a como, hasta entonces, venía siendo descrita la potestad imperial: *rex est imperator in regno suo* fue la máxima más repetida en los incipientes Estados europeos. Lagarde, reconociendo los problemas que implica la atribución de la autoría, encuentra su origen en los juristas franceses de la época de Felipe el Hermoso [28]. A decir de Maravall, sin embargo, algo anterior es la teoría política de Alfonso X el Sabio (1221-1284), buen ejemplo de la tradición de los reyes hispanos que siempre pretendieron estar exentos del poder del Sacro Imperio Romano, llegando a pensarse a sí mismos como emperadores [29].

Pues bien, esta mediación entre Dios y el pueblo es la que desaparece en la doctrina protestante. Ya los Carlyle situaban a Lutero entre los defensores del derecho divino de los reyes [30]. El propio Figgis reconoció el papel del reformador en la recuperación y actualización de dicha doctrina: además de defender la inmediatez divina del poder político, Lutero habría eliminado el último obstáculo que tenía el Estado para conseguir su unidad al destruir la independencia de la Iglesia [31]. Recordemos que, según Lutero, no era necesario que la propia Iglesia se encargase de su dirección y organización, sino que podía ser el mismo Estado el que asumiese dichas competencias [32]. Y así fue, de hecho, en los países donde la Reforma luterana triunfó. Esto reforzó el poder de los magistrados hasta límites insospechados, puesto que se les hacía responsables tanto de legislar en materia eclesial y doctrinal como en materia moral y penal [33].

---

[27] Para un desarrollo de estas tesis cf. S. Mochi Onory, *Fonti canonistiche dell'idea moderna dello stato*, Milán, Vita e Pensiero, 1951. Asimismo, G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque*, vol. 1, Lovaina-París, Nauwelaerts, 1956, pp. 138-158.

[28] Cf. Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque,* cit., pp. 151-52. Sobre los teóricos franceses de la doctrina del derecho divino de los reyes en los siglos xvi-xvii, cf. además el reciente trabajo de M.-F. Renoux-Zagamé, *Du droit de Dieu au Droit de l'homme*, París, PUF, 2003.

[29] Según Maravall, los autores a los que normalmente se atribuye esta doctrina (Azón, Bartolo, Baldo, etc.) atribuyen las mismas facultades al rey y al emperador, pero siguen reconociendo que el emperador las posee de modo universal, cosa que no ocurre en el pensamiento de Alfonso X —cronológicamente anterior a los juristas franceses citados por Lagarde—, puesto que el título de emperador está limitado territorialmente: cf. «Del régimen feudal al régimen corporativo en el pensamiento de Alfonso X» en sus *Estudios de Historia del Pensamiento Español*, vol. 1, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 2001 (reimp.), pp. 99-140.

[30] Cf. R. W. Carlyle - A. J. Carlyle, *A History of Mediaeval Political Theory in the West,* vol. 6, Edimburgo y Londres, W. Blackwood and Sons, 1936, pp. 271-287.

[31] Cf. Figgis, «Luther and Maquiavelli», en sus *Studies of Political Thought: From Gerson to Grotius (1414-1625)*, Londres, Thoemmes Press, 1998 (reimp.).

[32] Para un análisis de los textos luteranos en relación a las prerrogativas civiles sobre religión, cf. P. Mesnard, *El desarrollo de la Filosofía Política en el siglo xvi*, Universidad de Puerto Rico, 1956, pp. 174-175; o la obra más reciente de J. Witte, *Law and Protestantism. The Legal Teachings of the Lutheran Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 87-118.

[33] Cf. Witte, *Law and Protestantism*, cit., p. 173. Asimismo, nuestro artículo *Poder, derecho y secularización. Un apunte sobre Lutero*: Revista de Estudios Políticos, 129, 2005 (en prensa).

No fue ésta la posición de Calvino frente a la Iglesia. Sin embargo, sí asumirá las tesis de la institución divina de los gobernantes, sin mediación popular. El reformador francés defenderá que así como la política es querida por Dios y no efecto del pecado, los gobernantes tampoco deben su existencia a la perversidad humana, sino a la providencia (IRC IV 20, 4). Las autoridades políticas reciben su poder *directamente de Dios* y, en virtud de ello, son llamados *vicarios* suyos, *lugartenientes*, sus *representantes* en el gobierno civil [34], son incluso llamados *dioses* [35]. El de gobernante es, por tanto, *el más necesario de todos los oficios en una comunidad política,* puesto que los magistrados son *ejecutores* de la Voluntad de Dios, no de los hombres (IRC IV, 20, 4). De ahí que Calvino llegue a decir, incluso, que su función es *sagrada* (*tressacrée*) [36].

En la doctrina calviniana, por tanto, no se contempla la posibilidad de un mundo donde no haya juicios, ni leyes, ni poder político (IRC IV 20, 1). No sólo el Estado, sino la misma autoridad de los gobernantes procede de Dios, sin mediación eclesial o popular. Lejos estamos de las tesis de los teólogos pontificios que atribuían al Papa el poder de erigir príncipes y reyes. Pero no menos alejada está esta doctrina de las tesis que atribuían al pueblo un papel significativo en la constitución del poder de los gobernantes. Recordemos, por ejemplo, que Marsilio de Padua reconocía que las autoridades políticas eran elegidas por el pueblo y a él debían su poder (*Defensor Pacis* I, 14). Asimismo, el conciliarista Nicolás de Cusa defendía en 1433 en *De Concordantia catholica* que el origen de toda potestad residía en el pueblo que, por lo mismo, tenía derecho a elegir gobernante por sí mismo, negándole así al Papa sus pretensiones políticas [37].

Por otra parte, subordinar el gobernante político al poder popular no dejaba de tener como motivación principal la de reducir la dignidad que otorgaba la doctrina protestante a la autoridad política en beneficio del gobernante espiritual, que sí recibía su poder directamente de Dios sin mediación alguna (Suárez, *Defensio Fidei* III, c. 6, 17). La consecuencia de estas doctrinas, paradójicamente, fue la aparición de teorías políticas *constitucionalistas* que limitaban el poder del monarca y frenaban su evolución absolutista [38].

---

[34] IRC IV, 20, 4; 20, 6-7; 20, 9, respectivamente. Las mismas expresiones son usadas por Lutero: el magistrado es llamado lugarteniente de Dios, su oficio es descrito como divino, padre de la comunidad, imagen y figura del dominio de Cristo, pío jurista... Sobre estas y otras figuras y su localización en el corpus luterano puede verse WITTE, *Law and Protestantism,* cit., pp. 111ss.

[35] «[C]e que tous ceux qui sont constituez en préeminence sont appellez Dieux [...], est un titre qu'il ne faut pas estimer de légère importance» (IRC IV 20, 4).

[36] «[O]n ne doit aucunement douter qe supériorité civile ne soit une vocation non sulement saincte et légitime devant Dieu, mais aussi tressacrée et honnorable entre toutes les autres» (IRC IV, 20, 4).

[37] *De Concordantia catholica*, II, c. 19. Sobre la elección de gobernante, cf. *De Concordantia catholica*, III, c. 4.

[38] Una visión sinóptica de la tradición constitucionalista se encuentra en CARLYLE - CARLYLE, *A History of Mediaeval Political Theory in the West*, vol. 6, cit., pp. 133-217, o más reciente-

¿No cabría una interpretación constitucionalista de Calvino, que le diferenciase de la causa del derecho divino de los reyes[39]. Quienes así lo creyeran podrían argumentar, por ejemplo, que Calvino no define en su obra al magistrado como *legibus solutus*, sino como guardián de la ley, aparentemente contra lo establecido por Figgis como propio de la teoría de la realeza divina[40]. Sin embargo, cabría evitar esta objeción rectificando la propia caracterización de Figgis, tal como propuso Kantorowicz en *Los dos cuerpos del rey*. Según éste, era mucho más frecuente entre los teóricos del derecho divino de los reyes tomar a éstos como expresión máxima del mismo: *Legibus solutus* significaba que el príncipe *motu proprio* se sometía a sus propias prescripciones y a las de Dios, no que estuviera al margen o por encima del derecho en cualquier circunstancia (*ex lege*)[41]. Los juristas medievales resolvieron la antinomia entre las *maximas princeps legibus solutus* y *princeps legibus alligatus* aceptando que el príncipe, a imagen de Cristo, podía ser al tiempo siervo y señor de la Ley[42]. Ya Juan de Salisbury atribuía al Príncipe poder absoluto a la vez que una total sumisión al Derecho (*Policratus* IV, c. 2). No otra cosa declaraba Federico II en su *Liber augustalis:* el derecho imperial a legislar y la obligación del emperador de proteger y observar el Derecho[43].

En el mismo sentido, en su juvenil *Comentario al De Clementia* de Séneca[44], y a diferencia de éste —que no duda en establecer la filiación divina del poder del emperador y, por lo mismo, declararle por encima de toda ley[45]—, Calvino declarará al magistrado guardián de las leyes y sometido a ellas[46], doctrina que incor-

---

mente en Skinner, *Los Fundamentos del pensamiento político moderno,* vol. 2, México, FCE, 1986, pp. 119-191. Cf., además, B. Tierney, *Law and Constitutional Thought in the Middle Ages*, Londres, Variorum, 1979; *Religion, Law and the Growth of Constitutional Thought (1150-1650)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

[39] Cf. en este sentido R. Kingdon - R. Linder (eds.), *Calvin and Calvinism: Sources of Democracy?*, Lexington (Mass.), D. C. Heath & Co, 1970.

[40] A la vista de pasajes como el siguiente parece que difícilmente se podría mantener la caracterización de Figgis: «[I]l y a trois parties [del gobierno civil]. La première est le Magistrat, qui est le gardien et conservateur des loix» (IRC IV, 20, 3).

[41] Cf. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey*, Madrid, Alianza, 1985, pp. 93-187.

[42] Cf. Carlyle - Carlyle, *A History of Mediaeval Political Theory in the West*, vol. 5, Edimburgo y Londres, W. Blackwood and Sons, 1928, pp. 475-76.

[43] Se trata, recordémoslo, de la colección de constituciones sicilianas publicadas por Federico II en 1231, que se discute en Kantorowicz, *L'empereur Frédéric II*, trad. de A. Kohn, en *Oeuvres*, París, Gallimard, 2000, pp. 11-642; pp. 490ss.

[44] I.e., *Annei Senecae, romani senatoris, ac philosophi clarissimi, libri duo de Clementia, ad Neronem Caesarem: Joannis Calvini Noviodunaei commentariis illustrati,* 1532 (CO 5, 1-162). Sobre el texto, cf. Gilmont, *Bibliotheca Calviniana*, vol. 1, pp. 30-34. Hemos utilizado la edición crítica inglesa de F. L. Battles - A. M. Hugo, *Calvin's Commentary on Seneca's de Clementia*, Leiden, Brill, 1969.

[45] *De clementia* I, 1.2. Curiosamente, en su comentario del pasaje Calvino se detiene en las autoridades clásicas que afirman la condición del monarca como vicario de los dioses (Homero, Plinio, Plutarco, entre otros) para concluir escuetamente que también esta doctrina pertenece al cristianismo, invocando Rom 13,1.

[46] Así, declara, por ejemplo, a propósito del pasaje senequiano en el que se establece: «Mantengo el rigor oculto y de la clemencia voy ceñido; me vigilo a mí mismo como si tuvie-

pora después a la *Institución*[47]. Ahora bien, como bien apunta Chenevière[48], al contrario que para los juristas franceses, que someten al magistrado a la ley por ser ésta emanación del pueblo, Calvino le somete a la ley por ser *la codificación de las obligaciones impuestas por Dios*. De ahí que defendamos la pertinencia de invocar la tradición del derecho divino de los reyes al interpretar la teoría política calviniana.

El papel fundamental que habrá de cumplir el magistrado reside, por tanto, en el gobierno providente de Dios en la tierra: son sus instrumentos, sus manos. Con tal fin debe dictar leyes (poder legislativo) y edictos (poder ejecutivo) y ejercer justicia (poder judicial) (IRC IV 20, 6). Se trata de atribuciones comunes a toda autoridad política. Ahora bien, el *Estado cristiano* es algo más: es, además, la plataforma desde la cual se facilita y promueve el conocimiento de la Voluntad divina, a través de la predicación y la positivación de leyes conformes a la misma. La razón de ello está en la debilidad de la ley natural y la razón para guiarse autónomamente. No olvidemos que Calvino reconoce que de no existir el pecado, el conocimiento de la ley natural nos hubiera proporcionado el conocimiento de la Ley misma de Dios. Sin embargo, según Calvino, el sujeto no sólo es incapaz de reconocer y aceptar el bien, sino que es absolutamente inepto para quererlo (IRC II 3, 5).Y es que la ley natural ni faculta para reconocer las obligaciones con Dios, ni con el prójimo[49]. Es la Escritura la que expresa de un modo fiel la Ley que no sólo dice *qué se debe hacer* de modo explícito, sino que enseña que *la facultad necesaria para obedecerla, así como la capacidad de conocerla se deben ambas al propio Dios*[50]. Ambos conocimientos son imposibles con la mera ley natural.

---

ra que rendir cuentas a las leyes, a las que arrancando del abandono y las tinieblas saqué a la luz» (*De clementia* I, 1.4); añade Calvino: «He has well added *as though* ["como si", MGA] because the prince has been released from obedience to the laws; but it is a saying worthy of the ruler's majesty for a prince to confess himself "bound to the laws"».

[47] IRC IV 20, 6. Cf., además, Serm. I Sam. 7, 11-22 (CO 29, 551-63). Según Chenevière, sin embargo, sí puede decirse que el magistrado calviniano sea *legibus solutus*, si bien no *ex lege,* pues está sometido a la ley moral divina pero, en ningún caso, a ley positiva alguna: cf. *La pensée politique de Calvin*, Ginebra-París, Labor-Je Sers, 1937 pp. 168ss.

[48] Cf. Chenevière, *La pensée politique de* Calvin, cit., p. 171.

[49] Sirvan de ilustración estas citas: «Et de faict sin nous voulons examiner quelle intelligence de iustice nous avons selon la loy de Dieu, laquelle est un patron de parfaite iustice, nous trouverons en combien de façons elle est aveugle. Certes, elle ne cognoit nulement ce qui est le principal en la première Table, comme de mettre nostre fiance en Dieu et luy donner la louange de vertu et iustice, d'invoquer son Nom et observer son repos. Quel entendement humain par son sens naturel a iamais, ie ne dy pas cognu, mais imaginé ou flairé que le vray honneur et service de Dieu gist en ces choses?» (IRC II, 2, 24). «Quant est des préceptes de la seconde Table, il y a quelque petit plus d'intelligence, d'autant qu'ils approchent plus à la vie humaine et civile, combien qui'il defaut mesmes aucunesfois en ceste partie» (IRC II, 2, 24).

[50] «Certes si l'Ecriture n'enseignoit autre chose, sinon que la Loy est reigle de vie, à laquelle noz œuvres doivent estre compassés, i'accorderoye incontinent sans difficulté à leur opinion; mais puisqu'elle nous explique diligemment plusieurs et diverses utilitez d'icelle, nous devons plustost nous arrester à ceste interprétation qu'à nos fantasies. Entant qu'il appartient à ceste question, si tost que la Loy nous a ordonné ce que nous avons à faire, elle enseigne quant et quant que la faculté d'obéir procède de la grâce de Dieu. Pourtant elle nous enseigne de la demander par prières» (IRC II, 5, 7). Asimismo, Com. Hebr. 8, 11 (CO 55, 104-05).

Y así como para Ockam el individuo tiene poder para instituir el derecho positivo, no para dar reglas morales que han de buscarse en la Escritura, así para Calvino es posible que la Ley moral se transforme en derecho positivo y el motor de dicha transformación no es otro que el magistrado. Veamos, pues, cómo el gobernante político se convierte en voz de la Ley y, con ello, en encarnación de la justicia y organizador del orden político.

4. La voz de la ley

> «Nadie podría decirlo mejor: la ley es un Magistrado mudo y el Magistrado una ley viva» (IRC IV 20, 14).

Al final de su *Novelas* (Nov 105, 2, 4) el emperador Justiniano declaraba que Dios consideraba al gobernante como ley viviente (*lex animata*). A partir de entonces, el derecho romano atribuirá a los emperadores una función análoga a la de los profetas y las sibilas, de modo que, cuando en la Alta Edad Media se recuperó el derecho romano, el Príncipe comenzó a ser visto no sólo como un *oraculum* del poder divino, sino como *lex animata* y encarnación de la justicia[51]. Siglos después, el propio Calvino repetirá la fórmula y considerará al magistrado un *oraculum* del poder divino. Es por ello por lo que no sólo ha de ser capaz de legislar, sino que también ha de ser consciente de su obligación de determinar, de positivizar, las máximas contenidas en la ley moral cristiana.

Esta formalización de la materia moral, no sugiere la atribución de oscuridad a la Escritura, defecto que pudiera ser paliado a través de la concreción de sus normas en la Historia. Más bien, lo que subyace a esta juridización de la moral es la convicción de que *toda sociedad que pretenda ser cristiana debe tener leyes inspiradas en las disposiciones divinas*. De ahí que Calvino insista en la necesidad de que los gobernantes lean el Evangelio y frecuenten los sermones y la predicación. Esta insistencia es palpable en sus *Sermons sur le V livre de Moyse nommé Deutéronome*[52], unos 200 sermones pronunciados por Calvino desde el miércoles 20 de marzo de 1555 hasta el miércoles 15 de julio de 1556.

Como es sabido, el Deuteronomio forma parte de las leyes agrupadas en el Pentateuco y su programa teológico-político fundamental se resume en la defensa de *un solo Dios, un solo santuario, un solo pueblo, una sola ley*. Pues bien, si recordamos que, para el reformador, no es posible predicar el Evangelio sin pretender, al mismo tiempo, la edificación de su auditorio[53], entenderemos la

---

[51] Cf. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey*, cit., pp. 126ss.

[52] Por ejemplo, III Serm. Deut. 17, 14-18 (CO 27, 457-69); 17, 16-20 (CO 27, 469-70). Estos sermones, editados en Ginebra en 1567 ocupan cinco tomos en la edición de las obras completas del reformador (CO 25-29). A pesar de estar dirigidos al público ginebrino y no al estudioso, constituyen, a su modo, un pequeño tratado teológico de legislación, al decir de J. Carbonnier: cf. «Droit et théologie chez Calvin», *Berner Universitätsschriften* 13, 1965, pp. 2-15, p. 6.

[53] VC Serm. Iob. 26 (CO 34, 418-30).

importancia de que utilice el análisis de estos textos a la hora de exponer lo que debe ser la labor legislativa del magistrado en la construcción de una Ginebra calviniana sin excepción[54]. No hay que olvidar que Calvino llevó a la práctica sus ideas: redacta unas *Ordenanzas eclesiásticas* donde se regula la Iglesia ginebrina en cuestiones tales como la libertad de predicación y el nombramiento de los pastores; contribuye a la redacción de las *Ordenanzas civiles* de la ciudad; asimismo, crea el *Consistorio*, una institución cuasi-judicial para velar por el control de la moral; sin olvidar la de la *Academia* ginebrina que posibilitaría la difusión de sus ideas en toda Europa. En palabras del jurista francés Jean Carbonnier:

> Calvino al tiempo que practicaba la teología, continuó practicando el derecho. Ejerció la actividad más sublime, entre todas las actividades jurídicas: la de legislador. Fue, al tiempo que su pastor, el legislador de Ginebra. Y no sólo legislador en asuntos eclesiásticos, como se dice a menudo: regulando el culto, el matrimonio, los nombres del bautismo. Debemos a Calvino las ordenanzas sobre los procesos, tanto como el plan de un proyecto de Código completo que habría reunido todas las materias del derecho, tanto público como privado. No se trataba de un mero consejero, sino de un verdadero legislador que redactaba, podaba los textos y se valía por sí sólo como todo un Consejo de Estado[55].

Los textos bíblicos, como bien dice Buis, si bien no remiten a la aplicación directa de una legislación[56], contienen una determinada concepción del *pueblo de Dios*, invitan al desarrollo de un modelo de sociedad fundado en una nueva alianza, como hemos visto.

No olvidemos que Calvino participó activamente en la elaboración de las *Ordenanzas políticas* adoptadas por el Consejo General de la ciudadanía de Ginebra el 23 de enero de 1543[57]. Y ya Chenevière recordaba que su participación no fue sólo formal, como pretendieron autores como Roget atribuyéndole un papel de mero redactor, negándole el de legislador[58].

Las Ordenanzas aprobadas contenían medidas legales que implicaban, al decir de Calvino, la existencia de una libertad evangélica solamente posible en

---

[54] Cf. H. Höpfl, *The Christian polity of John Calvin*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, pp. 141ss.

[55] J. Carbonnier, «Droit et théologie chez Calvin», cit., p. 3. Agradecemos a su hija Marianne Carbonnier, profesora hoy en la Facultad de Teología Protestante de París, el habernos facilitado esta y otras referencias, así como la orientación que de ella recibimos inicialmente sobre estas cuestiones —cf., además, su *Le droit de punir chez Calvin*, Memoire de Maîtrise, París, Universidad de París, 1970.

[56] Posibilidad negada explícitamente por el propio Calvino: cf. IRC IV, 20, 14. Sobre este punto, cf. R. P. Buis, *La communauté du Deutéronome*: L'Anne Canonique, 21, 1977, pp. 65-74.

[57] Cf. los *Registres du Conseil*, tomo 36, fol. 122; citado en Chenevière, *La pensée politique de Calvin*, cit., p. 210, n. 38.

[58] Sobre la influencia de Calvino en la redacción y la comparación de sus proyectos con las fórmulas que recogen la *Ordenanzas políticas,* cf. Chenevière, *La pensée politique de Calvin*, cit., pp. 211-221. Cf. Roget, *Histoire du peuple de Genève*, vol. 2, Ginebra, J. Jullien, 1873, pp. 64-68.

una ciudad suiza, motivo suficiente para animar a la inmigración —particularmente, francesa[59]—. Estas medidas se fueron ampliando con el tiempo: en 1545 se agravan las penas contra los que no frecuentan el culto; en 1546 se redactan una *Ordenanzas matrimoniales* conformes a la Escritura que se aplican a partir de 1561[60]; en 1550 se refuerza la pena contra los blasfemos[61]; en 1553, en el proceso contra Servet, el magistrado es llamado a ejercer de brazo ejecutor en defensa de la Primera Tabla del Decálogo: el honor a Dios. Asimismo, se refuerza paulatinamente el control de la conducta de los ciudadanos ginebrinos por el Consistorio, labor reforzada y apoyada por la autoridad civil que, no lo olvidemos, estaba representada en este órgano eclesial por un síndico del Pequeño Consejo[62].

Como el propio reformador reconoce, el Reino de Dios está presente en Ginebra[63] —si bien no de modo exclusivo—. De modo que lo importante es que los mandatos divinos estén recogidos en las legislaciones positivas, de un modo más o menos extenso según los países acuerden en mayor o menor medida seguir la Voluntad divina. Con ello no decimos que la Ley moral sea la única fuente de derecho cristiano. Nuestra tesis es más modesta. Lo que defendemos es que Calvino presenta como una obligación del legislador la positivación de los preceptos bíblicos, sin pretender reducir con ello la función legislativa de las autoridades civiles a dicha tarea. No se trata de afirmaciones contradictorias. Y es que en la pequeña ciudad del Leman el magistrado se ha convertido en defensor de las dos Tablas de la Ley[64]: conserva la tranquilidad, el orden público, favorece la paz común[65] y defiende el honor de Dios tanto como protege a su iglesia[66].

---

[59] Carta a M. de Falais: 14 de octubre de 1543 (CO 11, 628-31) y carta a Mme. de Falais: 14 de octubre de 1543 (CO 11, 631-32).

[60] Cf. A. Roget, *Histoire du peuple de Genève*, cit., vol. 2, pp. 183-185.

[61] Cf. Roget, *Histoire du peuple de Genève*, vol. 3, Ginebra, J. Jullien, 1875, p.153.

[62] El llamado *Pequeño Consejo* o *Consejo de Estado,* desde la independencia ginebrina el 7 de agosto de 1536, tendrá una función, fundamentalmente, ejecutiva constituyendo *de facto* el gobierno de la ciudad. Una introducción accesible a las Instituciones ginebrinas puede leerse R. Kingdon, *Adultery and Divorce in Calvin's Geneva*, Cambridge (Mass.)-Londres, Harvard University Press, 1995, pp. 12ss.

[63] Cf. su carta a un dignatario francés (quizá Charles de Jonvillers): 18 de octubre de 1548 (CO 13, 61-63).

[64] Com. 1 Tim 2,1-4 (CO 52, 265-69)

[65] Com. Rom 13,3 (CO 49, 250).

[66] «[M]ais le but de ce régime temporel est de nourrir et entretenir le service extérieur de Dieu, la pure doctrine et religion, garder l'estat de l'Eglise en son entier [...]» (IRC IV 20, 2). Es notable que el párrafo en el que Calvino atribuye al magistrado las funciones de defensor de Dios y su Iglesia no aparezca en la IRC de 1545, sino que fuera añadido en la *Institución* de 1560, una vez que la doctrina calviniana y el modelo eclesiológico del reformador eran una realidad en Ginebra.

5. Conclusión

Es bien conocida la tesis de Carl Schmitt, según la cual las categorías de la moderna teoría del Estado serían, en realidad, conceptos teológicos secularizados[67]. Hemos intentado mostrar en otro lugar[68] cómo la tesis de Schmitt no tiene sólo una vertiente genética, sino que igualmente importante es su dimensión sistemática: no sólo se apunta al origen de ciertos conceptos, sino que se afirma que su articulación doctrinal sólo puede ser teológica[69]. En efecto, como bien supo ver Leo Strauss, la decisión que para Schmitt constituía la política era la opción entre anarquía y autoritarismo, según se creyese o no en el *carácter peligroso del individuo* y, por tanto, en su *necesidad de ser gobernado por medio de la institución estatal*[70]. Y el jurista del *Reich* consideraba esta elección estrictamente análoga a la opción entre Dios y el diablo[71], por ello mismo, teológica.

Con este criterio a la vista, cabría interpretar la obra política de Calvino en función de su relevancia para el debate actual sobre la teología política. Si, con Taubes, podemos entender a San Pablo como un defensor de la religión, en tanto cauce liberador del sujeto respecto de las potencias que le someten, cabría asemejar la posición de Calvino a la de Schmitt —contrafigura en tantos aspectos de Taubes[72]—. Como el jurista alemán, Calvino entiende que es en la naturaleza humana donde se debe buscar el origen del mal, no en la política o las instituciones. Como el jurista del *Reich*, Calvino entiende que el Estado es el único medio para oponerse al desorden que amenaza toda sociedad. Como en el caso del teórico del derecho público alemán, el reformador interpreta la Ley como instrumento principal del que el Estado se sirve para el control de los efectos del pecado y el desorden.

La misma desconfianza en el pueblo acerca, de nuevo, ambos pensamientos. El reformador muestra con su teoría sobre el derecho de resistencia que la ciudadanía no es concebida en su teología política como sujeto político en sentido estricto: el pueblo no es ni el fundamento de la autoridad ni puede reemplazar-

---

[67] *Teología política I* que citamos a partir de H. O. Aguilar (ed.), *Carl Schmitt, teólogo de la política*, México, FCE, 2001, pp. 21-62; la cita está en la p. 43.

[68] Cf. nuestro trabajo, *Carl Schmitt o la imposibilidad de una política secularizada*: Isegoría, 32, 2005 (en prensa).

[69] Cf. *Teología política I*, cit., p. 43.

[70] Cf. H. Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss et la notion de la politique*, trad. de F. Manent, Julliard, París, 1990, p. 148. Sobre la importancia de la idea de orden en el pensamiento de Schmitt, puede verse el libro de Montserrat Herrero López, *El nomos y lo político: la filosofía política de Carl Schmitt*, Navarra, Eunsa, 1997.

[71] «En la oposición entre el bien y el mal, Dios y el diablo, es donde se establece una alternativa entre vida o muerte que desconoce la síntesis y el "tercero más elevado"» (Schmitt, *Teología política I*, cit., p. 55).

[72] Sobre la relación entre Taubes (un autor judío de izquierda) y Carl Schmitt a propósito de la teología política, conviene tener en cuenta J. Taubes, *En divergent accord. À propos de Carl Schmitt*, ed. de P. Ivernel, París, Payot & Rivages, 2003.

las o resistir si éstas incumplen sus deberes religiosos, sociales o políticos. La resistencia activa no está justificada más que como *excepción* ante la presencia de un magistrado que actúa contra Dios. Y en ese caso, sólo otra autoridad legitimada divinamente, esto es, que ocupe un oficio público, puede remediar semejante injusticia. A un mandatario impío investido de autoridad divina sólo se puede oponer otro de igual investidura [73]. Por tanto, corresponderá *exclusivamente* a otra autoridad, los *magistrados inferiores*, el ejercicio de la resistencia [74].

Hay muchas diferencias entre Schmitt y Calvino y aquí no hemos pretendido equiparar sus pensamientos ni identificar sus intenciones. Una de ellas, y no la menor, es que, a diferencia de Schmitt, para Calvino la religión no se reducirá a religión civil, como simple cooperante al sostenimiento del orden vigente sino que será el Estado el que haya de acomodarse a la Ley divina, pues sólo así justifica positivamente el papel de la política [75]. No obstante, las semejanzas de su pensamiento con la tradición del derecho divino de los reyes y con el propio Schmitt, en su apuesta por el Estado y la Ley como contenciones del pecado y el desorden que supone, se presentan como alternativa a las tesis que han pretendido ver en el pensamiento del reformador francés un antecedente del constitucionalismo moderno. Y es que, a nuestro modo de ver, este intento es semejante al que pretendió transformar a Aristóteles en un pensador cristiano.

MARTA GARCÍA ALONSO

Dpto. de Filosofía Moral y Política. UNED
Paseo de Senda del Rey, 7
28040 Madrid
mgalonso@fsof.uned.es

[Artículo aprobado para publicación en septiembre de 2005]

[73] Como observa Calvino comentando la epístola paulina, el apóstol se refiere a las autoridades *en plural* cuando habla de la concesión de poder divino, y no a la autoridad en singular (IRC IV, 20, 7). Esta exégesis es también seguida por Teodoro de Beza, continuador de Calvino: cf. P. L. VAILLANCOURT, «Le recours à la Bible: les versets tyranniques au XVIe siècle», en VV.AA., *Tout pouvoir vient de Dieu*, Montpellier, Sauramps, 1993, pp. 182-194. En el origen de esta tesis, como antes apuntábamos, se encuentra, al parecer, la teoría de Azzo (1150-1230) sobre el *mero imperium*, recuperada después por los juristas alemanes de tiempos de Lutero para justificar la resistencia a Carlos V: cf. SKINNER, *Los fundamentos del pensamiento político moderno,* cit., pp. 201-202.

[74] IRC IV 20, 31. En su nota a este pasaje John McNeill observa que los ejemplos de la Antigüedad clásica están enumerados en un tratado redactado por Zwinglio en 1524, *Der Hirt* (*El pastor*).

[75] Entre los autores que defienden esta interpretación de Calvino se cuentan, entre los especialistas, HÖPFL, *The Christian Polity of John Calvin*, cit., y M.-E. CHENEVIÈRE, *La pensée politique de Calvin*, cit. Desde un punto de vista más general, en teoría política SHELDON S. WOLIN, *Política y Perspectiva. Continuidad y Cambio en el Pensamiento Político Occidental* (Buenos Aires, Amorrortu, 2001), y, en una perspectiva jurídica, H. WELZEL, *Introducción a la filosofía del derecho* (Madrid, Aguilar, 1979), o M. VILLEY, *La formation de la pensée juridique moderne* (París, Montchrestien, 1968).