

VII. EL DEBER DE RESISTIR

EN 1554, John Knox buscó una entrevista con Heinrich Bullinger, sucesor de Zwinglio en Zurich, para plantearle ciertas preguntas profundamente perturbadoras acerca de los límites de la obligación política. Una de las preguntas de Knox era "Si se debe obediencia a un magistrado que impone la idolatría y condena la verdadera religión" (p. 223).¹ Bullinger quedó francamente alarmado por las implicaciones de la pregunta, y respondió que "era muy difícil pronunciarse" sobre semejante tema, que necesitaría tener "un conocimiento preciso de las circunstancias" antes de poder dar algún consejo y que, aun entonces "sería sumamente imprudente" tratar de decir "algo específico acerca del tema" (p. 225). El pánico de Bullinger no es sorprendente, y tampoco la alarma de Knox; y es que Knox estaba planteando la pregunta ante un fondo de crecientes temores por todo el futuro de la fe protestante. Después de años de vacilación y componenda, los gobernantes católicos del norte de Europa se habían vuelto con violencia contra los reformadores, y en la época de las angustiosas preguntas de Knox estaban siguiendo la política de reimponer la unidad religiosa por la fuerza.

El primer país que experimentó este dramático *volte face* fue Alemania. Abandonando todo nuevo intento de negociar con los príncipes de la Liga de Esmalcalda, Carlos V hizo avanzar sus ejércitos por el Rin en 1534 y empezó a hacer planes para una guerra santa contra los herejes. Primero, firmó un pacto secreto antiluterano con Francisco I, obteniendo su alianza, o al menos su neutralidad; después, obtuvo una promesa de dinero y armas del Papa Paulo III, y finalmente logró apartar al protestante duque Mauricio de Sajonia de sus correligionarios, ofreciéndole las tierras de Juan Federico de Sajonia a cambio de su apoyo a la cruzada imperial (Elton, 1963, pp. 242-248). Estos preparativos paralizaron de terror a la Liga de Esmalcalda en 1546, y esto causó su rápida y total derrota. Carlos obtuvo una aplastante victoria sobre sus fuerzas combinadas en Mühlberg en abril de 1547; Juan Federico de Sajonia fue capturado, y al cabo de una semana, Felipe de Hesse, atraído con engaños a la corte imperial, también quedó arrestado. Carlos convocó entonces a una dieta que se reuniría en Augsburgo en 1548, y en el curso de la cual promulgó un "Interim", en que quedó proscrita la Iglesia luterana en todo el Imperio. El propio Lutero había muerto en 1546,

¹ Para la visita de Knox, véase Burns, 1955, pp. 90-101, y Ridley, 1968, pp. 178-179. Para las preguntas de Knox y las respuestas de Bullinger, véase *infra*, Knox, *Certain Questions* en la bibliografía de fuentes primarias.

pero buen número de los otros dirigentes de la Reforma alemana —incluso Bucer y Dryander— inmediatamente tuvieron que huir a Inglaterra. Después de casi treinta años de contemporizar y conciliar, pareció que el movimiento luterano estaba a punto de desaparecer (Elton, 1963, pp. 248-250).

Menos de cinco años después, el progreso de la Reforma en Inglaterra tuvo un fin más súbito aún. A la muerte de Enrique VIII en 1547, los protestantes habían llegado al poder: buen número de reformadores confesos fueron nombrados obispos, entre ellos Hooper, Ridley y Ponet, mientras que el protector Somerset buscaba consejo acerca de la reforma económica en el propio Calvino (Elton, 1955, p. 210; Walzer, 1965, p. 62). Sin embargo, cuando María sucedió a su hermano en 1553, hubo un cambio súbito y devastador. En la primera sesión del Parlamento, se invirtió toda la legislación eclesiástica del reinado anterior. Cranmer fue arrestado por acusación de alta traición, y Reginald Pole retornó de un exilio de veinte años para ocupar su lugar como arzobispo de Canterbury (Schenk, 1950, pp. 128-130). Más de dos mil clérigos fueron desposeídos de sus beneficios en 1554, y al año siguiente Stephen Gardiner, como Lord Canciller, autorizó el comienzo de las persecuciones que después valdrían a su soberana el título de "María la Sanguinaria" entre generaciones de protestantes (Loades, 1970, pp. 138-166). Muchos destacados reformadores lograron escapar a Suiza, pero más de trescientos fueron detenidos y quemados en la hoguera, entre ellos Hooper, Latimer, Ridley y el propio Cranmer (Loades, 1970, p. 232). Como en Alemania, pareció que la Iglesia católica estaba a punto de borrar del mapa a sus enemigos.

Para entonces, una crisis similar había afectado a la Reforma en Escocia. Durante el decenio de 1540, como resultado del ascenso de los ingleses después de su victoria en Solway Moss, los escoceses estaban a punto de lograr una reforma "completa y piadosa", con la venia de su gobierno. El cardenal Beaton, arzobispo católico, perdió su cargo y fue aprisionado en 1543; el Parlamento escocés había votado por permitir la circulación de Biblias en lengua vernácula, ese mismo año. Y buen número de predicadores luteranos, entre ellos Roudh, Wishart y Williams, habían empezado a atraer enormes masas populares (Donaldson, 1960, pp. 30-31). Sin embargo, después de 1547, el agresivo comportamiento del protector Somerset movió a Escocia a aliarse con Francia, a consecuencia de lo cual la Iglesia católica recuperó su anterior ascendiente. En 1547, una fuerza naval francesa acorraló a muchos jefes protestantes en St. Andrews, puso sitio a la ciudad y mandó a sus defensores más intransigentes —incluso a John Knox— a servir como galeotes en las galeras (Ridley, 1968, pp. 59-65). En 1548, la joven reina de Escocia fue prometida al Delfín, después de lo cual salió de Escocia para ser educada como buena católica en Francia. En 1554, el regente Arran, sospechoso de

simpatías protestantes, fue depuesto y reemplazado por la católica reina madre, María de Guisa. Y al año siguiente, como en Inglaterra, empezaron las persecuciones, culminando en un juicio de los más destacados predicadores protestantes en 1558 (Brown, 1902, pp. 48-49).

Durante el mismo periodo, las comunidades protestantes de Francia sufrieron una serie aún más aplastante de reveses. Al principio, los reformadores habían tenido ciertas esperanzas de convertir a su causa a la corte francesa. Francisco I había coqueteado con las nuevas herejías, mientras que su hermana Margarita de Angulema se había relacionado profundamente con los humanistas bíblicos en Meaux, además de servir como patrona a algunos de los primeros calvinistas franceses (Salmon, 1975, pp. 85-86). Sin embargo, a finales del decenio de 1530, la actitud del rey parecía haberse endurecido. En 1540 promulgó el Edicto de Fontainebleau, reuniendo a sus parlamentarios para perseguir y ejecutar a todo tipo de herejes, política que fue debidamente seguida, con creciente ferocidad, en los últimos años de su reinado (Lecler, 1960, II, pp. 24-26). Cuando Enrique II le sucedió en 1547, las persecuciones se intensificaron más aún. En el año de su ascenso, instituyó la *Chambre Ardente*, tribunal especial para juzgar herejes, que obtuvo más de 500 condenaciones en sus primeros tres años (Leonard, 1965-1967, II, p. 110). Y en 1557 proclamó en el Edicto de Compiègne que en adelante la herejía sería castigada exclusivamente con la muerte (Lecler, 1960, II, p. 29). Finalmente, al morir Enrique II, en 1559, las riendas del gobierno cayeron en manos de los Guisa, militantemente católicos, quienes fueron regentes del joven rey, Francisco II. No tardaron en lanzar una nueva oleada de persecuciones, tan terribles que al cabo de dos años habían sumido al país en el torbellino de la guerra religiosa (Neale, 1943, pp. 46, 57).

EL DESARROLLO DEL RADICALISMO LUTERANO

Ante esta súbita y profunda amenaza a su existencia misma, ¿cómo reaccionaron las comunidades luteranas y calvinistas? Si nos volvemos a considerar primero la respuesta calvinista, veremos que el principio de la crisis tomó casi totalmente desprevenidos a sus jefes para defender a su Iglesia con la pluma o la espada. Permanecieron firmemente comprometidos con una teoría de la obediencia política pasiva, teoría muy similar a la originalmente desarrollada por los luteranos en el curso del decenio de 1520. Esto puede aplicarse particularmente al propio Calvino. Para el momento en que la primera guerra religiosa contra los protestantes estalló en Alemania en 1546, el único gran pronunciamiento sobre política que Calvino había producido era el capítulo sobre El Gobierno Civil, al final de sus *Instituciones de la*

Religión Cristiana, publicadas diez años antes. Esto casi no ofrecía ningún apoyo a la idea de resistir activamente a un gobernante que podía estar intentando —según la frase de Knox— imponer la idolatría o condenar la verdadera religión. Consistía en una afirmación casi completamente intransigente de la necesidad de obedecer y en ninguna circunstancia resistir a todas las autoridades debidamente constituidas.

Cierto es que la doctrina de no resistencia de Calvino no es totalmente inflexible, y parece una ligera exageración sugerir, como lo ha hecho Chenevière, que su posición no “otorga ningún derecho ante el magistrado” (Chenevière, 1937, p. 325). Calvino es en todo momento un maestro de la ambigüedad, y aunque su compromiso básico es, indiscutiblemente, con una teoría de la no resistencia, introduce en su argumento buen número de excepciones. Empieza por hacer dos concesiones que fueron comúnmente aceptadas aun por los exponentes más comprometidos con la obediencia pasiva. Una es que, según lo expresa en su último párrafo, “en esa obediencia que hemos demostrado que se debe a la autoridad de los gobernantes, habremos de hacer siempre esta excepción, y en realidad observarla como primaria: que tal obediencia nunca debe apartarnos del deseo de todos los reyes” (p. 1520). La otra concesión, insertada en cada edición de las *Instituciones* después de 1539, es que si la gente “implora la ayuda del Señor”, Dios a veces puede responder levantando “vengadores entre sus siervos”, armándolos “con su orden de castigar al gobierno impío y liberar a su pueblo, oprimido injustamente, de toda miserable calamidad” (p. 1517). Además de estas concesiones, bastante ortodoxas, Calvino también admitió otras dos excepciones, mucho menos habituales, a su regla general de la obediencia. Primero toca la posibilidad de que los magistrados populares resistan en nombre del pueblo. A veces se ha afirmado que esta sugestión, dramática y estratégicamente colocada, tan sólo apareció en ediciones posteriores de las *Instituciones*,² pero en realidad todo el análisis ya está presente en la versión original de 1533, y reaparece sin ningún cambio en toda edición siguiente del libro. Y por último, no cabe duda de que, en la definitiva edición latina de las *Instituciones*, de 1559, Calvino empieza a cambiar de opinión. Esto nunca le lleva a plantear una teoría clara e inequívoca de la revolución, pero ciertamente resulta en una tendencia, como agudamente lo ha observado Filmer en *Patriarcha*, de que Calvino “mire de reojo” a la posibilidad de justificar la resistencia activa a los magistrados legales (p. 54).

Sin embargo, cuando se han sopesado debidamente todas estas excepciones, queda en pie el hecho de que, hasta los últimos años de su vida, la

² Véase, por ejemplo, Morris, 1953, p. 156; Kingdon, 1955, p. 95.

actitud política de Calvino, no menos que la de Lutero en sus primeras obras, permaneció firmemente anclada en la doctrina paulina de la absoluta no resistencia. A este respecto conviene recordar que el capítulo sobre el Gobierno Civil en las *Instituciones* fue publicado por primera vez en los dos años que siguieron a los radicales experimentos sociales efectuados por los anabaptistas y recomendados en documentos tales como la *Confesión de Fe de Schleithem*. Calvino empieza su capítulo (p. 1485) denunciando a “aquellos hombres dementes y bárbaros” que “curiosamente se esfuerzan por derrocar este orden divinamente establecido” de gobierno, y gran parte de la discusión siguiente adopta la forma de una batalla contra las suposiciones de los anabaptistas, incluso su rechazo a la magistratura, su pacifismo, y su rechazo del debido proceso de ley.³ Para contraatacar a la que llama “escandalosa barbarie” de estos “fanáticos”, Calvino empieza por defender la necesidad y piedad de “el oficio de magistrado” (pp. 1488, 1489). Subraya el hecho de que “no se debe a la perversión humana el que la autoridad sobre todas las cosas en la tierra esté en manos de reyes y otros gobernantes” (p. 1489). Cita la célebre fórmula de San Pablo, en la Epístola a los Romanos, insistiendo en que todo poder “es una orden de Dios, y que no hay poderes salvo los ordenados por Dios”, ya que todos los príncipes son “ministros de Dios” y son “representantes de Dios” (pp. 1489, 1490). Esto significa que a Calvino no le interesan mucho las cuestiones acerca de la mejor forma de gobierno. En una vena aristotélica concede que “un sistema compuesto de aristocracia y democracia es muy superior a todos los demás”, pero pronto vuelve a subrayar el punto, que le parece mucho más importante, de que “aun cuando hay una variedad de formas” de magistratura, “no hay diferencia a este respecto, ya que debemos considerarlas a todas como ordenadas por Dios” (pp. 1492, 1493).

Después de analizar el concepto de ley, que ocupa el centro de su capítulo, Calvino discute las implicaciones de sus ideas acerca del oficio del magistrado. La primera implicación, “y el primer deber de los súbditos hacia sus magistrados” es que deben “tener el concepto más honorable de su cargo” (p. 1509). El siguiente es que no sólo deben ser obedientes, sino también evitar toda gratuita actividad política, cuidando de “no entrometerse en los asuntos públicos ni invadir sin objeto alguno el cargo de magistrado” (pp. 1510, 1511). Pero la implicación principal es que nunca se debe resistir a las órdenes del magistrado. Calvino se muestra absolutamente categórico en este punto crucial. “Que nadie se engañe aquí. Pues como no es posible resistir al magistrado sin resistir al mismo tiempo a Dios, aun cuando parezca que se

³ Véanse, respectivamente, pp. 1490-1491; 1499-1500; 1505-1508. Se ha sugerido que Calvino en realidad está aludiendo, en varios puntos, a la *Confesión de Schleithem*, cf. pp. 1487 n. y 1492 n.

puede desprestigiar con impunidad a un magistrado no armado, Dios sigue armado para vengar poderosamente este desdén hacia Él" (p. 1511).

A pesar de todo, Calvino concede que ha estado concentrándose, hasta este punto, en el caso de un magistrado "que es verdaderamente lo que se le llama, es decir, un padre de su patria" (p. 1511). Esto deja abierta la cuestión de si se tiene un deber similar de no resistencia hacia aquellos que voluntariamente descuidan o niegan los deberes de su cargo. Pero la respuesta es, en este caso, no menos inequívoca que antes. "No sólo estamos sujetos a la autoridad de los príncipes que desempeñan sus cargos hacia nosotros, sino también a la autoridad de todos aquellos que, por recta y fielmente, han llegado a gobernar los asuntos, aun cuando no lo cualquier medio, han llegado a gobernar los asuntos, aun cuando no lo desempeñen como un cargo de príncipes" (p. 1513). Calvino admite que esta dura doctrina "no entra fácilmente en los espíritus de los hombres", pero ello sólo le mueve a repetirla con mayor énfasis (p. 1513). Hasta "un hombre muy perverso, totalmente indigno de todo honor" debe ser tenido "en la misma reverencia y estima por sus súbditos" en que "tendrían al mejor de los reyes si les fuera dado" (p. 1513). La razón es que "los que gobiernan de manera injusta e incompetente" han sido puestos por Dios "para castigar la perversión del pueblo" (p. 1512). Esto significa que aun los tiranos han sido deliberadamente ordenados por Dios para cumplir con sus designios, y no están menos "dotados de toda la majestad con que Él ha investido al poder legítimo" (p. 1512). Esto significa, a su vez, que aun si "somos cruelmente atormentados por un príncipe bárbaro", o "vejados por razones de piedad por uno impío y sacrilego", sigue aplicándose la misma dura lección: no se nos permite resistir, sino que se nos ordena poner la otra mejilla, reconociendo que "no se nos ha dado otra orden" que la de "obedecer y sufrir" (pp. 1514, 1516, 1518).

En contraste con los calvinistas, los luteranos tuvieron pocas dificultades en defender la idea de la resistencia a su señor legítimo cuando decidieron declarar la guerra a Carlos V en 1546. Ya habían apilado un considerable arsenal de argumentos radicales acerca de lo justificable de la violencia política cuando pensaron por primera vez en la posibilidad de resistir al emperador, unos dieciséis años antes. Esta primera crisis había surgido de las maniobras de Carlos V en la Dieta de Espira en 1529. Pese a su preocupación por Francisco I y el avance de los turcos en el curso del decenio de 1520, Carlos nunca había abandonado su intención, originalmente anunciada en la Dieta de Worms en 1521, de obligar por la fuerza a los luteranos a volver a la unidad con la Iglesia católica. En 1529 pareció que, por fin, había llegado su oportunidad. La amenaza de invasión por Francisco I quedó neutralizada: Carlos infligió una decisiva derrota a los franceses en

junio, como resultado de la cual firmaron la Paz de Cambrai al mes siguiente (Brandt, 1939, p. 279). Y la amenaza de una invasión del oriente quedó súbitamente anulada: los turcos fracasaron en su asedio a Viena, y pronto empezaron a retirar sus ejércitos, de regreso a Hungría (Grimm, 1954, p. 198). Ante este trasfondo de creciente triunfo militar y diplomático, Carlos convocó a la Dieta Imperial a reunirse en Espira, y exigió que se retiraran todas las concesiones antes hechas a los luteranos. Éstos replicaron con una protesta formal (de allí el nombre de "protestantes"), que fue presentada en nombre de seis príncipes y catorce ciudades; los espíritus guías fueron Juan de Sajonia, Jorge de Brandenburgo-Ansbach y el joven Felipe de Hesse, que en este punto surgió como el más militante, por mucho, de todos los príncipes luteranos. Pero la mayoría católica permaneció impertérrita ante la protesta, y procedió a redactar una resolución de la Dieta en que convinieron todos en insistir en que se impusiera en adelante, de ser necesario por la fuerza, el Edicto de Worms, que prohibía la herejía luterana (Brandt, 1939, pp. 297-303).

Fue entonces cuando los jefes de la Reforma luterana por primera vez se enfrentaron abiertamente al problema de la resistencia activa. Nunca habían dudado de lo legítimo de resistir si fueran atacados por otro príncipe, pero la cuestión, mucho más grave, que ahora surgió, fue si del mismo modo era legal formar una alianza defensiva para resistir al propio emperador, en caso de que éste los atacara, como jefe de la mayoría católica. En tan peligroso momento, la iniciativa fue tomada por Felipe de Hesse, quien parece haber debatido la cuestión con buen número de expertos jurídicos. El resultado fue un ingenioso replanteamiento de la teoría feudal y particularista de la constitución imperial: la teoría en cuyos términos, como hemos visto, los electores ya habían resistido y depuesto al emperador Wenzel en 1400. Interpretada por los juristas hessianos, esta idea de la constitución les permitió desempeñar dos vitales tareas ideológicas: legitimó la idea de la resistencia armada al emperador, pero logró, al mismo tiempo, apoyar la fundamental suposición luterana de que todos los poderes que existen son ordenados por Dios. El propio Felipe esbozó la teoría en dos cartas de diciembre de 1529, dirigidas a sus más conservadores correligionarios, el elector de Sajonia y el margrave de Brandenburgo-Ansbach.⁴ Empieza su carta al margrave concediendo que "los poderes que existen son ordenados por Dios", pero procede a modificar esta suposición ortodoxa en dos aspectos cruciales. Ante todo, sostiene que San Pablo seguramente se refirió a todos los soberanos territoriales, de modo que hemos de creer que su doctrina se aplica a

⁴ Para estas cartas, véase Schubert, 1909, esp. pp. 287-289, y cf. Lutero, *Cartas*, ed. Krodel, vol. 49, pp. 254-255.

todos los poderes jurisdiccionales dentro de un reino o imperio dado. La venerable disputa entre Azo y Lothair revive así y se aplica en este punto a vindicar el derecho no sólo de los electores, sino también de todos los príncipes territoriales, de considerarse como poderes ordenados por Dios, blandiendo el *ius gladii* y en su propio nombre. La otra crucial modificación hecha por Felipe a la doctrina apostólica consiste en decir que todos estos poderes han sido ordenados para desempeñar un cargo particular, estipuación que, según dice, incluye el deber de observar buen número de obligaciones jurídicas entre sí, además de asegurar el bienestar y la salvación de sus propios súbditos inmediatos. Una vez introducidas estas modificaciones, de allí se sigue fácilmente la idea de que puede ser legal resistir al emperador. Es evidente que todo el poseedor de *Imperium* debe tener el derecho jurídico de defenderse contra toda violación de los tratados que pueda haber concluido con otro poder soberano. Pero ahora se afirma que el emperador y los príncipes se encuentran precisamente en tal relación jurídica entre sí, y no en una relación de gobernante y gobernado. Por ello, la conclusión es que si el emperador rebasa los límites de su cargo, persiguiendo al Evangelio u ofreciendo violencia a alguno de los príncipes, estará quebrantando la obligación impuesta a él en su elección, y por tanto será legítimo oponersele.³

Al principio, nada se logró con el paso militante dado por Felipe. Una razón de ello fue que la mayoría de los jefes luteranos pensaron que valía la pena esperar los acontecimientos, especialmente después de que el emperador convino en convocar a una nueva Dieta que se reuniría en Augsburgo, en 1530, prometiendo aparecer en persona y prestar "un oído caritativo" al caso luterano (Brandt, 1939, pp. 303-316). Pero la principal razón fue que los más destacados teólogos luteranos aún no se libraban de sus escrúpulos ante la idea de la resistencia armada (Baron, 1937, pp. 416, 423). Cuando el elector Juan de Sajonia consultó a Lutero acerca de la carta que le había enviado Felipe de Hesse, recibió una respuesta sumamente conservadora.⁴ Lutero rechazó explícitamente la sugestión del landgrave de que el emperador no es más que "un soberano de igual categoría" que los príncipes, insistiendo, por lo contrario en que "el emperador, desde luego, es el señor y superior de estos soberanos" (pp. 258, 259). Pasa entonces a reiterar la conclusión ortodoxa y totalmente pasiva de que "aun si fuera intención del emperador proceder por fuerza contra el Evangelio", aun entonces sería

³ Véase Schubert, 1909, pp. 288, 289, y cf. Lutero, *Cartas*, ed. Krodol, vol. 49, pp. 254-255.

⁴ Todas las referencias, aquí y más adelante, a la correspondencia entre Lutero, Brück, Felipe de Hesse y Juan de Sajonia han sido tomadas de Lutero, *Letters*, ed. Krodol, en *Works*, vol. 49.

imposible "en buena conciencia" "llevar tropas al campo de batalla" (p. 257). El elector volvió a apelar a Lutero a principios de 1530, acerca del mismo problema, pero éste se mostró irreductible en su posición. "De ninguna manera es propio que alguien que quiera ser llamado cristiano se levante contra la autoridad de su gobierno, ya sea que éste actúe justa o injustamente", pues aun si "su Majestad Imperial actúa injustamente y en contra de su deber y juramento, esto no anula la autoridad del gobierno imperial, ni anula la necesidad de obediencia" (p. 257).

Sin embargo, la situación empezó a parecer mucho más amenazadora a los luteranos después de reunida la Dieta en 1530. La Confesión de Augsburgo, que Melanchthon había redactado con la esperanza de llegar a un acuerdo con los príncipes católicos, finalmente fue rechazada en agosto, cuando Carlos V ordenó que ante la Dieta reunida fuese leída en voz alta una *Refutación*, y en adelante se negó a participar en ninguna otra discusión (Reu, 1930, pp. 124-127). Al término del mes siguiente, la mayoría católica había convenido en una resolución exigiendo que todos los luteranos retornaran a la unidad de la Iglesia al término de Pascua, y que toda prédica luterana quedaría suspendida desde ese momento (Reu, 1930, p. 133). La Dieta concluyó con el acuerdo de los príncipes católicos de formar una liga para la defensa del Imperio, paso que deliberadamente constituía una amenaza militar directa a los protestantes. Cierto que, debido al resurgimiento de la amenaza turca en 1531, junto con el resurgimiento de la peligrosa alianza entre el Papa y los franceses de 1532, el ímpetu de este ataque no se sostuvo. Sin embargo, a finales de 1530 la situación parecía alarmante, y movió a Felipe de Hesse a volver a su idea de una alianza defensiva, haciendo resurgir así la cuestión subyacente de si era lícito ofrecer resistencia al emperador. Conociendo la influencia de Lutero sobre Juan de Sajonia, Felipe escribió en octubre de 1530 a Lutero, esbozando su teoría constitucional de la resistencia y tratando de persuadirlo de dejar sus dudas acerca de la idea de una Liga Protestante (pp. 433-434). Al mismo tiempo escribió directamente a Juan de Sajonia, así como a su canceller, Gregorio Brück (c. 1483-1547), urgiéndolos a aceptar su esquema de una alianza protestante, y pidiéndoles aceptar su afirmación subyacente de que, en realidad, era posible justificar la resistencia armada al emperador (p. 430).

Esta vez, Juan de Sajonia sintió más claramente la crisis y decidió consultar a Brück y a sus otros juriconsultos acerca de la posibilidad de apoyar las conclusiones de Felipe. El resultado fue que, al término de octubre de 1530, Brück y su personal presentaron al elector un breve en que final e inequívocamente quedaba justificada la idea de la "resistencia violenta" al emperador. Aunque Brück estaba dispuesto ahora a aceptar las implicaciones de la interpretación federal de Felipe a la constitución imperial, empero, no

se valió él mismo de tales argumentos constitucionales. Prefirió basar su caso enteramente en una adaptación de la doctrina del derecho privado de que en ciertas circunstancias el uso de la violencia no necesariamente constituye un delito. Como hemos visto, había varios puntos en el derecho civil y canónico en que se consideraba justificable rechazar la fuerza injusta con la fuerza. La doctrina que Brück decidió invocar fue la afirmación canónica de que a veces puede ser legítimo resistir a un juez injusto. Desde luego, es cierto que estos canonistas —como Panormitano— que habían defendido enérgicamente esta posibilidad, se habían dedicado exclusivamente a la cuestión de la violencia jurídica, y no la política. Pero sólo era necesario insistir en la violencia jurídica, en efecto, la de un juez, para que la categoría del emperador era, en efecto, la de un juez, para que el argumento de Panormitano pudiera aplicarse directamente al caso. En consecuencia, éste fue el paso que Brück procedió a dar. Su breve se intitula *Si es Legal Resistir a un Juez que está Procediendo Ilegalmente*. Primero da su respuesta en términos generales, con copiosas citas del derecho canónico —quizás escogidas con intención de condenar a los imperialistas por boca de escritores impecablemente católicos cuya autoridad les resultaría difícil rechazar. Afirma que hay tres tipos de casos en que “es posible resistir por la violencia a un juez”. El primero es “donde ha habido una apelación”, el segundo es “donde el juez procede fuera de su jurisdicción legal” y el tercero es “notorio” e “irreparable”. El tercero es “donde el juez resulta dañado es “notorio” e “irreparable”, pero injustamente, y donde el daño procede de acuerdo con su jurisdicción, pero injustamente, y donde el daño es irreparable” (pp. 63-65). La primera de estas situaciones resulta imposible en el caso de Brück, pero el peso principal se echa sobre las otras dos posibilidades, las que son tratadas, ambas, de acuerdo con el legítimo derecho de defenderse contra una fuerza injusta. Es decir, ambos casos son tratados como situaciones en que, sea por suspensión o por las limitaciones inherentes a la autoridad del juez, éste “ya no está actuando como juez en el asunto en cuestión, sino tan sólo como persona privada” (*non est iudex... sed privatus*), de modo que es legal resistirle, como resistiríamos y nos defenderíamos contra cualquier persona privada que nos hiciese una violencia injusta (p. 66). Pasa entonces Brück a los hechos del caso presente. El emperador está tratando de imponer su juicio en cuestiones de fe. Pero aun si esto estuviese dentro de su competencia, “su jurisdicción ha quedado suspendida”, ya que “los príncipes y las ciudades están apelando no sólo al emperador sino a un Concilio General de la Iglesia” (p. 65). Sin embargo, el hecho es que “en cuestiones de fe el emperador no tiene absolutamente ninguna jurisdicción”, ya que “no es juez en tales asuntos” (pp. 65-66). Se dice entonces que estas proposiciones llevan a la conclusión de que la resistencia es indiscutiblemente justificada en las circunstancias presentes. Se dice que “la injusticia del emperador” es “notoria y en realidad mucho peor que notoria” (p. 66).

Pero ya ha quedado establecido que “es legítimo resistir a un juez” en tales circunstancias, aun si el caso cae dentro de su jurisdicción, siempre que esté procediendo injustamente o que se haya hecho una apelación a su juicio” (p. 66). Se dice que queda así establecido que “a fortiori es legítimo resistir” cuando —como en el presente caso— el juez en cuestión “ya no es juez, en absoluto” sino que tan sólo tiene la condición de “ciudadano privado” que está infligiendo “daños notorios” (p. 66).

A finales de 1530, Lutero y los otros jefes de la Reforma alemana se encontraron, así, ante dos teorías distintas que ofrecían la legalidad de oponerse al emperador: la teoría constitucionalista de los hessianos, y la teoría del derecho privado de los juristas sajones. También les apremiaban por todas partes a reconsiderar sus escrúpulos ante la idea de resistir por la fuerza. El resultado fue que, a finales de octubre de 1530, los principales teólogos luteranos —Melanchthon, Jonas y Espalatino, así como el propio Lutero— capitularon todos ellos, súbitamente. Aunque no se refirieron a los argumentos planteados al elector de Sajonia por Felipe de Hesse, ahora se manifestaron dispuestos a apoyar la teoría de la resistencia esbozada por Brück en su breve más reciente.

Ya se habían hecho una o dos sugerencias de que los teólogos podían estar dispuestos a cambiar de dirección de esta manera. Johann Bugenhagen (1485-1558) había sugerido tentativamente, en una carta que envió al elector de Sajonia en septiembre de 1529, que si el emperador rebasaba los límites de su cargo y actuaba “como un turco y un asesino” entonces podría argüirse que “ya no era señor” ni magistrado genuino (Scheible, 1969, pp. 25-29). Lutero había empezado a derivar en dirección similar desde agosto de 1530, cuando sugirió en una carta a Brück que podían distinguirse los actos genuinos del emperador y los actos de los “tiranos” que pudieran intentar “valerse del nombre de su Majestad Imperial” (p. 398). Sin embargo, sigue siendo esencialmente correcto decir que la primera aceptación formal de la idea de la resistencia forzosa por luteranos ortodoxos puede fecharse precisamente a finales de octubre de 1530. En cuanto Juan de Sajonia recibió el breve de Brück, pidió una conferencia entre los juristas y los teólogos, para discutir sus argumentos. Como resultado de este debate, celebrado en el Palacio de Torgau entre el 25 y el 28 de octubre, Lutero emitió una capitulación formal, escrita de su puño y letra y firmada por Melanchthon, Jonas y Espalatino así como por él mismo.⁷ Aceptan que la cuestión de la resistencia

⁷ Debo estos detalles a Hortleder, 1945, II, p. 82. Sin embargo, erróneamente, él da como fecha el año de 1531. Para los detalles correctos, véase Lutero, *Works*, vol. 47, ed. Sherman, p. 8 nota, y para el documento firmado por Lutero y por los otros teólogos, véase Lutero, *Works*, vol. 49, ed. Krodel, pp. 432-433.

legítima "ha quedado establecida por estos doctores de la ley" y que "ciertamente estamos en aquellas situaciones en que... se puede resistir a la autoridad gobernante". Explican el hecho de que "hasta ahora habíamos enseñado absolutamente a no resistir a la autoridad gobernante" por "el hecho de que no sabíamos que la propia ley de la autoridad gobernante concede el derecho de la resistencia armada". Concluyen así que, como siempre "han enseñado diligentemente que debe obedecerse esta ley", de allí se sigue que "en este caso es necesario contraatacar, aun si el emperador mismo nos ataca".

A menudo se ha argüido que, pese a esta capitulación, no debemos tratar demasiado seriamente la sugestión de que Lutero y sus seguidores cambiaron realmente de opinión en este punto ante cuestión tan fundamental como la teoría de la no resistencia. Mesnard observa que "no considera espontánea la posición adoptada por Lutero en 1530", ya que "su aceptación por Lutero le fue literalmente arrancada" bajo la presión de la inmediata crisis política (Mesnard, 1936, p. 228). De manera similar, Baron afirma que Lutero actuó "involuntariamente y bajo presión" y subraya el hecho de que su respuesta tomó la forma de una concesión de que los teólogos no eran competentes para juzgar el caso, en lugar de ser una afirmación positiva de la posición que los juristas habían tomado (Baron, 1937, p. 422).

No cabe duda de que los teólogos tenían buenas razones para desconfiar de la tesis propuesta por Brück y sus hombres. Sin duda sintieron gran embarazo ante las elaboradas invocaciones a la ley canónica, y parecen haberse alarmado ante las implicaciones radicales de la buena disposición de Brück a valerse de argumentos del derecho privado. Al basar su argumento en la proposición de que un gobernante que excede los límites de su cargo automáticamente queda reducido a la categoría de ciudadano privado delinante, en realidad Brück había tratado de reivindicar la legitimidad de la resistencia política, con motivo de que siempre es legítimo que un individuo rechace una fuerza injusta, y que nadie está obligado a ofrecer la otra mejilla. Sin embargo, al aludir de esta manera a la posición del individuo según el derecho privado, pareció estar implicando que puede ser legítimo que los ciudadanos privados, y así todo el pueblo, se dediquen a actos de violencia política, implicación que los luteranos, desde luego, querían evitar a toda costa. Los peligros fueron explícitamente planteados por Martin Bucer (1491-1551) en su *Explicación del Evangelio según San Mateo*, que publicó por primera vez en 1527 y reimprimió con adiciones apropiadas en la época de la crisis de 1530. Aunque le interesaba vindicar la legalidad de la resistencia, no menos le interesaba rechazar toda sugestión de que "hasta un individuo privado puede rechazar legalmente, con la fuerza, a la fuerza de un príncipe o magistrado" (*vim vi... repellere*). Esto le llevó, tanto en su *Explicación* como en sus posteriores *Comentarios al Libro de los Jueces*,

a lanzar un ataque directo a la teoría de la resistencia, del derecho privado. Insiste en que "decir que quienes son oprimidos en nuestros propios días por la tiranía actuarían legalmente si rechazaran ellos mismos la fuerza con la fuerza" (*si vi eam a se repellant*) simplemente sería introducir una confusión calamitosa entre "el cargo de los individuos privados" y "el cargo de los poderes públicos" y, por consiguiente, oscurecer el hecho crucial de que "nunca es legítimo que el individuo privado rechace la fuerza con la fuerza, sino sólo aquellos a quienes se les ha dado la espada" por orden de Dios mismo.⁸

A pesar de todo, parece engañoso argumentar que la adopción de una actitud política radical por los jefes de la reforma luterana en la época de la conferencia de Torgau no representó más que una aberración temporal en un momento de crisis. Esto es pasar por alto dos aportaciones importantes al desarrollo de la teoría de la resistencia, que fueron hechas por buen número de los más destacados teólogos luteranos, tanto en la época de la crisis de 1530 cuanto en todo el resto de la década.

La primera es que, aun después de pasada la crisis inmediata, los luteranos no sólo siguieron apoyando la teoría de la resistencia según el derecho privado, sino que aun empezaron a revisarla y desarrollarla. Esto puede decirse, en primer lugar, del propio Lutero. Cuando Lazarus Spengler escribió para acusarlo en febrero de 1531 de "desdecirse de su anterior opinión de que era ilícita la resistencia al emperador", Lutero replicó reiterando su aceptación del argumento del derecho privado. Reconoce que los juristas "no me satisfacen" cuando simplemente "alegan la máxima de que la fuerza puede responderse con la fuerza". Pero pasa a subrayar que también "indicaron que era un derecho positivo imperial el que 'en casos de notoria injusticia, al gobierno se puede resistir por la fuerza'". Así, su defensa es que simplemente estaba aceptando "lo que la ley ordena" al aceptar que, "si el emperador se *había* limitado a sí mismo" entonces necesariamente debe ser legítimo "resistírle por la fuerza" (Smith, 1911, p. 217). Más aún, poco después Lutero publicó su *Advertencia a su Amado Pueblo Alemán*, en que ofreció un apoyo mucho menos condicionado al mismo argumento del derecho privado. El escrito apareció por primera vez en abril de 1531 y tuvo cinco ediciones en el mismo año.⁹ La advertencia de Lutero fue que los católicos acaso estuvieran pensando todavía en desencadenar una guerra. Arguye que, de ocurrir esto, no se les podrá considerar ya como magistrados legítimos. Estarán actuando con fuerza injusta, ya que "sus planes se levantan exclusivamente sobre la fuerza y su causa depende del poder del puño" (p. 12). Pero esto

⁸ Véase Bucer, *Explication*, fo. 55a, y cf. Bucer, *Commentaries*, p. 488.

⁹ Para estos detalles, véase Lutero, *Works*, vol. 47, ed. Sherman, pp. 6, 9.

resistencia legítima. El análisis empieza con una extensa versión de "el instinto natural de propia conservación implantado por Dios" tanto en las bestias como en los hombres, por el cual "son movidos a rechazar la violencia injusta" (p. 573). Nos dice que este "conocimiento natural" es "el testimonio que Dios nos ha dado para discriminar entre justicia e injusticia" (p. 573). Esto significa que "en todo caso de daño manifiesto que sea a la vez atroz y notorio", es claro que "la naturaleza permite que la fuerza sea rechazada con la fuerza" (*vim vi repellere natura concedit*) (pp. 573, 574). Así, su conclusión es que "si el magistrado no cumple con su cargo o actúa criminalmente", entonces "es legítimo repeler esta fuerza injusta" con "cualquier ayuda que podamos conseguir o, en realidad, con nuestras propias manos" (p. 573).

La otra razón para insistir en que las reacciones de los teólogos luteranos a la crisis de 1529-1530 fueron mucho más que una simple recapitulación de los argumentos de Brück es que buen número de destacados luteranos, claramente desconfiados de la apelación de Brück a la ley canónica, en cambio se pusieron a desarrollar la otra teoría de la resistencia planteada por la tesis: la teoría constitucional que originalmente habían presentado los juristas hessianos en 1529, pero que Brück y los juristas sajones nunca habían seguido.¹³ Así, lejos de simplemente capitular ante los argumentos del derecho privado, esto significó que los luteranos en realidad pudieron suplementarlos, y de tal manera que se evitara la alarmante implicación de que podía ser legítimo que los ciudadanos particulares resistieran a sus magistrados.

El primer destacado teólogo luterano que adoptó la teoría constitucional de la resistencia parece haber sido Andreas Osiander. Probablemente fue el autor de una carta escrita a finales de 1529 con intención de convencer a toda la ciudad de Nuremberg de ingresar en la Alianza defensiva contra el emperador, que por entonces estaba proponiendo Felipe de Hesse.¹⁴ Empieza concediendo que un obstáculo importante a la formación de semejante liga parece constituido por las palabras de San Pablo acerca del deber de la obediencia en el capítulo XIII de su Epístola a los Romanos (p. 83). Pasa entonces a evitar, sin embargo, esta aparente dificultad, dando los mismos pasos que los juristas hessianos habían dado al presentar su teoría constitu-

¹³ El mejor análisis de esta teoría, la cual sostiene que los "magistrados inferiores" legítimamente pueden resistir a sus superiores tiránicos, aparece en Benert, 1967, excelente versión a la que debo mucho.

¹⁴ Véase *infra*, Osiander en la bibliografía de fuentes primarias. Baron acepta a Osiander como autor, siguiendo la atribución argüida por G. Ludewig. Véase Baron, 1937, p. 421 n. Este *Breve* y el siguiente fueron impresos en Hortleder y asignados por él a 1531. Véase Hortleder, 1945, II, pp. 83-85. Sin embargo, yo he seguido a Baron, considerando que surgieron de los debates consiguientes a la Dieta de Espira en 1529.

cional de la resistencia al margrave Jorge de Brandenburgo. Primero mantiene que San Pablo sólo pudo referirse a los poderes que cumplían debidamente con su cargo, y no a los magistrados pecadores (pp. 83-84). Argumenta entonces que los poderes descritos por San Pablo como "ordenados por Dios" han de incluir no sólo a los gobernantes "superiores" sino también a los magistrados "inferiores", incluyendo a los príncipes territoriales y a muchas otras autoridades locales (p. 84). Esto a su vez le da una teoría constitucional de la resistencia legal. Si un magistrado superior no cumple con sus deberes para los que fue ordenado —y que acaso jurara cumplir, como los emperadores juran en las Capitularias de su elección— podrán resistirle legalmente sus magistrados inferiores, que no son "menos ordenados por Dios" para asegurar que se cumpla invariablemente con la necesidad de un gobierno bueno y piadoso (p. 85).

Sin embargo, el principal desarrollo de esta teoría se debió a Martin Bucer, que la presentó por primera vez en sus *Explicaciones de los Cuatro Evangelios*, y después en sus *Comentarios al Libro de los Jueces*.¹⁵ La parte pertinente de las *Explicaciones* apareció por primera vez en 1527, sin incluir ninguna referencia a la justificación de la resistencia armada. El pasaje en que Bucer subraya la teoría constitucional fue añadido a la edición de 1530, evidentemente bajo la presión de las circunstancias políticas inmediatas. Las mismas ideas después fueron repetidas, en gran parte, en los *Comentarios* publicados póstumamente en 1554 (Eells, 1931, pp. 65, 69). Bucer empieza su análisis, en las *Explicaciones*, de manera bastante convencional, insistiendo en que "en el caso del hombre privado" la orden de "no resistir al mal" es absoluta, de modo que "cualquiera que sea el daño que se le haga, nunca deberá ofrecer ninguna resistencia" (fo. 54a). Pero arguye entonces que la situación es completamente distinta en el caso de las autoridades públicas. Aunque continúa aceptando que "los poderes que existen son ordenados por Dios", adopta una posición radical en el tradicional debate jurídico acerca de quiénes deben ser considerados debidamente como "poderes" y así, portadores del *ius gladii* o poder de la espada. En efecto, se pone del lado de Azo contra Lothair, traduce el argumento al vocabulario de la teología luterana, y mantiene así que "para que los asuntos humanos queden ordenados con el mejor efecto", Dios en ningún caso ha "transferido todo poder a un solo hombre" dentro de un reino o imperio dado (fo. 54b). Cita el modelo del reino de David, tanto en este punto como en los *Comentarios*,

¹⁵ La poderosa defensa hecha por Bucer de la afirmación de que "los magistrados inferiores" tienen el deber de resistir a los príncipes tiránicos ha sido pasada por alto en gran parte de los estudios modernos, pero fue bien conocida de los radicales protestantes de finales del siglo XVI y del XVII. Por ejemplo, John Milton cita la afirmación de la teoría por Bucer en su *Tenure of Kings and Magistrates*, p. 247.

para confirmar el hecho de que Dios "siempre dispersa el poder entre muchos" y específicamente a un conjunto de magistrados inferiores (*magistratus inferiores*) así como al poder superior (*potestas superior*), de todos los cuales dice que son portadores del *merum imperium* y así, capaces de esgrimir el *ius gladii* en su propio nombre.¹⁶ Así, su conclusión es que todas estas autoridades tomadas en junto "son en realidad los poderes (San Pablo no dijo poder) que fueron ordenados por Dios" (fo. 54b). El siguiente paso de Bucer consiste en hacer un hincapié igualmente notable en la afirmación de que todos estos poderes fueron ordenados con un propósito particular, y para cumplir con un conjunto especificado de deberes. Insiste en que el primer deber del "príncipe y magistrado cristiano" es "estudiar para vivir y gobernar de acuerdo con la voluntad de Dios en todas las cosas" (fo. 54b). Concluye así que todos estos magistrados fueron constituidos para gobernar no sólo como ellos lo deseen, sino "para preservar al pueblo de Dios de todo mal y defender su seguridad y sus bienes" (fo. 55a). Habiendo subrayado así estas dos afirmaciones, fácilmente se sigue la conclusión de Bucer en favor de resistir por la fuerza. La única diferencia entre su posición y la de los juristas hessianos es que, mientras que ellos habían estado básicamente interesados en las obligaciones jurídicas del emperador, Bucer está más impaciente por insistir en su deber supremo de sostener la verdadera fe (es decir, la luterana). Empieza sosteniendo que, si todas las autoridades gubernamentales son básicamente ordenadas para asegurarse de que se cumpla la ley de Dios, de allí se sigue que la obligación de los magistrados inferiores a "inclinarse ante sus superiores en todo" debe quedar limitada por una obligación superior a "no permitir nada contra Dios" (fo. 54a). Arguye entonces que si los poderes superiores se "retiraran de su cargo" y cayeran en un gobierno impío o tiránico, esto a su vez haría "impío" que aquellos poderes inferiores que igualmente han "aceptado la tarea divina de defender al inocente" "dejaran el pueblo al capricho de semejante tirano impío" (fo. 54a). Los magistrados inferiores, en semejante situación, ya no tienen el deber de seguir obedeciendo a sus superiores. En realidad tienen un deber positivo "que no debe descuidarse", de asegurar que "si un poder superior cae en la extorsión o causa alguna otra índole de daño externo", ellos "deben tratar de deponerlo por la fuerza de las armas" (fo. 54b).

LA INFLUENCIA LUTERANA SOBRE EL CALVINISMO

A menudo se ha dicho que, al responder a la crisis del protestantismo a mediados del siglo XVI, los calvinistas estaban mucho mejor preparados que los

¹⁶ Véase Bucer, *Explications*, fols. 54a-b, y cf. Bucer, *Commentaries*, p. 488.

luteranos para desarrollar una teoría radical de la resistencia política. Suele argüirse que los calvinistas pudieron edificar sobre la "firme base de la aspiración y organización radical" que surgió del "potencial revolucionario" del pensamiento político del propio Calvino; pero los luteranos resultaron ser incapaces de establecer una similar "base de resistencia", ya que la influencia de Lutero siempre se ejerció en el sentido de insistir en que nunca podrá ser legítimo rebelarse contra alguna autoridad legítimamente constituida.¹⁷ Sin embargo, hemos visto ahora que fue Calvino, y no Lutero, quien se enfrentó a la crisis armada con poco más que una teoría de la obediencia pasiva; y que fue Lutero, no Calvino, el primero en introducir el concepto de la resistencia activa en la teoría política de la Reforma "magisterial". Hemos de notar en seguida que, hasta el punto en que los calvinistas lograron desarrollar una teoría de la revolución en el curso del decenio de 1550, ello no fue porque tuvieran una respuesta más creadora a la crisis que la de los luteranos, como a menudo se ha dado a entender; antes bien, fue porque abrazaron y reiteraron los argumentos en favor de la resistencia por la fuerza que los luteranos ya habían desarrollado durante los treinta, y después habían revisado para legitimar la guerra contra el emperador, emprendida por la Liga de Esmalcalda después de 1546.

El principal argumento en favor de la resistencia armada que los luteranos decidieron resucitar a mediados del siglo fue la teoría constitucional que permitía la oposición a los "magistrados inferiores". Las *Explicaciones de los Cuatro Evangelios*, de Bucer, fueron reeditadas en 1553, mientras que sus *Comentarios al Libro de los Jueces*, en que abrazó la misma teoría, fueron publicados en 1554. Pero la reafirmación más importante de la teoría constitucional fue presentada en una *Confesión* que los pastores de Magdeburgo imprimieron en latín y en alemán en abril de 1550. El trasfondo de este notable escrito lo constituye la decisión de la ciudad de Magdeburgo una de las primeras comunidades luteranas en ingresar a la Liga de Esmalcalda en 1531, de apoyar sus tradiciones militantes negándose a ceder ante las fuerzas imperiales después de la derrota protestante de Mühlberg en 1547 (Grimm, 1954, pp. 257-258). Pronto la ciudad fue colocada en entredicho del imperio, y sus propiedades fueron prometidas a Mauricio de Sajonia a cambio de su promesa de reducirla por la fuerza. El asedio empezó en 1550, punto en el cual los habitantes empezaron a publicar un torrente de escritos en justificación de su resistencia armada. El más importante fue la *Confesión*, evidentemente escrita por el íntimo amigo de Lutero, Nicolás de Amsdorf,

¹⁷ Para estas afirmaciones, véanse respectivamente Walzer, 1966, pp. x, 64 (y cf. p. 188); Allen, 1957, p. 29; Hudson, 1942, p. 185.

cuyo nombre aparece al final del texto, seguido por los nombres de otros ocho destacados ministros luteranos. Las versiones latina y alemana fueron publicadas, de acuerdo con sus páginas, el 13 de abril de 1550, cada una con el título completo y resonante de *La Confesión y Apología de los Pastores y otros Ministros de la Iglesia de Magdeburgo*.

Como suele argumentarse que "hasta el año 1550 tanto luteranos como calvinistas predicaron con singular consistencia una doctrina de no resistencia", también suele mantenerse que la *Confesión* representa "la primera enunciación formal" por los ortodoxos protestantes de "una teoría de la resistencia armada legítima".¹⁸ Pero el principal argumento de la *Confesión* es, en realidad, una repetición de la teoría constitucional de la resistencia originalmente planteada por los juristas hessianos en 1529 y reafirmada poco después por Bucer, Osiander y otros escritores luteranos. La teoría misma queda esbozada con impresionante concisión en la primera página de la *Confesión*, en forma de un "silogismo conteniendo el argumento del libro". La premisa mayor asevera audazmente que "cada vez que un magistrado superior persigue a sus súbditos, entonces, por la ley de la naturaleza, por la ley divina y por la verdadera religión y culto de Dios, el magistrado inferior debe, por mandato de Dios, resistirle". La premisa menor indica que "la persecución que ya ha sido impuesta a nosotros por nuestros superiores en realidad concierne a la opresión de nuestra verdadera religión, 'el verdadero punto de Dios, etc.'" Así, la conclusión es que "ergo nuestros magistrados deben resistir a esta opresión por el mandato dado por Dios" (sig. A, Ib).

Este no es el único argumento en favor de la resistencia desarrollado en el curso del libro, pero a partir de este exordio parece que los autores de la *Confesión* lo consideraron como el fundamento principal de su argumento.¹⁹ Esto queda confirmado por la manera en que se encuentra organizado el resto del libro. La primera parte está dedicada a la "confesión" citada en el título, siendo una confesión de fe en las doctrinas luteranas de Dios, la creación, la ley, la justificación, los sacramentos y la Iglesia. La segunda parte ofrece la prometida "apología" a la resistencia armada de Magdeburgo. Esto incluye dos argumentos derivados del derecho civil, pero la sección empieza y termina con una categórica repetición de la teoría constitucional sobre la resistencia. Primero se demuestra, con el espíritu de la versión de Bucer, que

¹⁸ Para estas afirmaciones véase respectivamente Allen, 1957, pp. 103, 104; Hudson, 1942, p. 126; cf. también Oakley, 1964, p. 227.

¹⁹ Esto significa que yo vacilo ante la sugestión de C. G. Schoenberger, quien por lo demás ha hecho una excelente tesis sobre la *Confesión*, de que "está más profundamente enraizada en la tradición del derecho natural" de los escritos de resistencia. Véase Schoenberger, 1972, p. 171.

"hasta sería absurdo" que Dios hubiese ordenado tan sólo a un magistrado en cada reino y "le hubiese permitido determinar todo a su voluntad". Es el hecho que "Dios ha comunicado este honor a todos los magistrados legítimos, y no simplemente a un grado o a un hombre en particular" (sig. G, 4b). Más aún, esta multiplicidad de poderes está ordenada en cada caso para cumplir con conjunto particular de deberes. "La labor del magistrado piadoso" consiste en que "puede y debe, por orden y mandato de Dios, servir al reino de Dios estableciendo y manteniendo el verdadero ministerio, sacramento y palabra" e intentando "defender a la Iglesia de toda persecución injusta" (sig. G, Ia). Así, se nos dice que todos los poderes existentes son ordenados "para la defensa y el honor de las cosas buenas pero no de las malas" (sig. G, 4b). Se afirma entonces que "estas razones son absolutamente decisivas para probar la necesidad de una defensa por los magistrados inferiores contra uno superior que se haya entregado a la persecución de la fe", y que las mismas razones "bastan para tranquilizar las conciencias de todos los hombres piadosos y buenos" acerca de la legitimidad de la resistencia armada (sig. H, Ia).

Una vez reiterada por los luteranos esta teoría acerca del deber de los magistrados inferiores, el principal paso radical dado por los calvinistas ante la crisis de mediados del siglo consistió simplemente en tomar y repetir los mismos argumentos constitucionales; la *Confesión* evidentemente actuó como importante canal directo de influencia. Verdad es que hemos de tener cierta cautela al hablar del efecto directo de la *Confesión*. Algunas afirmaciones muy temerarias se han hecho acerca de su supuesta influencia sobre el desarrollo del radicalismo calvinista. Por ejemplo, Kingdon ha sugerido que hay "un hilo" que corre a través de todas las posteriores teorías calvinistas de la resistencia, y que se remonta en cada caso a "el ejemplo de la ciudad de Magdeburgo" (Kingdon, 1955, p. 94, y 1958, pp. 227-228). Sin embargo, es claro que algunos de los primeros revolucionarios calvinistas tomaron sus afirmaciones de la teoría constitucional de la resistencia directamente de los debates del decenio de 1530, basándose antes bien en la *Confesión*, como fuente intermedia. Esto es evidente, por ejemplo, en el caso de Pierre Viret (1511-1571), jefe de la comunidad calvinista de Lausana, íntimo amigo de Martín Bucer, de quien se dice que tomó sus ideas acerca de la legalidad de la resistencia directamente de la *Explicación* dada por Bucer al Evangelio de San Mateo en 1530 (Linder, 1964, p. 139 n). Las *Amonestaciones a los Fieles*, de Viret, aparecieron por primera vez en 1547, tres años antes de que se publicaran las *Confesiones*, y ya contienen la sugestión de que los magistrados inferiores constituyen poderes ordenados por Dios con el deber de proteger al pueblo aun contra sus soberanos supremos si éstos se entregaran a la tiranía o a la impiedad (Linder, 1964, p. 138).

A pesar de todo, igualmente erróneo sería desdeñar la influencia directa de la *Confesión*, como quizá pretenda hacerlo Caprariis cuando da a entender, al analizar la primera afirmación de Beza sobre la teoría constitucional de la resistencia, que sus argumentos simplemente se derivaron de la posición adoptada por Calvino en las *Instituciones* (Caprariis, 1959, p. 16 n). Esto es pasar por alto el hecho de que el escrito de Beza, publicado en 1554 e intitolado *El Castigo de los Herejes por el Magistrado Civil*, incluye una referencia directa a "el notable ejemplo que hemos visto en nuestro propio tiempo en la ciudad de Magdeburgo junto al Elba" (p. 133). Más aún, Beza sólo es uno de varios escritores que se refieren específicamente al ejemplo de Magdeburgo en esta época. Johann Sleiden (1506-1556), historiador oficial de la Liga de Esmalcalda, da gran importancia al hecho de que "los ministros de la Iglesia" en Magdeburgo "redactaron un escrito en el mes de abril" de 1550, en que declararon "cómo es legal que el magistrado inferior se defienda contra el superior por compelerlo a faltar a la verdad" (fo. 345b). Esta paráfrasis de la *Confesión* apareció en la versión de Sleiden de *El Estado de la Religión y de la República* en 1555, obra que John Daus tradujo al inglés desde 1560. Cuatro años después de esto, según John Knox en su *History of the Reformation in Scotland*, cuando el propio Knox estaba debatiendo con Lethington en la asamblea general de Edimburgo, "presentó al secretario la Apología de Magdeburgo, y le pidió leer los nombres de los ministros que habían suscrito la defensa de la ciudad como justísima defensa" (II, pp. 129-130). Por último Kingdon ha afirmado, con razón, que ve una alusión más a la *Confesión* en una carta de febrero de 1566, de Du Hames al conde Luis de Nassau, hermano menor del príncipe de Orange.²⁰ Du Hames esboza la crisis en los Países Bajos, que de pronto se había agudizado en el mes de octubre anterior, al pedir Felipe II la aplicación de los nuevos decretos tridentinos en contra de la herejía, logrando así sólo enajenarse a la nobleza local. Du Hames pidió a Luis "apresurarse a ayudarnos con vuestro consejo" y "enviarnos cierto escrito que nos habéis prometido acerca de las causas que permiten a los magistrados inferiores levantarse en armas cuando un superior está actuando negligente o tiránicamente" (p. 37).

Sin embargo, el punto importante no es, desde luego, la supuesta influencia de un escrito particular sino, antes bien, el hecho de que el argumento básico en favor de la resistencia opuesto por los calvinistas por entonces era, en gran parte, una repetición de la teoría luterana constitucional que ya hemos analizado. Es cierto que debe establecerse una distinción general entre

²⁰ Para esta carta, véase *infra* Du Hames en la bibliografía de fuentes primarias, y para el análisis de Kingdon, véase Kingdon, 1958, p. 228.

los argumentos empleados por los discípulos de Calvino en la Europa continental y los argumentos, un tanto distintivos y más radicales, planteados por los calvinistas revolucionarios en Escocia e Inglaterra por la misma época. Esta distinción refleja el hecho de que la posición de los calvinistas en el sur de Alemania y en Suiza durante este periodo era mucho más equívoca. El objeto principal de su propaganda era promover su religión en Francia, ambición que les obligó a proceder con cierta circunspección, pues aún esperaban evitar una confrontación violenta con el gobierno católico. En contraste, la posición de los calvinistas de Escocia era más segura, pues ya contaban con un difundido apoyo popular, mientras que la posición de los calvinistas ingleses era, potencialmente, más fuerte aún, pese al ascenso de María al trono en 1553 y las persecuciones resultantes. Durante el reinado anterior había ocurrido la recepción oficial de la fe calvinista, y este acuerdo sirvió para alentar a los calvinistas radicales, bajo la reacción mariana, a hacer su apelación revolucionaria directamente al cuerpo general del pueblo que se había mostrado favorable. La consecuencia de estas diferencias fue que, mientras los calvinistas en la Europa continental solían contentarse con reiterar la más cautelosa teoría de la resistencia por los magistrados inferiores, en cambio los revolucionarios escoceses e ingleses empezaron a explotar las implicaciones más individualistas y radicalmente populistas del argumento del derecho privado.

Sin embargo, esto no es decir que la teoría constitucional fue totalmente desdeñada por los calvinistas escoceses e ingleses. Continuó aportando a John Knox (1505-1572) su argumento fundamental en favor de la resistencia política, hasta en su escrito más radical, *La Apelación*, que dirigió "a la nobleza y los estados de Escocia" en 1558: su apelación era contra la sentencia de muerte pronunciada contra él por los obispos católicos después de su primera expedición de predicador por Escocia en 1556.²¹ Knox empieza su presentación de la defensa de la resistencia activa asegurando a la nobleza escocesa que son "poderes de Dios ordenados" para la "protección y defensa"

²¹ Ridley, 1968, p. 171, afirma que el empleo dado por Knox a la teoría constitucional de la resistencia representa su "contribución especial al pensamiento teológico y político", y que su argumento después fue tomado por los calvinistas ingleses, especialmente Ponet y Goodman. Pero la teoría que Ridley considera como "contribución especial" de Knox ya había sido desarrollada, como hemos visto, por buen número de teólogos protestantes así como por juristas más de una generación antes. Más aún, puede dudarse de que sea lícito hablar de la influencia directa de Knox sobre Ponet y Goodman. Aparte de la cuestión de si Knox fue el primero de estos escritores en defender lo justificable de la resistencia (lo cual ya es dudoso), la teoría que Ponet y Goodman presentan es de un carácter totalmente distinto. Se apoyan básicamente en argumentos del derecho privado acerca de la justificabilidad de la violencia, en tanto que Knox no menciona siquiera esta doctrina en ningún punto de sus obras publicadas.

del pueblo "contra la rabia de los tiranos" (p. 469). Las dos suposiciones básicas de la teoría constitucional ya están implícitas en esta afirmación. Una es que la nobleza, no menos que el monarca, debe contarse entre los "poderes ordenados por Dios" que se han "unido a sus reyes" como autoridades públicas (pp. 497, 498). La otra es que cuando Dios "marcó con su propio sello" a los nobles "para ser magistrados", tuvo cuidado de "asignar a los poderes sus oficios" (pp. 481, 482). Esto significa que el monarca y los magistrados inferiores en ningún caso han sido colocados sobre el pueblo "para reinar como tiranos sin respeto a su bien y comodidad". Todos han sido "ordenados para bien y utilidad de otros", siendo su principal deber "tomar venganza sobre los malhechores, sostener a los bienhechores y así, administrar y regir en su cargo" (pp. 482, 483).

Subrayando que "todos los poderes legítimos son ministros de Dios" y que "no hay honor sin un cargo anexo", Knox procede a llamar a los nobles como magistrados inferiores para que lancen una revolución calvinista en Escocia (p. 438). Hay bastante verdad en la afirmación de que su teoría de la resistencia no es, estrictamente hablando, una teoría política, ya que su llamado a la nobleza se encuentra redactado enteramente como apelación a sus supuestas obligaciones religiosas.²² Ante todo, les dice que su principal deber es "escuchar la voluntad de vuestro Dios eterno, y sinceramente estudiar sus preceptos" (p. 495). Les recuerda después que "el principal precepto" de Dios es que deben "promover hasta donde alcancen vuestros poderes su verdadera religión" y "defender a vuestros hermanos y súbditos, a los que ha puesto bajo vuestro cuidado" (p. 495). Después afirma ser obvio que deben hacerlo en todo caso en que el poder superior puesto para gobernarlos demuestre ser "un hombre ignorante de Dios" o "un perseguidor de los miembros de Dios" (p. 495). La respuesta es que "estáis obligados a corregir y reprimir todo aquello que sepáis que está intentando y que sea expresamente repugnante a la palabra, el honor y la gloria de Dios" (p. 495). Knox concede que "esta parte de su deber sólo la considera rectamente un número pequeño de la nobleza de esta época", puesto que "la canción común de todos los hombres es Debemos Obedecer a Nuestros Reyes, sean buenos o sean malos, pues así lo ha ordenado Dios" (pp. 495-496). Mas insiste en que esto es sencillamente pasar por alto la distinción vital, que, según nos asegura, intentó San Pablo establecer al enunciar su doctrina de la obediencia, entre el cargo y la persona del magistrado. Desde luego estamos obligados a obedecer a nuestros gobernantes mientras ellos sigan promoviendo la verdadera religión y tengan el debido cuidado de sus súbditos, cumpliendo así con el cargo para el cual fueron ordenados. Pero ya no estamos obligados a obede-

²² Para esta afirmación, véase Gray, 1939, p. 147, y cf. Janton, 1967, p. 347.

cerlos si empiezan a desentenderse de estos deberes, a actuar "contra la gloria de Dios" y "cruelmente sin causa", a "hacer estragos entre su rebaño" (p. 496). Cuando esto ocurre, es deber de los nobles, como magistrados inferiores, sostener la ley de Dios aun contra sus superiores, reconociendo que en estas circunstancias Dios "no ha ordenado obediencia a nuestros gobernantes", sino que "antes bien ha aprobado y recompensado grandemente a quienes se han opuesto a sus impíos mandamientos y ciega rabia" (p. 496).

Pero el principal desarrollo de la teoría constitucional de la resistencia no procedió de los calvinistas de Escocia e Inglaterra sino, antes bien, del propio Calvino y de sus discípulos en el continente. Una de las primeras expresiones de la teoría, por un calvinista, aparece en la defensa de la conducta de Calvino en el asunto de Servet, defensa hecha por Beza en 1554 en su escrito sobre *El Castigo de los Herejes por el Magistrado Civil* (cf. Bainton, 1953b, pp. 207-212). Vale la pena subrayar la fecha, especialmente ante el hecho de que *La Apelación* de Knox a menudo se ha descrito como "el primer rompimiento de un calvinista" con la doctrina de no resistencia del propio Calvino.²³ El libro de Knox no fue publicado hasta 1558, cuatro años después del escrito de Beza, que ya había recomendado al "notablemente famoso y bravo" pueblo de Magdeburgo, y fundamentado que "si los príncipes abusan de su cargo" y si en estas circunstancias "los magistrados inferiores" no se "aseguran de que se mantenga la religión pura", entonces no estarán cumpliendo con el principal deber para el cual fueron ordenados, y así están "desarmando a la Iglesia de una defensa extremadamente útil y necesaria" (pp. 6, 133).

Beza pudo ejercer, a su vez, influencia sobre Pedro Mártir (1500-1562), quien gozaba de grandes contactos con Calvino y sus seguidores en Ginebra después de verse obligado a abandonar Inglaterra al subir María al trono en 1553 (Anderson, 1975, pp. 165-185). Pedro Mártir defiende una versión de la teoría constitucional de la resistencia, tanto en sus *Comentarios a la Epístola de San Pablo a los Romanos*, como en sus *Comentarios sobre el Libro de los Jueces*, que completó en 1558 y 1561, respectivamente (Anderson, 1975, pp. 546-547). Es cierto que la teoría de Pedro Mártir es más generalizada que la que profesaba, por ejemplo, su amigo Martin Bucer, pues no incluye referencia explícita a los conceptos del derecho civil de *merum imperium* y el poder de la espada. El análisis de Pedro Mártir también está lejos de ser coherente, ya que su posterior *Comentario al Libro de los Jueces* parece retirar mucho de lo que antes había descrito en su comentario a los Romanos; sin embargo, no hay duda de que al analizar el *locus classicus* de la teoría de la obediencia pasiva en su comentario a los Romanos —la

²³ Para esta afirmación, véase, por ejemplo, Morris, 1953, p. 155; Ridley, 1968, p. 171.

orden en el capítulo XIII de que toda alma debe estar "sometida a los poderes superiores".— Pedro Mártir se aparta decisivamente de la posición calvinista ortodoxa, y procede a presentar una afirmación insólitamente decisiva de la teoría constitucional de la resistencia.

Pedro Mártir empieza apoyando, desde luego, la afirmación paulina de que "los poderes que existen son ordenados por Dios". Mas desea corregir los que, en su opinión, son dos equívocos prevalecientes de esta afirmación. El primero es que "algunos en vano cavilan que no deben ninguna reverencia a los magistrados inferiores". Les parece "suficiente someterse a los altos poderes, como emperadores y reyes". La afirmación de San Pablo no se limita al caso de los poderes superiores, en realidad, sino que "comprende toda manera de poder" incluso la autoridad de "quienes están a cargo de las ciudades o son nombrados gobernadores de las provincias" (fo. 429a). El otro equívoco consiste en no reconocer que la exigencia de San Pablo, de sumisión a nuestros soberanos, se limita al caso de los poderes legítimos. Pedro Mártir empieza estableciendo el punto de que "la cosa misma, o sea, la función principal, debe distinguirse de la persona", subrayando así que nuestros gobernantes tienen la orden de cumplir con un oficio en particular, y tienen el deber de "tomar las reglas de su administración de estos oficios aquí descritos por San Pablo" (fos. 427b, 430b). Añade entonces la afirmación, mucho más grave, de que aun cuando el cargo, "hasta el punto en que es bueno no puede proceder sino de Dios", esto deja abierta la posibilidad de que la persona "siendo hombre, puede abusar de una cosa buena" hasta tal punto que ya no sea apropiado pensar en él como en un poder ordenado por Dios (fo. 427b). Una vez correctamente interpretado San Pablo en ambos puntos, concluye Pedro Mártir, ya no puede considerarse que está predicando una doctrina de absoluta no resistencia. Desde luego, sigue estando prohibido "a todo hombre particular matar a un tirano" en cualquier momento (fo. 430a). Pero de allí no se sigue "que los poderes superiores no puedan ser depuestos por magistrados inferiores" (fo. 430b). Y como todos nuestros gobernantes cuentan como poderes ordenados, y como todos ellos han sido ordenados para cumplir con un cargo particular, de allí se sigue que aun los poderes más altos pueden ser legalmente "constreñidos" por magistrados inferiores "si transgreden los fines y límites del poder que han recibido" (fo. 430b).²⁴

Kingdon ha sugerido, plausiblemente, que Beza, al adoptar la misma actitud política radical en su defensa de Calvino en 1554, acaso ejerciera influencia sobre el propio Calvino (Kingdon, 1955, p. 95). Ciertamente, hay señales

²⁴ Como ha observado Kingdon, Pedro Mártir repite las mismas conclusiones radicales en su libro de *Lugares Comunes*, publicado póstumamente; véase el Apéndice III, "El Pensamiento Político de Pietro Martire Vernigli" en Kingdon, 1967, pp. 216-219.

de que Calvino empezó a modificar su doctrina de la obediencia pasiva a finales del decenio de 1550, y empezó a dar señales de aceptar la teoría constitucional de la resistencia. Una prueba nos la ofrece la carta que escribió a Coligny en 1561 acerca del fracaso de la conspiración de Amboise.²⁵ Pero la principal prueba proviene —aunque en forma condicional— de sus *Homilías sobre el Primer Libro de Samuel*, que parece haber pronunciado en 1562 y 1563, aunque permanecieron inéditas hasta 1604.²⁶ El vigésimo noveno sermón enfoca directamente la cuestión de si es posible resistir legalmente a un tirano. Calvino empieza, en un estilo ortodoxo, concediendo que Dios a veces puede convertir deliberadamente a los príncipes en tiranos, si considera que los pecados del pueblo merecen semejante castigo (p. 551). Pero entonces hace la afirmación, casi contradictoria, de que sus gobernantes han sido ordenados por Dios para que cumplan con un conjunto especial de deberes, particularmente "estudiar el bien común del pueblo" y "dirigirlo con justicia y equidad" (p. 552). Si un gobernante no cumple con su cargo, el pueblo mismo no está autorizado, desde luego, a emprender ninguna acción, pues tiene el deber, como nos recuerda Samuel, de "someterse pacientemente al yugo"; sin embargo, esto no significa que "ningún remedio sea lícito contra semejante tirano", pues Dios acaso haya ordenado a otros "magistrados y órdenes" a quienes "está encomendado el cuidado de la comunidad" no menos que al magistrado supremo (p. 552). Así, el remedio que, se nos dice, queda disponible es que si el magistrado supremo "no cumpliera con su cargo" y si en realidad se nos han dado estos magistrados inferiores como parte del "don de Dios a nosotros", entonces "podrán constreñir al príncipe en su cargo y aun ejercer coerción sobre él" en nombre de un gobierno bueno y piadoso (p. 552).

Por último, podemos notar que una vez aceptada la teoría constitucional por los calvinistas ortodoxos durante el decenio de 1560, pronto empezaron a aplicarla los calvinistas y sus aliados en los Países Bajos para legitimar el movimiento de resistencia que empezó en serio después de que el duque de Alba, a la cabeza de nueve mil hombres, llegó en agosto de 1567, con objeto de sofocar toda nueva oposición al régimen español (Elliott, 1968, pp. 166-167). Alba inmediatamente estableció su notorio "Consejo de los Disturbios" y procedió a ejecutar a un buen número de los principales disidentes entre los nobles, entre ellos Egmont y Horn (Elliott, 1968, pp. 167-168). Al principio del año siguiente, esto movió a Guillermo de Orange —por entonces, exiliado en Alemania— a intentar una invasión de los Países Bajos como protesta contra esta nueva y brutal fase de la represión por el gobierno español. No es

²⁵ Para esta carta, véase Calvino, *Opera Omnia*, Baum et al., comps., vol. 18, esp. p. 426.

²⁶ *Op. cit.*, vol. 29, pp. 238-239.

EL CALVINISMO Y LA TEORÍA DE LA REVOLUCIÓN

de sorprender que en estas circunstancias buen número de escritos retomaran la versión habitual de la teoría constitucional de la resistencia. Uno de los escritos más enérgicos llevaba la firma de "Eusebius Montanus", y apareció originalmente en 1568.²¹ Este escrito no sólo reconocía que la campaña de Alba exigía una respuesta no menos militante, sino también que Guillermo de Orange, como miembro del Consejo Oficial del Estado, estaba eminentemente calificado para considerarse como magistrado inferior con facultades para resistir a un superior que cometiera actos de injusticia y de idolatría. El escritor proclama así que "los magistrados inferiores" de todo gobierno bien ordenado tienen "el cargo y la orden" no menos que las "autoridades superiores" de sostener la causa del gobierno piadoso y por tanto de oponerse "a la injusta violencia y ofrecer resistencia legítima y necesaria a los tiranos" cuando rebasen los límites de sus cargos.

La misma teoría nuevamente fue invocada en la siguiente gran crisis de la revuelta de los Países Bajos, que se desarrolló después del nombramiento de Alejandro Farnesio como gobernador en 1578. Farnesio pudo explotar las crecientes divisiones entre norte y sur, y de esta manera recuperar la lealtad de la nobleza valona que había permanecido fiel a la Iglesia católica (Elliot, 1968, pp. 285-287). Esto significó, a su vez, que los nobles calvinistas más radicales del norte, como Felipe de Marnix, se mostraran cada vez más impacientes por persuadir a Guillermo de Orange de abjurar de su lealtad a España y ponerse a la cabeza en una guerra en gran escala contra las provincias católicas. Vemos así que De Marnix escribe a Guillermo en marzo de 1580 para asegurarle que no hay duda de "la legalidad de tomar las armas contra nuestro rey" (p. 277).²² La razón que da es que "el oficio principal de los gobernantes" es "sostener la piedad y la justicia", y que si no cumplen con este deber se les puede resistir legítimamente en nombre de la propia justicia (pp. 279-280). Desde luego, tales actos de resistencia no se permiten a "personas particulares" ya que "no tienen ninguna vocación de Dios" para ejercer "el poder de la espada" (p. 280). Pero cuando Dios ha ordenado unos "poderes" opuestos con una "vocación legítima" para servir como magistrados, no sólo es legítimo que actúen "contra todo opresor del país", sino que en realidad es su deber oponerse por la fuerza (p. 285).

Sin embargo, hay una notable diferencia entre la afirmación original de la teoría constitucional de la resistencia por los luteranos y esta reafirmación del mismo argumento por los calvinistas. En general, los calvinistas son mucho más precavidos —a veces, hasta llegar al punto de confusión— al presentar

²¹ Mi paráfrasis de este escrito ha sido tomada de Mesnard, 1896, p. 367. Sin embargo, erróneamente, le atribuye la fecha de 1588. Para la fecha correcta, y una paráfrasis completa, véase Doumenq, 1889-1927, vol. 3, p. 526.

²² Para esta carta, véase *infra* Marnix en la bibliografía de fuentes primarias.

el caso radical. Esto puede notarse especialmente en el escrito de Beza sobre *El Castigo de los Herejes*. Aunque empieza reivindicando la justicia de la oposición por magistrados inferiores, termina retirando por completo su argumento.²³ Después de analizar el oficio de los magistrados, al término del libro vuelve a la pregunta de, "¿qué debe hacerse si el magistrado civil abusa de sus poderes?" (p. 189). Todo lo que se siente capacitado para responder es que "en tiempos de gran iniquidad es nuestra tarea comportarnos con paciencia" (p. 189). Explícitamente rechaza toda sugerencia de que "nos está permitido hacer más". Hagan lo que hicieren nuestros gobernantes, "la palabra del Apóstol sigue siendo válida: debemos someternos en conciencia a todos los poderes superiores" (pp. 189-190).

La misma tendencia a la ambigüedad está igualmente marcada en el caso de los *Comentarios* de Pedro Mártir. Como hemos visto, su *Comentario a los Romanos* incluye una enérgica afirmación de la teoría constitucional de la resistencia. Pero en su *Comentario a los Jueces*, completado sólo tres años después, vuelve a argüir que "como el presente estado de cosas" ha sido "instituido por Dios", de allí se sigue "que no debe ser alterado sin él" (fo. 149b). Desde luego, esto no significa que las órdenes impías de un tirano deban obedecerse, pues sigue siendo cierto que "debemos obedecer a Dios antes que a los hombres" (fo. 264b). Pero sí parece dar a entender que la desobediencia pasiva, antes que la resistencia activa, es el único camino que nos queda, pues ahora insiste Pedro Mártir en que "si ocurriera que los tiranos o príncipes perversos obtuvieran el gobierno de las cosas, entonces, se debe soportar hasta el punto en que lo permite la palabra de Dios" (fo. 256a).

Quizá la prueba más clara de esta incertidumbre nos la ofrezca la reacción de los calvinistas del continente al creciente radicalismo de John Knox en el curso del decenio de 1550. Una de las preguntas acerca de la obligación política que Knox planteó a Calvino y a Bullinger en 1554 era para saber si la nobleza u otros magistrados inferiores podían resistir legítimamente a "un soberano idólatra" (p. 225). Calvino y Bullinger tuvieron sumo cuidado en rechazar semejante posibilidad. Calvino escribió a Bullinger para asegurarle que había informado a "el escocés" que en ninguna circunstancia era justificable la resistencia activa (Ridley, 1968, p. 179). Y Bullinger, en su respuesta escrita a Knox, conviene en que "todas las personas piadosas" deben asegurarse de que no se haga ningún "intento precipitado" por resistir, y en particular asegurarse de que no "se intente nada contrario a las leyes de

²³ Kingdon, 1955, p. 93, correctamente afirma que el escrito es "una de las primeras justificaciones" de la resistencia por un calvinista ortodoxo, pero no menciona que en el curso de su argumento Beza se las arregla para negar, así como para afirmar, la legitimidad de la resistencia.

Dios" (p. 226). Cinco años después Calvino seguía apoyando la misma actitud inflexible, como claramente lo indica su famoso altercado con Sir William Cecil acerca de su actitud hacia las obras políticas de Knox. La disputa surgió cuando Calvino, que había estado revisando su *Comentario a Isaías* en 1559, envió la nueva edición con una epístola en que congratulaba a la reina Isabel. Su mensajero "le llevó la noticia de que su homenaje no había sido bien recibido", por haber permitido que los infamatorios escritos de Knox contra un gobierno femenino fueran impresos en Ginebra. La respuesta de Calvino, aun en tan avanzada etapa, consistió en replicar a Cecil, protestando de que ya había mostrado suficientemente su "disgusto de que se publicaran semejantes paradojas" e insistiendo en que se había apartado por completo del radical punto de vista de Knox.²⁰

Después de estallar la guerra de Esmalcalda en 1546, los luteranos no sólo resucitaron la teoría constitucional de la resistencia, sino que también desarrollaron el otro argumento revolucionario que originalmente habían empleado durante el decenio de 1530: la teoría del derecho privado de la resistencia que Brück y sus asociados habían derivado de los civiles y los canonistas. Ante todo, se aseguraron de que volvieran a la circulación las afirmaciones existentes de tal teoría. La *Advertencia* de Lutero fue reimpressa muchas veces, al estallar la guerra y en varios años siguientes. El *Epítome de Filosofía Moral*, de Melancthon, fue publicado de nuevo en 1546, mientras que sus *Prolegómenos* al tratado de Cicerón sobre la obligación moral, que contenían su afirmación más elaborada del argumento del derecho privado, nuevamente se publicaron en 1554. En el mismo año se reimprimió el *Epítome*, de Melancthon, así como una traducción inglesa de la *Advertencia* de Lutero, con una introducción de Melancthon en que era entusiásticamente elogiada la apelación de Lutero a la teoría del derecho privado.

Sin embargo, como en el caso de la teoría constitucional, la reafirmación más importante de la teoría del derecho privado estuvo contenida, una vez más, en la *Confesión*, de Magdeburgo en 1550. La segunda sección del escrito incluye dos afirmaciones del argumento, la primera y más importante de las cuales toma como punto de partida la versión dada por el propio Lutero en su *Advertencia* (sig. A, 2a). Ante todo, insiste en que todos los poderes existentes han recibido la orden de desempeñar un cargo particular. Luego se afirma que "como el magistrado ha sido ordenado por Dios para que pueda ser un honor para las buenas obras y un terror para las malas", de allí se sigue que "si empieza a ser un terror para las buenas obras y un honor para las malas", entonces "ya no se le puede contar como una orden de Dios" (sig. F, 3a). Se nos dice que la inferencia es que todo gobernador

²⁰ Para este intercambio, véase Knox, *Works*, ed. Laing, vol. 4, pp. 356-357.

que traspase los límites de su cargo de esta manera deja de ser automáticamente un magistrado genuino; sin embargo, la razón dada para esta conclusión es de un carácter más dramático que las afirmaciones previas de la misma teoría de la resistencia. Ya no se sugiere que un gobernante tiránico deja de ser un magistrado genuino porque, al excederse en su autoridad, automáticamente se reduce a la categoría de ciudadano privado delincuente. En cambio se afirma, con un espíritu menos legalista y más teológico, que si un gobernante no cumple "con su obligación para con Dios de actuar de acuerdo con su oficio" y procede a infligir daños "atroces y notorios" a sus súbditos, entonces la razón de que ya no pueda considerarse como un magistrado genuino es que automáticamente deja de contar como poder ordenado por Dios (sig. F, 1b-2a).

A la luz de este análisis queda reivindicada entonces la legitimidad de la resistencia forzosa. Como todo magistrado deja de contar como "poder", de allí se sigue que "todo el que resiste a tales acciones no está resistiendo una orden de Dios", sino tan sólo al detentador de una fuerza injusta, al que es lícito rechazar (sig. F, 3a). Esta afirmación, un tanto brusca, del argumento del derecho privado, es elaborada después de dos maneras. La primera es que los autores de la *Confesión*, siendo ortodoxos luteranos de corazón, muestran una especial ansiedad por evitar la implicación —que su argumento, por lo demás, parece hacer— de que siempre es permisible que los ciudadanos individuales, o aun la comunidad entera, se defiendan contra los dirigentes tiránicos. Esta dificultad se evita mediante una ingeniosa combinación del argumento del derecho privado con la teoría de los magistrados inferiores. Primero se subraya que "todo el que resiste, es esencial que resista de acuerdo con su lugar y por causa de su vocación" (sig. F, 3b). Se señala entonces que "el más cercano en vocación al magistrado supremo deberá ser otro magistrado", que bien puede ser "inferior al que está siguiendo un curso dañino" pero, no obstante, habrá de estar "ordenado por Dios" "ser un honor para las buenas obras y un terror para las malas" (sig. F, 3b). Esto permite concluir que para estas autoridades, y tan sólo para ellas, será un deber resistir a cualesquiera otros magistrados que rebasen los límites de sus cargos.

La otra manera en que los autores de la *Confesión* desarrollan el argumento del derecho privado es incluyendo un análisis mucho más extenso del que Lutero o Melancthon hubiesen hecho de los grados de daño que merecen considerarse "atroces y notorios" y, por ello, suficientemente graves para justificar la resistencia. El primer "grado de daños" abarca el tipo de situación en que "el magistrado es descuidado o comete daño por furia". Se dice que no hay justificación alguna en tales circunstancias "para que los magistrados inferiores ejerzan su cargo contra sus superiores con la espada" (sig. F, 2a). El segundo grado incluye todos los casos "en que la propia

vida o la de la mujer y los hijos son puestos en peligro por fuerza injusta". Estos se aceptan como ejemplos de "daño atroz y notorio", pero aún se nos dice que "estemos dispuestos a soportar con paciencia tales daños" (sig. F, 2a, 4a-b). El tercer grado es el de cualquier situación en que "el inferior es obligado a cometer cierto pecado". También esto es atroz, pero ni aun aquí se sugiere que sea justificable la resistencia cuando llegamos al grado cuarto y último, cuando el gobernante "continuamente y con deliberación trata de destruir las buenas obras de todos" (sig. F, 4b). El propio Lutero es citado en apoyo de la conclusión de que si algún gobernante "procede con esta locura" —lo que "ya está ocurriendo por el momento entre nuestros más altos magistrados"—, entonces el claro deber religioso de los magistrados inferiores es oponerse a tales gobernantes en nombre de la piedad y el buen gobierno (sig. G, 1a-b).

Si nos volvemos hacia los calvinistas, veremos nuevamente que solieron enfrentarse a la crisis de mediados del siglo en el protestantismo retomando y reiterando esta temprana justificación luterana de la resistencia. Sin embargo, como hemos visto, eran más cautelosos al invocar este argumento, que rara vez se encuentra en los escritos de los dirigentes del calvinismo en la Europa continental. La única excepción importante parece ser el propio Calvino. Cuando publicó la edición latina final de sus *Instituciones* en 1559, insertó por primera vez en el último capítulo una sola frase dramática que parece contener al menos una alusión a la teoría del derecho privado de la resistencia. La redacción es (como siempre) sumamente equívoca, y no incluye ninguna mención a la idea de que, si un soberano se excede en su autoridad legítima, automáticamente se reduce a la categoría de ciudadano privado delincente; pero el pasaje sí contiene la clara sugestión de que un gobernante que rebasa los límites de su cargo automáticamente deja de ser considerado como magistrado genuino. Calvino señala el ejemplo de Daniel, que "niega que ha cometido algún delito contra el rey, cuando no ha obedecido a su impío edicto" (p. 1520). La razón de que esto se justifique, afirma Calvino, es que "el rey había rebasado los límites y no sólo había sido un malhechor contra los hombres sino que, al levantar sus cuernos contra Dios, él mismo había abrogado su poder" (p. 1520).

Cierto es que Calvino parece estar hablando en este pasaje de la desobediencia, y no de la resistencia activa. Pero si dejamos las *Instituciones* y nos centramos en los *Comentarios a la Biblia* que empezó a editar en los últimos años de su vida, le encontraremos empezando a desarrollar sus alusiones al argumento del derecho privado, hasta formar toda una teoría de la oposición legal a los tiranos. El primer ejemplo decisivo aparece en su *Comentario a los Hechos de los Apóstoles*, publicado por primera vez entre 1552

y 1554. El pasaje decisivo aparece en su análisis de la orden de que "es mejor obedecer a Dios que al hombre" (p. 108). Arguye que todo gobernante tiene una misión sagrada que desempeñar, y añade que "si un príncipe o rey o magistrado se conduce de tal manera que disminuya el honor y el derecho de Dios, se vuelve simplemente un hombre ordinario" (*non nisi homo est*) (p. 109). No dice más en este punto, pero cuando vuelve al tema de la obediencia política al comentar el capítulo xvii, hace una adición significativa a su argumento anterior. Sostiene ahora que "en realidad es posible afirmar que no estamos violando la autoridad del rey" en ningún caso en que "nuestra religión nos mueva a resistir (*resistere*) edictos tiránicos que nos impiden dar a Cristo y a Dios el honor y el culto que se les deben" (p. 398).

Un desarrollo similar de sus alusiones anteriores al argumento del derecho privado aparece en las *Lecturas sobre el Profeta Daniel*, de Calvino, publicadas por vez primera en 1561.³¹ Una vez más, como en las *Instituciones* dos años antes, se centra en el rechazo de Daniel a la orden de Darío, y vuelve a argumentar que en este caso Daniel "no cometió ningún pecado" ya que "en todo caso en que nuestros gobernantes se levantan contra Dios" automáticamente "abdican su poder terrenal" (pp. 25-26). Esto a veces se ha desdeñado como simplemente una "frase casual"³² pero Calvino en realidad vuelve al mismo pasaje, con la clara voluntad de aceptar sus implicaciones más radicales en los *Sermones sobre los Ocho Últimos Capítulos del Libro de Daniel*, publicados póstumamente en francés en 1565. Insiste, una vez más, en que Daniel "no cometió ningún pecado al desobedecer al rey", y vuelve a dar como razón el hecho de que "cuando los príncipes afirman que no se debe servir y honrar a Dios" entonces "ya no deben ser considerados como príncipes" (p. 415). Se nos dice que esto no sólo significa que "ya no necesitamos atribuirles ninguna autoridad"; Calvino añade con toda claridad que "cuando se levantan contra Dios" entonces "es necesario que a su vez sean derrocados" (*mis en bas*) (p. 415).

A pesar de todo, sigue siendo cierto que tales referencias a la teoría del derecho privado de la resistencia son muy raras entre los dirigentes continentales del calvinismo de la época. La teoría no es mencionada una sola vez durante el decenio de 1550 por Beza ni por Pedro Mártir, y siempre es empleada con consciente cautela por el propio Calvino. Nunca borró de las *Instituciones* ninguno de los pasajes contradictorios en que sigue sosteniendo el deber de no resistencia, e insistió aún durante el decenio de 1560, en que

³¹ Para estos detalles, véase Calvino, *Opera Omnia*, ed. Baum et al., vol. 40, pp. 521-522.

³² Véase Allen, 1957, p. 57.

nunca debía pensarse que las excepciones que él había empezado a admitir incluían la posibilidad de resistencia por ciudadanos privados o el grueso del pueblo. Un buen ejemplo del violento lenguaje que siguió empleando al establecer este punto aparece en los *Tres Sermones sobre la Historia de Melquisedec*, publicados por primera vez en francés en 1560. Sigue sosteniendo que "está absolutamente prohibido a todo ciudadano privado tomar las armas", ya que esto sería "despojar a Dios de su honor y derecho" (p. 644). Nunca deja de inculcar la dura lección de que, cómo los "individuos privados deben abstenerse absolutamente de toda violencia", también deben "tener el valor de sufrir cuando pluga a Dios humillarlos" (p. 644).

Sin embargo, cuando dejamos a los dirigentes del calvinismo en la Europa continental para estudiar los protagonistas más revolucionarios del movimiento en Inglaterra, encontramos una situación muy distinta: vemos una afirmación completamente inequívoca del argumento del derecho privado desplegado como principal justificación de la legalidad de la resistencia armada. La primera presentación de este argumento aparece en *Breve Tratado de Poder Político*, de John Ponet (1514-1556). Ponet había sido nombrado obispo de Winchester cuando su odiado rival, "el demonio Gardiner", fue desprovisto de la sede en 1551 (cf. p. 85). El propio Ponet fue depuesto sólo dos años después, al ascenso de María al trono,³³ y huyó al exilio, a Francfort, donde escribió y publicó sus *Treatise* en el año de su muerte.³⁴ La misma teoría fue desarrollada entonces por Christopher Goodman (c. 1520-1603), en *Cómo Deben ser Obedecidos los Poderes Superiores por sus Súbditos*, que fue publicado en Ginebra a comienzos de 1558, donde Goodman (que había ocupado la cátedra de teología de Lady Margaret en Oxford, durante el reinado de Eduardo VI) había ido al exilio y había sido nombrado pastor de la comunidad protestante inglesa.³⁵

Finalmente, podemos encontrar algunas sugerencias del mismo argumento

³³ Pese a su privación, Ponet continuó considerándose obispo, pues su *Treatise* está firmado, en la primera página D.I.P.B.R.W., es decir, Dr. John Ponet, Obispo de Rochester y Winchester.

³⁴ El *Treatise* ha sido reimpresso, en un facsímil de la primera edición, al término de Hudson, 1942. Todas mis citas se refieren a la paginación del libro de Hudson.

³⁵ Véase Garret, 1938, pp. 163-164. Quizás debamos notar dos conceptos erróneos, casi prevalecientes, acerca de las relaciones intelectuales entre Ponet y Goodman y las fuentes de su pensamiento. Suele argüirse que "las suposiciones básicas de los dos hombres eran totalmente distintas" y que la teoría de Ponet tiene "poco parecido con la de Goodman" (véase por ejemplo Allen, 1957, p. 118 y Walzer, 1966, p. 103 n). Pero el objeto principal de ambos escritores era desarrollar una teoría de la resistencia legítima, y ambos se apoyaron en el mismo argumento del derecho privado al plantear su causa. La otra concepción errónea es que John Knox inspiró las teorías de Goodman y de Ponet, así como las anotaciones radicales a la Biblia de Ginebra (véase por ejemplo Allen, 1957, pp. 110, 116; Morris, 1953, p. 152; Ridley, 1968,

en las anotaciones marginales añadidas a la traducción del Antiguo Testamento que produjo en Ginebra en 1560 William Whittingham, con la ayuda de Gilby y de Goodman.³⁶

Tanto Ponet como Goodman empiezan con la afirmación —ya para entonces familiar entre los protestantes radicales— de que a todos nuestros gobernantes se ha ordenado cumplir con un cargo particular. Esto queda resumido en la afirmación de que, como dice Ponet (p. 26) "a los príncipes se les ha ordenado hacer el bien, no el mal" y así son ministros de Dios, como acepta Goodman, ordenados para "castigar el mal y defender el bien" (p. 190). El argumento de Ponet a veces se ha contrastado en este punto con el de Goodman, por motivo de que el interés de Ponet en los deberes de los príncipes es "más profano que sagrado", mientras que Goodman no muestra "virtualmente conexiones ni simpatías sociales", ya que está plenamente interesado en la obligación de todos los gobernantes de sostener la verdadera fe (Walzer, 1966, pp. 102-103). Sin embargo, puede dudarse de que se sostenga semejante distinción. Goodman así como Ponet insiste en que a nuestros gobernantes se les ha ordenado "para nuestro provecho", con el deber de "obtener la paz y la tranquilidad", para mantener "la conservación del pueblo" y "ver que la justicia sea administrada a todo tipo de hombres" (pp. 36, 113, 118, 191). Y Ponet, no menos que Goodman, acepta que nuestros gobernantes no son "sino ejecutores de las leyes de Dios" y que sus órdenes nunca deben ser "contrarias a la ley de Dios y a las leyes de la naturaleza" (pp. 22, 43). Las mismas afirmaciones quedan reiteradas en las anotaciones a la Biblia de Ginebra, especialmente en el punto del Libro de Samuel en que los hijos de Israel piden a Dios un rey. El carácter limitado de la monarquía que Dios les asigna es claramente subrayado, y también se nos pide "notar que los reyes tienen esta autoridad por su cargo", siendo los deberes del cargo sostener el buen orden y la religión (fo. 124).

Tanto Ponet como Goodman proceden entonces a considerar la posición de un gobernante que, en palabras de Ponet, no cumple con los deberes de su "cargo y autoridad" y en cambio inflige daños atroces y notorios, intentando "dañar y destruir al pueblo" en lugar de protegerlo (pp. 100, 112). Hay en este punto cierto carácter tentativo —tanto en el análisis de Ponet cuanto en las anotaciones pertinentes a la Biblia de Ginebra —al hacer una apelación directa a la teoría del derecho privado de la resistencia. Nunca se

pp. 171, 288). Pero Ponet y Goodman se basan principalmente en la teoría de la resistencia y del derecho privado, teoría que, como hemos visto, no aparece en las obras políticas de Knox.

³⁶ Para la producción de la Biblia de Ginebra, véase Berry, 1969, esp. p. 8. Para el papel de Gilby, véase Danner, 1971. Para las implicaciones políticas de las glosas marginales, véase Craig, 1938.

dice explícitamente que un gobernante que actúa tiránicamente se reduce, por ello mismo, a la condición de ciudadano privado delincuente; sin embargo, hay una alusión evidente, al menos en una sección de la Biblia de Ginebra, en el pasaje (ya citado por Calvino) en que Daniel se niega a obedecer las impías órdenes de Darío (fo. 361). Y hay una alusión mucho más enérgica a la misma doctrina en el capítulo central de Ponet sobre "si es legítimo deponer a un mal gobernante y matar a un tirano" (p. 98). Con citas del derecho civil y el derecho canónico, Ponet arguye que los crímenes de un soberano que se extralimita en su cargo en realidad no son distintos de —y deben ser tratados como— los mismos crímenes cuando son cometidos por cualquier ciudadano ordinario. "Si un príncipe roba y despoja a sus súbditos, es robo, y como robo debe ser castigado". Y "si los mata y asesina en contra de las leyes de su país, es asesinato, y como asesinato debe ser castigado" (p. 113).

Para cuando llegamos a la versión de Goodman, este carácter tentativo ha quedado atrás, y se subraya mucho más claramente la distinción entre el cargo y la persona del magistrado. La cuestión es planteada por primera vez en el capítulo IX, donde Goodman trata de enfrentarse a la objeción de que la orden de San Pablo de obedecer a todas las autoridades constituidas entraña una doctrina rígida de no resistencia (p. 106). En su respuesta repite que a nuestros soberanos no sólo se les ha ordenado sino que se les ha "ordenado ver que se administre la justicia a todo tipo de hombres" (p. 118). Esto significa que si "transgreden las leyes de Dios y mandan a otros a hacer lo mismo, entonces han perdido el honor y la obediencia que por lo demás les deben sus súbditos, y ya no deben ser tomados como magistrados" (pp. 118-119). La misma doctrina queda repetida en el capítulo XIII, que por último reivindica la legalidad de la resistencia armada (p. 175). Insiste una vez más en que si nuestros gobernantes se vuelven tiranos o asesinos, "entonces ya no son personas públicas" puesto que están "condenando su autoridad pública al emplearla contra las leyes", y así, "todos los hombres deberán tomarlos como personas privadas" y ya no como magistrados genuinos (pp. 187-188).

A la luz de esta doctrina del derecho privado, Ponet y Goodman pasan a defender la legalidad de la resistencia armada. Ponet también considera un buen número de otras justificaciones posibles, y gran parte de su argumento se basa, sencillamente, en citar precedentes bíblicos. Sin embargo, es la teoría del derecho privado la que finalmente invoca en su capítulo sobre "Si es legal deponer a un mal gobernante", y puede ser significativo a este respecto que —según su propia versión— uno de sus principales "confortadores" en su exilio de Inglaterra después de 1553, fuera Melanchthon, uno de los primeros protestantes que aplicaron la teoría de la resistencia del dere-

cho privado (Robinson, 1846, I, p. 116). La esencia del argumento de Ponet es que, según "las leyes de muchas regiones cristianas", en ciertas circunstancias es permisible aun que "hombres privados" rechacen la fuerza injusta de los malhechores, "sí, aunque sean magistrados" (p. 111). Ponet procede entonces a esbozar los tipos de situación en que es justificable participar en tales actos de resistencia. Los ejemplos que presenta fueron tomados principalmente —aun cuando sin darles crédito— del análisis del *Digesto* sobre el derecho de matar en defensa de la propia persona o propiedad. Nos dice que una de tales situaciones surge "cuando un gobernante de pronto con su espada ataca a un inocente". Otra de tales situaciones —ya mencionada por Melanchthon— surge cuando el magistrado es "encontrado en el lecho con la esposa de un hombre o a punto de deflorar y seducir a la hija de un hombre". Y lo peor de todo, según concluye Ponet en sus tonos más conminatorios, es la situación en que el gobernante "procede a traicionar y vender su país a extranjeros" (p. 111). En todos estos casos, los magistrados están "abusando de su cargo" y excediendo su autoridad tan notoriamente que nuestro deber ya no consiste en someternos a sus actos impíos y tiránicos sino, antes bien, en resistirles y asegurarnos de que sean "depuestos de sus oficios y cargos" (pp. 104, 105).

Por último, a las mismas conclusiones llega Goodman, especialmente en su capítulo que examina el número de supuestas objeciones a su actitud, derivada del Antiguo y Nuevo Testamento. Un tanto a la manera de la *Confesión* de Magdeburgo, empieza considerando cuán graves deben ser los daños infligidos por un gobernante tiránico antes de que se justifique un acto de resistencia. Nunca podrá ser legítimo resistir, aun cuando nuestros magistrados sean "rudos y temerarios", mientras su maldad no sea "manifestamente contra Dios y sus leyes" (p. 118). Sin embargo, la situación es totalmente distinta "si, sin temor, transgreden las leyes de Dios", pues en esta circunstancia "ya no se les debe tomar por magistrados", sino tan sólo como ciudadanos privados malhechores (pp. 118-119). Entonces es legítimo resistirles, del mismo modo que es justificable resistir a la fuerza injusta de cualquier malhechor privado, tratándolos como "personas privadas" y asegurándonos de que sean "castigados como transgresores privados" (pp. 119, 188). Toda la teoría queda resumida nuevamente en el capítulo X, cuando Goodman replica a los supuestos contra-ejemplos encontrados en el Antiguo Testamento (p. 123). Su palabra final es que cuando "reyes y gobernantes se vuelven blasfemos de Dios y opresores y asesinos de sus súbditos", "ya no se les debe considerar reyes o magistrados legítimos, sino hombres particulares y examinados, convictos, condenados y castigados según la ley de Dios, a la que están y deben estar sometidos" (pp. 139-140).

Aunque los calvinistas, en el decenio de 1550, casi siempre se contentaron con adoptar y reiterar los radicales argumentos que los luteranos ya habían creado una generación antes, sería exagerado implicar que por entonces no aportaron nada propio al desarrollo de las ideologías políticas revolucionarias. Una aportación distintiva que hicieron fue enfrentarse y resolver un dilema que había surgido en conexión con la distinción entre el cargo y la persona de un magistrado. Esta distinción era ya central en las dos teorías de la resistencia que hemos examinado, pues ambas dependían de la afirmación de que nuestros gobernantes han recibido la orden de hacer bien, no mal, y por tanto sólo se les debe considerar genuinos magistrados mientras continúan cumpliendo con los deberes de su cargo; sin embargo, la aplicación de esta distinción hizo surgir algunas agudas dificultades teóricas, ya que tuvo el efecto de poner un signo de interrogación a una de las suposiciones más fundamentales del pensamiento político ortodoxo de la Reforma. Siempre se había supuesto que todos los gobernantes y magistrados, cumplieran o no con los deberes de su cargo, debían ser vistos como autoridades ordenadas por Dios. En cambio, una vez que se empezó a subrayar que todos estos poderes tenían la misión de cumplir con un conjunto particular de deberes, la nueva pregunta que surgió fue con respecto si el magistrado que no cumple con sus obligaciones debe seguir siendo considerado como autoridad genuinamente ordenada.

Los luteranos radicales habían encontrado imposible responder satisfactoriamente a esta pregunta. No podía hablarse siquiera de que abandonaran la creencia —central en todo el pensamiento político reformado— de que nuestros magistrados nos fueron asignados, como repetidas veces lo dice Calvino en las *Instituciones*, como resultado directo de “la Providencia divina y la orden sagrada” (p. 1489). Pero cuando intentaron combinar esta creencia con la sugestión de que los tiranos en realidad no fueron ordenados, se quedaron sin poder explicar cómo es que a veces son enviados gobernantes legítimos pero tiránicos. Tampoco pudieron resolver el problema volviendo a la original afirmación agustiniana de Lutero de que los tiranos a veces son enviados por Dios como justo castigo de nuestros pecados. Como tenían interés en decir, ante todo, que puede ser justo oponerse a los tiranos, no les era posible aceptar que la tiranía misma pudiese ser justamente impuesta; pero si habían de insistir en que la tiranía siempre es mala, conviniendo en que a veces los tiranos son enviados por Dios, estarían comprometiéndose con la blasfemia de sugerir que a veces Dios es el autor deliberado del mal e injusticia.

La solución a este problema, adoptada por la mayoría de los luteranos,

consistió en tender —deliberadamente— a guardar completo silencio acerca de este aspecto de su argumento; esto ocurre, por ejemplo, tanto en la *Advertencia* de Lutero de 1531 como en la exposición del argumento del derecho privado que Melancthon añadió a sus *Prolegómenos* de 1542. Ambos se las arreglan para evitar toda referencia a la creencia clave luterana de que todos los magistrados legítimos, se conduzcan como se condujeran, siempre deberán verse como potencias ordenadas por Dios. Esto les permitió evitar la espinosa cuestión de si los “tiranos por práctica” deben considerarse o no como ordenados. Y esto a su vez les permitió evadir la pregunta de cómo podemos tratar de reivindicar la justicia de Dios si respondemos en el estilo luterano ortodoxo diciendo que hasta los tiranos en realidad han sido ordenados.

Es cierto que algunos de los luteranos radicales se mostraron más dispuestos a explicar este fenómeno de la “tiranía por la práctica”, pero esto no tuvo más efecto que el de hacer incoherente su argumento, más que incompleto. La resultante confusión puede verse, por ejemplo, tanto en las *Explicaciones* de Bucer como en los *Comentarios* de Pedro Mártir. Ambos empiezan aceptando que, como dice Pedro Mártir en sus *Comentarios a los Romanos*, “en los reinos muchas cosas se hacen... injustamente” y que “las leyes son pervertidas” de tal modo que “muchos consideran que no es posible que tales poderes fueran ordenados por Dios” (fo. 427b). La solución que proponen ambos consiste en volver a la ortodoxa suposición de que aun cuando un magistrado rebasa los límites de su oficio, aún se le debe considerar como poder ordenado de Dios, ya que (como observa Pedro Mártir) Dios a veces puede decidir “valerse de príncipes impíos y malvados” (fo. 428a). Reconocen que esto aparentemente hace de Dios el autor del mal, pero salen al paso de esta objeción añadiendo la nueva afirmación ortodoxa de que en realidad se nos dan justamente gobernantes injustos, pues son ordenados como castigo de nuestros pecados. Bucer toma el ejemplo de Saúl, a quien trata como un poder ordenado aun cuando fuese un tirano, y arguye que “Dios dio al pueblo este rey por su ira contra él” (fo. 54b). De manera semejante, Pedro Mártir concede en su *Comentario a los Jueces* que Dios a veces “hace reinar a un hipócrita, y en su furia da reyes, porque “los emplea para castigar los pecados del pueblo” (fo. 150a). Y en sus *Comentarios* añade que “no basta” responder que “Dios no hace estas cosas, sino que las permite”, ya que Dios a menudo “ejecuta su juicio justo” por medio de príncipes malvados y “así no comete ningún crimen”, porque “aporta tiranos para afligir al pueblo” por razón de “sus graves actos de perversión”.³⁷

³⁷ Véase Pedro Mártir, *Comentarios a los Jueces*, fo. 256b, y Pedro Mártir, *Comentarios a los Romanos*, fo. 428a.

A pesar de todo, es evidente que este intento por resolver el dilema tan sólo resulta en el desplome de la teoría de la resistencia que originalmente habían tratado de articular estos escritores. Tanto Bucer como Pedro Mártir empiezan con la intención de sostener la legitimidad de la resistencia por magistrados inferiores, por el motivo de que tienen el deber de sostener las leyes de Dios y de atacar toda forma de tiranía e impiedad; pero ahora sugieren que el ímpio comportamiento de magistrados tiránicos debe considerarse como justamente ordenado. Parece así que todo acto de resistencia, hasta a un gobernante malvado, debe considerarse como un acto contrario a las justas ordenanzas de Dios, y en consecuencia deberá, después de todo —como siempre lo habían afirmado los ortodoxos luteranos— causar la condenación al que osara efectuarlo. Al enumerar las implicaciones de su argumento, lo único que logran es destruirlo.

Tan sólo cuando llegamos a los calvinistas más radicales del decenio de 1550 —Ponet, Goodman y, en menor grado, Knox— encontramos valerosamente enfrentados estos problemas, y satisfactoriamente resueltos. Ponet y Goodman empiezan concediendo que si pensamos que Dios ordena príncipes malvados, mientras al mismo tiempo argüimos que es legítimo resistirles, indiscutiblemente estamos tratando a Dios como autor del mal y la injusticia en el mundo. Ponet establece el punto en su capítulo sobre la necesidad de someter a los gobernantes a la ley, arguyendo que sería "gran blasfemia" suponer que Dios aprueba "el despojo de sus súbditos" por magistrados tiránicos (p. 43). Goodman repite el mismo juicio en su capítulo sobre la doctrina apostólica de la obediencia. Mantiene que cuando San Pablo dice "no hay más poder que el de Dios", "no piensa sino en otros poderes más que en los que han sido ordenada y legalmente instituidos por Dios". La alternativa constituiría en decir que Dios debe ordenar y aprobar "toda tiranía y opresión", lo que no sólo es blasfemo sino moralmente imposible, ya que Dios "nunca ha ordenado ninguna ley que aprueban" sino tan sólo "que reprobaban y castigan" a todos los "tiranos, idólatras" y otros opresores (p. 110).

Como claramente lo reconocen Ponet y Goodman, la única respuesta coherente al dilema así planteado es abandonar la cardinal suposición agustiniana de que, aun si nuestros gobernantes dejan de cumplir con los deberes de sus cargos, debemos seguir considerándolos como poderes ordenados por Dios.⁸⁸ Esto pronto es reconocido por Ponet en su capítulo central sobre la legiti-

⁸⁸ Como hemos visto, un atisbo de este desarrollo ya había aparecido en la *Confesión* de Magdeburgo y había sido tomada, con poca atención a la coherencia, por Pedro Mártir en sus *Comentarios*. Pero es cierto decir que la primera afirmación sistemática de la posición y sus implicaciones en el pensamiento político protestante se debe a los revolucionarios calvinistas del decenio de 1550, y especialmente a Ponet y Goodman.

midad de la resistencia, cuando afirma directamente que "un príncipe o juez no siempre fue ordenado por Dios" (p. 104); desde luego, era revolucionario que un protestante hiciese semejante afirmación, y Ponet se encuentra totalmente desprovisto de autoridades que citar. Se ve obligado a retroceder —con copiosas disculpas— a una de las sugerencias planteadas por D'Ailly, Gerson y los otros principales conciliaristas del Concilio de Constanza: la sugerencia de que "un prelado malo e irreformable no parece ordenado por la voluntad de Dios" (p. 103). Después de citar este argumento conciliarista, Ponet se apresura a añadir que su propósito al repetir "estos hechos de los Papas" de ninguna manera es apoyar su "autoridad usurpada" sino tan sólo indicar que aun cuando su causa indudablemente es mala, sus argumentos son reconocidamente buenos, y así "deben ser recibidos y ejecutados" por todas las "criaturas razonables" (pp. 102-103). Como de costumbre, a Goodman le preocupa menos apoyar sus argumentos con las autoridades apropiadas, y simplemente se contenta con ofrecer, al considerar la doctrina paulina de la obediencia, una precipitada reafirmación de las mismas conclusiones. Repite que cuando el Apóstol dice "no hay otro poder que el de Dios", tan sólo se refiere a "tal poder como es Su orden y legitimidad" (p. 111). No se propone incluir la "tiranía y la opresión", pues éstas "deben llamarse justamente desórdenes y subversiones en la república y no orden de Dios" (p. 110). La conclusión decisiva es repetida inmediatamente. Cuando nuestros gobernantes son tiranos u opresores "no son órdenes de Dios", de modo que "al desobedecer y resistir a tales, no resistimos a la orden de Dios" (p. 110).

Si los magistrados tiránicos no son ordenados por Dios ¿cómo llegaron a gobernarnos? Ponet y Goodman responden analizando la forma en que los gobernantes legítimos son elegidos e instalados en su cargo. Apelan, en particular, al modelo del reino davídico del Antiguo Testamento, arguyendo que todos los gobernantes legítimos son instituidos como resultado de una elección hecha originalmente por Dios y después ratificada por un pueblo religioso. Ponet menciona el tantas veces citado relato de Saúl, que emplea para ilustrar la afirmación de que un buen rey siempre debe ser "elegido de acuerdo con la voluntad de Dios" y no tan sólo "de acuerdo con los espíritus y deseos del pueblo pecador" (p. 104). El mismo punto es desarrollado más completamente por Goodman, además de ser retomado por Knox al término de su *Primer Toque de Trompeta*, publicado por primera vez casi al mismo tiempo que el libro de Goodman sobre *Los Poderes Superiores*. Goodman asevera que "el primer punto o advertencia que Dios requiere de su pueblo es que elija al rey que el Señor unja, y no según su capricho" (p. 49). Y Knox repite en tonos más amenazadores que, antes de que podamos suponer que la elección de un gobernante es "legítima y aceptable a Dios", debemos

recordar que "Dios no puede aprobar los hechos ni el consentimiento de una multitud concerniente a nada que vaya contra su palabra y orden" (p. 415).

La sugestión de que un pueblo verdaderamente piadoso elegirá siempre los magistrados que Dios ha elegido para él ya había sido planteada por Bucer, cuya *Explicación de los Cuatro Evangelios* incluía también un relato del reino davídico.³⁹ Sin embargo, cuando llegamos al análisis de la misma cuestión por Ponet, Goodman y Knox, encontramos dos nuevos desarrollos importantes. Ahora prestan mucho más atención a las normas que, según se dice, Dios estableció para capacitar al pueblo piadoso a reconocer y, por tanto, a aceptar a todo gobernante que Él ya haya elegido. El punto sólo es mencionado de paso por Ponet, pero da a Knox su tema principal en el *Primer Toque de Trompeta*. Toda su argumentación se basa en la idea de que "nada puede ser más manifiesto" que el hecho de que es contrario a la voluntad de Dios el que "una mujer fuera exaltada a reinar sobre el hombre", como en el caso de María de Guisa, por entonces regente de Escocia, o María Tudor, por entonces reina de Inglaterra (p. 378). Nos dice que Dios pronunció "la sentencia contraria" en su consejo a la gente temerosa de Dios en todo el Antiguo y el Nuevo Testamento, mientras que según afirma, el mismo juicio es corroborado por "innumerables testimonios más de toda índole de escritores" (pp. 378, 389). El mismo tema es tomado por Goodman en su capítulo sobre la necesidad de obedecer a Dios más que a los hombres, un tratamiento menos célebre pero más cuidadoso del mismo problema de las mujeres gobernantes. También él empieza suponiendo que la Biblia nos da "notas para saber si es de Dios o no el que elegimos por nuestro rey" (p. 50). Como en la versión de Knox, y antes en Bucer, inmediatamente se propone una norma positiva, a saber que nuestro gobernante debe ser "un hombre que tiene ante sus ojos el temor de Dios" (p. 51). Señala entonces buen número de normas negativas. La primera es que "la voluntad de Dios es que debe ser elegido entre su rebaño, y no debe ser extranjero (p. 51): evidente alusión a lo inapropiado de Felipe de España, esposo de María Tudor, para ser recibido como rey de Inglaterra. La segunda es que el pueblo debe "evitar ese monstruo de la naturaleza y desorden entre los hombres que es el imperio y el gobierno de una mujer" (p. 52): clara alusión a los gobernantes femeninos (y católicos) de Escocia e Inglaterra. Finalmente, se les dice que deben evitar todo gobernante con grandes riquezas personales, que "confía en su propio poder y preparación de todas las cosas para defensa de sí mismo" (p. 57).

Estas explicaciones sobre cómo elegir y escoger a un gobernante son utilizadas después para explicar cómo es posible que a veces magistrados malignos

³⁹ Baron, 1937, incluye una discusión muy valiosa de este punto.

o tiránicos a veces tengan autoridad sobre nosotros. Como hemos visto, Bucer y Pedro Mártir habían tendido a volver a este punto al decir que éste debía ser el resultado de una orden de Dios, orden que Él a veces decide aplicar como justo castigo a nuestros pecados. Sin embargo, cuando llegamos a Ponet, Goodman y Knox, encontramos una respuesta nueva y totalmente distinta, y que logra consistencia completa, de una manera que Bucer y Pedro Mártir marcadamente no alcanzan con el resto de su teoría de la resistencia. Su sugestión es que si un pueblo se encuentra con un gobernante idólatra o tirano, esto sólo puede significar que el pueblo cometió un error al seleccionarlo. Seguramente no supo leer las señales ni seguir las normas que Dios nos ha dado para capacitarnos a reconocer al príncipe verdaderamente piadoso. En cambio, el pueblo hizo su propia elección, seleccionando a un gobernante que Dios no había ordenado ni desea reconocer, y garantizando de esta manera que tendrá un gobernante inapropiado, muy probablemente tiránico: un reflejo de su propia naturaleza caída, y no un don de Dios. Ponet establece el punto citando, una vez más con cierto embarazo, el supuesto paralelo de una elección papal. Si el Papa "no es uno que busque la gloria de Dios", de allí se sigue que no pudo ser elegido "de acuerdo con la voluntad de Dios", y sólo puede deber su posición al hecho de que los cardenales "erraron al escogerlo" (p. 104). Tanto Goodman como Knox reiteran el mismo argumento, desarrollándolo extensamente y aplicándolo más de cerca a la escena política contemporánea. Goodman lamenta la "ignorancia e indecible ingratitud" que ha hecho que el pueblo de Inglaterra olvide la voluntad de Dios y "elija y se procure príncipes y reyes según su propia fantasía". El miserable resultado de su locura es que hoy se encuentra "vergonzosamente oprimido" por los impíos magistrados a quienes ha permitido gobernar (pp. 48-49). Y la última palabra de Knox, en el prefacio de su no escrito *Segundo Toque de Trompeta* es en el mismo sentido.⁴⁰ Primero afirma que, al elegir magistrados, "el orden que Dios ha establecido" siempre debe observarse. Luego insinúa que esto recientemente ha sido pasado por alto, ya que el pueblo ha "promovido... precipitadamente" y "elegido con ignorancia" a sus propios magistrados. El resultado ha sido el régimen de idólatras y tiranos que son "indignos de regir al pueblo de Dios", y a quienes el pueblo hoy debe "deponer y castigar" ya que "inadvertidamente" consintió en "nombrarlos y elegirlos" por su impía ignorancia (pp. 539-540).

La otra distintiva colaboración que los calvinistas hicieron a la teoría de la revolución en el decenio de 1550 fue que algunos de ellos se mostraron mucho

⁴⁰ Véase *infra* Knox, *John Knox to the Reader*, en la bibliografía de fuentes primarias.

más tolerantes que los luteranos al considerar la pregunta vital de cómo podía resistirse legalmente a un gobierno idólatra o tiránico. Como hemos visto, los luteranos siempre habían tenido gran cuidado en insistir en que los reyes y otros magistrados supremos sólo pueden encontrar oposición de otros "poderes" ordenados, y en particular de magistrados inferiores. Ahora, buen número de calvinistas añadió nueva dimensión a la teoría de la resistencia arguyendo que al menos hay otras dos agencias que legítimamente pueden tomar las armas contra sus gobernantes en circunstancias apropiadas.

Se nos dice que una de tales agencias es una clase especial de magistrados de elección popular, clase descrita por Calvino en las *Instituciones* como "magistrados del pueblo, nombrados para contener el capricho de los reyes" (p. 1519). Esta sugestión no fue, desde luego, invento de los propios calvinistas. La idea era antigua, y es seguro que Calvino conoció la discusión ciceroniana del asunto en *De las Leyes*, en que había insistido en que "no sin buena razón" se "nombraron éforos" en Esparta para coartar el poder de los reyes, y que se establecieron tribunales "en oposición a los cónsules" en Roma (p. 477). Además, hay ciertas señales de que un concepto similar de la magistratura popular entró por primera vez en la conciencia política de la Reforma algún tiempo antes de que los calvinistas empezaron a desarrollarlo. Por ejemplo, vemos a Melancthon apelando a la idea en su *Comentario sobre algunos de los Libros de la Política de Aristóteles*, que publicó por primera vez en 1530. Puede dudarse de que Bohatec y las demás autoridades que han señalado esta fuente tengan razón en tratarla como influencia importante sobre el radicalismo calvinista, ya que los únicos paralelos modernos citados por Melancthon son "los obispos", "los electores imperiales" y "ciertos príncipes de Francia", ninguno de los cuales pudo él creer que eran magistrados de elección popular.⁴¹ Pero no cabe duda de que Melancthon ya posee el vocabulario en cuyos términos pronto sería debatido el concepto de la magistratura popular por los calvinistas radicales. Nota en general que "ciertas naciones han añadido guardianes a sus reyes, a los que dan el poder de mantenerlos en orden", además de los frenos impuestos por la ley (p. 440). Y específicamente menciona el ejemplo de los "éforos de Esparta, de quienes escribe Tucídides que poseyeron autoridad para coartar a sus reyes" (p. 440).

Una segunda fuente, más plausible, de la teoría calvinista de la magistratura popular aparece en la versión que nos da Zwinglio de las autoridades "eforales" (McNeill, 1949, p. 163 nota). Desarrolló la idea en un sermón en lengua vernácula, *El Pastor*, pronunciado ante el clero que asistió a las Disputas de Zurich en enero de 1523, y lo publicó al año siguiente. Cierta

⁴¹ Véase Melancthon, p. 440, y cf. Bohatec, 1937, pp. 82-83.

es que Zwinglio aún se inclina a hablar de los pastores como "dados por Dios" para defender al pueblo, y que los ejemplos que menciona no suelen ser casos de funcionarios elegidos que actúan para contener los actos de sus reyes, sino, antes bien, de sacerdotes del Antiguo Testamento que protestaban en nombre del pueblo contra las iniquidades de sus reyes (pp. 27-33). No obstante, cita entre sus ejemplos históricos a buen número de magistrados "con poder para contener a sus gobernantes" que indudablemente habían sido elegidos, entre ellos "los éforos de Esparta y los tribunos de Roma" (p. 36). Pasa después a hacer la crucial sugestión de que puede haber gran número de magistrados en comunidades existentes que, aunque estrictamente no sean "éforos", sí se les puede acreditar la capacidad de ejercer poderes "eforales" para "sostener los intereses del pueblo" (p. 36). Mas, a pesar de estas tempranas sugestiones, aun sería cierto decir que el principal desarrollo de la idea de la autoridad "eforal" se debe a los calvinistas, y que la afirmación más importante del concepto nos la da el propio Calvino. Presenta su versión en un solo pasaje, sumamente concentrado, de las *Instituciones*, pasaje colocado estratégicamente en la página final del último capítulo del libro.⁴² Cierta es que Calvino no es completamente coherente al equiparar a las autoridades "eforales" con los magistrados de elección popular, ya que al término de su análisis añade que también ellos se encuentran "colocados por encima de nosotros como guardianes del orden de Dios". Pero parece engañoso sugerir (como lo han hecho Baron y Chenevière) que el análisis de Calvino no muestra más que una "conformidad casi literal" con la teoría de Bucer de los magistrados inferiores, y que no debemos pensar que los magistrados populares de Calvino son representantes del pueblo, ya que "su autoridad viene de Dios y no del populacho".⁴³ Calvino nunca alude el concepto de los magistrados inferiores en este análisis (ni en ningún otro) de la resistencia política, mientras que el vocabulario que emplea en este pasaje clave pone en claro que, aun cuando piensa que los magistrados "eforales" fueron ordenados por Dios, también considera que fueron elegidos por el pueblo y son responsables ante él. Comienza su estudio refiriéndose a ellos no como magistrados "inferiores" sino "populares" (*populares magistratus*) y procede a subrayar que son nombrados (*constituti*)—no dice que sean ordenados (*ordinati*)—para "moderar el poder de los reyes". Y cuando empieza a defender sus derechos "de oponerse a la feroz licencia de los reyes", la justificación

⁴² Como es importante el vocabulario preciso empleado por Calvino en este párrafo, y como me parece que ha sido traducido de manera un tanto engañosa en las versiones habituales de las *Instituciones*, en este punto he preferido hacer directamente mi propia traducción de la edición latina de 1559. Así, todas las referencias de las páginas son a las *Instituciones*, de Calvino en *Opera Omnia*, Baum et al., comps., vol. 2, p. 1116.

⁴³ Para estas afirmaciones, véase Baron, 1939, p. 39, y Chenevière, 1937, p. 335.

que ofrece es que estarían cometiendo un "acto de nefanda perfidia" si no se dedicaran a tal oposición, pues estarían en connivencia con "una fraudulenta traición a la libertad del pueblo". La impresión creada por este lenguaje queda corroborada por los ejemplos que Calvino cita de magistrados a quienes acredita la posesión de poderes "eforales". Los tres ejemplos que menciona del mundo antiguo son los propios éforos espartanos, "los tribunales de la plebe entre los romanos" y "los demarcas entre los atenienses", todos los cuales, como bien sabía Calvino, eran oficiales elegidos anualmente. El mismo punto se aplica con mayor claridad aún a la sugestión que hace acerca de autoridades "eforales" en el mundo moderno. No sólo repite la crucial sugestión de Zwinglio de que "puede haber magistrados nombrados en la actualidad para moderar el poder de los reyes", sino que pasa a sugerir que, si éste es en realidad el caso, entonces quizá los candidatos más probables sean "los tres estados de cada reino cuando se unen". Dado que la convocatoria a tales asambleas, como bien sabía Calvino, requería una elección, parece haber poca duda de que su sugestión final —aunque redactada con su característica cautela— es que el poder de resistir a los gobernantes tiránicos bien pudo ser otorgado, en los reinos de su época, a buen número de magistrados que son elegidos por el pueblo, sirven como sus representantes y permanecen responsables ante quienes los han elegido.

Desde luego, sería fácil exagerar el significado del análisis de Calvino, y puede argüirse que esto ha ocurrido en aquellos comentarios que han tratado de subrayar sus simpatías republicanas y antimonárquicas.⁴⁴ El escrito de Calvino, extremadamente breve, también es extremadamente oblicuo, y de tono condicional. Nunca asevera explícitamente que *hay* algunas asambleas que posean poderes "eforales" en algunos reinos existentes de Europa. Y nunca arguye directamente que, aun si existen tales autoridades, en realidad tengan el deber inequívoco de oponerse al gobierno de magistrados tiránicos. También debemos conceder que, sin duda a consecuencia de esta circunspección, el análisis de Calvino al principio parece haber ejercido singularmente poca influencia. Hay una breve alusión a éforos, tribunales y demarcas al comienzo del *Breve Tratado*, de Ponet, pero aun esto parece más afín al análisis de Melancthon que al de Calvino, ya que subraya que todos los poderes son ordenados, sin sugerir que se les deba tratar asimismo como representantes del pueblo (pp. 11-12). Más aún, tal parece ser la única ocasión en que la doctrina de Calvino fue inmediatamente recogida, aun entre sus discípulos más radicales en el decenio de 1550. No hay ninguna referencia a éforos ni a magistrados "eforales" en los escritos políticos de Beza ni de Pedro

⁴⁴ Véase por ejemplo Hudson, 1946, McNeill, 1949, y Biéler, 1959, que habla (p. 65) de Calvino como "el jefe de un movimiento político subversivo"; véase la versión de Biéler, pp. 65-137.

Mártir en el mismo periodo, ni la idea es mencionada siquiera en los escritos más revolucionarios de Knox y de Goodman al fin de la década.

A pesar de esta falta de repercusión inmediata, hay buenas razones para tratar el análisis de Calvino como importante aportación al arsenal de ideas políticas radicales de que dispusieron sus seguidores en el momento de la crisis del protestantismo a mitad del siglo. Sus versiones sirven, en primer lugar, para introducir un elemento secular y constitucionalista en el análisis de la autoridad política que todos los teóricos luteranos habían evitado deliberadamente. Aun cuando se dice que "los magistrados inferiores" analizados por Buczer y sus partidarios derivan su autoridad del hecho de ser poderes ordenados por Dios, los magistrados populares que estudia Calvino son considerados, claramente, no sólo como poderes ordenados, sino también como funcionarios elegidos, con una responsabilidad directa ante sus electores. Una razón más para atribuir gran importancia a este desarrollo es que, a consecuencia de introducir esta dimensión esencialmente histórica en su pensamiento político, Calvino a la postre logró legar a sus seguidores hugonotes revolucionarios un medio crucial para ensanchar su base de apoyo. La fuente de esta dimensión en el pensamiento de Calvino parece haber sido la preparación que recibió en las técnicas del humanismo jurídico en boga, siendo estudiante de derecho en la Universidad de Bourges, donde fue discípulo de Andrea Alciato entre 1529 y 1531 (Ganoczy, 1966, pp. 51-52). El resultado de esta unión entre el *mos docendi Gallicus* y el pensamiento político protestante —que pronto sería brillantemente cimentado por François Hotman— fue que Calvino, en realidad, alentó a sus seguidores a buscar los supuestos ejemplos de autoridades "eforales" en la antigua constitución de Francia —y por tanto, la constitución jurídica humanística, la normativa—, moviéndoles así a sostener sus conclusiones revolucionarias con argumentos tomados de fuentes jurídicas e históricas, así como puramente teológicas. Esto tuvo el efecto de ayudar a consagrar su ideología entre una gama de la opinión mucho más vasta de la que habrían podido esperar alcanzar con argumentos puramente sectarios. Y esto a su vez resultó vital para el desarrollo y la influencia del calvinismo radical durante la segunda mitad del siglo xvi.

La otra manera, más dramática, en que los calvinistas demostraron ser más tolerantes que los luteranos al analizar la cuestión de quién puede resistir legítimamente a un gobierno idólatra o tirano fue que, en algunos de los escritos calvinistas más radicales del decenio de 1550, finalmente aceptó que en ciertas circunstancias puede ser legítimo no sólo para los magistrados, sino aun para ciudadanos particulares, y así para todo el cuerpo del pueblo, participar legalmente en actos de violencia política. Una manera de alcanzar esta conclusión fue desarrollando la teoría de la resistencia del derecho privado, de tal manera que pusiese de relieve sus implicaciones más individua-

listas y populistas. Siempre se había reconocido que, al reivindicar la justicia de rechazar la fuerza injusta con la fuerza, la teoría del derecho privado parecía estar confiriendo la autoridad de oponerse a los tiranos "notorios" no sólo a los magistrados inferiores, sino también a cada ciudadano privado; sin embargo, mientras que los luteranos siempre habían tenido gran cuidado de evitar esta sugestión, ahora empezó a ser deliberadamente subrayada por buen número de revolucionarios calvinistas.

Es cierto que este argumento fue tratado con cautela aun por los escritores más radicales. Knox no lo menciona, y hasta Ponet y Goodman siguen argumentando que los mejores jefes de todo movimiento de resistencia deben ser magistrados inferiores, y no el cuerpo ordinario de ciudadanos. Ponet desea que "todas las cosas en cada república cristiana" sean hechas "decentemente y de acuerdo con el orden y la caridad", compromiso que le hace muy infeliz ante la idea de que "algún hombre en particular pueda matar", o aun que todo el cuerpo del pueblo decida resistir, a menos que "yo mande o permita la autoridad común" (pp. 111-112). Y Goodman conviene en que, siempre que nuestros superiores se comporten tiránicamente, "todos confesarán que principalmente corresponde a los magistrados inferiores ver que se enderecen tales desórdenes", siendo la razón que "básicamente corresponde a su oficio" ver que se ejecute la justicia (pp. 145, 182).

Mas, pese a estos escrúpulos, no hay duda de que tanto Ponet como Goodman rompieron decisivamente con la suposición —hasta entonces nunca cuestionada por todos los radicales luteranos, así como calvinistas— de que un gobernante legítimo, por muy tiránicas que sean sus acciones, sólo podrá encontrar resistencia legítima en otro magistrado ordenado. En este punto, Ponet vuelve a su anterior dependencia de los argumentos conciliaristas. Así como el Papa "puede ser depuesto por el cuerpo de la Iglesia", así por argumentos, razones y autoridad similares, los emperadores, reyes, príncipes y otros gobernantes que abusen de su cargo serán depuestos de sus lugares y cargos por "el cuerpo de toda la congregación o república" (pp. 103, 105, 106). Goodman apela a la misma autoridad, añadiendo una explicación de cómo esto le lleva a apoyar la misma conclusión populista y revolucionaria. Empieza repitiendo que todos los magistrados han sido específicamente ordenados para cumplir con sus cargos, ya que "Dios no los ha colocado por encima de otros para transgredir sus leyes como lo deseen, sino para sujetarse a ellas así como los demás a quienes gobiernan" (p. 184). Declara entonces que "cuando los magistrados y otros funcionarios dejan de cumplir con su deber", el pueblo "se queda, por decirlo así, sin funcionarios, y peor que si no tuviese ninguno" (p. 185). Llega así a su afirmación política más revolucionaria: como el gobernante en tales circunstancias no es más que un delincuente privado, es lícito que uno o todos sus súbditos se le opongan, ya que Dios en este

punto "pone la espada en la mano del pueblo" (p. 185). Concede que "a primera vista puede parecer un gran desorden que el pueblo tome en sus manos el castigo de la transgresión", en lugar de dejarlo a los magistrados legalmente nombrados (p. 185). Pero su palabra final al término del capítulo consiste en una resonante repetición del mismo argumento. Si el mantenimiento del gobierno piadoso y la extirpación de la herejía "no se hacen con consentimiento y ayuda de los superiores", entonces "es lícito que el pueblo, más aún, es su deber, lo haga por sí mismo", asegurándose así de "arrancar todo miembro podrido" e imponiendo la ley de Dios "tanto a sus propios soberanos y magistrados como a otros de sus hermanos" (pp. 189-190).

Hubo otro camino distinto por el cual los calvinistas más radicales del decenio de 1550 llegaron a la misma conclusión revolucionaria, subrayando el concepto del acuerdo. Tanto Lutero como Calvino habían subrayado la idea de un acuerdo entre Dios y su pueblo, pero en forma marcadamente contrastante. Lutero había enfocado el Nuevo Testamento, hablando de un acuerdo de Gracia que sobrepasaba la Antigua Ley y afectaba a todo el que recibiera el bautismo en el nombre de Cristo. Calvino echó las bases de una doctrina totalmente distinta al considerar las promesas de Cristo en el Nuevo Testamento como una reafirmación de la Ley Antigua, que a su vez representaba una serie de acuerdos en toda forma que habían sido necesarios desde la primera desobediencia de Adán (Niesel, 1956, pp. 92-109). Esta idea constituye un tema importante del Libro II de las *Instituciones* sobre las consecuencias de la Caída, en que se mide el desarrollo religioso de la humanidad por una secuencia de *foedera*, la primera de las cuales fue concluida entre Dios y Adán, mientras que los acuerdos posteriores fueron ratificados por Noé, Abraham y especialmente Moisés, y finalmente renovados por el sacrificio de Cristo. Más aún, como Calvino creía que en cada caso la esencia del trato consistía en un acuerdo de obedecer los Diez Mandamientos, de allí pasó a enseñar que debía ser posible en cualquier momento que un grupo de hombres piadosos reafirmara formalmente su relación contractual con Dios. El resultado, en la práctica, fue el concepto peculiarmente calvinista de la comunidad en acuerdos, cuyo prototipo fue establecido en 1537, cuando se pidió a todos los ciudadanos de Ginebra prestar un juramento que les obligaba a obedecer los Diez Mandamientos.⁴⁵

La idea de que cada individuo piadoso puede ser signatario de un trato con Dios no aparece en el *Breve Tratado* de Ponet; pero dio a Goodman un segundo argumento en favor de la revolución popular en su libro sobre los *Poderes Superiores*, y capacitó a Knox —pese a su básica adherencia a la

⁴⁵ Para el juramento, véase McNeill, 1954, p. 142. Para un buen relato de las implicaciones políticas de la teología del "Acuerdo", de Calvino, véase Wolin, 1961, pp. 168-179.

teoría luterana de los magistrados inferiores— a suplementar este argumento esencialmente antipopulista con una violenta demanda de revolución popular, demanda que expresó por primera vez al final de su *Apelación a la Noblesza*, y repitió inmediatamente en su llamado directo al pueblo en su *Carta Dirigida a la Comunidad de Escocia*.

Goodman presenta su versión del acuerdo en el capítulo xii de los *Padres Superiores*, centrado en hasta qué punto el pueblo está "encargado" por Dios, y "qué cosas le ha prometido" a Dios (p. 160). Se menciona el trato de Dios con Moisés, y se argumenta que continúa sirviendo de modelo "a todos los pueblos que sean o puedan ser de Dios", ya que revela "lo que Dios requiere y lo que le han prometido" (pp. 164-165). Muestra que cada ciudadano individual como "signatario" del acuerdo está encargado ante todo de ayudar a promover y mantener el imperio del bien, y a asegurar que su república "no sea regida por otras leyes y ordenanzas que las que Dios le ha dado" (p. 163). Knox ofrece un análisis muy similar, tanto en la *Apelación* cuanto en la *Carta a la Comunidad*. La *Apelación* se refiere al "solemne juramento y trato" que Dios estableció con Asa, y después al trato con Moisés que hizo "deber de cada hombre" "declararse enemigo de lo que tanto provoca la ira de Dios" asegurando así el imperio del bien (pp. 500, 503). Se arguye entonces, justamente como en el caso de Goodman, que todos los cristianos de la actualidad están igualmente comprometidos por "la misma liga y acuerdo" que Dios hizo con "su pueblo de Israel", con el resultado de que tienen el deber abrumador de "suprimir tales enormidades entre ellos que Dios sabe que son abominables" (pp. 505, 506).

Sobre la base de esta versión de las promesas, Goodman y Knox finalmente llegan a su defensa de la revolución popular. Su argumento toma la forma de la afirmación ya familiar de que prometer hacer algo es incurrir en la obligación de hacerlo. Se dice que cada ciudadano individual prometió a Dios sostener sus leyes. Por consiguiente, todo el mundo tiene el deber sagrado de resistir y deponer a todos los magistrados idólatras o tiránicos. Goodman afirma esta conclusión al principio del capítulo xii, después de presentar su análisis del trato y antes de volver al argumento del derecho privado. Empieza repitiendo que todo individuo se ha comprometido "sin ninguna excepción" a seguir los mandamientos de Dios (p. 181). Y el principal mandamiento de Dios es, desde luego, sostener sus Leyes, "desarraigar el mal" y rechazar todas las formas de idolatría y tiranía (p. 180). De allí se sigue que si nuestros magistrados "desprecian y traicionan la justicia y las leyes de Dios", se vuelve deber jurado de "cada uno, alto lo mismo que bajo" y así, de "toda la multitud" a quien "se ha dado una parte de la espada de la justicia", "mantener y defender estas mismas leyes" contra sus propios magistrados, y de esta manera resistir y rechazar la idolatría y tiranía

de su gobierno (pp. 180-181, 182). Finalmente, a la misma conclusión revolucionaria llega Knox al término de su *Apelación*. Insiste ahora en que "no sólo los magistrados sino también el pueblo están comprometidos por aquel juramento que hicieron a Dios" de sostener el imperio del bien y "vengar hasta donde lleguen sus fuerzas" todo daño "hecho contra Su Majestad" o sus leyes (p. 506). Concluye así que el castigo de la idolatría y la tiranía es en realidad un deber sagrado puesto por Dios no sólo en los hombros de "reyes y principales ciudadanos" sino también de "todo el cuerpo del pueblo", deber igualmente "requerido a todo el pueblo y a todo hombre en su vocación" (pp. 501-504).

Como los calvinistas más radicales del decenio de 1550 conciben la resistencia a la idolatría y la tiranía como un deber impuesto por Dios a cada ciudadano particular, el atuendo en que finalmente aparecen ante sus lectores como ha observado Walzer, es el de conminatorios profetas del Antiguo Testamento (Walzer, 1965, p. 98). Esto les permite invertir la suposición más fundamental del pensamiento político ortodoxo reformado: aseguran al pueblo que no se condenará si resiste a las autoridades existentes sino que, antes bien, se condenará si no lo hace, pues esto equivaldría a quebrantar lo que Knox llama la "liga y acuerdos" que han jurado con Dios mismo (p. 505). Ponet promete que si siguen sometidos a "idólatras y perversos, como los papistas", Dios les mandará "hambre, peste, sediciones y guerras" como castigo por no haber obedecido Su mandamiento (pp. 176, 178). Goodman les recuerda los "horribles castigos" que Dios "reserva a los desobedientes" y pide al pueblo desviar "la gran ira y la indignación de Dios" deponiendo a todos los gobernantes idólatras y tiránicos y cumpliendo así con sus obligaciones ante Dios (pp. 176, 178). Y Knox insiste repetidas veces, en los tonos más feroces, en que si nobles y pueblo por igual siguen sometidos al gobierno de tiranos e idólatras, todos se condenarán juntos. "Dios no eximirá la nobleza ni el pueblo" si continúan "obedeciendo y siguiendo a sus reyes en manifiesta iniquidad", sino que "con la misma venganza" castigará a "los príncipes, el pueblo y la nobleza que conspiran unidos contra Él y Sus sagradas ordenanzas" (p. 489). Estas advertencias no cayeron en oídos sordos, pues en diciembre de 1557 los jefes de la nobleza escocesa decidieron firmar un solemne acuerdo por el cual se constituían en "la congregación de Cristo" y se comprometían a oponerse a sus señores católicos, "la congregación de Satanás". Habiéndoseles asegurado que su deber era resistir y que se condenarían de no hacerlo, debidamente reafirmaron sus promesas ante Dios, y se pusieron a la cabeza de la primera revolución calvinista triunfante (Brown, 1902, pp. 48, 57-73).