

TUTELA E INSURRECCIÓN EN LOS ORÍGENES DEL DERECHO DE RESISTENCIA*

Marta García Alonso
UNED

RESUMEN: Suele argumentarse que la contribución original de la Reforma a la teoría de la resistencia se basa en una exégesis del pasaje paulino de Romanos, según la cual sólo se debe obediencia a las autoridades que obran en favor del interés general. De ahí se derivaría una teoría *constitucionalista* de la resistencia protestante, que tendría en Calvino a uno de sus principales inspiradores. Sin embargo, en el derecho de resistencia calviniano la ciudadanía no es concebida como sujeto político en sentido estricto: el pueblo no es ni el fundamento de la autoridad ni puede reemplazarla o resistir si incumple sus deberes religiosos, sociales o políticos. La resistencia activa no está justificada más que como *excepción* y su motor es únicamente otra autoridad legitimada divinamente, esto es, que ocupe un oficio público, es decir, un *tutor*. La existencia de una tutoría semejante implica reconocer la incapacidad jurídica del menor tutelado, esto es, el pueblo. Dificilmente puede hablarse aquí de constitucionalismo o democracia. El análisis de las ideas del reformador en el contexto en el que fueron puestas en práctica apoyará esta tesis.

PALABRAS CLAVE: Derecho de resistencia, Calvino, protestantismo, teología política

ABSTRACT: According to a widespread view, the most original protestant contribution to resistance theory would have been derived from an original exegesis of the Pauline epistle to the Romans. In this reading, obedience is only due to the authorities that act in the general interest. Calvin would have played a relevant role in the transformation of such view into a constitutional theory of political resistance. I will argue that Calvin's theses on resistance theory do not allow for such a constitutional reading. The people is not the source of political authority and cannot act spontaneously against their rulers

* Este trabajo forma parte del proyecto de investigación MEC HUM 2004-03533/FISO.

if they do not comply with their religious or political duties. Active resistance should be exceptional and only if permission is granted by a divinely invested political authority acting as the people's tutor. The analysis of the context in which Calvin's ideas were put in practice will provide additional evidence for our interpretation.

KEYWORDS: Resistance rights, Calvin, political theology, protestantism

1. La polémica sobre el derecho de resistencia

El constitucionalismo moderno dio sus primeros pasos en el siglo XVI afirmando no sólo que toda autoridad política pertenece al pueblo, sino que todos los gobernantes están sujetos a la aprobación y censura de sus súbditos. La doctrina fue asentándose tanto entre los teóricos políticos católicos como entre los protestantes, y en ambas tradiciones el derecho de resistencia se convirtió en piedra de toque para juzgar el grado en que un poder se ejerce en los límites institucionales que le eran asignados. No obstante, la discusión sobre cómo ha de tratarse a un mal gobernante o a un tirano surgieron antes en el dominio de la teoría de la resistencia que en el constitucionalismo, propiamente dicho, pues en este último concierne a la distribución del poder en circunstancias normales, mientras que el derecho de resistencia se refiere a circunstancias excepcionales de gobierno.¹ En este trabajo vamos a intentar examinar los antecedentes protestantes (y, específicamente, calvinianos) de tal derecho de resistencia para dilucidar cuál pudiera ser su contribución a esta tradición constitucionalista.

La controversia sobre el derecho de resistencia tiene un origen medieval, al menos si atendemos al clásico ensayo que sobre la cuestión nos propuso Fritz Kern (1955). Según éste, serían dos los tipos de resistencia propiamente medievales, de acuerdo con el procedimiento empleado en la defensa del derecho quebrantado por el monarca. Por una parte, entre los germanos, al no existir

1. Cf. una panorámica sobre esta cuestión en E. BURNS ed., *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, parte III.

propriadamente un procedimiento jurídico de resistencia, la desobediencia del monarca al derecho implicaba *ipso facto* la ruptura del deber de fidelidad que sometía a sus súbditos. Tanto el rey como el pueblo están sujetos al derecho consuetudinario de modo que si se transgrede, el vínculo rey/comunidad desaparece y la lucha entre el gobernante y sus súbditos queda convertida en una pelea entre particulares. De ahí que la decisión de si el monarca falta o no a los deberes con la comunidad corresponda a cada uno de sus súbditos, y de ahí también la legitimidad de su resistencia al monarca transgresor. El derecho eclesiástico aportó una novedad importante a estas doctrinas al introducir la *mediación jurídica* de la Iglesia romana. Desde entonces, los juramentos de fidelidad del pueblo a su rey sólo tenían validez cuando se prestaban a una autoridad *cristiana*. La monarquía papal se constituyó así en la suprema jurisdicción que decidía quién estaba legitimado para ejercer el poder.

La especificidad de la contribución de la Reforma a la teoría de la resistencia ha sido recientemente defendida por Mario Turchetti a partir de un estudio de las ideas protestantes sobre el tiranicidio.² La clave de esta contribución se encontraría, según Turchetti, en una novedosa exégesis del pasaje paulino de Romanos en el que se establece que sólo se debe obediencia a las autoridades que obran a favor del interés general. De ahí que pueda identificarse como tirano manifiesto al gobernante que obra en beneficio propio. De este modo se cimentaría una teoría *constitucionalista* de la resistencia que conferiría a los *Estados Generales* la facultad de rebelarse contra el tirano.³ La *Vindiciae contra Tyrannos* (1579), atribuida a Philippe Duplessis-Mornay, ejemplificaría canónicamente esta posición.⁴

2. M. TURCHETTI, *Tyrannie et tyrannicide de l'Antiquité à nos jours*, P.U.F., París, 2001

3. Según Kern, la semilla de una teoría constitucional de la resistencia apareció cuando comienza a argumentarse que deben ser instancias políticas inferiores –como el Justicia aragonés o el Parlamento inglés– quienes encaucen la resistencia: cf. F.KERN *Derechos del rey y derechos del pueblo*, trad. de Ángel López del Amo, Rialp, Madrid, 1955, pp. 202 y ss.

4. Otros autores reivindican la originalidad específicamente luterana de esta posición: cf., *v.gr.*, SHOENBERGER «The Development of the Lutheran Theory of Resistance», *Sixteenth Century Journal*, 8 (1977), pp. 61-76.

No obstante, otros autores, como señaladamente Quentin Skinner, defienden que la aportación protestante a la teoría de la resistencia depende de unas bases medievales canónicas y romanas.⁵ Así, por ejemplo, la afirmación de que los magistrados inferiores tenían *ius gladii* se derivaría, para Skinner, de la interpretación que los juristas civiles medievales hicieron del *merum Imperium* romano en términos constitucionales: si todos los electores del Imperio tenían el poder coactivo con el mismo derecho que el emperador, entonces podrían resistirle cuando éste no observe los términos de su juramento general.⁶ De este modo, los magistrados populares estudiados por Calvino serían, para Skinner, no ya sólo poderes ordenados, sino funcionarios elegidos por el pueblo, con responsabilidad directa ante sus electores.⁷

Por su parte, en su muy citada Tesis doctoral, Roy Benert llegó a defender incluso que a partir de 1550 la literatura política calvinista acepta de modo unánime el derecho de resistencia a los reyes a través de instituciones representativas de las tres formas siguientes: bien admitiendo el poder originario de resistencia a la comunidad en su conjunto; bien introduciendo la mediación de los jueces ordinarios con facultades de juzgar al rey y su acción contra derecho; bien a través de una representación de nobles y otros oficiales a la hora de rebelarse contra el tirano, según los casos.⁸

5. Cf., en particular, Q. SKINNER *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, vol. 2, México, FCE, 1986. En sentido contrario pueden leerse el artículo de I. BOUVIGNIES «Monarchomachie: tyrannicide ou droit de résistance?», en N. PIQUÉ & G. WATERLOT, *Tolerance et Réforme*, L'Harmattan, París, 1999, pp. 71-98.

6. Cf. W. SKINNER, *op. cit.*, p. 133-34. Un desarrollo completo de esta polémica se encuentra en S. MOCHI ONORY 1951, *Fonti canonistiche dell'idea moderna dello stato*, Vita e Pensiero, Milan, 1951, pp. 61 y ss.

7. Cf. Q. SKINNER *op. cit.*, p. 241. Un punto de vista semejante sobre la tesis calviniana se encuentra en J. MCNEILL, «The Democratic Element in Calvin's Thought», *Church History* 18 (1949), pp. 153-71 y H. STROHL, «Le Droit à la résistance d'après les conceptions protestantes», *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 10 (1930), pp. 126-44.

8. Cf. R. BENERT, *Inferior Magistrates in Sixteenth-Century Political and Legal Thought*, Tesis doctoral defendida en la Universidad de Minnesota, 1967, pp. 115 y ss.

Pero, con independencia de si su origen es o no medieval, nos encontraremos también con quienes contradicen el carácter constitucional de esta posición calviniana. Los Carlyle, por ejemplo,⁹ pero también, como veremos después, Walter Ullmann en un debate con P. Stein contra la posición de H. Lloyd, en el que argumentaron que el carácter constitucionalista de la posición de Calvino resultaba dudoso si atendíamos a sus fuentes jurídicas romanas.¹⁰ En cualquier caso, los autores citados son especialistas reconocidos cuya autoridad intelectual difícilmente puede cuestionarse. La discrepancia radica, en buena parte, en el punto de vista que se adopte ante un texto demasiado abierto como es el de Calvino. Pero si lo que está en cuestión es cuál fue su intención, quizá quepa dilucidarlo recuperando el contexto en el que Calvino argumentaba.

Pues bien, para desarrollar este análisis nos detendremos inicialmente en los fundamentos que Calvino daba a la obediencia del súbdito (§1). Veremos cómo el carácter divino de la autoridad política justificaba una obediencia incondicional que sólo admitía excepción en caso de impiedad del gobernante. Pero incluso entonces (§2) se sostiene el principio de que a una autoridad divinamente instituida sólo se le puede oponer otra de análoga institución. Sólo en virtud de su magistratura, y como *tutores* del pueblo, estarán los magistrados inferiores legitimados para resistir al gobernante. Sumariamente mostraremos también cómo esto casa con el apoyo prestado por Calvino a las insurrecciones que pudo presenciar en su tiempo (§3). Y con todo ello a la vista, discutiremos, para concluir, que calificación conviene en su conjunto para el pensamiento político de nuestro reformador (§4).

9. Cf. CARLYLE, vol. 6 de su *History of Mediaeval Political Theory in the West*, W. Blackwood and sons, Edimburgo y Londres, 1936, p. 266.

10. La polémica se desarrolló en el *Journal of Ecclesiastical History* 32 (1981): H. LLOYD, Lloyd «Calvin and the Duty of Guardians to Resist» pp. 65-67; P. STEIN, «Calvin and the Duty of Guardians to Resist: a Comment», pp. 69-70; W. ULLMANN, «Calvin and the Duty of Guardians to Resist: A Further Comment» pp. 499-501.

2. *El súbdito obediente*

“La primera obligación [*office*] de un súbdito respecto a su superior es la de tener en gran y alta estima su estatuto [*estat*], reconocerlo como una comisión que Dios le encomienda, y honrarlo y reverenciarlo por ello como se hace con quienes son lugartenientes y vicarios de Dios.” (IRC IV, 20, 22)¹¹

La cita que inaugura este epígrafe deja bien patente cuál ha de ser la obligación popular respecto a sus gobernantes. Se justifica por el mandato paulino expuesto en Rom. 13, pero también invocando el quinto mandamiento sobre el respeto filial, esto es, apelando a la ley moral.¹² No importa, por tanto, si la autoridad es familiar, doméstica, política o eclesial: la obligación de respetar su dominio permanece incólume y debe cumplirse no por miedo al superior, sino por temor del propio Dios (IRC IV, 20, 22).

A la vista de una tesis semejante, cabe preguntarse si tal obediencia se debe a un pacto originario del que el pueblo pudiese quedar eximido si el gobernante no cumple con sus deberes políticos. En este punto, la respuesta de Calvino no parece dudosa: nadie puede resistir a los magistrados sin resistir al mismo Dios (IRC IV 20, 23). En consecuencia, no resulta extraño que Calvino defienda la imposibilidad para una persona privada de enfrentarse a la autoridad pública,¹³ lo cual no obsta, desde luego, para que el

11. IRC se refiere a la obra magna de CALVINO, *Institution de la religion chrestienne*, 5 vols., ed. de J.-D. Benoît, París, Vrin. [Citada como IRC].

12. Sobre el quinto mandamiento cf. IRC II, 8, 36. Bost resume de modo magistral el sentido de esta obediencia: «[L]’obéissance est, aux yeux de Calvin, la seule attitude qui puisse résulter d’une prise au sérieux du Dieu créateur et providence du monde et, simultanément, du commandement d’amour qui accomplit la Loi. Avant d’être une consigne politique, la soumission aux autorités est la traduction éthique de ce principe; elle est une manifestation nécessaire de la piété évangélique.» (H. BOST, «Calvin, lecteur de Romains 13», en VV. AA., *Tout pouvoir vient de Dieu*, Saunamps, Montpellier, 1993, pp. 140-162).

13. «[S]ous ceste obéissance ie compren la modération que doyvent garder toutes personnes privées quant és affaires publiques: c’est de ne s’entremettre point de leur propre mouvement, de n’entreprendre point témérairement sur l’office du Magistrat, et du tout ne rien attenter en pu-

pueblo y la magistratura tengan obligaciones mutuas. En cualquier caso, la obligación no depende de un contrato: la obediencia del pueblo a las autoridades políticas es una obediencia mediada por la obediencia debida a la Ley de Dios, del mismo modo que el buen gobierno del magistrado es un deber contraído con el pueblo por imposición divina. Conviene recordar aquí la función del pecado original, tanto en la propia teología de Calvino como dentro de la tradición política cristiana: expulsados del paraíso por rebeldes e insumisos, sólo Dios puede restaurar la subordinación a la autoridad y, por tanto, sólo Él es garante del ejercicio del poder público.¹⁴

Pero a esta motivación teológica general cabe añadir también otros motivos circunstanciales, como la inquietud de Calvino ante los efectos de la subversión anabaptista sobre las autoridades de la época, inspirando en ellas una desconfianza general ante la Reforma. Y es que los anabaptistas pretendían 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 sin jerarquías ni diferencias entre los elegidos. 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,¹⁵ las autoridades no dejaron de sentirse amenazadas y muchos encontraron un pretexto para per-

blic. [...] Car où le commandement du supérieur leur est baillé, ils sont garnis de l’autorité publique.» (IRC IV 20, 23)

14. En la patrística griega el pecado está más cerca de ser entendido como pecado personal (Pelagio) o como pecado universal o cósmico (preexistente, en el caso de Orígenes). Es el santo de Hipona quien lo vincula a la idea de redención universal. Contamos aquí, entre otros, con los siguientes trabajos: M. HUFTIER, «Libre arbitre, liberté et péché chez saint Augustin», *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 33 (1966), pp. 187-281; W. SIMONIS «Heilsnotwendigkeit der Kirche und Erbsünde bei Augustinus», *Theologie und Philosophie* 43 (1968), pp. 481-501.

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

seguir 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.¹⁶ La solución a esta disyuntiva la encontrará en la teología de San Pablo,¹⁷ en la que todo poder, sea cual sea su función y estructura, tiene un origen divino que prescribe su respeto y mantenimiento. Una vez establecido el carácter divino de la política se comprende que la resistencia al magistrado equivalga, para él, a la resistencia al propio vicario de Dios. Si a esto sumamos el principio de que la obediencia se funda en la misma Voluntad divina tal como se manifiesta en la Ley moral (quinto mandamiento), difícilmente podrá justificarse la resistencia a la magistratura, aunque esta incumpla sus obligaciones (IRC IV, 20, 27, 28 y 29).

“[U]n hombre perverso e indigno de todo honor que obtenga la superioridad pública es depositario, no obstante, de la misma dignidad y poder, la que nuestro Señor por su palabra dio a los ministros de su justicia. Los súbditos, en lo que toca a la obediencia debida a su supe-

16. 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 McNeill en su edición de la *Institución* inglesa, 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. Las versiones inglesas a las que nos referimos ocasionalmente (v.gr., la *Institución* de BATTLES o BEVERIDGE) se encuentran todas en la John Calvin Collection [Cd-Rom], Ages Software, Rio (Wisconsin), s. d., 1 cd-rom.

17. 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 (CO se refiere a *Joannes Calvini opera quae supersunt omnia*, ed. BAUM, CUNITZ, REUSS, Braunschweig, 1863-1900).

rioridad lo deben reverenciar tanto como lo harían con un buen Rey, si lo tuviesen.” (IRC IV 20, 25)¹⁸

La alternativa que propone Calvino es muy clara:

“Pues aunque la corrección de la dominación desordenada sea una venganza divina, de ello no se sigue que nos esté dado o permitido realizarla. No se nos ha dado otro mandamiento que obedecer y sufrir.” (IRC IV 20, 31)

Por tanto, los levantamientos populares quedan por principio condenados y la cuestión abierta es si caben excepciones. Como era de esperar, éstas radicarán para Calvino en la propia conducta del magistrado respecto a la religión, pues el deber de obediencia debe ponderarse aquí por el mandato bíblico de obedecer a Dios antes que a los hombres (Act. 5, 29). Por ejemplo, las persecuciones religiosas de los protestantes franceses que les conducían al exilio ginebrino bien podían constituir causa de excepción. Pero la resistencia aceptable en este caso será institucional, pública, no espontánea.

3. La resistencia institucional

Si el pueblo es víctima de un mal magistrado, sólo le queda rezar y aceptar su gobierno como castigo divino a sus pecados (IRC IV 20, 29). Pero si el gobernante se vuelve contra la Ley divina, queda en cuestión su propia legitimidad. Y es que, como dijera Justiniano al final de su *Novelas*, es ley viviente (*lex animata*; Nov. 105, 2, 4) y encarnación de la justicia.¹⁹ El propio Calvino repetirá la fórmula y considerará al magistrado un *oraculum* del poder divino. Es por ello que el magistrado 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, tanto de la Primera Tabla (obligaciones para con Dios y su Iglesia), como de la Segunda (deberes morales con el próji-

18. Así lo indica el teólogo reformado E. FUCHS: cf. su «Théologie politique de Calvin», *Recherches de Science Religieuse*, 62 (1974), pp. 243-258.

19. Cf. E.KANTOROWICZ, *Los dos cuerpos del rey*, Alianza, Madrid, 1985, pp. 126 y ss.

mo). Al magistrado, por lo tanto, le corresponde de oficio velar por la religión como legislador, de ahí que si incumpliese su obligación, el cristiano deba plantearse la desobediencia

“Pero en la obediencia que, como ya mostramos, es debida al superior, debe haber siempre una excepción, o más bien una regla que observar: que tal obediencia no nos desvíe nunca de la que le debemos a Aquel cuya voluntad comprende razonablemente todos los edictos de los Reyes [...] Pues el Señor es Rey de Reyes, y en cuanto abre su sagrada boca debe ser escuchado por todos, sobre todos y ante todos. [...] [Quien levantó sus armas [*cornes*] contra Dios, se degradó por ello y perdió toda su autoridad.” (IRC IV, 20, 32)

Pero, como decíamos, la resistencia contra el gobernante impío no será particular o popular, sino siempre institucional, encabezada por autoridades públicas en el legítimo ejercicio de sus funciones. A un mandatario impío investido de autoridad divina sólo se puede oponer otro de igual investidura. 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.²⁰ Por tanto, corresponderá *exclusivamente* a otra autoridad, los *magistrados inferiores*, el ejercicio de la resistencia:

“Pues si hubo entonces magistraturas instituidas para la defensa del pueblo, para contener los deseos excesivos y licenciosos de los Reyes —como antiguamente tuvieron los lacedemonios a los denominados éforos, los romanos a los tribunos de la plebe y como, cuando es posi-

20. «[C]ombien qu’il y ait diverses formes et espèces de supérieurs, toutesfois ils ne diffèrent rien en ce point, que nous ne les devons recevoir tous pour ministres ordonnez de Dieu. Car Paul a comprins toutes les dictes espèces, quand il a dit qu’il n’y a nulle puissance que de Dieu (Rom. 13, 1). » (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 XVI^e siècle» en VV. AA., *Tout pouvoir vient de Dieu, op. cit.*, pp. 182-194. En el origen de esta tesis 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. Q. SKINNER *op. cit.*, p. 201-202).

ble, se tienen hoy en cada reino las reuniones de los tres estados—; entonces, a quienes se instituya en tal magistratura, defenderé que se opongan y resistan a la crueldad e intemperancia de los Reyes, según es deber de su oficio, de modo tal que si disimulasen al ver que los Reyes vejan desordenadamente a su pobre pueblo, estimaría que semejante disimulo debe ser acusado de perfidia por la que maliciosamente traiciona la libertad del pueblo, de la que deben saberse ordenados tutores [*tuteurs*] por la voluntad de Dios.” (IRC IV 20, 31)²¹

Este pasaje constituye el *locus classicus* justamente para aquellos que pretenden encontrar en Calvino argumentos a favor de una teoría constitucionalista de la resistencia. No obstante, siguiendo aquí a Walter Ullmann creemos que el uso del concepto *tutores* (*tutores* en la versión latina del pasaje) sugiere más bien lo contrario pues, dada su formación jurídica,²² es de suponer que Calvino sabría servirse de él en sentido propio, tal como era común en la canonística y romanística medieval.

Según la ley romana los niños que no habían alcanzado la pubertad (12 años para las niñas y 14 para los niños) estaban bajo la autoridad de un tutor (*sui iuris*), así como todas las mujeres, independientemente de su edad. El padre (*paterfamilias*) en caso de muerte prematura, especifica en su testamento el nombre del tutor, no necesariamente un pariente. Originariamente, la tutela se utilizaba para mantener intacta y segura la propiedad de la familia aunque terminó siendo interpretada como una obligación pública del bienestar de los hijos. Sin embargo, ya Cicerón usa la concepción abstracta legal de tutela para describir la relación entre el go-

21. En una nota de su edición inglesa a este pasaje McNeill observa que los ejemplos de la Antigüedad clásica están enumerados en un tratado redactado por ZWINGLIO en 1524, *Der Hirt (El pastor)*.

22. Debo al profesor Christoph STROHM sus precisiones sobre la formación jurídica de Calvino, para quien, según Strohm: «Bei positivem Recht denkt Calvin zuerst einmal an das römische Recht» (comunicación personal, junio de 2003). Cf. sobre los efectos de esta formación cf. M.L. MONHEIT «Guillaume Budé, Andrea Alciato, Pierre De L’estoile: Renaissance Interpreters of Roman Law», *Journal of the History of Ideas*, 58 (1997), pp. 21-40 y «Young Calvin, Textual Interpretation and Roman Law», *Bibliothèque d’humanisme et renaissance*, 59 (1997), pp. 263-82.

bierno y los ciudadanos bajo su jurisdicción. Al aplicar la noción de tutela al gobierno, Cicerón²³ puede haber tenido en mente muchas cosas: los creadores de la tutela del gobierno (aquellos que elijen oficiales públicos) son también sus pupilos. La principal de las responsabilidades del gobierno, en lo que toca a la tutela, es la seguridad y preservación de las posesiones de sus pupilos.

Asimismo, según Ullman, en la tradición medieval la tutoría romana se interpretó desde la teoría política paulina transformando al magistrado en *tutor regni*: es decir, se revalorizó la función de protección y de tutela que un superior ejerce sobre un inferior o, en términos jurídicos romanos, de un mayor sobre un menor. Es decir, si Calvino usó el término tutor debía ser consciente de que con ello implicaba la incapacidad jurídica del menor tutelado, esto es, el pueblo.²⁴ De modo que difícilmente se le puede atribuir un carácter democrático.

Lejos estamos, por tanto, de la reivindicación de una soberanía popular en la que se reconozca al pueblo como fuente originaria del poder y la creación de derecho. El derecho de resistencia calviniano muestra que la ciudadanía no es concebida en la teología política del reformador como sujeto político en sentido estricto: el pueblo no es ni el fundamento de la autoridad ni puede reemplazarlas o resistir si ésta incumple sus deberes religiosos, sociales o políticos. Por el contrario y como contraejemplo, decididamente partidarios de la monarquía, algunos de los principales teólogos jesuitas como Molina o Suárez se cuidaron de especificar que el rey recibía inicialmente su poder del pueblo, si bien éste era incapaz de ejercerlo directamente. Las restricciones que de ello se derivan del ejercicio del poder del monarca no se inferían, sin embargo, de un «estado de naturaleza» que precediese a ese «pacto»,

23. *De Officiis* I, 35. *Sobre los deberes*, edición de José Guillén, Madrid, Tecnos, 1989.

24. «Indeed, this fusion of Roman law and St. Paul led without difficulty to the constantly reiterated medieval view of the *populus* or the *regnum* as a minor under age in need of a tutor –Frankish alertness and medieval jurisprudence in combination with Pauline doctrine yielded a well-rounded thesis of rulership and its function.» (W. ULLMANN, «Calvin and the Duty...», p. 501)

sino del bien común al que la sociedad debía tender. Teólogos como Mariana pudieron defender así que el príncipe no estaba *legibus solutus*. Las leyes debían ser reglas dirigidas al bien común, emitidas por una autoridad competente. Su obligatoriedad se derivaba, en consecuencia, tanto de su fuente como de su contenido, y la dificultad radicaba en analizar el acto legislador del príncipe de modo que en él se articulasen ambas dimensiones. En función de su incumplimiento o mala articulación podía ser sustentado un derecho de resistencia.²⁵

En esta misma línea, discípulos de Calvino como Philippe Duplessys-Mornay defenderán que la resistencia está en manos de los magistrados inferiores²⁶ pero, a diferencia del reformador francés, mantendrán que su legitimidad estará asegurada siempre que los deberes del gobernante para con el pueblo sean incumplidos.²⁷ Para Calvino, sin embargo, la resistencia activa no está justificada más que como *excepción* ante la presencia de un magistrado que actúa *contra Dios*, no contra el pueblo o sus obligaciones para con él. Y, como hemos visto, sólo otra autoridad legitimada divinamente, esto es, que ocupe un oficio público, puede remediar semejante injusticia.

Y es que, entre otras cosas, no cabe una teoría del pacto, en sentido moderno, en el pensamiento del reformador francés. Distinto sería, el caso de Heinrich Bullinger (1504-1575)²⁸ quien identifica-

25. Un libro reciente sobre la teoría política de los jesuitas es el de H. Hölpf, *Jesuit Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

26. «les Princes, les Officiers de la couronne, les Pairs, les grands Seigneurs, les notables, les députez des Provinces, desquels est composé le corps ordinaire Estats, ou une assemblée extraordinaire, ou un Parlement, ou une iournee, autre assemblée, selon les noms divers pays du monde» (*Vindiciae contra tyrannos*, p. 63). Nos servimos de la edición crítica establecida sobre la edición de 1581 por A. Jouanna, J. Perrin, M. Soulié, A. Tournon y H. Weber, Genève, Droz, 1979.

27. «Pourtant, si le Prince ne tient pas promesse, le peuple est en sa liberté, le contract rescindé, & de droit l'obligation est nulle» (*Vindiciae contra tyrannos*, p. 222)

28. 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

ba la Alianza con un *pacto bilateral y condicionado*, características ambas indispensables en las teorías federalistas. No obstante, no resulta contradictorio continuar hablando de la teología de Calvino como *teología de la Alianza* con la condición de no identificar a esta última con una tradición federalista. Como señala Rainer Albertz,²⁹ 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 tiene por qué hacerse sinónimo de federalismo, como pretenden McCoy y Baker.³⁰ Aún más, Calvino, gran admirador del derecho romano –que creía inspirado en el Decálogo–³¹ 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 *sinlagmáticos* o *bilaterales* (engendra obligaciones en todas las partes, cada una de las cuales está obligada a una prestación). Y para Calvino, el caso de la Alianza testamentaria es, claramente, del primer tipo puesto que, tal y como se muestra en el

antecedentes de esta doctrina, cf. S. Strehle, *Calvinism, Federalism, and Scholasticism. A Study of the Reformed Doctrine of Covenant*, Berna-Frankfurt-N.York-París, Peter Lang, 1988. Según McCoy y Baker, la originalidad de Bullinger radicaría en su giro federalista (Cf. McCoy y Baker, *Fountainhead of Federalism. Heinrich Bullinger and the Covenantal Tradition*, Louisville (Ky.), Westminster/John Knox Press, 1991, p. 14; este ensayo contiene como apéndice la versión inglesa del *De testamento*: cf. pp. 99-138).

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

30. 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 y Baker, *Fountainhead of Federalism*, *op. cit.*, p. 12)

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

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). Y, como es fácil concluir, resulta imposible fundar un derecho de resistencia en un pacto unilateral.

Caben, desde luego, argumentos alternativos que con independencia de los analizados busquen en otros motivos calvinianos el origen de una teoría constitucional de la resistencia. Un buen ejemplo de esta estrategia nos lo proporciona Christopher Elwood, quien defendió recientemente que hay que buscar en la teología de la Cena calviniana los orígenes de una resistencia activa a la autoridad defendida por los *monarcómacos* reformados franceses (Hotman, Beza y Mornay).³² La negación de elementos sagrados en la Hostia propició, según Elwood, la negación del poder divino del monarca, y esto, a su vez, la crítica y desarrollo posterior de la teoría sobre la resistencia activa a la autoridad.

Pero justamente el ejemplo de Elwood sugiere que se trataría, más bien, de una *consecuencia no querida* de la teología sacramental calviniana a la que, en todo caso, tampoco tendría que atribuirse exclusivamente. Es cierto que en Francia, la idea de que el rey derivara su poder de Dios se ve reforzada desde la baja Edad Media con el ungimiento real que establecía de manera visible el vínculo entre Monarquía y Divinidad, llegando incluso a hacer del rey un santo, un mediador en la curación de las escrófulas. Los *milagros reales* se convirtieron desde entonces en signo de legitimidad de la monarquía y ejemplo del carácter sobrenatural de la realeza, tal como mostró Marc Bloch en *Los reyes taumaturgos* (1988). Sin embar-

32. Cf. C. ELWOOD, *The Body Broken. The Calvinist Doctrine of the Eucharist and the Symbolization of Power in Sixteenth-Century France*, Oxford University Press, N. York-Oxford, 1999. El término *monarcómaco* entra en la filosofía política en 1600 y designa los autores, reformados o católicos, que defienden la soberanía popular, la idea de contrato y la supremacía de los Estados generales para imponer los límites políticos a la monarquía, hasta llegar, en casos extremos, a la reivindicación del tiranicidio. No se trata de combatientes de la monarquía sino de opositores a la tiranía, por lo que Turchetti les redefine como *tyrannomaques* –cf. M. TURCHETTI *op. cit.*, p. 418. Cf., además, I. BOUVIGNIES *op. cit.*, pp. 71-98.

go, no hay que olvidar tampoco que la gracia divina era conferida al monarca por una instancia religiosa, por cuanto el ungimiento real fue, hasta el siglo XII, *un sacramento*.³³ Y recordemos que, históricamente, la consagración del monarca desapareció siglos antes del comienzo de Reforma por iniciativa de los Papas con el fin de degradar el poder político y subordinarlo al poder espiritual de la iglesia. Al fijar la teología sacramental –siglos XII-XIII– el Papado optó estratégicamente por «secularizar» a la monarquía, impidiendo las consagraciones reales.³⁴ De modo que, paradójicamente, contra lo que pretende Elwood, la *desacralización* del monarca, ya había comenzado tres siglos antes de la Reforma y por mediación papal y no mediante la crítica sacramental calviniana.

En suma, creemos que resulta cuando menos exagerado atribuir a Calvino una teoría sobre la representación popular de los magistrados o una posición contractualista.³⁵ Como señala Reulos:

“La tentativa de Teodoro de Beza de volver al concepto de designación del rey por Dios acentuando su papel de contrato consentido por los súbditos iba en contra de un principio no solamente afirmado por

33. Por tanto, siguiendo a Ullmann, era inevitable que el poder del monarca acabase siendo puesto en entredicho pues necesitaba de mediadores para establecer su relación con Dios «Asimismo, era todavía más correcto decir que “todo poder viene de Dios”, pero el poder así recibido, es *status* obtenido y, en consecuencia, la ascensión a la posición de *Christus domini* eran consecuencia de la intervención de los sacerdotes. El vínculo directo entre el rey teocrático y Dios desaparecía en virtud de este principio de mediación: los oficiales eclesiásticos que mediaban en el asunto se habían interpuesto entre Dios y el rey.» (W. ULLMANN, *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Alianza, Madrid, 1985, p. 145).

34. En Francia se mantiene la ceremonia de la consagración hasta el siglo XVIII, sin embargo, creemos que es un caso que debe ser estudiado aparte, pues el fundamento de la ceremonia está en la posesión de una Ampolla de aceite sagrado por parte de la monarquía francesa y que, precisamente, sirve de base a la formación y desarrollo del galicanismo, pues la posesión de esta reliquia hace superflua o secundaria la acción del obispo, la consagración propiamente dicha.

35. Lo cual no significa que intérpretes muy cualificados desistan de este empeño, como señaladamente KINGDON (e.g., «Calvinism and Resistance Theory, 1550-1580», en J.H. BURNS, *op. cit.*, pp. 193-218.).

los Reformadores, sino por toda la tradición francesa. La ceremonia de consagración era la afirmación de la legitimidad del Rey y los propios protestantes reconocían esa legitimidad.”³⁶

Es cierto que Calvino sostiene que Dios se sirve del pueblo para elegir a las autoridades públicas, pero su función es meramente *instrumental*, pues no son los verdaderos delegantes del poder. Su función se reduce a *reconocer* la autoridad elegida por Dios y no a *instituir*la. Calvino es indiferente al tipo de gobierno que históricamente se imponga y, por más que reconoce que en algunos casos el régimen político propio del país permite la elección de los gobernantes por mediación popular (IRC IV, 20, 8), su preferencia por la aristocracia es de sobra conocida. No hemos de olvidar que tanto la *vocación* política, como la transmisión del poder que le es imprescindible, sólo pueden derivar de Dios. Ante este hecho, el régimen gubernativo se vuelve indiferente:

“Pues si le place [a Dios] establecer Reyes en los reinos u otro superior cualquiera sobre los pueblos libres, a nosotros nos corresponde volvernos súbditos obedientes al superior que domine el lugar donde vivamos.” (IRC IV 20, 8)

4. A modo de conclusión: La práctica de la resistencia

A la evidencia provista por los textos deben sumarse también unas líneas sobre la práctica de la resistencia, puesto que, para Calvino esta no fue una mera posibilidad teórica. Tenía muy presentes las consecuencias de los edictos franceses de los años 1557-1559, que desencadenaron una dura persecución contra los protestantes: se les prohibía reunirse bajo pena de muerte, se les impedía viajar a Ginebra, se les amenazaba con la confiscación de bienes, etc.³⁷ Max Engammare afirma incluso que uno de los sermones de Calvino, el que pronuncia en el 23 de marzo de 1560, justo cuando

36. REULOS, «Le Tyran tient-il son pouvoir de Dieu?», en VV. AA., *Tout pouvoir vient de Dieu, op. cit.*, p. 198.

37. Cf. una relación de estos edictos en M. TURCHETTI *op. cit.*, pp. 411 y ss.

se produce la *Conjuración d'Amboise* contra Francisco II, constituiría una justificación de la resistencia armada contra esta tiranía idólatra.

No obstante, Calvino nunca apoyó explícitamente el levantamiento.³⁸ La carta que Calvino envía al Almirante Gaspard de Coligny en abril de 1561 deja claro que el reformador abre las puertas a una resistencia activa contra el tirano *a condición de que sea encabezada por los magistrados inferiores* (en este caso, los nobles de acuerdo con el Parlamento).³⁹ Del mismo modo que el *affaire de Maligny* que provocó el exilio de Calvino a Ginebra tenía como promotor al rey de Navarra, Antoine de Bourbon.⁴⁰

Como bien dice Turchetti, la rebelión encabezada de un magistrado es posible y muestra la simpatía del reformador respecto al alzamiento en armas de los hugonotes bajo las órdenes de Condé en 1562.⁴¹ No olvidemos que la *Conjuración d'Amboise* fue encabe-

38. Cf. M. ENGAMMARE «Calvin monarchomaque? Du soupçon à l'argument», *Archiv für Reformationgeschichte*, 89 (1998), pp. 207-228.

39. «C'est que sept ou huit mois auparavant [antes de la Conjuración de Amboise], quelqu'un ayant charge de quelque nombre de gens me demanda conseil s'il ne seroit pas licite de resister à la tyrannie dont les enfans de Dieu estoyent pour lors oppriméz, et quels moyens il y auroit [...] Je resondi simplement à telles objections, que s'il s'espandoit une seule goutte de sang, les rivières en découleroyent par toute l'Europe. Ainsi qu'il valoit mieux que nous preissions tous cent fois, que d'estre cause que le nom de Chrestienté et l'Evangile fust exposé a tel opprobe. Bien lui accorday-je que si les princes du sang requeroient d'estre maintenus en leur droit pour le bien commun, et que les cours de Parlement se joignissent à leur querelle, qu'il seroit licite a tous bons subjects de leur prêter mainforte.» (J. BONNET ed., *Calvin. Lettres Francaises. Lettres de Jean Calvin recueillies pour la première fois et publiées d'après les manuscrits originaux*, vol. 2, Ch. Meyrueis, París, 1894, p. 382) Sobre las circunstancias de la *conjuración de Amboise*, cf. las notas a esta carta, numerada la 558, en la edición de BEVERIDGE.

40. Todo esto lleva a Dufour a reconocer que la primera guerra de religión de 1562 fue asumida por el conjunto de reformados porque Calvino mismo había dado su asentimiento: cf. A. DUFOUR, «Le mythe de Genève au temps de Calvin», *Revue Suisse d'Histoire*, 9 (1959), pp. 498-518, pp. 506-507.

41. Cf. M. TURCHETTI *op. cit.*, p. 415.

zada por la nobleza protestante, con el objetivo de alejar al rey de la política de los Guisa y convocar los Estados generales con el fin de instalar un consejo de regencia del que formarían parte los príncipes de sangre, Antoine de Bourbon y Louis de Condé, cuya cercanía a la Reforma era conocida de todos. Y es que, para los protestantes, los Guisa eran la encarnación de la tiranía y la ambición, responsables de la situación de los reformados franceses y de la lejanía del rey de sus súbditos más leales. De ese modo, según los autores reformados, la conjuración se llevó a cabo con el objetivo de salvar al rey de la influencia de los príncipes extranjeros y para hacerle llegar sus quejas sobre la legitimidad del gobierno que, a sus ojos y según la costumbre antigua, sólo podía ser tal si se encontraba en manos de los Estados generales.

Por tanto, no es cierto que Calvino haya negado cualquier tipo de resistencia activa, como Chenevière mantuvo con firmeza.⁴² Más bien, se limitó a bendecir aquella que ejercía algún tipo de magistratura contra los excesos de un gobernante en materia religiosa. Por tanto, la acusación de subversión dirigida por los católicos contra el protestantismo no parece adecuarse a la doctrina política calviniana, defensora del *statu quo* salvo amenaza para la religión.

Tras la muerte de Calvino, no obstante, los acontecimientos se precipitaron. La masacre de la *Noche de San Bartolomé* en 1572 simboliza la brutalidad de las persecuciones de las que los calvinistas llegaron a ser víctima y ello, sin duda, contribuirá a explicar la inflexión que experimentó la doctrina sobre la resistencia a partir de entonces. Atribuir esta inflexión al propio Calvino es el *explanandum* y no el *explanans* que hoy debemos enfrentar.

Recibido el 22-01-07; aceptado el 15-03-07

42. Cf. M.-E. CHENEVIÈRE, *La pensée politique de Calvin*, Je sers, París-Ginebra, 1937, pp. 332-356.