

MARTA GARCÍA ALONSO, *La teología política de Calvino*, Anthropos, Barcelona, 2008. 286 páginas.

La Historia es el producto de nuestras acciones, no sólo de nuestros planes¹.

Esta obra nace de una pretensión crítica: reconsiderar la visión tópica y más extendida en nuestro panorama filosófico que asocia el calvinismo a la Modernidad (p. 9). Como observó Jürgen Habermas —apunta la autora² para fijar el alcance de su trabajo—:

Cultivar la filosofía moral y política exige para muchos una conversión previa al protestantismo. Esto supondría asumir el primado de la *subjetividad* junto con la *secularización* de las principales categorías sociales empezando por el Estado o la nación. No discutiremos...que esto sea necesario para iniciar una reflexión auténticamente moderna; cuestionaremos...que la adopción de semejante punto de vista se adjetive sin más de protestante (p. 9, énfasis nuestro).

Así, frente al tópico que procede de los filósofos alemanes del siglo diecinueve, precisamente de origen protestante³, a García Alonso le interesa considerar en detalle lo que fue el “protestantismo *realmente existente*” (p. 13). De este objetivo se deriva la elección de la metodología de Quentin Skinner (pp. 11-15, pp. 255ss.), que le permite combinar el análisis con-

ceptual con el estudio de los acontecimientos que a Calvino le tocó vivir (p. 13) y, de este modo, analizar cómo se articulan sus ideas “a partir del uso que...supo darles en Ginebra” (p. 15).

Esta es una obra tenaz, bien articulada y muy ordenada (tal vez por tratarse de su tesis doctoral), con abundancia de bibliografía especializada en la que se incluye, cuando procede, las aún escasas aportaciones en castellano al respecto⁴. En la “Introducción”, García Alonso nos expone cuál va a ser el argumento que va a desarrollar y cuál será el contenido de cada capítulo en función de ese argumento (pp. 15-19); un modelo didáctico, algo rígido pero útil al lector, y que repetirá en cada capítulo.

La obra consta de tres partes. La primera —*Moral y política: Fundamentos*— se abre con el capítulo “Ética y religión: el dilema de la autonomía”. En éste se abordará qué lugar ocupa en el pensamiento de Calvino la noción de ley natural, y si se concede algún espacio a la autonomía moral. Para singularizar el planteamiento de Calvino, García Alonso considera sus antecedentes cristianos, la tradición intelectualista de Tomás de

¹ Adam Ferguson, citado por la autora en p. 259.

² Marta García Alonso es en la actualidad profesora del Departamento de Filosofía y Filosofía Moral y Política de la UNED.

³ Se refiere a Max Weber, Johann G. Fichte y Georg W. F. Hegel.

⁴ Alude principalmente a los trabajos de José Luis Aranguren, Jesús Larriba, Julio Colomer, A. Rivera, Joaquín Abellán y Fernando Rey Martínez.

Aquino y el voluntarismo de Duns Escoto y Guillermo de Ockham (pp. 24-26). La autora expone cómo para Calvino la ley de Dios tiene una preeminencia absoluta sobre la ley natural, que sólo es válida para los paganos (pp. 30ss.). Debido al pecado original el sujeto calviniano es incapaz de conocer el bien por sí mismo y es incapaz de quererlo; por ello la fe es imprescindible para una vida moral, algo muy en consonancia con la máxima protestante de que sólo la fe salva (pp. 34-35). Plantea después qué consecuencias tiene en el derecho positivo la preeminencia de la ley moral plasmada en las Escrituras. Calvino rompe con la tajante separación luterana entre el reino terrenal, guiado por el derecho, y el reino de Dios fundado en el Evangelio; defenderá por tanto un derecho fundado en la Biblia pero, según advierte la autora, no identificado con ella (p. 59). No se trata de caer en el “literalismo judaizante” de Martín Bucero y ciertos anabaptistas, sino de hacer que las leyes cristianas se inspiren en las normas del Antiguo y Nuevo Testamento (p. 39), positivizando muchos de sus aspectos (p. 61) y adaptándolos así a las circunstancias concretas de tiempo y lugar (pp. 64, 169). Sobre la interpretación de las Escrituras la autora apunta a dos aspectos importantes, entre otros. Primero, que Calvino le da una dimensión nueva a los preceptos evangélicos, que no sólo obligan a “lo que explícitamente recogen sino que prohíben lo contrario” (p. 54). Esta “hermenéutica de la sinécdoque” (p. 147) ampliará notablemente el alcance del control moral sobre los ginebrinos en el apogeo del Consistorio creado por Calvino (pp. 160ss., 192-196). En segundo lugar, García Alonso aclara que

la interpretación calviniana de la ley moral “no es la libre interpretación bíblica que vulgarmente se atribuye a los reformadores”. No se trata de un “acercamiento individual y espontáneo a los textos bíblicos, sino un acceso rigurosamente pautado” conforme a unos principios hermenéuticos que no “permitían una lectura personal o arbitraria” (p. 55). En contra de la tesis de Georg Jellinek acerca de que la libre interpretación protestante se encuentra en el origen de la libertad de conciencia, la autora aclara que lo que se está ventilando no es eso, sino que la Iglesia católica pierda el monopolio sobre la interpretación de las Escrituras (p. 58).

En el capítulo segundo (“La fundación de la ciudad de Dios”), pensado para comprender el lugar de Calvino en la “transición” a la Modernidad, García Alonso matiza la novedad de las críticas de Lutero al absolutismo papal considerando nuevamente los antecedentes de teólogos canonistas y de autores como Guillermo de Ockham o Marsilio de Padua (pp. 87-92); en este punto, señala la autora, tampoco podemos asimilar protestantismo a Modernidad (p. 88).

Aunque García Alonso apunta que el debilitamiento del poder de la Iglesia ocasionado por el luteranismo refuerza la autoridad estatal (p. 101, nota 109), una autoridad que ya los teóricos del derecho divino de los reyes habían independizado del poder imperial (*rex est imperator in regno suo*) y que en “tiempos de la Reforma” logra independizarse también de la Iglesia católica (pp. 218ss., 239), llama la atención que no mencione el principio luterano de *cuius regio eius religio* (la religión es un asunto del que manda) sancionado en la

paz de Augsburgo (1555)⁵. Este principio supone el desplazamiento del magnífico poder de la Iglesia a los Estados⁶, la construcción política original que se está fraguando en ese momento y del que no podemos obviar su componente religioso. Para comprender, con Eric Voegelin, lo que supone tal desplazamiento en términos de *omnipotencia* haría falta adoptar una perspectiva extra cristiana, no sólo extra calvinista⁷. Como sucede con frecuencia, en el planteamiento de la autora se da por hecho la existencia del Estado; en torno a él y sus relaciones con otra gran institución, la Iglesia, gira la explicación de las teorías luteranas y calvinistas acerca del poder eclesiástico y el poder civil. Lo que le preocupa como síntoma de la Modernidad no es tanto el surgimiento del Estado como el proceso de secularización. Por ello estudia a Calvino respecto de ese proceso.

Este segundo capítulo sirve de preámbulo para estudiar el salto teórico⁸ que opera Calvino desde la noción luterana de

la iglesia *invisible* al énfasis del reformador francés en la necesidad de dotar a la iglesia *visible* de una estructura institucional fuerte, capaz de asumir competencias disciplinares, un asunto que la autora aborda en la segunda parte —*Calvino como reformador*—, la más relevante de la obra. La autora nos ayuda a comprender “políticamente” (p. 13) la evolución del pensamiento de Calvino a través de las sucesivas ediciones de su *Institución de la religión cristiana* —un *work in progress* desde la primera edición de 1536 hasta la última de 1559 (p. 12)— junto a otros escritos; un pensamiento en el que cobra una atención central la noción de la *disciplina* y que se moldea —según la tesis de la autora, y esta es su aportación— a partir de su experiencia en Ginebra, de la inspiración de Ecolampadio y de la influencia de la doctrina de Bucero durante su exilio en Estrasburgo (p. 107).

Si los primeros años en Ginebra y el reformador de Basilea hicieron comprender a Calvino la importancia de una disci-

⁵ La propia república ginebrina, por cierto, adoptó la Reforma en 1536 —como explica la autora— por una decisión unánime de los magistrados civiles del Consejo General sin que estuviera presente ningún miembro de la Iglesia (pp. 113-114).

⁶ Javier ROIZ, *Sociedad vigilante y mundo judío en la concepción del Estado*, Editorial Complutense, Madrid, 2008, p. 133.

⁷ A diferencia de la visión cristiana del asunto, para el mundo judío la *omnipotencia* identificada con Yahveh es vivida como una ausencia, lo que hace que la política se conciba como un mundo de posibilidades limitadas y reversibles. Véase Javier ROIZ, *La recuperación del buen juicio*, Foro Interno, Madrid, 2003, pp. 69-73; ROIZ, *Sociedad vigilante y mundo judío en la concepción del Estado*, especialmente pp. 51, 86, 91, 96, 158-162.

⁸ Este es un aspecto comúnmente destacado en los estudios sobre el pensamiento político de Lutero y Calvino, junto a la teoría de la resistencia. Véanse, por ejemplo, los capítulos sobre los reformadores de: Sheldon S. WOLIN en *Política y Perspectiva* (1960), Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2001; y Duncan FORRESTER, en Leo STRAUSS y Joseph CROUSEY (comp.), *Historia de la Filosofía Política* (1963), FCE, México, 1996. Joaquín ABELLÁN (en Fernando VALLESPÍN (comp.), *Historia de la teoría política*, vol. 2, Alianza, Madrid, 1990, cap. III) y George SABINE (en su *Historia de la Teoría Política*, FCE, México, 2006, caps. XIX-XX) ponen el acento en la teoría de la resistencia.

plina eclesiástica que incluya el poder para excomulgar (pp. 118ss.), el exilio estrasburgués le permitirá salvar el problema teórico que suponía mantener la noción luterana de la iglesia invisible y, al mismo tiempo, querer recuperar para la iglesia sus poderes jurisdiccionales sobre el *foro externo*⁹: siguiendo a Bucero, Calvino introduce la disciplina como la tercera nota que define a la Iglesia, junto a la Palabra y los Sacramentos (pp. 128ss.). El regreso a Ginebra marcan el inicio del diseño y la puesta en marcha de la arquitectura institucional de la iglesia de la ciudad (pp. 151ss.) que se caracterizará por una colaboración singular¹⁰ con el poder civil, como muestra el juicio y ejecución de Miguel Servet (pp. 163, 184-186). El objetivo compartido por ambas entidades es el mantenimiento de un orden moral riguroso que garantice la homogeneidad religiosa y la unidad. Para lograrlo, los conciudadanos se implican en la *vigilancia mutua* y la delación (pp. 123, 154ss.). Un sistema fundado en la desconfianza hacia un mundo incierto y belicoso

—“un bosque salvaje lleno de peligros” para Lewis Bailey¹¹—, del que ya nos advirtió en su momento Michael Walzer¹² y que en la Ginebra de Calvino, como aprecia la autora, culminaba en juicios dirigidos por él mismo en los que la sentencia se deducía a partir de una “especie de silogismo” y que podían conducir a la *exclusión* de la comunidad a través de la *excomunió*n (pp. 159-160) —un poder jurisdiccional que la república ginebrina arrebató al obispo católico y que gracias a Calvino, después de veinte años de pugna, por fin recupera la iglesia (el Consistorio) para sí en 1560 (p. 187ss.).

La obra se completa con una tercera parte —*Calvino como político*— que consta de un solo capítulo titulado “Dios y el Estado”. Aquí la autora entra de lleno en las cuestiones políticas clásicas que suelen estudiarse de Calvino: el estatus y la dignidad que otorga al poder político (pp. 207ss.), su opinión sobre la teoría de la resistencia (pp. 241ss.) y, finalmente, su posible preferencia de un régimen político

⁹ No sobre la conciencia; en la visión protestante “el *fuero interno* solo puede ser juzgado por la divinidad”, una noción derivada del sacerdocio universal de Lutero, que anticipa el principio jurídico moderno de que la autoridad civil se abstenga de juzgar la conciencia del criminal (pp. 95, 147, 170-171, 177-178, 196).

¹⁰ “El orden resultante no era una ‘teocracia’ sino una comunidad corporativa que no era puramente religiosa ni puramente laica”. WOLIN, *Política y Perspectiva*, p. 182. Para García Alonso “es mérito de Calvino haber puesto en igualdad de condiciones a la Iglesia y a Estado, de modo que nos parece exagerado hablar de su pensamiento como teocrático” (p. 254).

¹¹ Max WEBER, *La ética protestante y el “espíritu” del capitalismo*, traducción, nota preliminar y glosario de Joaquín Abellán, Alianza, Madrid, 2006, p. 122, n. 81. Lewis Bailey (1565-1631) fue capellán de Enrique, príncipe de Gales, y luego del rey Jacobo I. *Ibid.*, p. 320.

¹² Michael WALZER, *La revolución de los santos* (1965), traducción de Silvia Villegas, Katz, Buenos Aires, Madrid, 2008, pp. 79-80, cap. 8, sobre la idea de que la vida es una guerra permanente; pp. 235-240, 246, sobre la noción de *vigilancia mutua*. García Alonso menciona a Walzer pero no lo sigue especialmente: Walzer “centró su atención en el Estado como administrador de la disciplina, cuando... la empresa de Calvino en Ginebra consistió en reclamar dicha potestad para la Iglesia” (pp. 105-106).

sobre otro (pp. 253ss.). Al mostrar que Calvino “diviniza” la política (p. 216) y formula en un sentido no moderno el derecho de resistir, lo relevante para la autora es que Calvino, si llegó a influir en la Modernidad política, no fue por contribuir a la secularización del Estado en primera persona. Más bien cabe pensar lo contrario (p. 204).

Además de su valiosa aportación sobre el pensamiento de Calvino, este trabajo pone de manifiesto la dificultad que entraña valorar el resto religioso que perdura en la mentalidad supuestamente secularizada y racional del mundo moderno. Más allá de una cuestión metodológica que exige una especial sensibilidad del investigador para captar el devenir de presencias y ausencias muy sutiles, esta cuestión nos lleva a preguntarnos si las etapas históricas se suceden cancelando las anteriores o, por lo contrario, y como sucede en el *foro interno* del individuo, en el mundo del pensamiento no rigen la identidad temporal y espacial¹³. Esta investigación también deja patente la difícil tarea del teórico polí-

tico¹⁴ para abordar el pasado con rigor y, al mismo tiempo, con la *imaginación*¹⁵ que nos permite encontrar relaciones que aparecen veladas a simple vista. La solución de la autora ante este reto es adoptar una actitud cautelosa y honesta, amparada en el rigor metodológico para evitar alumbrar conclusiones laxas, teñidas, tal vez, de prejuicios ideológicos. Por ello, al final de la obra García Alonso sabe valorar hasta donde ha llegado con su cuidado estudio de Calvino y nos deja apostados en el umbral de nuevos hallazgos:

Hemos tratado de mostrar que no era el plan de Calvino servir de fundamento a doctrinas absolutistas ni republicanas...que ni la autonomía moral ni política se encuentran entre sus doctrinas. Quizá otros estudios sobre sus continuadores puedan explicar *de qué modo ideas como éstas resultaron de sus acciones, ya que no de sus planes*, y den un paso más en el estudio de la aportación de Calvino a la Modernidad (p. 261).

Laura Adrián Lara

¹³ Véase Roiz, *Sociedad vigilante y mundo judío en la concepción del Estado*, pp. 313-314.

¹⁴ La autora no se presenta como tal, en todo caso como historiadora de las ideas; su estudio aborda un “problema filosófico”, como expresa en la “Introducción” (pp. 9ss.). Sus fuentes y su enfoque es a la vez filosófico, histórico, jurídico y teológico (p. 19).

¹⁵ Wolin, *Política y Perspectiva*, p. 28.