

EL CONTROL PROTESTANTE DE LA TRANSGRESIÓN MORAL. ¿DISCIPLINA O DERECHO? *

Marta GARCÍA ALONSO

Universidad Nacional de Educación a Distancia (España)

Palabras clave: Derecho penal. Calvino. Iglesia-Estado. Reforma.

Key words: Penal law. Jean Calvin. Church-State. Reformation.

RESUMEN

Este artículo analiza los fundamentos doctrinales del derecho penal eclesiástico calviniano, asentado teóricamente en la teología del pecado original y cuyo ejercicio toma forma en la práctica del Consistorio ginebrino. Asimismo, explora las razones de la diferencia entre derecho penal eclesial y civil. Y es que, aunque en el calvinismo la Iglesia y el Estado son titulares de un *ius gladii*, sólo uno de estos sistemas penales puede reivindicar el ejercicio de la pena corporal, el otro tan sólo puede reclamar un castigo espiritual: en esto haremos radicar la diferencia entre *derecho* y *disciplina*. El derecho de coacción propiamente dicho pertenece en exclusiva al Estado como tal y ni el individuo ni la Iglesia pueden reclamarlos para sí. Estamos ante una aportación fundamental de la Reforma a la historia del derecho.

ABSTRACT

This paper discusses the doctrinal foundations of criminal law in Calvin's ecclesiology, namely his theology of original sin, and its practical implementation in the Geneva consistory. On these grounds, I analyse the distinction between civil and ecclesiastical criminal law. Calvin granted both State and Church the *ius gladii*, but only the former can claim a right to impose physical punishment, whereas the latter should just punish spiritually. Here lies, in my view, the difference between *law* and *discipline*. The right of coercion properly so called belongs exclusively to the state as such and neither the individual nor the church can claim it for themselves. Here we have a fundamental contribution to the history of law by the Reformation.

Es sabido que habitualmente se concibe el libre examen protestante como la libertad individual del cristiano para interpretar y leer la Biblia. Esta lectura individualista del examen, a la que tan acostumbrados estamos hoy fue, sin embargo, la que originariamente hicieron los críticos católicos del protestantismo,

* Este trabajo forma parte del proyecto de investigación MEC HUM2004-03533/FISO.

encontrando pronta respuesta entre los primeros reformadores¹. Y, sin embargo, tal es la interpretación más extendida entre los filósofos políticos y del derecho: *v. gr.*, Jellinek para quien la libre interpretación protestante está en el origen de la libertad de conciencia que defienden tanto las teorías constitucionalistas modernas, como las declaraciones de derechos².

Ciertamente, en la medida en que el protestantismo socavó el monopolio del magisterio católico sobre la interpretación de la Escritura, tendremos en él una semilla de la Modernidad. Sin embargo, se olvida que, históricamente, el problema que afrontaron los primeros reformadores fue el de cómo juzgar si la conducta del fiel se adecuaba o no a la Biblia. Y es que el principio de la *sola fides*, que implica la desvalorización de la acción en la consecución de la salvación personal, unido a la libertad del cristiano que proclamaba la independencia de la fe del derecho y de las normas jurídicas (canónicas), plantearon el problema de cómo salvar el hiato abierto entre la conciencia y la acción. No olvidemos que el sentido primigenio de la ética cristiana es la exigencia de una adecuación *interna* del sujeto a la Voluntad divina.

Sin embargo, no deja de ser cierto que sólo si la Ley moral tiene una dimensión pública puede ser supervisada y controlada la acción del cristiano en un marco protestante, donde la acomodación intencional del sujeto a la norma *no puede ser juzgada más que por Dios*. Pero ¿cómo y conforme a qué juzgar los actos humanos? ¿Cómo controlar si la conducta de los creyentes se adecua a los preceptos bíblicos sin atentar contra su intimidad religiosa, contra su conciencia? Desaparecida la confesión auricular y el sacramento de la penitencia, el *examen* no remite simplemente a la adecuación personal del creyente al texto sagrado, sino que debe implicar una *dimensión supraindividual*.

Forrester afirma que allí donde la Ley moral le sirve a Calvino para dotar a la Escritura de contenido positivo, convirtiéndola en un modelo de acción, Lutero

1. Es importante, sin embargo, no confundir el rechazo protestante del magisterio de la Iglesia católica con la defensa de la interpretación subjetiva de la Biblia. Lo que el libre examen reformado implica es una ruptura con la armonía preestablecida aceptada hasta entonces entre Escritura y magisterio católico, no la libertad de conciencia moderna. Para Calvino —como para Lutero—, el libre examen remite a la independencia de criterio del cristiano frente a la enseñanza de la Iglesia sobre la Biblia —los concilios, la tradición, los dogmas eclesiales—, no al comentario individual de la Escritura. En este punto, los reformadores defienden, precisamente, todo lo contrario: es la Biblia la que impone su interpretación al sujeto y no éste quien ha de darle sentido. Debo agradecer en este punto la orientación recibida de los profesores Maria Christina Pitassi y Marc Vial del Institut d’Histoire de la Réformation (Ginebra).

2. Cfr. G. Jellinek, *Teoría General del Estado*, Buenos Aires, Albatros, 1980, pp. 383 y ss. Un reciente análisis a propósito de la influencia calvinista en la teoría jurídica moderna podemos leerlo en Fernando Rey Martínez «La ética protestante y el espíritu del constitucionalismo. La impronta calvinista del constitucionalismo norteamericano», en *La Democracia Constitucional. Estudios en homenaje al Profesor Francisco Rubio Llorente*, Madrid, Congreso de los Diputados, Tribunal Constitucional, Universidad Complutense, Fundación Ortega y Gasset, y Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002, vol. I, pp. 3-55). Debemos el conocimiento de este trabajo a Javier Peña.

sólo llegará a reconocer su función regulativa³. A nuestro modo de ver, esta tesis adquiere todo su sentido si aceptamos que, para que este modelo de acción lo sea realmente, los preceptos morales bíblicos tienen que alcanzar una dimensión *pública*. Y es que, desde el momento en que se defiende que no sólo la conciencia del fiel debe adecuarse a la Voluntad divina, sino también su conducta externa —a ella remite la *acción*—, la necesidad de que existan leyes acomodadas a los principios cristianos se vuelve una cuestión insoslayable⁴. Ahora bien, ¿esa forma jurídica es propiamente derecho, en sentido estricto?

En este artículo, veremos, en efecto, cómo la conciencia reformada se dota de un soporte disciplinario-penal como parte indisociable de la concepción calviniana de la vida comunitaria. Y todo ello en base a la positivación de los principios morales que permite la interpretación del tercer uso de la Ley moral (*didáctico*) como *modelo de acción* del cristiano. Trataremos, asimismo, de mostrar de qué modo la ética protestante es solidaria de una jurisdicción primeramente eclesiástica y disciplinar pero también estatal que, en su caso, es concebida como derecho en sentido estricto.

EL TERCER USO DE LA LEY MORAL: LOS FUNDAMENTOS⁵

En la teología de Calvino, la Ley divina abarca la legislación bíblica en su totalidad, es decir, tanto el conjunto de preceptos ceremoniales, judiciales y morales otorgados al pueblo judío, como la Ley nueva⁶. No obstante, de acuer-

3. D. Forrester, "Martín Lutero y Juan Calvino", en L. Strauss y J. Cropsey, dirs., *Historia de la filosofía política*, México, FCE, 2001, pp. 305-339, p. 309.

4. De la misma opinión es el teólogo reformado B. Reymond: cfr. *Entre la grâce et la loi. Introduction au droit ecclésial protestant*, Ginebra, Labor et Fides, 1992, p. 43.

5. Relación general de abreviaturas usadas en este artículo:

Biblia Todas las abreviaturas siguen el criterio de la Vulgata latina.

CO Calvin, *Joannes Calvini opera quae supersunt omnia*, ed. G. Baum, E. Cunitz, E. Reuss, Braunschweig, 1863-1900.

Com. Comentario de Calvino sobre el pasaje bíblico indicado en la cita, junto con su ubicación en CO.

IRC Jean Calvin, *Institution de la religion chrestienne*, 5 vols., ed. crítica de J.-D. Benoît sobre la versión francesa definitiva de 1560, París, Vrin, 1957-1963.

PL J. P. Migne, *Patrologia Latina*, 221 vols., París, 1844-1865.

RC R. Kingdon, dir., *Registres du Consistoire de Genève au temps de Calvin*, vols. 1 y 2, Ginebra, Droz, 1996-2001.

RCP R.-M. Kingdon y J.-F. Bergier, dirs., *Registres de la Compagnie des Pasteurs de Genève au temps de Calvin*, Ginebra, Droz; tomo primero: 1546-1553, (1964); tomo segundo: 1553-1564 (1962).

Serm. Sermón de Calvino sobre el pasaje bíblico indicado en la cita, junto con su ubicación en CO.

WA Lutero, *Weimarer Ausgabe*. Hemos utilizado O. Clemen, ed., *Luthers Werke. Studienausgabe*, 4 vol., Berlín, De Gruyter, 1983.

6. IRC II, 7, 1.

do en esto con la tradición católica que lo precede, el reformador francés no reconoce el mismo estatuto a todas las leyes que se encuentran en el Antiguo Testamento⁷. Con el establecimiento del Nuevo Testamento, dos de las formas de aquella Ley han sido abrogadas en lo que se refiere a su *uso*, puesto que fueron dadas a los judíos a modo de leyes particulares: las leyes *ceremoniales* y *judiciales* han cesado, según Calvino, sin que la religión y la política se hayan visto afectadas por ello⁸. No obstante, estas ceremonias y leyes políticas, carentes de la *forma* con que fueron instituidas entre el pueblo judío, continúan reteniendo *algún grado de verdad* en su *contenido*, el cual podría ser recuperado con la adecuada interpretación y criba de sus elementos contextuales⁹.

Sin embargo, hay una ley que continúa en vigor: la Ley moral. Que esta Ley sea aún válida no quiere decir, sin embargo, que uno pueda pretender salvarse cumpliéndola. No obstante, el hecho de que haya perdido su sentido soteriológico no implica que no tenga aún un papel importante que cumplir. Y es que, según la doctrina moral calviniana, *la Ley moral es el único modelo de justicia que ha de guiar al cristiano* en todo momento y época. Ciertamente, al principio, su conocimiento era posible de modo inmediato, puesto que estaba impresa “en el corazón de todos los hombres”, pero tras el pecado, la Biblia es el único modo de conocerla¹⁰.

La Ley moral puede dividirse en relación a sus diferentes sentidos que, por otro lado, se corresponden con sus oficios: *delator*, *político* y *didáctico*.¹¹ El oficio *delator o teológico*¹² tiene por fin mostrar al cristiano que está en pecado, así como su impotencia a la hora de cumplir por sí mismo la Voluntad divina¹³. El oficio *político* tiene por finalidad favorecer que exista un mínimo orden social: mientras uno forme parte de las estructuras del mundo, se expone a las consecuencias del pecado y el desorden; el oficio político de la ley no tiene otra función que frenar sus efectos¹⁴. El tercer uso de la Ley moral o uso *didáctico* constituye el fundamento de una *ética cristiana* puesto que se

7. La división de la Ley en preceptos ceremoniales, judiciales y morales se remonta a Santo Tomás (*STh* I-II q. 99 a.4). Esta es la fuente a la que remite R. C. Hancock (cfr. *Calvin and the Foundations of Modern Politics*, Londres-Ithaca, Cornell University Press, 1989 p. 85). La misma tesis sostiene I. J. Hesselink: cfr. *Calvin's concept of the law*, Pennsylvania, Pickwick Publications, 1992, p. 102.

8. IRC IV, 20, 15.

9. Tesis que incorporará en 1559, en su artículo 23, la *Confesión de fe de las Iglesias Reformadas de Francia*, llamada *Confesión de La Rochelle*, inspirada directamente por Calvino.

10. IRC II, 8, 1.

11. Esta división tripartita no procede de Lutero —quien aceptó solamente dos de estos usos: el uso delator y el uso político, sino al colaborador de éste, Melancton: cfr. sus *Loci Communes rerum theologicarum seu hypotheses theologicae*, 1546 (ed. or. 1521), pp. 190 y ss.

12. Calvino suele llamarlo habitualmente *usus theologicus*, más que *elenchticus*.

13. IRC II, 7, 7 y Com. Rom. III, 19 (CO 49, 55-56). Asimismo, Com. 1 Cor. 3, 7 (CO 50, 42).

14. IRC II, 7, 10.

define como *única norma de vida válida en todo tiempo y lugar*, a la que ha de acomodarse el fiel:

Y si nadie puede negar que en la Ley se propone un modelo perfectísimo de justicia, hay que decir, o que no debemos tener regla alguna de bien, o que es menester tener por regla a la Ley de Dios. *Porque no hay muchas reglas de vivir, sino una sola, la cual es perpetua e inmutable*. Por lo cual, lo que dice David: que el hombre justo medita día y noche en la Ley del Señor (Sal. 1, 2), no hay que entenderlo de una época determinada, sino que conviene a todos los tiempos y a todas las épocas hasta el fin del mundo¹⁵.

Una vez establecidas sus finalidades, es preciso interpretar la Ley moral en función de los actos a los que se dirige: actos *externos* —caso de la ley humana— y actos *internos* en los que la Ley apela a la conciencia y exige que se repriman las intenciones y los pensamientos contrarios a la Voluntad divina¹⁶. Aún más, según Calvino, hay que rebasar el sentido literal de la Ley para poder comprender lo que ésta exige en toda su amplitud: *sus preceptos señalan como obligatorio no sólo lo que explícitamente recogen, sino que prohíben lo contrario y viceversa*. Hay que interpretar, por lo tanto, las normas morales como *sinécdoques*, tomando la parte por el todo, puesto que la Ley no requiere de nosotros solamente la abstención del mal, sino que exige una conducta virtuosa. Y, por último, hay que tener en cuenta que la Ley moral supone la articulación de las dos Tablas, las cuales resumen de modo ejemplar las obligaciones éticas y religiosas del cristiano: la primera Tabla se refiere a la obligación de adorar a Dios con piedad (*pietas*) —la *religio*—, y la segunda apela a la caridad —*aequitas*—, en cuanto que manda amar al prójimo sinceramente. Y lo más importante: *la segunda Tabla siempre ha de encontrar su cimiento y sentido en la primera*¹⁷.

Ciertamente, el sentido primigenio de la ética cristiana supone la exigencia de una adecuación *interna* del sujeto a la Voluntad divina. Pero también se exige una adecuación externa, conductual. Ahora bien, *sólo si la Ley moral se traduce a una dimensión pública puede ser supervisada y controlada la acción del cristiano en un marco protestante*, donde la acomodación intencional del sujeto a la norma no puede ser juzgada más que por Dios. Pero ¿cómo y conforme a qué juzgar los actos humanos? ¿Cómo controlar si la conducta de los creyentes se adecua a los preceptos bíblicos sin atentar contra su intimidad religiosa, contra su conciencia? A nuestro parecer, Calvino fue consciente de ese problema, puesto que, tal como hiciera San Agustín¹⁸, reconoció que la ley remite de modo directo a la conducta del sujeto y sólo *indirectamente* a la intención. Más explícitamente, Santo Tomás

15. IRC II, 7, 13. Subrayado nuestro. Casi las mismas palabras pueden leerse en el IV Serm. Deut., 32-35 (OC 26, 209).

16. IRC II, 8, 6.

17. IRC II, 8, 11.

18. *De lib. arb.* I, 15, 32.

señaló que la diferencia entre la obligación *moral* y la *legal* estaba en la distinción sobre lo que los jueces pueden juzgar y lo que sólo puede ser juzgado por Dios¹⁹. Del mismo modo, para el reformador, sólo desde su acción podemos juzgar a otros sujetos²⁰, puesto que las leyes humanas no obligan en conciencia sino que se encaminan a conseguir que haya buen orden y gobierno entre nosotros. *Y esto es válido tanto para las leyes políticas como para las leyes eclesiales*²¹.

Y es que, desde el momento en que se defiende que no sólo la conciencia del fiel debe adecuarse a la Voluntad divina, sino también su conducta externa —a ella remite la *acción*—, la necesidad de que existan leyes acomodadas a los principios cristianos se vuelve una cuestión insoslayable. *Y es precisamente el derecho el que permite que las pautas éticas individuales adquieran un carácter público sobre el que resulta posible ejercer un control institucional*. De otro modo ¿cómo podrá comprobarse si la Ley moral esta siendo la guía vital de todo cristiano, como Calvino defiende? De modo que las leyes humanas, para ser cristianas, han de conformarse a la voluntad de Dios. Y, precisamente, es el tercer oficio de la Ley moral —como modelo explícito de conducta reconocido por Calvino— *el que puede ofrecer el fundamento teológico de la necesidad de este derecho propiamente cristiano*. Advirtamos el matiz: decimos que Calvino defendía un derecho *fundado en, inspirado por, no identificado con* la Biblia²². Para la mayoría de los teólogos cristianos, la Biblia constituye un Código moral, no un Código legal.

DETERMINACIÓN ECLESIAL DE LOS PRECEPTOS DE LA LEY MORAL

La posibilidad de que Calvino admita, por tanto, que pueda existir una ley positiva inspirada en el Evangelio tiene como fundamento doctrinal la incorporación a su teología de un tercer uso de la Ley moral, el *didáctico*. Este tercer oficio señala la Ley moral como modelo de justicia perfecta y guía de conducta del cristiano en todos los tiempos. Tratando de la necesidad de las leyes en la Iglesia, Calvino se refiere a la *conditio sine qua non* de toda constitución eclesial que pretenda ser legítima con las siguientes palabras:

[T]engo que declarar que no admito que se apruebe otras constituciones que aquellas que se fundan en la autoridad de Dios, extraídas de la Escritura, de modo tal que podamos calificarlas de totalmente Divinas. [...] [La tradición de

19. *STh* I-II q. 100 a 9.

20. *IRC* II, 8, 6.

21. En la versión latina de 1559, sobre la que se efectúa la versión final francesa de 1560 que aquí seguimos, se nos aclara que “las leyes humanas” del párrafo anterior son tanto aquellas que dicta el magistrado como las dictadas por la Iglesia: “[S]ive a magistratu, sive ab Ecclesia ferantur, tametsi sint observatu necessariae.” (*IRC*, IV, 10, 5; edición latina de 1559).

22. El propio Calvino reconocía como absurda la necesidad de identificar la ley mosaica con la ley del Estado (*IRC* IV 20, 14).

arrodillarse para rezar] de tan humana como es también es divina. Es de Dios por ser parte de la honestidad que nos recomienda el Apostol (1 Co., 14, 40). *Es de los hombres por mostrarnos en particular y expresamente lo que el Apostol sólo trató en general.* [...] En cuanto a la disciplina externa y las ceremonias, [Dios] no quiso prescribir en particular y palabra por palabra cómo debemos gobernarnos, puesto que ello depende de la diversidad de las circunstancias, y una misma forma puede no ser útil en toda época. Por tanto, tenemos que recurrir a las reglas generales que dio [Dios]: esto es, que en la Iglesia todo se haga de modo honesto y ordenado²³.

En la edición de la *Institución* de 1539 se reconocía la necesidad de una constitución eclesial por cuanto ningún orden puede ser establecido sin leyes, y mucho menos en la Iglesia²⁴. La edición de la *Institución* de 1545 incorporó una novedad: esas leyes nacen de la *potestad legislativa* de la Iglesia²⁵. Ella misma —y no la autoridad civil—, será responsable de la positivación de leyes que promuevan la honestidad y concordia en la comunidad de los fieles. Hay dos tipos de leyes eclesiales, las *ceremoniales* que regulan los ritos y la forma en que se deben administrar los sacramentos, y las *disciplinares* que ordenan la conducta de los ministros eclesiales y la de los fieles conforme a la Ley de Dios. Es decir, la potestad legislativa eclesial sería la encargada de la adecuación de la Ley divina a tiempo y lugares concretos, su traducción jurídica, en materia ceremonial y disciplinar. Por otra parte, estas leyes eclesiales, en tanto nacen de un legislador humano y determinan en particular lo que en la Escritura se muestra en general, apelan exclusivamente a la obediencia externa del cristiano. Son leyes que no pueden afectar al *fuero interno* del creyente sino tan sólo al *fuero externo*. Y es que, según el reformador, *sólo Dios legisla sobre las conciencias*, de modo que ninguna ley eclesial humana puede afirmar, como hacen las leyes católicas, su necesidad para la vida eterna, haciendo que su incumplimiento convierta al trasgresor en desobediente ante Dios y ante la Iglesia²⁶.

Ciertamente, la creación de un cuerpo de especialistas eclesiales a los que debía reconocerse su derecho a legislarse y legislar sobre la comunidad religiosa era una reivindicación que, en la práctica, dependía de una potestad ejecutiva que siempre estaba en disposición de revisar dichas prerrogativas o hacerlas respetar en la comunidad civil. Y es que, a pesar de que dicha potestad legislativa se reivindicase teóricamente para la Iglesia, su promulgación y sanción última dependía

23. IRC IV, 10, 30. Subrayado nuestro.

24. IRC IV, 10, 27.

25. “*Il parle seulement de la puissance spirituelle, laquelle est propre à l’Eglise. Or icelle consiste en trois membres: assavoir en la doctrine, ou en la iurisdiction, ou en la faculté d’ordonner loix et statuts*” (IRC IV, 8, 1). Como indica Wendel se trata de leyes que emanan de la iglesia misma (F. Wendel, *Calvin*, París, PUF, 1950, p. 233). En el mismo sentido, J-C. Groshens, *Les institutions et le régime juridique des cultes protestants*, París, R. Pichon et R. Durand-Auzias, 1957, p. 34.

26. IRC IV, 10, 1. Sobre estas cuestiones, cfr. P. Le Gal, *Le droit canonique dans la pensée dialectique de Jean Calvin*, Friburgo, Editions Universitaires Fribourg, 1984, sobre todo pp. 142 y ss.

del poder civil —caso de las *Ordenanzas eclesiásticas*, redactadas por el propio Calvino. No obstante, no se trata de un problema exclusivo de la Iglesia calviniana sino de toda institución que pretenda autolegislarse en el marco de la potestad última representada por el Estado a partir del siglo XVI. No obstante, a efectos de nuestro argumento es suficiente que Calvino le reconozca a la Iglesia potestad para darse leyes en sentido propio. Ahora bien, ¿puede también juzgar la trasgresión de dichas leyes? Y si es así, ¿cuál es el fundamento de tal potestad?

EL FUNDAMENTO DEL DERECHO PENAL ECLESIAL: EL PECADO (ORIGINAL) COMO DEUDA

En su justificación de la potestad penal de la Iglesia, Calvino sigue un curso argumental en muchos aspectos semejante al seguido por la tradición católica para fundamentar teológicamente el derecho penal eclesiástico. En ambos casos, el eje fundamental está constituido por la teología del pecado original (y personal). Por parte católica —siguiendo aquí a Harold Berman—, parece que fue Anselmo de Bec en su obra *Por qué Dios se hizo hombre* (*Cur Deus homo*, 1098) el primero en emplear el punto de vista jurídico para tratar el pecado, al defender que el sacrificio de Cristo era el único medio posible para que la humanidad expiara la falta cometida contra Dios. Para San Anselmo, la *iustitia* o rectitud de Dios exige que se *pague el precio* del pecado de desobediencia cometido por el primer hombre²⁷. Según Berman, la redención obrada por Cristo sería jurídicamente análoga a una transacción: si el sufrimiento de los descendientes de Adán y Eva constituye el pago de su desobediencia, la deuda con Dios sólo pudo saldarla la muerte de Cristo.

Pues bien, para Calvino esta deuda es aun más radical. Por un lado está, en efecto, el pecado de desobediencia que prueba que, siendo nuestra corrupción total, sólo Cristo puede lograr una regeneración completa²⁸. Pero para el reformador francés, nuestra deuda con Dios es no sólo moral, sino *ontológica* y se deriva de nuestra condición de criaturas²⁹. Como creación divina, el sujeto ha adquirido deberes para con Dios y sólo con servicio y obediencia cumple con ellos. La consagración monástica de la vida *ad majorem Dei gloriam* encuentra aquí su correlato ontológico: el sacrificio de Cristo abolía la deuda de la ofensa de desobediencia originaria pero, en virtud de la deuda ontológica, el cristiano continuaba obligado a someterse a la Voluntad divina.

27. Cfr. Harold J. Berman, *La formación de la tradición jurídica de Occidente*, México, FCE, 1996, pp. 186 y ss. El *Cur Deus Homo* se encuentra en PL v. 158, cc. 360c-431a.

28. IRC II, I, 4.

29. Entre los más destacados defensores de esta interpretación de la obra de Calvino se cuenta Auguste Lecerc (1872-1943), quien se ocupó de ella en su Tesis *Determinisme et responsabilité dans le système de Calvin* (París, Imprimerie Henri Jouve, 1895).

De todos modos, aun cuando el pecado original no pueda ser imputado al sujeto (en virtud de los méritos de Cristo), la transgresión de los mandatos divinos explicitados en las Dos Tablas suponía un pecado personal, en tanto implicaba una ofensa contra Dios y su moral. Al traducir estos mandatos en leyes positivas, la desobediencia pasará, además, a ser un delito del que cabrá exigir reparación. A partir de aquí, Calvino insistirá en que la Iglesia está habilitada para imponer sus propias sanciones sobre aquellas acciones del cristiano que contradigan o transgredan los preceptos divinos que está encargada de enseñar. Del mismo modo, argumentará a favor de que la propia Iglesia juzgue a sus ministros por el incumplimiento de normas eclesiales, convenientemente señaladas en las *Ordenanzas eclesiásticas de 1541*.

Nulla poena sine lege o, en otros términos ya empleados por Pedro Lombardo en el siglo XII: no hay pecado sin prohibición previa³⁰. En términos contemporáneos: *todo lo moralmente relevante ha de ser sancionado jurídicamente para ser juzgado*. Y lo moralmente relevante para Calvino ya había sido sancionado en un texto: la Biblia. La facultad legislativa de la Iglesia sólo le da forma contemporánea en materia ceremonial y disciplinar. Junto a ella, Calvino le reconoce la *potestad judicial* o *disciplinar* para juzgar delitos contra esas leyes eclesiales establecidas o contra las que se deriven de cualquiera de los preceptos de las Dos Tablas.

EL PODER JUDICIAL ECLESIAL Y SUS INSTITUCIONES

A la *potestad judicial* eclesial o *disciplina* se dedica un capítulo completo en la *Institución*³¹. Allí la disciplina no se define como los *nervios* de un cuerpo que unen y estructuran sus miembros, esto es, como si se tratase de ley o guía conforme a la cual todos deben vivir³². Calvino define la disciplina en relación a su función de prevención y control de la trasgresión de las normas morales y eclesiales, es decir, en tanto *potestad judicial disciplinar* (o penal). Y es que la Iglesia necesita la disciplina más que cualquier otra comunidad puesto que de ella se espera mayor orden que en cualquier otra agrupación humana³³. La Iglesia, por lo tanto, deberá depurar los delitos cometidos tanto por sus fieles como por sus ministros en lo tocante a sus propias leyes (ceremoniales y disciplinares) y a las

30. “Non enim consisteret peccatum, si interdictio non fuisset.” (Pedro Lombardo, *Sententiarum Libri Quatuor*, PL v. 192, cc. 519-964; la *op. cit.* se encuentra en la c. 734).

31. Salvo algunos párrafos pertenecientes a la edición de 1541 y algunas líneas añadidas en la edición de 1560, el capítulo de 50 páginas fue escrito en su práctica totalidad en 1545. En la edición de 1560 ocupa el capítulo XII bajo el título: *De la discipline de l'Eglise dont le principal usage est aux censures et en l'excommunication* (pp. 238-264 de la edición de Benoît).

32. IRC IV, 12, 1. En paralelo, las leyes civiles se describen como nervios de la comunidad política (IRC IV 20, 14). La expresión es abundantemente usada para mostrar la importancia de la disciplina calviniana: Cfr., por ejemplo, R. A. Mentzer, “*Disciplina nervus ecclesiae*: The Calvinist Reform of Nîmes”, *Sixteenth Century Journal* 18, (1987), pp. 89-116.

33. IRC IV 12, 1.

Dos Tablas. Calvino había definido claramente en las *Ordenanzas eclesiásticas de 1541* la disciplina particular de los clérigos o ministros eclesiales, de modo que ahora se limita a recordar que éstos deben regirse por los cánones de la Iglesia antigua. Esta facultad disciplinaria deriva del *poder de las llaves*³⁴, en tanto se hace imprescindible apartar de la comunidad a quienes lleven una vida inmoral e impía —con el fin de que no *contaminen* al resto de los fieles. Su objetivo es, al tiempo, ejemplarizante y correctivo: Al pecador el castigo lo incitará a desistir de sus vicios y volver a la comunidad, convenientemente rehabilitado; a quienes lo observen les servirá de lección para evitar cometer el mismo error. Y para que la Iglesia pueda ejecutar esta labor disciplinaria debe contar con instrumentos adecuados, incluyendo aquí la excomunión, el más poderoso de ellos³⁵.

El orden que persigue la disciplina eclesial no es el que se requiere en la comunidad civil o en la vida doméstica. Su objetivo principal es contribuir a crear las condiciones necesarias para que la Palabra divina sea correctamente predicada y pueda ser escuchada respetuosamente, i. e., su prioridad es el *mantenimiento de la ortodoxia doctrinal y moral*. La necesidad de la disciplina, en cualquier caso, es pareja a la necesidad de autoridad para organizar la comunidad tanto como para conservarla, eliminando las conductas que la ponen en peligro. Ahora bien, lo fundamental, de acuerdo con Höpfl, no es sólo la necesidad de la disciplina, sino de que ésta recaiga en manos eclesiales: *no sólo es necesario un censor, sino un censor clerical*³⁶. Y la teoría adquirió vida: las ideas de Calvino sobre la organización eclesial y el juicio del pecado trascienden el ámbito teórico de la *Institución* para implantarse en la ciudad de Ginebra bajo la forma de unas *Ordenanzas eclesiales*. La relevancia de la organización disciplinar naciente se puede medir, asimismo, analizando la acción de la institución creada para soportarla: el Consistorio ginebrino³⁷, creado en diciembre de 1541, a raíz de la publicación

34. Comentando Mt. 18: IRC IV 12, 1.

35. IRC IV 11, 1. Sin embargo, ya en las *Ordenanzas eclesiásticas* de 1541 la magistratura añadió al proyecto original de Calvino un artículo que insistía en reducir la jurisdicción eclesial a la predicación del Evangelio. (*Ordonnances ecclésiastiques*, RCP I, p. 13). El proyecto inicial del texto de las *Ordonnances ecclésiastiques* de 1541 se encuentra en las obras completas del reformador: CO 10, 15-30. Nos servimos de la edición incluida en RCP I, pp. 1-13. Esta edición fue la promulgada por la magistratura e incluye añadidos de ésta al proyecto de Calvino, con el objetivo de garantizar las prerrogativas del poder civil frente a la disciplina eclesiástica.

36. Cfr. H. Höpfl, *The Christian polity of John Calvin*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 115.

37. Hay más de 21 volúmenes de registros manuscritos en los Archivos del Estado de Ginebra que remiten a la actividad del Consistorio en tiempos de Calvino. Actualmente, sólo se han publicado los procesos correspondientes a los años 1542-1546: Cfr. R. Kingdon, dir., *Registres du Consistoire de Genève au temps de Calvin*, vols. 1 y 2, Ginebra, Droz, 1996-2001. Sobre el Consistorio ginebrino pueden leerse R. Kingdon, "The Control of Morals in Calvin's Geneva", en L. P. Buck & J. W. Zophy., eds., *The Social History of the Reformation*, Columbus, Ohio State University Press, 1972, pp. 3-16, p. 13; T. Lambert, *Preaching, Praying and Policing the Reform in Sixteenth Century Geneva*, Ann Arbor, Michigan, University Microfilms International, 2000, pp. 237-78; W. Monter, "The Consistory of Geneva, 1559-1569", *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 38, (1976), pp. 467-484.

de las *Ordenanzas*. Formado por laicos y ministros, todos asalariados del Estado ginebrino, el Consistorio es una institución concebida a modo de senado eclesial cuyo fin es instruir al pueblo en las buenas costumbres. Siendo un órgano eclesial sus sesiones estaban presididas, sin embargo, por un síndico como representante de las autoridades civiles, contradicción que desapareció en 1560 cuando el Pequeño Consejo o Consejo de Estado de la ciudad indicó oficialmente que el poder del presidente del Consistorio era exclusivamente espiritual³⁸.

Höpfl acierta, a nuestro entender, cuando señala que la argumentación jurídico-disciplinaria calviniana se sostiene en una especie de *silogismo práctico* aristotélico (EN VI, 11, 1144a31): la premisa mayor nos dice que en la circunstancia del tipo A, el cristiano debe hacer X; si la premisa menor nos indica que estamos ante una circunstancia de tipo A, la conclusión remite a la obligación de hacer X; de lo contrario, recibiremos el correspondiente castigo³⁹. Todo ello indica que es necesario que el acto —premis menor— pueda ser descrito como delictivo para que sea juzgado, es decir, esté incluido entre las circunstancias que la premisa mayor recoge. Sólo de ese modo es posible imputar al sujeto responsabilidad sobre su acción. Por lo tanto, el talón de Aquiles de la aplicación judicial del silogismo estará, a nuestro modo de ver, en la *interpretación* de la premisa menor. Si bien es cierto que si se toman no sólo las *Ordenanzas eclesiásticas* sino la propia Escritura como fuente de premisas mayores —i. e., de actos regulados o prohibidos explícita o implícitamente por el Legislador— y con la *hermenéutica de la sinécdoque* calviniana como guía de interpretación judicial, el campo del delito moral se ampliaría enormemente.

Y, en efecto, así fue. En sus comienzos, el funcionamiento del Consistorio se inspiró en el tribunal matrimonial de Berna, de modo que los casos que atendía trataban, fundamentalmente, sobre la sexualidad y la validez de las promesas matrimoniales⁴⁰. De ese modo, las faltas morales más perseguidas y con mayor insistencia juzgadas en los primeros tiempos tenían que ver con el adulterio. Y es que hay que tener en cuenta que el sexo fuera del matrimonio ponía en peligro la institución que, si bien había dejado de ser un sacramento, seguía teniendo carácter eclesial⁴¹. La familia también debía ser protegida y, con ella, sus frutos: los hijos.

38. Un gesto acompañaba a esta decisión: antes de entrar a las sesiones consistoriales, el presidente debía renunciar a su bastón de síndico, símbolo de su jurisdicción civil (OC X col. 121-122).

39. H. Höpfl, *The Cristian Policy of John Calvin*, *op. cit.*, pp. 177-78. Nos parece que no sólo la positivación de las máximas morales en reglas, sino la aplicación misma de estas normas tiene como principio el silogismo.

40. El Consistorio de Berna, que data de 1528, sin embargo, era exclusivamente señorial (*Consistoire seigneurial*), una institución civil que retiene en sus manos el derecho de excomunión: Cfr. T. Lambert y I. M. Watt, "Introduction", en *Registres du Consistoire de Genève au temps de Calvin*, vol. I (1542-1544), *op. cit.*, p. 19.

41. Calvino era muy sensible a los problemas que planteaba el matrimonio. Como prueba, desarrolla unas *Ordenanzas matrimoniales* en 1545 —que no se aprobaron hasta ser incorporadas a las nuevas *Ordenanzas eclesiásticas* de 1561—, en las que regula todo lo concerniente a dicha institución. Las *Ordenanzas eclesiásticas* de 1561 se encuentran en CO 10, 92-124. Sobre las funciones

No deja de ser sorprendente, de todos modos, la actividad del Consistorio ginebrino en los primeros veinticuatro meses de existencia: convocó a ochocientas cincuenta personas entre una población adulta de menos de trece mil individuos⁴².

Poco a poco, las funciones del Consistorio se extienden a la vigilancia de la conducta del ciudadano, en general. De ese modo, llega a perseguir la ebriedad, la blasfemia, la usura, la mendicidad, el juego, la vestimenta, los bailes... Según algunos recuentos, se calcula que en 1560, momento del apogeo del calvinismo en Ginebra, de más de 700 excomuniones, 160 correspondían a penas por adulterio, mientras que 102 eran excomulgados por estar ebrios, 66 por blasfemos, 35 por jugadores, 33 por asistir a algún baile y sólo 27 por usureros⁴³. Sin embargo, los procesos consistoriales no sólo ilustran acerca de la cultura y costumbres sociales ginebrinas sino que ofrecen un minucioso mapa de la religiosidad del pueblo. Y es que el Consistorio también estaba encargado de reprimir las prácticas y creencias de la antigua fe, de modo que muchos de sus interrogatorios se ocupan de gentes sospechosas de anuencia con las prácticas católicas o que muestran poca adhesión a la fe reformada. Eran habituales los interrogatorios sobre oraciones, asistencia al culto, comprensión de la predicación, conocimiento de las doctrinas reformadas, etc. Asimismo, se cuidaba de disputas entre vecinos o entre familiares, no sólo por la necesidad de preservar el orden social, sino por la de evitar la profanación de la comunión: en una religión que carecía de penitencia, ello constituía una necesidad pastoral importante.

Adoctrinamiento, persecución de delitos morales (usura, blasfemia, juegos, bailes...), control sobre las conductas ligadas al matrimonio, el bautismo y la comunión... El Consistorio es, en palabras de Robert Kingdon, un cuerpo cuasi judicial (*quasi-judicial body*) en el que sus miembros actúan como jueces⁴⁴. A pesar de ello, sus poderes eran *limitados* ya que en casos graves que merecían sentencias de prisión, exilio o ejecución su función consistía, exclusivamente, en oír a las partes y preparar la investigación formal que, posteriormente, tenían que remitir al gobierno secular; un Tribunal de Primera Instancia a imagen del Gran Jurado anglosajón⁴⁵. De hecho, los casos de *herejía* —como fue el de Miguel Servet— son *considerados asuntos criminales* que juzga el poder civil. En cualquier caso, el Consistorio sí podía administrar castigos que iban desde la amonestación privada a la excomunión.

Lo interesante es que las ofensas que promueven la expulsión de la Cena del delincente y que son perseguidas por el Consistorio pueden verse en paralelo

consistoriales en cuanto al matrimonio, cfr. R. Kingdon, *Adultery and Divorce in Calvin's Geneva*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1994.

42. Cfr. T. Lambert e I. M. Watt, "Introduction", en *Registres du Consistoire de Genève au temps de Calvin*, vol. I (1542-1544), *op. cit.*

43. Cfr. W. Monter, "La Réforme au quotidien", en P. Chaunu, dir., *L'Aventure de la Réforme*, Paris, Hermé, 1986, pp. 245 y ss.

44. Cfr. R. Kingdon, *Adultery and Divorce in Calvin's Geneva*, *op. cit.*, pp. 17.

45. Cfr. R. Kingdon, *Adultery and Divorce in Calvin's Geneva*, *op. cit.*, pp. 16.

a los delitos condenados en las Dos Tablas de la Ley. En efecto, a pesar de la variedad de conductas punibles que caen bajo el término “escándalo” —entre las que se encuentran delitos doctrinales—, como recuerda William Monter, el control de la ortodoxia fue la preocupación fundamental del Consistorio tan sólo en sus primeros quince años de funcionamiento, mientras que en los últimos años de la vida de Calvino su interés estaba, ante todo, en el control moral⁴⁶. La mentira, los delitos sexuales, el respeto a la autoridad (de los padres, del marido, de los poderes eclesiales), la armonía con la familia y el prójimo, no robar..., son otros tantos deberes explicitados en la Segunda Tabla y que el Consistorio convierte en otros tantos delitos. Esta atención cuasi exclusiva a los delitos de la Segunda Tabla sólo puede significar que el cumplimiento de los deberes de la Primera Tabla ha alcanzado cierta estabilidad, al menos en las ciudades⁴⁷: *v. gr.*, respeto a la doctrina y al culto, supresión de la superstición y el papismo, respeto del Evangelio, etc. De modo que, a partir de entonces, la labor del Consistorio se pudo concentrar en hacer posible la adecuación del comportamiento de los ciudadanos ginebrinos a valores cristianos, i. e., perseguir la inadecuación de los fieles a los preceptos de la Segunda Tabla que les han de servir de guía de conducta, tal y como había escrito Calvino en su *Institución*.

Crimen y excomuniación consiguieron ir a la par en Ginebra en los últimos tiempos de la vida de Calvino. Nunca más, según Monter⁴⁸, en los más de cuatrocientos años de existencia del Consistorio, llegó el control moral a cotas tan altas como en los últimos años de vida del reformador y los inmediatamente siguientes a su muerte. ¿Ocurrió lo mismo en el ámbito civil?

EL MONOPOLIO DE LA VIOLENCIA

[Al gobierno civil] no le concierne solamente que los hombres coman, beban y se conserven en vida, puesto que comprende todas estas cosas por hacer que puedan vivir juntos; en cualquier caso, no solamente le concierne eso, sino también que no se manifiesten públicamente ni se siembren entre el pueblo idolatrías, blasfemias contra el nombre de Dios y contra su verdad, y otros escándalos religiosos [...].⁴⁹

46. Cfr. W. Monter, “The Consistory of Geneva, 1559-1569”, *op. cit.*, p. 475.

47. Sobre estos aspectos cfr. R. Mentzer, “Le Consistoire et la pacification du monde rural”, *Bulletin de la Société de l’Histoire du Protestantisme Français* 135, (1989), pp. 373-389.

48. W. Monter, “The Consistory of Geneva, 1559-1569”, *op. cit.*, p. 484. En el mismo sentido, cfr. R. Kingdon, “The Control of Morals in Calvin’s Geneva”, *op. cit.*, p. 12.

49. IRC IV 20, 3. No se trata de la facultad de dar leyes sobre el culto o la disciplina, como bien aclara Calvino, sino de potestad para proteger la verdadera religión. El texto continúa del modo siguiente: “Car ie ne permets icy aux hommes de forger loix à leur plaisir touchant la religion et la maniere d’honorer Dieu, non plus que ie faisoye par cy devant: combien que i’approuve une ordonnance civile, laquelle prend garde que la vraye religion qui est contenue en la Loy de Dieu, ne soit publiquement violée et polluée par une licence impunie” (*ibid.*).

Como hemos dicho anteriormente, la Ley moral constituye la única regla de justicia válida en todos los tiempos y a la que Dios quiere que se acomode la vida del cristiano. El sentido *didáctico* que el reformador atribuye a la Ley moral, le permite reconocer en ella los fundamentos de una ética cristiana al designarla como *única norma de vida válida en todo tiempo y lugar*, a la que ha de acomodarse el cristiano. Este modelo de justicia ha de ser positivizado a través de leyes conformes a su espíritu, a su contenido: en ello consiste la función legislativa principal que el reformador atribuye al magistrado cristiano. De hecho, puede decirse que el objetivo principal del Estado calviniano es el sometimiento del pueblo a la Ley divina —que el magistrado conoce a través del Decálogo. De ese modo, como bien apunta Chenevière⁵⁰, al contrario que para los juristas franceses que someten al magistrado a la ley por ser emanación del pueblo, Calvino lo somete a la ley por ser *la codificación de las obligaciones impuestas por Dios*. 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 el gobernante debe dictar leyes (poder legislativo) y edictos (poder ejecutivo) y ejercer justicia (poder judicial)⁵¹. De modo que, además de plasmar esta Ley en la historia, de acomodarla al tiempo y lugar en el que vive, el magistrado ha de vigilar para que el cristiano viva conforme a ella. A través de la ley civil penal vigila que en la comunidad política no se atente contra el prójimo⁵².

Autores como John Witte insisten en que si se acepta que el derecho debe contar con un fundamento moral, hay que admitir como función del sistema penal el castigo de las faltas contra los valores asumidos por la sociedad⁵³. A través del derecho penal y como garante de estos valores, el Estado ejercerá la *prevención*, obtendrá la *retribución* de la falta y procurará la *rehabilitación* del criminal⁵⁴. En el mismo sentido, Allegretti mantiene que la función principal que Calvino otorga a los juicios es la de buscar la reconciliación de los litigantes⁵⁵. Dicho lo cual, hay que insistir en que las penas infligidas a los culpables —sean retributivas o ejemplares—, son un pálido reflejo de la justicia divina: entre ambas, siempre habrá una *inadecuación esencial*. De ahí que la pena que ha de seguir a la violación de un mandato divino, así como el número de prohibiciones que asuma el derecho

50. Cfr. M. E. Chenevière, *La pensée politique de Calvin*, Ginebra-París, Editions Je Sers, 1937, p. 171.

51. “En quelle hardiesse prononceront-ils sentence iniuste de leur bouche, laquelle ils connoistront estre destinée pour estre organe de la vérité de Dieu ? En quelle conscience signeront-ils quelque mauvaise ordonnance de leur main, laquelle ils sauront estre ordonnée pour escrire les arrests de Dieu?” (IRC IV 20, 6).

52. I Serm. Deut. 20, 1-4 (CO 27, 588-602).

53. Cfr. J. Witte, “Moderate religious liberty in the Theology of John Calvin”, *Calvin Theological Journal*, 31, 1996, pp. 359-403.

54. Cfr. J. Witte “The Three Uses of the Law: a Protestant Source of the Purposes of Criminal Punishment?”, *Journal of Law and Religion*, 10, 1994, pp. 433-465, pp. 452-457.

55. Cfr. J. Allegretti, “‘In all this love will be the best guide’. John Calvin on the Christian’s Resort to the Secular Legal System”, *Journal of Law and Religion*, 9, 1991, pp. 1-16.

civil de una nación determinada, dependa de sus condiciones particulares, de su tiempo histórico y de su grado de adhesión a la fe cristiana. Por otro lado, hemos de tener en cuenta que el legislador civil no sólo debe traducir jurídicamente las Dos Tablas en leyes sino legislar sobre asuntos meramente civiles sobre los que también se ejerce un derecho penal.

Lo cierto es que Calvino no deja de insistir en que para que este modelo de justicia sea efectivo, los magistrados tienen el poder de la espada (*ius gladii*) cuya finalidad es que los que viven conforme al Evangelio sean defendidos y castigados sus transgresores, como recuerda en sus comentarios a la Primera carta a Timoteo y a los Romanos⁵⁶. Por lo tanto, *el derecho penal no es sólo un derecho, sino un deber* de las autoridades en el ejercicio de su función como lugartenientes divinos. Juzgar es, por lo tanto, una función cuasi divina que los magistrados ejercen a imagen de Dios-juez. De ahí que incluso se les otorgue la potestad de imponer la pena de muerte. De modo que el fundamento del derecho penal civil que el reformador reconoce al Estado se asienta en la atribución de ejecutor de la justicia divina con que inviste a los magistrados⁵⁷.

Es preciso recordar que Calvino extiende la función del magistrado al ámbito de la Primera Tabla, que aglutina los deberes para con Dios y la religión⁵⁸. El reformador recuerda a aquellos que pretenden reducir la labor del gobernante a los asuntos relativos al orden temporal —dominio de la Segunda Tabla o de los deberes para con el prójimo— que, para los cristianos, el principio y el fundamento de la justicia es la *religio*: *los deberes religiosos del magistrado no sólo preceden a los sociales, sino que los presuponen*. Esto implica que su principal tarea es velar por el honor de Dios y la religión verdadera, lo contrario, como dice el propio Calvino, sería poner el carro antes de los bueyes⁵⁹. Su tarea será, por tanto, implantar en la ciudad la *religio* y la *aequitas*, i. e., las virtudes de las que hablan las Tablas del Decálogo. Los magistrados calvinianos, por tanto, fueron concebidos como celosos guardianes de la Iglesia, para cuya labor no duda el reformador en otorgarles la potestad de decidir y llevar a cabo acciones bélicas⁶⁰: no sólo se debe castigar al criminal interno, sino también al externo, sobre todo si pone en peligro la religiosidad de los ciudadanos.

56. Com. 1 Tim. 2, 2 (CO 52, 266-68), Com. Rom. 13, 4 (CO 49, 251). Asimismo, IRC IV, 20, 4.

57. “[L]eur vocation n’est pas chose profane n’étrange d’un serviteur de Dieu, mais une charge tressainte, veu qu’ils font mesme et exécutent l’office de Dieu” (IRC IV, 20, 6). Sobre el derecho penal calviniano cfr. M. Carbonnier, “Le Droit de punir et le sens de la peine chez Calvin”, *Revue d’Histoire de Philosophie Religieuses*, 2, 1974, pp. 187-201, p. 190, así como su *Le droit de punir chez Calvin*, Memoire de Maîtrise, París, Universidad de París, 1970, que tan gentilmente nos facilitó. Cfr., además, M. E. Chenevière, *La pensée politique de Calvin*, *op. cit.*, pp. 276 ss.

58. Com. 1 Tim. 2, 2 (CO 52, 266-268).

59. IRC IV 20, 9.

60. IRC IV, 20, 5; IRC IV, 11, 16 ; IRC IV, 20, 11.

CONCLUSIÓN

En torno a 1970, Michel Foucault reivindicaba la pertinencia de un enfoque genealógico que desvelase de qué modo nuestras prácticas discursivas, generadoras de conocimiento, se articulan con aquellas otras no discursivas que engendran poder. Desde entonces, el concepto de *disciplina* no resulta extraño en filosofía pues de él se sirvió Foucault en *Vigilar y castigar* para ilustrar de qué modo las prisiones, la instrucción militar o las escuelas se apoyaban en prácticas disciplinarias distintivamente modernas⁶¹. Con independencia de si constituye un argumento contra el rendimiento de su genealogía, este artículo quizá pueda servir para mostrar que Foucault subestimaba, cuando menos, la articulación premoderna entre la doctrina y el ejercicio de la disciplina. Al menos, si la Ginebra del siglo XVI se admite como ejemplo de ello.

El concepto de disciplina pertenece a la más antigua tradición teológica cristiana, donde aparece asociado a la cuestión del pecado y la penitencia: invocando el privilegio establecido en Mat., 18, la absolución de los pecados se consideraba prerrogativa de la Iglesia. Como ya observó M. Walzer, ante la corrupción de nuestra naturaleza, sólo la disciplina aplicada asegurará la constitución de una auténtica comunidad de santos⁶². Pero Walzer centró su atención en el Estado como administrador de la disciplina, cuando en realidad buena parte de la empresa de Calvino en Ginebra consistió en reclamar semejante potestad para la Iglesia.

Calvino continúa y modifica una tradición que se remonta al siglo IV, cuando se instaure el sistema penitencial que distinguiría al catolicismo. Es importante notar que no se trata sólo de una teología sacramental sobre el papel de la Iglesia en la absolución del pecado, sino de un conjunto de prácticas que, al decir de Foucault, *engendran poder*. No cabe explicar la importancia institucional de la Iglesia en la vida pública del Occidente medieval sin atender al *control social* que un sacerdote podía ejercer, en virtud de sus atribuciones sacramentales, imponiendo penas a sus feligreses como castigo a sus pecados. Del mismo modo, en el caso calvinista, era necesario depurar la Iglesia de los pecados cometidos por sus fieles y ministros y ello era posible en virtud de una facultad disciplinaria derivada del *poder de las llaves*. La razón estaba en la necesidad de apartar de la comunidad a quienes llevaban una vida inmoral, no ortodoxa e impía, con el fin de que *no contaminasen* al resto de los fieles. Para que la Iglesia pudiese ejecutar esta labor, Calvino le concedía el poder de excomunión, el más poderoso de los medios espirituales.

La disciplina puede ser descrita, entonces, como un *sistema penal eclesial* cuyo fin consiste en controlar el pecado y mantener el orden en la comunidad de fieles y en sus ministros *sin coacción física*. La potestad coactiva eclesial era exclusivamente de orden *espiritual*: la Iglesia calviniana estaba facultada para

61. M. Foucault, *Surveiller et punir*, París, Gallimard, 1993.

62. Cfr. M. Walzer, *La révolution des saints*, trad. de V. Giroud, París, Belin, 1987, cap. 2.

reprender y excomulgar —expulsar momentáneamente de la comunidad de fe al pecador hasta que se rehabilitase—, pero no tenía poder *coactivo material* o *físico* para aplicar penas como la tortura, la cárcel, el exilio, la muerte. Estos últimos serán castigos impuestos sólo por el poder civil, en muchas ocasiones, ante los mismos casos juzgados anteriormente por la Iglesia.

Ciertamente, el pecado no es el fundamento del Estado calviniano —aunque sea ocasión para su fundación—, sin embargo, es *razón de la potestad de coerción ligada al derecho penal tanto eclesial como civil*, cuya finalidad es controlar sus efectos en el cuerpo eclesial y social, respectivamente. De ese modo, los fines del derecho penal civil y el derecho penal eclesial protestante pueden ser los mismos, pero no así sus *medios*. Y en relación a sus medios, así sus penas y castigos. La disciplina calviniana tomó forma jurídica en unas *Ordenanzas eclesiásticas* y en la práctica del Consistorio. No fue tan diferente el caso de la implantación de la doctrina penal calviniana del Estado, puesto que el reformador tuvo la oportunidad de poner en práctica alguna de sus ideas en la propia Ginebra, a raíz de la elaboración de un proyecto de reglamentación del procedimiento penal para la ciudad que data de 1542⁶³.

Por tanto, en el calvinismo, la Iglesia y el Estado son titulares de un *ius gladii*, un derecho penal civil y disciplinar, respectivamente. Pero sólo uno de estos sistemas penales puede reivindicar el ejercicio de la pena corporal, el otro tan sólo puede reclamar un castigo espiritual: en esto radica la diferencia entre *derecho* y *disciplina*. El derecho de coacción propiamente dicho *pertenece en exclusiva al Estado* como tal y ni el individuo ni la Iglesia pueden reclamarlos para sí. Como antes Ockam y Marsilio⁶⁴, también Calvino constituye un claro antecedente de las tesis weberianas que reclaman para el Estado el *monopolio legítimo de la violencia*.

63. Se encuentra en CO 10, 144-146.

64. Cfr. *Breviloquium de principatu tyrannico* (1339-1340) y *Defensor Pacis* (1324); ed. de P. Rodríguez Santidrian: *Sobre el gobierno tiránico del Papa*, Madrid, Tecnos, 1992 y ed. L. Martínez Gómez, *El defensor de la paz*, Madrid, Tecnos, 1989, respectivamente.