

UNA ÉTICA PARA LOS CRISTIANOS: EL FUNDAMENTO BÍBLICO DE LA MORAL CALVINISTA

Marta García Alonso
UNED. Madrid

RESUMEN

En este artículo analizamos la contribución de la teología protestante a la idea de autonomía moral a partir de un análisis de la obra de Juan Calvino. Mostramos cómo se afirma en ella la incapacidad del sujeto para conocer y querer el bien, manifiesto en la ley natural. Esta incapacidad es compensada con los mandatos bíblicos, para los que Calvino justificará una positivación jurídica en los Estados cristianos. Concluimos, por todo ello, que Calvino está lejos de la idea kantiana de autonomía que consideramos distintiva de la Modernidad.

Palabras clave: Calvino, protestantismo, autonomía, ley natural, derecho cristiano.

ABSTRACT

In this paper, I discuss the protestant contribution to the modern concept of autonomy on the basis of an analysis of John Calvin's moral theology. I show that Calvin affirms our incapacity to know and want what is morally good, as expressed by natural law. Such incapacity is compensated by the biblical mandates that, according to Calvin, should be incorporated into the positive legislation of Christian republics. In view of all this, I conclude that Calvin is far from the Kantian idea of autonomy which defines our Modernity.

Key words: Calvin, reformation, autonomy, natural law, Christian law.

1. INTRODUCCIÓN¹

La Reforma es considerada a menudo germen del desarrollo de la idea moderna de autonomía, a la que habría abierto paso el debate teológico sobre el papel de la voluntad divina en la decisión sobre qué debía ser para nosotros el bien o la justicia.² No obstante, el obstáculo que supuso la noción de autonomía moral para la tradición cristiana es bien conocido: negar los efectos de la acción divina sobre las decisiones humanas. Como argumenta Jerome Schneewind en su monumental trabajo sobre la invención del concepto, durante siglos Dios y su Ley debían presidir el edificio de la moral para que pudiese calificarse de *cristiana*. La moral se interpretaba como obediencia debida a Dios.³

Desde este punto de vista, conviene recordar, por ejemplo, que anabaptistas como Balhasar Hubmaier o Thomas Müntzer iniciaron sus reformas con la única pretensión de resta-

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

2 Cf. Muguerra, J., *Desde la perplejidad*, Madrid, FCE, 1990, especialmente pp. 441-44.

3 Cf. Schneewind, J. B., «Natural law: from intellectualism to voluntarism» en *The Invention of Autonomy*, Cambridge-Nueva York, Cambridge University Press, 1998, cap. 2

blecer el derecho divino que, a su entender, había sido conculcado por el derecho canónico y civil. Los *Doce Artículos* en los que consistió su escrito programático —publicado en 1525, dando origen a la conocida *Guerra de los campesinos*— defendían una vuelta a la ley de la creación que encontraban en la Biblia. El reino de los justos se atenía a una idea bíblica de justicia natural que implicaba un derecho basado en la traducción literal de los preceptos escriturarios, como manifestaciones de la Voluntad divina. Por tanto, la articulación de los *mandatos bíblicos* con la ley natural que nos es naturalmente accesible es uno de los desafíos que plantea la Reforma a la idea moderna de autonomía.⁴

Así, dentro de la propia tradición protestante se plantea una nueva disputa, no menos espinosa que la anterior: decidir *qué* preceptos morales de los contenidos en la Escritura debían convertirse en derecho positivo —puesto que se convenía unánimemente en que algunos debían serlo. A este respecto, probablemente el caso de Calvino sea el más señalado, puesto que siempre ejerció como un legislador cristiano o, si lo preferimos, como un teólogo jurista. Puede que los exégetas no se pongan de acuerdo en si en su vida y su obra la primacía corresponde al derecho o a la teología, pero de lo que no cabe dudar es de que ambas estaban indisolublemente ligadas, tal como ejemplifica de modo singular su propia biografía.⁵ La posición que Calvino adoptó al ponderar la ley natural frente al mandato bíblico tuvo consecuencias políticas, en su intervención como legislador en la Ginebra reformada. No es de extrañar, por tanto, que su obra haya sido objeto de las más variadas interpretaciones: desde la identificación de su pensamiento con las tesis de los *teonomistas radicales* a lecturas más o menos *iusnaturalistas*.⁶

Este artículo pretende, en primer lugar, analizar los escritos de Calvino para averiguar si su pensamiento integra la ley natural y algún grado de autonomía moral. En segundo lugar, debemos dilucidar cómo se articula esta legislación natural con los mandatos bíblicos, y cuáles sean sus consecuencias para el Derecho positivo. Para ello, debemos analizar primeramente qué alcance le concede Calvino a nuestra capacidad de conocer el bien, si podemos conocerlo por nuestros propios medios (§2). Veremos que esta capacidad es cuestionada y, con ello, la concepción de la ley natural se volverá eminentemente negativa: nuestro conocimiento de la ley natural basta apenas para que nuestra acción sea inexcusable ante Dios, pero ni nuestra razón ni nuestra voluntad posibilitan su cumplimiento. Para el cristiano, es necesaria la fe y la Escritura. Sólo para el no creyente cumple la ley natural su función (§3). Posteriormente analizaremos el fundamento de una ética cristiana asentada, según el reformador, en la Ley moral escrituraria (§4). A continuación veremos si es posible relacionar esa moral cristiana con un derecho del mismo signo, lo que abordaremos a partir del análisis de los tres usos de la ley moral. Finalmente, señalaremos una novedad calviniana, creemos que decisiva, como es la condición de la incorporación de algunos preceptos morales bíblicos a todo Derecho positivo que pretenda ser cristiano (§5). A la vista de todo ello, seguirá nuestra conclusión (§6): si existe una vía protestante a la autonomía moral, poco debe a los argumentos de Calvino, tal y como originalmente fueron expuestos.⁷

4 No podemos estar de acuerdo con John McNeill cuando niega que exista discontinuidad alguna en este punto («Natural Law in the Teaching of the Reformers», en *Journal of Religion*, 26 (1942), pp. 168-182, p. 168).

5 Recordemos, en efecto, que Calvino comienza a estudiar derecho en Orleans en 1528, con 19 años, y que continúa dichos estudios en la Universidad de Bourges, licenciándose en leyes en 1531. La función de Calvino como legislador eclesial y su tarea como colaborador en la redacción del derecho ginebrino son muestras de la permanencia de la vocación legislativa de nuestro reformador; que en palabras del jurista francés J. Carbonnier «se valía por sí solo como todo un Consejo de Estado» («Droit et théologie chez Calvin», *Berner Universitätsschriften*, 13 (1965), pp. 2-15; p. 3).

6 Cf., e.g., Godfrey, R., «Calvin and Theonomy», en William S. Barker y W. Robert Godfrey, eds., *Theonomy: A Reformed Critique*, Zondervan, Grand Rapids, 1990, p. 302.

7 Utilizaremos en lo que sigue *Institution de la religion chrestienne*, 5 vols., ed. de J.-D. Benoît, París, Vrin, 1957-1963, que citamos como IRC; las versiones castellanas son nuestras. CO seguido de volumen y página se refiere a *Joannes Calvini opera quae supersunt omnia*, ed. G. Baum, E. Cunitz, E. Reuss, Braunschweig, 1863-1900. WA se refiere a la *Weimarer Ausgabe* de las obras de Lutero.

2. COSAS TERRESTRES Y COSAS CELESTES

Hemos de comenzar preguntándonos qué conocimiento moral puede alcanzar el ser humano por sus propios medios. Según Calvino, existe un conocimiento, un *don natural* que nos capacita para lo que llama *las cosas terrenas*, entre las que cuenta el gobierno del Estado y la familia, o las artes mecánicas y las liberales.⁸ Se trata de una *gracia común* a creyentes y paganos que contiene los efectos del pecado original posibilitando la convivencia. Es precisamente esta gracia la que explica la sociabilidad humana, que sean posibles las comunidades políticas y que éstas se rijan por leyes (IRC II, 2, 13). Es cierto que estas leyes pueden ser puestas en entredicho, pueden ser discutidas —junto con las instituciones en las que se sostienen—, pero para Calvino esto no muestra más que la debilidad de nuestro entendimiento para el discernimiento de la verdadera justicia.

A diferencia de las *terrestres*, a las cosas celestes no se accede a través de la razón, para ellas no hay otra vía que la fe. Entre ellas se encuentra el conocimiento de Dios, el discernimiento de su Voluntad, así como la manera en que el ser humano regula su vida conforme a la ley divina. Es decir, no sólo la religión, *sino la misma ética cristiana* queda incorporada a las cosas espirituales o celestes:

Queda ahora por aclarar qué es lo que puede la razón humana por lo que respecta al reino de Dios, y la capacidad que posee para comprender la sabiduría celestial, que consiste en tres cosas: en conocer a Dios; su voluntad paternal y su favor por nosotros, en el cual se apoya nuestra salvación; y cómo debemos regular nuestra vida conforme a las disposiciones de su ley. (IRC II, 2, 18)

Pues bien, a Dios no se le conoce únicamente contemplando su acción en el mundo, sino también *escuchando su Palabra*: a través de la Escritura, argumenta Calvino, *sabemos quién es Dios y cuál es su voluntad* (IRC I, 13, 21). Cabe, por tanto, un conocimiento salvífico de Dios aun para una razón *dañada* por los efectos del pecado.⁹

Efectivamente, es a través de la Escritura como podemos conocer la Voluntad divina, para Calvino el único patrón de gobierno y justicia de todo lo que ocurre, causa de todos los acontecimientos del mundo de que somos espectadores y norma de todas las leyes. Pero la comprensión de la Escritura no es posible sin la fe, sin la acción del Espíritu en el hombre (IRC II, 2, 20). Calvino insiste: después del pecado, la razón ni tan siquiera puede pretender aceptar por sí sola lo que el Evangelio le muestra como evidente en sí mismo.

8 «I'apelle choses terriennes, lesquelles ne touchent point iusques à Dieu et son royaume, n' à la vraye iustice et immortalité de la vie future, mais sont conjointes avec la vie présente, et quasi encloses sous les limites d' icelle. Les choses célestes, ie les appelle la pure cognoissance de Dieu, la reigle et raison de vraye iustice, et les mystères du royaume céleste. Sous la première espèce sont contenues la doctrine politique, la manière de bien gouverner sa maison, les arts mécaniques, la Philosophie et toutes les disciplines qu' on appelle libérales. A la seconde se doit référer la cognoissance de Dieu et de sa volonté, et la reigle de conformer nostre vie à icelle» (IRC II, 2, 13). Debemos retener en la memoria la última línea de este texto puesto que la regla a la que se ha de conformar la vida del creyente será la ley moral (en su tercer uso). La relación entre esta regla ética y la política, en cuando plasmación de ésta, será estudiada más adelante. Lo importante ahora es señalar que cuando Calvino se refiere a la doctrina política como ámbito de las cosas terrenas que el hombre puede llevar a cabo por sí mismo, se referirá a la elección y sostenimiento de lo que clásicamente se denomina *tipos de gobierno* (monarquía, oligarquía, democracia) y no al origen de la autoridad o del Estado mismo.

9 Lo auténticamente importante para el reformador no es, por tanto, el conocimiento abstracto de la divinidad, sino lo que ésta es y quiere *en relación a nosotros*: «Car il n'est pas question seulement en l'intelligence de la foy que nous cognoissions qu'il y a un Dieu, mais principalement il est requis d'entendre de quelle volonté il est envers nous. Car il ne nous est pas seulement utile de savoir quel il est en soy, mais quel il nous veut estre.» (IRC III, 2, 6; subrayado nuestro)

El tercer aspecto al que remiten las cosas celestes, «cómo debemos regular nuestra vida conforme a las disposiciones de su ley», nos introduce de lleno en el análisis de la ley natural. Una ley natural que, según el reformador, *no puede ser el fundamento de la ética cristiana*. Y esto por dos razones de mucho peso: por una parte, *no nos dice lo que debiera hacerse* y por otra *no es más que una voz de la conciencia, indistinguible de otras*. Advirtamos así que esto es tanto como negar el valor de las morales paganas. Y, en efecto, este es el mensaje del reformador cuando afirma que las virtudes paganas son gracias particulares de Dios:

O igualamos a Catilina y a Camilo, o tomamos a Camilo como ejemplo de que la naturaleza, cuando está bien orientada, no está completamente desprovista de bondad. Confieso que las virtudes que había en Camilo eran dones de Dios, y que podrían ser loables si se consideraran en sí mismas. [...] Así como en ningún modo consideramos a un hombre virtuoso si sus vicios se ocultan a la sombra de la virtud, no atribuiremos tampoco en modo alguno a la voluntad humana la facultad de apetecer el bien mientras siga estancada en su perversidad. Esta será la solución más fácil y cierta: decir que tales virtudes no son, de ningún modo, comunes por naturaleza, sino gracias especiales del Señor, que distribuye incluso a los malvados según el modo y medida que mejor le parece. (IRC II, 3, 4)

De modo que, si bien es cierto que la ley natural aún capacita para distinguir entre el bien y el mal, es importante señalar que, para el reformador, esta facultad tiene como función principal *hacer al hombre inexcusable ante Dios*.¹⁰ Es decir, la ley natural funda la responsabilidad moral del ser humano, en tanto que existe para arrebatarle todo pretexto a la hora de justificar una conducta ética inadecuada o corrupta:¹¹ en contra de lo que pretendía el intelectualismo socrático, la ignorancia no explica la presencia del mal moral.

Calvino sigue a Lutero para quien el cumplimiento de la Ley divina exige un *corazón limpio* que permita que toda acción se realice por obediencia y amor a Dios.¹² Sin embargo, el pecado original ha corrompido toda la naturaleza impidiendo al ser humano acceder a la virtud mediante actos morales.¹³ El reformador francés reconoce que, de no existir el pecado, el conocimiento de la ley natural nos hubiera proporcionado el conocimiento de la Ley misma de Dios pero, en el estado actual, la conciencia corrompida ya no es capaz de captar nada con claridad. *El sujeto calviniano no sólo es incapaz de reconocer y aceptar el bien allá donde se presente, sino que es absolutamente inepto para quererlo*. No sólo su intelecto permanece en la oscuridad, sino que su voluntad es inhábil para perseguir la virtud:

Así pues, la voluntad, cautiva y sierva del pecado, no puede en modo alguno inclinarse al bien, por más que se aplique a ello. Pues tal movimiento es el principio de nuestra conversión a Dios, y ésta la Escritura la atribuye por completo a la gracia del Espíritu Santo [...]. Pues cuando el hombre cayó en esta necesidad, no fue privado de su voluntad, sino de su sana voluntad. Y, sin embargo, no se expresa mal en modo alguno San Bernardo cuando dice que el querer está en todos los hombres, pero el querer bien es por enmienda y el querer el mal es por defecto nuestro; así como el simple querer es [propio] del hombre, el querer mal es [propio] de su naturaleza corrupta y el querer bien es por la gracia. (IRC II, 3, 5)

10 «Et de fait, c'est une chose vulgaire, que l'homme est suffisamment instruit a la droite reigle de bien vivre par ceste loy naturelle dont parle l'Apostre. Toutesfois il nous faut considérer à quelle fin ceste cognoissance de loy a esté donnée aux hommes, et lors il apparoiſtra iusques où elle nous peut conduire pur tendre au but de raison et vérité. [...] La fin donc de la loy naturelle est de rendre l'homme inexcusable. Pourtant nous la pourrons ainsi définir proprement. Que c'est un sentiment de la conscience, par lequel elle discerne entre le bien et le mal suffisamment pour oster à l'homme couverture d'ignorance, entant qu'il est redargué par son tesmoignage mesme» (IRC II, 2, 22).

11 Serm. Eph. 4, 17-19 (CO 51, 591-606).

12 *Römerbriefvorlesung*: WA 56, 205.

13 Lutero, *Römerbriefvorlesung*: WA 56, 312-313.

De modo que para el reformador, después del pecado, el conocimiento de las *cosas celestes* —esencia de Dios, Voluntad divina, ética cristiana— es inaccesible al margen de la fe, tanto por la corrupción de la razón como por la incapacidad de la voluntad para cumplir por sí sola la ley. Esto significa que sin la gracia, sin fe, no es posible la regulación de la vida moral, puesto que decir que la ley natural puede ser el motor de la conducta ética cristiana es tanto como defender la justicia de las obras. Nada más ajeno al calvinismo y a la Reforma misma: *sólo la fe salva*. La distancia entre el contenido de la Ley de Dios, que conocemos a través de la Escritura, y la ley natural, que conocemos a través de la conciencia, es insalvable sin la fe, único puente válido entre esas dos realidades.

Y es que, para Calvino, la ley natural ni faculta para reconocer las obligaciones que se tienen para con Dios, indicadas en la primera Tabla;¹⁴ ni tampoco da a conocer de modo adecuado las obligaciones con el prójimo, objeto de la segunda Tabla.¹⁵ Es la Escritura —en este caso concreto el Decálogo—, la que no sólo expresa de un modo fiel la Ley, sino que muestra el origen divino de nuestras obligaciones morales y religiosas.

En definitiva, la Ley de Dios, que encontramos en la Escritura, no sólo dice *qué se debe hacer* de modo explícito, sino que enseña que *la facultad necesaria para obedecer la Ley, así como la capacidad de conocerla se deben ambas al propio Dios*.¹⁶ Del mismo modo, la ley natural para su maestro Lutero era una capacidad *pasiva* que permitía comprender lo bueno y lo recto allá donde la Palabra señala algo como bueno y justo, pero no servía de fundamento a la capacidad *activa* de obrar bien. *La fe es la facultad imprescindible en el conocimiento de las cosas celestes; la Escritura es el lugar donde ha de buscar su contenido*. Así lo expone el reformador francés:

Además, cuando no hay deseo alguno de glorificar a Dios, falta lo principal en la rectitud. Lo cierto es que quienes no han sido regenerados carecen de tal bien. No en vano se dice en Isaías que el espíritu de temor de Dios reposará en Jesucristo (Is. 11, 2). Quiere decirse aquí que todos aquellos que le son extraños están privados también de ese temor que es el principio de la sabiduría (Psal. III, 10). (IRC II, 3, 4)

Lo delicado de la propuesta de Calvino es que, al ligar la virtud moral a la fe, abre un abismo entre la ley natural y la divina, entre la *ética natural* —si puede hablarse así, cosa que negaría el reformador—¹⁷ y la *ética revelada*. Supone negar que pueda darse una verdadera moral y, por lo tanto, verdadera justicia, al margen de la religión. No otra era la tesis de S. Agustín.

14 «Et de fait sin nous voulons examiner quelle intelligence de iustice nous avons selon la loy de Dieu, laquelle est un patron de parfaite iustice, nous trouverons en combien de façons elle est aveugle. Certes, elle ne cognoit nulement ce qui est le principal en la première Table, comme de mettre nostre fiance en Dieu et luy donner la louange de vertu et iustice, d'invoquer son Nom et observer son repos. Quel entendement humain par son sens naturel a iamaïs, ie ne dy pas cognu, mais imaginé ou flairé que le vray honneur et service de Dieu gist en ces choses?» (IRC II, 2, 24).

15 «Quant est des préceptes de la seconde Table, il y a quelque petit plus d'intelligence, d'autant qu'ils approchent plus à la vie humaine et civile, combien qu'il default mesmes aucunesfois en ceste partie» (IRC II, 2, 24).

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

17 Agradezco la indicación del profesor Harro Höpfl a este respecto.

3. LA LEY NATURAL: UNA LEY PARA LOS PAGANOS

Como vemos, Calvino al negar que la ley natural tenga alguna función ética para el creyente, tendrá que apelar —como Ockam antes que él— a la Revelación como eje de su moral.¹⁸ Tras la venida de Cristo, la ley escrita sustituye a la ley natural, puesto que expone lo que ésta ya no puede expresar, i.e., la Voluntad divina; del mismo modo, la fe sustituye a la razón en el proceso de conocimiento de las reglas morales. Donde Santo Tomás podía decir que la Ley divina no suprime, sino que perfecciona la ley natural (como la gracia perfeccionaba la naturaleza), Calvino muestra que la Ley divina (Ley moral) *reemplaza* la ley natural (la gracia sustituye a la naturaleza).¹⁹

Por lo tanto, contra lo que opina Wallace,²⁰ a nuestro modo de ver, el reformador no afirma que el Evangelio está armónicamente acomodado al orden natural. Es cierto que entre ambas realidades hay un *mínimo* acuerdo que permite que no se destruya el orden de la creación en el mundo no cristianizado, pero notemos que para Calvino es *como si* se diese cierta conformidad entre ambas leyes, sin afirmar que la haya *de facto*.²¹ Y el que exista cierta conformidad entre ambas leyes no significa que en el orden natural haya verdadera justicia: los paganos *tienen ley sin tener Ley*.²²

H. Höpfl no ha sido el único que ha insistido sobre el carácter secundario que la ley natural tiene en el pensamiento del reformador.²³ El propio F. Wendel reconoce que Calvino no consiguió justificar convincentemente su lugar en su teología.²⁴ No obstante Bohatec, entre otros,²⁵ ha sostenido que la ley natural en Calvino tiene un sentido positivo que va más allá de sentar los fundamentos de la responsabilidad ética. Sin embargo, quienes han defendido que la ley natural tiene algún valor en la doctrina del reformador, haciendo que desempeñe un papel fundamental en el mundo de la política o del derecho —caso de Hesselink—,²⁶ olvidan que *aceptar que Calvino otorga algún sentido positivo a la ley natural no significa aceptar, como consecuencia, su valor para el cristiano*.

Es decir, que exista una *ética mínima* al margen de la ética cristiana no significa que aquella tenga alguna función o valor entre los creyentes. ¿Cómo interpretar de otro modo los comentarios de Calvino sobre las *tinieblas* que envuelven a los paganos? Sólo los cristianos que están bajo la luz de la Revelación están en disposición de seguir la Voluntad de Dios;²⁷ sólo los que tienen fe pueden conducirse moralmente, pueden servirse de la verdadera guía de conducta que supone conocer y obedecer lo que Dios ordena.²⁸

Recordemos, además, que cuando Calvino discute el valor de la ley natural lo hace en el terreno de las cosas celestes y ello por una razón: lo que le interesa mostrar es que la *verda-*

18 En este sentido, E. Fuchs define la ética calviniana como ética bíblica: cf. *La morale selon Calvin*, París, CERF, 1986, p. 113.

19 Cuando tratemos acerca de la Ley moral podremos comprobar esta tesis de un modo más detenido.

20 Wallace, R.S., *Calvin's Doctrine of the Christian Life*, Edimburgo, Oliver and Boyd, 1959, p. 143.

21 XXXVIII Serm. 1 Tim. 5, 4-5 [CO 53, 453-66].

22 Com. Rom. 2, 14 (CO 49, 37-38).

23 Cf. Höpfl, H., *The Cristian Polity of John Calvin*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 184.

24 Cf. Wendel, F., *Calvin*, París, PUF, 1950, p. 155.

25 Cf. a este respecto Bohatec, J., *Calvin und das Recht*, Feudingingen in Westfalen, Buchdruckerei u. verlagsanstalt, 1934, pp. 5 y ss.; Doumergue, E., *Jean Calvin, les hommes et les choses de son temps*, vol. IV, Lausana, G. Bridel, 1927, p. 150; Hesselink, J., *Calvin's concept of the law*, Pennsylvania, Pickwick Publications, 1992, pp. 56 y ss.; Wallace, R.S., *Calvin's Doctrine of the Christian Life*, o.c.; McNeill, J., «Natural Law in the Teaching of the Reformers», o.c.

26 Según Hesselink la ley natural calviniana no sólo tiene por función hacer al hombre inexcusable sino que tiene también una función positiva: sirve de fundamento al gobierno y la ley civil (*Calvin's concept of the law*, o.c., p. 59).

27 Com. Rom. 13, 11 (CO 49, 254-55).

28 Com. Rom. 14, 5. (CO 49, 259-60).

dera moral —es decir, la moral cristiana— no pertenece al campo de las cosas terrestres. El que el reformador sitúe ahí la ética ya debiera darnos una pista sobre el valor que le atribuye. Por otra parte, la afirmación calviniana de que la Voluntad divina sea la única guía de conducta válida para el creyente²⁹ ¿qué otra cosa quiere decir sino que la ley natural no tiene ningún valor como fundamento jurídico y moral *entre los cristianos*?

Estamos, si cabe, más cerca de autores como Niesel, quien defiende que la ley natural desempeña *únicamente* un papel negativo en el pensamiento de Calvino.³⁰ Chenevière, por su parte, mantiene que la ley natural *sólo* ofrece una versión subjetiva de la regla moral objetiva que encontramos en la Escritura, con el fin de fundamentar la posibilidad, aun en el no cristiano, de la responsabilidad moral.³¹ Sin embargo, incluso conviniendo en que la ley natural cumple principalmente esta función en la teología de Calvino, también creemos que el reformador le atribuye un papel positivo, si bien éste afecta *exclusivamente a los paganos*. La ley natural, por lo tanto, no es norma de regulación de la ética cristiana; ésta sólo podrá tener por fundamento la Ley divina que encontramos en la Escritura. Sólo entre los que desconocen a Cristo y la Ley nueva puede la ley natural servir de fundamento a la justicia.³²

También Lutero había defendido que sólo la Ley divina nos muestra la verdadera moral.³³ De este modo, la justicia humana que dependa de la ley natural no es verdadera justicia puesto que «es únicamente en el Evangelio donde se revela la justicia de Dios».³⁴ Sin embargo, Calvino no se contentará con reconocer la distancia entre el mundo terrestre y el celeste e intentará tender un puente entre los dos reinos que Lutero había separado de modo radical. Para ello, apelará a la *ley moral como fundamento de la ética y el derecho cristianos* —tanto civil como eclesial. De ese modo, la *separación entre lo terrestre y celeste sólo será absoluta para los paganos que no disfrutaban de la guía ética que el cristiano encuentra en la Escritura*.³⁵

4. LOS FUNDAMENTOS DE UNA ÉTICA CRISTIANA

El principio reformado de la *sola fides* implica la desvalorización religiosa de las acciones morales, puesto que las obras dejan de ser necesarias (*válidas*) para conseguir bienes sobrenaturales, ya que éstos se hacen depender sólo de Dios. Sin embargo, anular el valor sobrenatural de las obras no significa que la Ley no tenga aún un papel que cumplir. Veremos a continuación que, en efecto, los mandatos divinos están en el mismo corazón de la teología moral y jurídica de Calvino, y no sólo en cuanto preceptos éticos cuya función consiste en guiar la conducta del creyente, sino como fuente de legitimidad de toda la ley positiva que pretenda ser cristiana.

No confundamos estas tesis con un literalismo judaizante. Calvino no concibe la Biblia como un enorme código legal que los pueblos cristianos deban reconocer como constitución política, como lo pretendió a su modo Bucero y ciertos anabaptistas. Lo que sí defenderá es que las leyes cristianas *se inspiren* directamente en las normas del Antiguo y del Nuevo Testamento; sobre todo en el Decálogo. No importa la forma, no importa la literalidad del precepto, pero sí su esencia, su contenido, puesto que allí se concentra la intención de la Voluntad divi-

29 Com. Gen. 2, 16 (CO 23, 44-45).

30 Cf. Niesel, W., *The Theology of Calvin*, Philadelphia, Westminster, 1956, p 102.

31 Chenevière, M.A., *La pensée politique de Calvin*, Ginebra-París, Labor-Je sers., 1937, pp. 81 y ss.

32 Entre los cristianos ha quedado obsoleta: cf. Com. Gen. 38, 24 (CO 23, 498-99).

33 La Escritura enseña, en toda circunstancia, qué se ha de hacer; de ahí que sirva como norma invariable de justicia en todo momento (Lutero, *Römerbriefvorlesung*: WA 56, 337).

34 Lutero, *Römerbriefvorlesung*: WA 56, 172.

35 Nuestra interpretación coincide, en este punto, con la que Le Gal hace de la ética calviniana: cf. Le Gal, P., *Le droit canonique dans la pensée dialectique de Jean Calvin*, Suisse, Editions Universitaires de Fribourg, 1984, p. 133.

na, las pautas éticas y sociales que ofrece Dios como modelo vital al cristiano. Ante estas huellas el creyente no puede mostrarse indiferente.

En la teología del reformador la Ley divina abarca la legislación bíblica en su totalidad, es decir, tanto el conjunto de preceptos ceremoniales, judiciales y morales que Dios otorgó al pueblo judío, como la Ley nueva. Que la Ley para Calvino no se reduce al Decálogo es algo que se dice claramente desde el comienzo de su exposición acerca de la Ley en la *Institución de la religión cristiana*:

Por la palabra *Ley* no entiendo solamente los diez mandamientos, que nos muestran la regla para vivir justa y santamente [*reigle de vivre iustement et saintement*], sino la forma de religión que Dios hizo pública a través de Moisés. (IRC II, 7, 1)

Tampoco asimila la Ley al Pentateuco, puesto que aquella abarca tanto la Thora³⁶ como los libros de los profetas y el Evangelio.³⁷ Y es que si se acepta la tesis fundamental calviniana de la inmutabilidad de la intención divina, es natural que se reconozca la unidad de ambos Testamentos: aceptar que Dios no se contradice, significa asumir que ambos libros suponen una misma intención y finalidad; significa que la Biblia ha de aceptarse en su totalidad, como compendio de los mandatos de una misma y coherente Voluntad.³⁸

Los Testamentos están en íntima continuidad, sin posibilidad de contradicción entre ellos y su coherencia se debe a la coincidencia de su Legislador. Veamos pues qué entiende el reformador que permanece —cuál es la sustancia que debemos buscar en la Ley antigua— y qué está sujeto a cambio, qué considera sombras en el texto sagrado. El análisis del estatuto de las leyes del Antiguo Testamento nos pondrá sobre la pista de dónde y cómo situar la esencia de la doctrina bíblica.

El reformador mantiene que tras la venida de Cristo, con el establecimiento del Nuevo Testamento, dos de las formas de la Ley han sido abrogadas en lo que se refiere a su *uso*, puesto que fueron dadas por Dios a los judíos a modo de leyes particulares. Se refiere a las leyes *ceremoniales* y *judiciales* que han cesado, según Calvino, sin que la religión y la política se hayan visto afectadas por ello (IRC IV, 20, 15). Los preceptos ceremoniales remiten a toda disposición relacionada con los ritos o ceremonias con las que el pueblo judío daba culto a Dios, mientras que los preceptos judiciales abarcaban todas las leyes útiles para la convivencia del pueblo elegido. Se trata de normas que ilustran cómo la Voluntad divina puede ser traducida a un orden social y político concreto, manifestando la forma que la Ley moral ha tomado en un pueblo en un lugar y tiempo determinados. Su abrogación no impide, según el reformador, que aún puedan ser de utilidad (IRC II, 7, 16).

Estas leyes son tratadas como figuras que ilustran verdades generales, más allá de su historicidad;³⁹ son modelos normativos que aún ofrecen algún tipo de enseñanza para el fiel en el presente.⁴⁰ No podría ser de otro modo, puesto que la intención que subyace a la Ley no es coyuntural. Los mandatos divinos apelan a un fin más alto, están dotados de un sentido espiritual en el que se debe penetrar si se pretende reconstruir la Voluntad de Dios más allá de las disposiciones positivas.⁴¹

36 Calvino evitó identificar la Ley con la Thora y entendió la Ley en un sentido más amplio, reduciendo la Thora a la legislación positiva de Israel. Sin embargo, sabemos hoy que la Thora abarca el orden moral y social de Israel y no puede ser identificada con el concepto jurídico de ley. Cf. Ehrlich, C. S., «Israelite Law» en B. M. Metzger & M. D. Cogan, eds., *The Oxford Companion to the Bible*, Oxford, Oxford University Press, 1999, i.v.

37 Com. Is. 22 (CO 36, 364-85).

38 Com. Jer. 31, 31-33 (CO 38, 687 y ss).

39 Fuchs, E., *La morale selon Calvin, o.c.*, p. 43.

40 J. Carbonnier describe estas leyes como *modelos normativos*: cf. «Droit et théologie chez Calvin», *o.c.*, p. 7.

41 Cf. sobre este punto la edición de B. Farley, *John Calvin's Sermons on the Ten Comandments*, Grand Rapids, Baker Books House, 1980, pp. 48-9. Cf., asimismo IRC II, 7, 1.

Por lo tanto, estas ceremonias y leyes políticas, carentes de la *forma* con que Dios las otorgó al pueblo judío, continúan reteniendo *algún grado de verdad* en su *contenido*, el cual se podrá recuperar tras una adecuada interpretación y criba de sus elementos contextuales. Esta tesis será inscrita en 1559 en la *Confesión de fe de las Iglesias Reformadas de Francia*, llamada *Confesión de la Rochelle*, inspirada por Calvino (y sin precedente en la *Confesión de Augsburgo*). En su artículo 23 puede leerse:

Creemos que todas las figuras de la Ley han concluido con la venida de Jesucristo (Rom. 10, 4; Gal. 3 y 4; Col. 2, 17; Ioan. 1, 17). Aunque el uso de las ceremonias haya concluido, no obstante *su esencia y verdad permanecen* a través de la persona en la que radica todo logro (Gal. 4, 3, 9; 2 Par. 1, 19; Lc. 1, 70; Iac. 5, 10)[...].⁴²

Además de las leyes judiciales y ceremoniales, Dios otorgó otra Ley a los judíos que, a diferencia de aquéllas, se mantiene aún en vigor. Se trata de la Ley moral que, como decimos, no ha sido abolida con la venida de Cristo. Que esta Ley esté en vigor no quiere decir, sin embargo, que uno pueda pretender salvarse cumpliéndola. Y, por otra parte, el hecho de que la Ley haya perdido su sentido soteriológico no implica que no tenga aún un papel importante que cumplir; más bien, ocurre lo contrario. Y es que la Ley moral *es el único modelo de justicia* al que ha de atenerse el cristiano en todo momento y época. Al principio, su conocimiento era posible de modo inmediato, puesto que Dios la imprimió en el corazón de todos los seres humanos, pero una vez hizo aparición el pecado en el mundo, el único modo de acceder a ella es a través de un texto escrito. La cita es larga pero resume de modo ejemplar cuanto venimos diciendo:

Ahora bien, todo aquello que debemos aprender de las Dos Tablas no nos lo enseña en modo alguno la ley interior, de la que decíamos antes que estaba escrita y cuasi impresa en el corazón de cada uno [de nosotros]. Pues nuestra conciencia no nos permite en modo alguno dormir un sueño perpetuo sin ningún sentimiento, y no deja de darnos testimonio interior y amonestarnos sobre lo que le debemos a Dios, ni de mostrarnos la diferencia entre el bien y el mal, acusándonos cuando no cumplimos con nuestro deber. No obstante, el hombre está de tal modo embrollado en la obscuridad de [su] ignorancia, que mediante la ley natural a duras penas puede apreciar, y muy escasamente, qué servicio [*service*] le place a Dios. O, al menos, está lejos de un conocimiento recto del mismo. Además, inflado como está de orgullo y ambición, cegado de amor a sí mismo, apenas alcanza a mirarse y volverse sobre sí para aprender a humillarse y confesar su miseria. Sin embargo, conforme a lo necesario para nuestra arrogancia y tosquedad de espíritu, *el Señor nos ha dado su Ley escrita para darnos el testimonio más cierto de lo que en la Ley natural era demasiado oscuro* y así, venciendo nuestra indolencia, conmoviendo del modo más vivo nuestro espíritu y memoria. (IRC II, 8, 1; subrayado nuestro)

Retengamos lo fundamental de estas palabras: *es a través de un texto escrito como se accede al conocimiento de la Voluntad divina*, siendo ésta la norma moral cuya *esencia* encontramos recogida en los mandamientos del Decálogo. Es importante no dejar pasar la consecuencia de tal afirmación puesto que señalar la Escritura como el cauce para conocer de modo *evidente* la Voluntad divina y reconocer que la ley natural sólo ofrece un pálido reflejo de lo que muestra la Ley escrita, equivale a afirmar que ésta *reemplaza a la Ley natural como guía ética entre los cristianos*.

42 «23. Nous croyons que toutes les figures de la Loi ont pris fin la venue de Jésus-Christ (Rom. 10, 4; Gal. 3 et 4; Col. 2, 17; Ioan. 1, 17). Mais combien que les cérémonies ne soient plus en usage, néanmoins la substance et vérité nous en est demeurée en la personne de celui auquel gît tout accomplissement (Gl 4, 3, 9; 2 Par. 1, 19; Lc. 1, 70; Iac. 5, 10). Au surplus il nous faut aider de la Loi et des Prophètes, tant pour régler notre vie que pour être confirmés aux promesses de l'Evangile (2 Tim. 3, 16; 2 Phil. 3, 2)» [Subrayado nuestro]. La *Confesión de la Rochelle* está editada, entre otros lugares, en Fatio, O. & Widmer, G., eds., *Confession et Catéchismes de la Foi Réformée*, Ginebra, Labor et Fides, 1986.

Hemos tratado anteriormente del lugar que la ley natural ocupa en el pensamiento del reformador y, por lo tanto, no será necesario insistir en ello. Ahora bien, es preciso recordar que, si hemos dicho que Calvino atribuía a la ley natural una función meramente negativa cuando la remitía al mundo cristiano, ahora podemos entender el sentido de tal afirmación. La función positiva de la ley natural sólo se acepta *si su campo de acción queda reducido al círculo de los no creyentes*, es decir, a todos aquellos que han vivido o viven sin tener conocimiento del mensaje cristiano, puesto que para éstos la Voluntad de Dios ha tomado forma en las Escrituras. Esta es la razón de que autores como Colomer señalen que la relación entre estas dos leyes es de tajante disyuntiva.⁴³ También Chenevière se ha pronunciado en el mismo sentido.⁴⁴

De modo que el sentido del reemplazo de la ley natural por la Ley moral *escrita* no es otro que el de suplir lo oscuro por lo evidente y, por lo tanto, permitir el relevo del conocimiento imperfecto de la Voluntad de Dios que ofrece la conciencia, por el del conocimiento *explícito* que ofrece el texto escrito.

Según la teología moral calviniana la Ley moral tiene tres oficios distintos: *delator*, *político* y *didáctico*.⁴⁵ Esta división tripartita no se la debe Calvino a Lutero —quien había aceptado solamente dos de estos usos: el uso delator y el uso político—⁴⁶ sino al colaborador de éste, Melancton,⁴⁷ y al reformador estrasburgués Bucero.⁴⁸ Los dos oficios ya señalados por Lutero mantienen en el sistema calviniano el mismo sentido que tenían para el reformador alemán.

Para Lutero, la Ley divina muestra su *función pedagógica* al revelar al hombre su incapacidad y, por tanto, su culpabilidad.⁴⁹ Se podría pensar que no es necesario recurrir a la Escritura para saber del pecado, puesto que la ley natural que el hombre tiene impresa en su corazón podría habérselo mostrado. Sin embargo, este conocimiento no es suficiente para el reformador alemán, puesto que si la exigencia profunda de la Ley sólo puede ser conocida a través de la predicación de la Palabra, del mismo modo, el profundo significado del pecado —la falta de fe en Dios— sólo puede ser descubierto a esa misma luz. Por lo tanto, *sólo desde la fe en el Evangelio se descubre el sentido de la voluntad de Dios y de la función de su Ley*.

En la misma línea, Calvino mantiene que el oficio *delator o teológico*⁵⁰ de la Ley moral tiene por fin mostrar al cristiano que está en pecado y que no puede ser justo sin la ayuda de Dios.⁵¹ Este aspecto de la ley le permite conocer su debilidad, su impotencia a la hora de cumplir por sí mismo la Voluntad divina (IRC II, 7, 7). El reformador cita como antecedente de esta tesis a S. Agustín⁵² y no duda en rechazar que este conocimiento lo pueda ofrecer la ley natu-

43 En su Tesis doctoral *Causa de Dios y «cosa pública» en Calvino*, presentada en la Facultad de Teología de Barcelona en 1982, todavía inédita: cf. vol. I, p. 122.

44 Cf. Chenevière, M-E., *La pensée politique de Calvin, o.c.*, p. 74. E. Fuchs, sin embargo, mantiene la tesis contraria, insistiendo en que la ética bíblica es un complemento de la natural: cf. *La morale selon Calvin, o.c.*, p. 23.

45 Seguimos a Fuchs en esta denominación por parecernos más clara que la que siguen la mayoría de los autores que distinguen en la teología de Calvino entre el oficio pedagógico, político y moral. Fuchs redefine los términos y denomina al primer sentido de la ley uso teológico o delator (*elenchiticus*), uso político, al segundo y uso pedagógico al tercero. El cambio de denominación se realiza con el fin de evitar la cacofonía que supondría denominar al tercer oficio de la ley, *uso moral de la ley moral*. Este problema era inexistente en la teología luterana que sólo reconocía dos usos u oficios a la ley.

46 El uso pedagógico luterano se corresponde con el uso delator calviniano: estamos ante el mismo concepto con nombres distintos.

47 Melancton, *Locis Communes rerum theologicarum seu hypotheses theologicae*, 1546 (ed. or.: 1521), pp. 190 y ss. Agradezco al profesor Christoph Strohm su indicación sobre este punto.

48 Cf. *Enarratio in Evangelion Iohannis*, editado por I. Backus en Bucero, *Opera Latina*, vol. 2, Leiden, Brill, 1988, pp. 150 y ss.

49 *Schmalkaldische Artikel*: WA 50, 224-25.

50 Calvino suele llamarlo habitualmente *usus theologicus*, más que *elenchiticus*. Cf. Comentario a los Libros de Moises que lleva por título, precisamente: *El uso y fin de la Ley* (CO 24, 725).

51 Com. Rom. 3, 19 [CO 49, 55-56]. Asimismo, Com. 1 Cor. 3, 7 (CO 50, 42).

52 Cf. S. Agustín, *De corrept. et gratia* I, 2 (PL, vol. 44, col. 917)

ral,⁵³ actitud en la que se mantuvo firme a lo largo de su vida: le vemos insistir en este mismo sentido en marzo de 1560 —a 4 años de su muerte—, en un Sermón sobre el Génesis.⁵⁴

Por su parte, el oficio *político* de la Ley moral tiene por finalidad favorecer que exista un mínimo orden social. En oposición a lo que pretendían los anabaptistas, es imposible pensar en un mundo sólo compuesto de regenerados (elegidos), de cristianos que obedecen a Dios de modo voluntario. Calvino recupera los textos del obispo de Hipona para aplicarlos al suyo: los ciudadanos de las Ciudades de Dios aparecen mezclados en la historia y, porque es imposible que no sea así, la Ley tiene por oficio someter a los no regenerados, que sólo obedecen si media la fuerza.⁵⁵

Ahora bien, estas prescripciones son también útiles a los cristianos, puesto que mientras estos formen parte de las estructuras del mundo, también se ven sometidos a las consecuencias de la concupiscencia; el oficio político de la ley no tiene otra función que frenar sus efectos (IRC II, 7, 10). Calvino aprendió esta notable lección de su maestro Lutero para quien, mientras el justificado forme parte de la sociedad terrena sigue siendo pecador y es, por lo tanto, necesario su sometimiento a la Ley.⁵⁶ A ello remitía la famosa sentencia luterana *simul iustus et peccator*: puede ser justo en sentido teológico —estar salvado—, pero como la justicia es extrínseca al hombre —se la imputa Dios al margen de sus obras—, éste es al tiempo pecador puesto que arrastra los efectos imborrables de su pecado mientras viva en el mundo.

El objetivo del oficio político de la Ley moral es, por tanto, conseguir la tranquilidad pública o, en lenguaje teológico, servir de freno a la concupiscencia.⁵⁷ Hasta aquí ninguna novedad. La distancia entre el pensamiento de Calvino y el de Lutero se advierte, sin embargo, en la incorporación a la teología calviniana del llamado *tercer oficio de la ley moral* o uso *didáctico*.⁵⁸ Y es que es el tercer uso que Calvino atribuye a la Ley, el que permite postular no sólo la posibilidad de una ética fundada en el Evangelio sino, si nuestra interpretación es correcta, nada menos que la viabilidad de un derecho cristiano.

5. UN DERECHO PARA LOS CRISTIANOS

El sentido primigenio de la ética cristiana es la exigencia de una adecuación *interna* del sujeto a la Voluntad divina. Sin embargo, no deja de ser cierto que sólo si la Ley moral tiene una dimensión pública puede ser supervisada y controlada la acción del cristiano en un marco protestante, donde la acomodación intencional del sujeto a la norma *no puede ser juzgada más que por Dios*: «Y así como nuestros actos tienen relación con los hombres, así igualmente la conciencia tiene relación con Dios» (IRC IV, 10, 4).

53 «Le péché donc réside en nous, et non pas en la Loy; veu que la concupiscence perverse de nostre chair en est la cause. Mais nous venons à avoir la cognoissance d'iceluy, par la cognoissance de la justice de Dieu, laquelle nous est déclarée en la Loy. Il ne faut pas toutesfois entendre que sans la Loy on ne puisse mettre du tout aucune différence entre ce qui est droit ou inique; mais ou que nous avons les yeux de l'entendement par trop esblouis, en matière veoir nostre perversité; ou qu'en nous flattant nous-mesmes, nous y devenons du tout stupides: Come aussi il s'ensuit ci-après.» (Com. Rom. 7, 7 [CO 49, 123-24])

54 69 Serm. Gen. 15, 6 (CO 23, 697-711).

55 Com. 1 Tim. 1, 9 (CO 52, 255).

56 Lutero, *Von weltlicher Obrigkeit*: WA 11, 250.

57 El reformador fundará en este uso político la posibilidad de la aplicación social de la Ley moral a un país en un tiempo determinado Fuchs interpreta del mismo modo el pensamiento de Calvino a este respecto: «C'est en réalité lorsqu'il abordera la question du gouvernement politique que Calvin développera ses réflexions sur cette fonction de la loi et qu'il montrera comment la loi morale est le fondement de toutes les lois strictement politiques» (Fuchs, *La morale selon Calvin, o.c.*, p. 51).

58 Cf. Potter, M. L., «The "Whole office of the law" in the Theology of John Calvin», *Journal of Law and Religion*, 3, 1985, pp. 117-139.

Pero ¿cómo y conforme a qué juzgar los actos humanos? ¿Cómo controlar si la conducta de los creyentes se adecua a los preceptos bíblicos sin atentar contra su intimidad religiosa, contra su conciencia? A nuestro parecer, Calvino fue consciente de ese problema, puesto que, tal como hiciera San Agustín,⁵⁹ reconoció que la ley remite de modo directo a la conducta del sujeto y sólo indirectamente a la *intención*. Sólo desde su acción podemos juzgar a otros sujetos:

También las leyes humanas, dirá alguno, tienen en cuenta las intenciones y la voluntad de los hombres, y no solamente los acontecimientos fortuitos. Admito que es verdad; pero únicamente las intenciones que salen a la luz y llegan a efecto. Consideran la intención con que cada obra se ha cometido; pero no escudriñan los pensamientos ocultos (IRC II, 8, 6). Y así:

Las leyes humanas —me refiero a las que son rectas y justas—, no obligan en absoluto en conciencia, puesto que la necesidad de observarlas no se refiere a las cosas que mandan —como si de por sí fuera pecado hacer esto o lo otro; sino que [la necesidad se refiere a que (MGA)] han de subordinarse como un todo al fin general de que haya buen orden y gobierno entre nosotros.⁶⁰

Ahora bien, *es precisamente el derecho el que permite que las pautas éticas individuales adquieran un carácter público sobre el que, posteriormente, sea posible ejercer control institucional*. De otro modo ¿cómo podrá comprobarse si la Ley moral constituye la guía vital de todo cristiano, como Calvino defiende? Dicho lo cual, hay que pensar que si las leyes humanas, para ser cristianas, han de conformarse a la voluntad de Dios, nuestra hipótesis será que *es el tercer oficio de la Ley moral el que puede ofrecer el fundamento teológico de la necesidad de un derecho cristiano*.

Forrester afirma que allí donde la Ley moral le sirve a Calvino para dotar a la Escritura de contenido positivo, convirtiéndola en un modelo de acción, Lutero sólo llegará a reconocer su función regulativa.⁶¹ Y esa diferencia la marca el tercer oficio de la ley, como hemos visto. Pero, a nuestro modo de ver, esta tesis adquiere todo su sentido si aceptamos que, para que este modelo de acción lo sea realmente, los preceptos morales bíblicos tienen que alcanzar una dimensión *pública*. Y es que, desde el momento en que se defiende que no sólo la conciencia del fiel debe adecuarse a la Voluntad divina, sino también su conducta externa —a ella remite la *acción*—, la necesidad de que existan leyes acomodadas a los principios cristianos se vuelve una cuestión insoslayable.

Decimos que Calvino defendía un derecho *fundado en, inspirado por, no identificado con* la Biblia.⁶² Para la mayoría de los teólogos cristianos —a excepción de los anabaptistas—, la Biblia constituye un Código moral, no un Código legal. La novedad que introduce aquí Calvino radica en su ruptura respecto a la tajante división que Lutero estableció entre derecho y Evangelio —cuya fundamentación se encuentra en su *doctrina de los dos reinos*. En efecto, Calvino presentará como una *necesidad* la determinación histórica de algunos preceptos bíblicos, sin pretender agotar en ello la función legislativa de las autoridades civiles o eclesias-

59 «Pero es de advertir que esta ley [humana] no castiga el pecado que se comete amando estos bienes, sino el desorden causado cuando injustamente se quitan a los demás.» (San Agustín, *De lib. arb.* I, 15, 32)

60 IRC IV 10, 5. Y esto es válido tanto para las leyes políticas como para las leyes eclesiales: en la versión latina de 1559, sobre la que se efectúa la versión final francesa de 1560 que aquí traducimos, se nos aclara que «las leyes humanas» del párrafo citado son tanto aquellas que dicta el magistrado como las dictadas por la Iglesia: «[S]ive a magistratu, sive ab Ecclesia ferantur, tametsi sint observatu necessariae.» (IRC, IV, 10, 5; edición latina de 1559).

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

62 El propio Calvino reconocía como absurda la necesidad de identificar la ley mosaica con la ley del Estado: cf. IRC IV 20, 14

les. Aun cuando nunca pretendiese convertir a la Biblia en fuente única de la legislación positiva, creemos que sí abogó por la positivación o determinación de muchos de sus preceptos como *condición necesaria para la legitimidad de toda constitución cristiana*. Veámoslo someramente.

Calvino mantiene que la ley civil tiene un doble fundamento: la *aequitas* y la *constitutio*. La equidad es la misma para la ley de cualquier nación, mientras que las constituciones son tan diversas como las circunstancias de las que dependen. Así, al final del libro IV de la *Institución*, dedicado a la descripción básica de los principios regulativos de la política, al referirse a las leyes civiles, Calvino escribirá que:

Lo que acabo de decir se entenderá con claridad si consideramos en toda ley las dos cosas siguientes: la ordenanza [*ordonnance*] de la ley y la equidad sobre cuya razón aquella se funda. La equidad, siendo natural, es siempre una misma para todos los pueblos. Y así, todas las leyes del mundo, no importa de qué se ocupen, deben remitir a una misma equidad. En lo que a las constituciones u ordenanzas concierne, puesto que están asociadas a circunstancias de las que, en parte, dependen, no hay inconveniente en que sean diversas, pero todas tenderán de modo semejante a un mismo fin, la equidad. (IRC IV, 20, 16)

Pero esta equidad que normalmente se ha entendido como expresión de la ley natural, a nuestro modo de ver señala, sin embargo, su origen divino. Del mismo modo que para San Agustín la ley temporal debe adaptar los principios comunes e inmutables de la ley eterna a las distintas sociedades,⁶³ la ley moral calviniana ha de ser adaptada para dar lugar a las distintas constituciones. Y es que los autores que, como Bohatec,⁶⁴ citan el párrafo anterior en defensa de un fundamento no bíblico de la ley humana, olvidan señalar que continúa como sigue:

Como quiera que la Ley de Dios que nosotros llamamos Moral, no es otra cosa que un testimonio de la ley natural y de la conciencia que el Señor ha impreso en el corazón de todos los hombres, no hay duda de que esta equidad de la que ahora hablamos está completamente declarada en ella. (IRC IV, 20, 16)

Recordemos que la equidad era el principio que regulaba la acción ética del cristiano con respecto al prójimo, objetivo de la segunda Tabla del Decálogo. Pues bien, el papel de la ley civil no es otro que el de atenerse a esta segunda Tabla. El objetivo de la promulgación de leyes políticas es la articulación pública del amor a los semejantes o, lo que es lo mismo, posibilitar una sociedad ordenada. Ahora bien, si se trata de una sociedad cristiana, esta equidad ha de subordinarse a la *pietas* —según una de las reglas hermenéuticas fundamentales ya señaladas—, objetivo de la primera Tabla del Decálogo que resume el primado de Dios y su obra.

Como es obvio, para que esta interpretación sea posible, los ciudadanos deben conocer la Biblia, pues sólo así sabrán que la equidad es un mandato divino y que su subordinación a la religión es Voluntad de Dios. Entre los que no son cristianos, sin embargo, la ley para ser justa sólo precisa atenerse a la equidad que el sujeto —y el legislador— percibe a través de su conciencia.⁶⁵ Pero no olvidemos que esta justicia es absolutamente imperfecta, a ojos del reformador: los mandamientos divinos son la única fuente de justicia en sentido estricto, puesto que señalan lo que hay que hacer y evitar de modo claro y explícito:

63 Así, por ejemplo, cf. San Agustín, *De lib. arb.* I, 7, 15.

64 Bohatec en su libro *Calvin und das Recht* (o.c.), pp. 128-29) defiende que la *aequitas* constituye la parte esencial de la ley, siendo la *constitutio* la adaptación de la ley natural a la historia, a la realidad.

65 No otra es la tesis de Chenevière cuando afirma que «la conscience pour l'incrédule et le Décalogue pour le chrétien, constituant la règle du bien et du mal que, du dehors, dit si une loi est juste ou injuste.» (*La pensée politique de Calvin*, o.c., p. 103).

No puede establecerse con éxito régimen alguno en este mundo, sin disponer, ante todo, que Dios sea honrado. Las leyes que postergan el honor de Dios para procurar solamente el bien de los hombres ponen el carro delante de los bueyes. [...]

[E]s fácil de refutar la locura de quienes quisieran que los magistrados no se preocupasen más que de hacer valer el derecho, pisoteando a Dios y la religión. Como si Dios hubiese dispuesto en su nombre a jefes [supérieurs] que decidiesen sobre las diferencias y procesos sobre los bienes terrestres, y hubiese olvidado lo principal, esto es, que le sirviesen debidamente según la regla de su Ley. (IRC IV, 20, 9)

Por otra parte, según el reformador, la forma jurídica que la ley moral adopte es indiferente: lo importante es que sea fiel a su contenido, a su finalidad.⁶⁶ Los casos que presenta Calvino, en relación a las leyes civiles, son realmente clarificadores a este respecto. Por ejemplo, sabemos que la ley divina prohíbe el homicidio; pues bien, todos los países castigan al homicida, aunque no del mismo modo. La ley divina prohíbe el robo; pues bien, en toda nación éste está castigado, si bien en unos casos azotan al culpable, en otros países destierran y en algunos, incluso, condenan a muerte. Por otra parte, la pena que ha de seguir a la violación de un mandato divino, así como el número de prohibiciones que asuma el derecho civil de una nación determinada depende de sus condiciones particulares y su tiempo histórico, pues no es lo mismo un país en guerra que otro donde reina el orden, por citar un caso.⁶⁷

Lo fundamental para el reformador, por lo tanto, es que los mandatos divinos estén recogidos en las legislaciones positivas, de un modo más o menos extenso según los países acuerden en mayor o menor medida seguir a Dios. Y así, las naciones *verdaderamente cristianas* — o sea, calvinistas — no se conformarán con la adecuación de los mandamientos del Decálogo, sino que irán más allá,⁶⁸ tal y como la hermenéutica calviniana ha mostrado que se puede ir cuando se interpretan los preceptos divinos como sinécdoques.

Pero esto no sólo es cierto para las leyes civiles, sino también para las ordenanzas eclesiásticas. Es importante no pasar por alto este otro sentido que irá remitido a la determinación de los mandatos de la primera Tabla. Tratando de la necesidad de las leyes en la Iglesia Calvino se refiere a la *conditio sine qua non* de toda constitución eclesial que pretenda ser legítima:

Tengo que declarar que no admito que se aprueben otras constituciones que aquellas que se fundan en la autoridad de Dios, extraídas de la Escritura, de modo tal que podamos calificarlas de totalmente divinas. [...] [La tradición de arrodillarse para rezar] de tan humana como es también es divina. Es de Dios por ser parte de la honestidad que nos recomienda el Apostol (1 Cor. 14, 40).⁶⁹ *Es de los hombres por mostrarnos en particular y expresamente lo que el Apostol sólo trató en general.* [...] En cuanto a la disciplina externa y las ceremonias, [Dios] no quiso prescribir en particular y palabra por palabra cómo debemos goberarnos, puesto que ello depende de la diversidad de las circunstancias, y una misma forma puede no ser útil en toda época. Por tanto, tenemos que recurrir a las reglas generales que dio [Dios]: esto es, que en la Iglesia todo se haga de modo honesto y ordenado. (IRC IV, 10, 30; subrayado nuestro)

66 En lo tocante a las leyes civiles, defiende el reformador — como había hecho Santo Tomás — que Dios ha dado a todos los pueblos y naciones la libertad para hacer las leyes que les parecieren necesarias (IRC IV, 20, 15). Asimismo, refiriéndose a las ceremonias, Calvino mantiene que Dios ha ordenado una misma doctrina para todos los tiempos, y lo único que ha cambiado es su forma para acomodarse a las circunstancias humanas (IRC II, 11, 13).

67 «Il y a tel temps qui requiert que les punitions soyen augmentées. S'il est advenu quelque trouble en un pays, il faudra corriger par nouveaux édits les maux qui ont accoustumé d'en soudre. En temps de guerre on oublieroit toute humanité, si on n'y tenoit la bride plus estroite en punissant les excez. Pareillement tout seroit confus en temps de peste ou de famine, si on n'usoit de sévérité plus grande. Il y a telle nation qui a mestier d'estre grièvement corrigée de quelque vice spécial, auquel autrement elle seroit encline plus qu'autres» (IRC IV, 20, 16). Los ejemplos acerca de la guerra, la peste y el hambre son añadidos por Calvino en la edición de 1560.

68 Para una visión general cf. Berman, H., *Law and Revolution: The Impact of the Protestant Reformations on the Western Legal Tradition*, Harvard, Belknap Press, 2004.

69 El término *honesteté* se corresponde en la versión latina de 1559 con el *ordo et decorum* bíblico.

Como vemos, también en la legislación eclesiástica es necesario que los preceptos divinos estén a la base de toda constitución que se pretenda legítima, es decir, cristiana. También aquí la intención de Dios ha sido no regular positivamente a la Iglesia y dejarle un amplio campo de adecuación a las costumbres de cada país, así como a los tiempos en los que le toca vivir, sin más condición que la de que el fin de todas las normas eclesiales sea el que fomente en nosotros la piedad,⁷⁰ cosa que sólo puede hacerse si las leyes evitan caer en supersticiones y eluden intenciones espurias.

6. CONCLUSIÓN

La Ilustración es la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad. La minoría de edad significa la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la guía de otro. *Uno mismo es culpable* de esta minoría de edad cuando la causa de ella no reside en la carencia de entendimiento, sino en la falta de decisión y valor para servirse por sí mismo de él sin la guía de otro. *Sapere aude!* ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento!, he aquí el lema de la Ilustración.⁷¹

Calvino *se mantuvo firme en la defensa de un fundamento bíblico de la moral.* El derecho natural, tal y como lo entendieron los clásicos y los escolásticos, es abandonado en beneficio de una filosofía moral bíblica, más coherente con los principios de la Reforma.⁷² La ley natural, la mínima autonomía que Calvino reconoce al ser humano, será entendida por el reformador como una *imperfección*, como una *carencia*, puesto que son los que están aún en tinieblas (paganos, increyentes, no cristianos) los que tienen que hacer uso del conocimiento natural de la moral, al no poder acceder a la luz que las Escrituras ofrecen al cristiano.

La ausencia de finalidad en la naturaleza, al decir de P.-F. Moreau, explicará la distancia entre las cosas y la moral; *la misma distancia que veremos abrirse entre el ser y el deber ser.*⁷³ Por lo tanto, la función que los estoicos reconocen a la ley natural,⁷⁴ Calvino se la atribuirá a la Ley divina.⁷⁵ Como consecuencia, se abre un abismo entre la naturaleza y la moral, al fundarse la obligación ética en una instancia externa: la Escritura. He ahí el dilema que plantea Calvino al proceso de secularización.

Aun cuando las tesis de Calvino disten mucho de ese literalismo bíblico que le atribuyen los teonomistas, su concepción de la ley natural tampoco basta para convertirle en un teórico de la autonomía moderna. Si se concede, como Ralph Hancock, que el programa práctico de

70 «La fin de l'honesteté tend à cela, que quand on insititue des cérémonies pour donner révérence et maisté aux Sacrements, le peuple soit esmeu Come par une aide à honorer Dieu.» (IRC IV, 10, 28)

71 Kant, «Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?», trad. de A. Maestre y J. Romagosa, recogida en J. B. Erhard *et al.*, *¿Qué es ilustración?*, Madrid, Tecnos, 1988. Estoy en deuda con la interpretación de Kant desarrollada por Luis Martínez de Velasco: cf. su *Imperativo moral como interés de la razón*, Madrid, Orígenes, 1987.

72 Cf. en este sentido los análisis ejemplares de Chenevière, M. E., *La pensée politique de Calvin, o.c.*, y Carbonnier, J., «Droit et théologie chez Calvin », *o.c.*, pp. 2-15.

73 «Le dernier mot de l'éthique calvinienne tient donc à l'abandon résolu de la téléologie immanente qui caractérisait la continuité nature/devoir. Une nouvelle fois, c'est la finalité qui fait les frais de la démarcation entre stoïcisme et calvinisme.» (Moreau, P.-F., «Calvin: fascination et critique du stoïcisme», en Pierre-François Moreau & Jacqueline Lagrée, eds., *Le Stoïcisme au XVIe et au XVIIe siècle*, Caen, Presses universitaires de Caen, 1994, p. 23)

74 Como es sabido, la influencia de los estoicos en la comprensión que la Edad Media tendrá de esa ley natural, pasó a través de la versión agustiniana de la célebre definición de Cicerón para quien «la ley es la razón soberana, grabada en nuestra naturaleza, que prescribe lo que debe hacerse y prohíbe lo que es preciso evitar.» (Cicerón, *De legibus* II, 18)

75 La diferencia radical entre Calvino y Cicerón es estudiada por Bohatec en *Calvin und das Recht, o.c.*, pp 20 y ss.

la *Institución* se basa en la imposibilidad de querer y conocer el bien,⁷⁶ sólo podrá calificarse a Calvino de *moderno* disociando la Modernidad de la pretensión de que el sujeto pueda gobernarse racionalmente «en virtud de su propia bondad».⁷⁷ Por nuestra parte, sostenemos más bien, con autores como el ya citado Schneewind, que la afirmación de la autonomía exige un compromiso antropológico sobre la capacidad de alcanzarla. Pese a la proximidad del propio Kant a los planteamientos luteranos sobre el pecado original,⁷⁸ no duda en resolver:

Pero por malo que haya sido alguien hasta el momento en que una acción libre es inmediatamente inminente (llegando incluso al hábito como una segunda naturaleza), aun así no sólo ha sido su deber ser mejor, sino que aun ahora es su deber mejorarse; tiene, por lo tanto, que poder hacerlo.⁷⁹

Esta capacidad tampoco deja de ser afirmada por las teorías contemporáneas de la justicia.⁸⁰ Desde este punto de vista, la contribución de Calvino a la constitución de la idea moderna de autonomía es antes un *explanandum* que un *explanans*: aun cuando no dudamos de la proximidad de Kant a la tradición protestante, el dilema antropológico que Calvino nos plantea en este capítulo deja bien a la vista que la secularización de sus ideas implicó también su transformación, si es que de ellas resulta de algún modo la autonomía. Atribuírsele al propio Calvino no deja de ser una operación semejante a aquélla otra por la cual la escolástica tomista había convertido en cristiano a Aristóteles.

Marta García Alonso
e-mail: mgalonso@fsf.uned.es

76 Hancock, R., *Calvin and the Foundations of Modern Politics*, Ithaca, Cornell University Press, 1989, p. 108. Hancock indica como esta contradicción fue ya de algún modo advertida por Ernst Troeltsch en su *Die Soziallehren der christlichen Kirchen* (1912) –*ibid.*, p. 114.

77 Hancock, R., *Calvin and the Foundations of Modern Politics*, o.c., p. 111. Cf., no obstante, la reseña de este trabajo que propone R. M. Kingdon en *The Journal of Modern History*, 63, 1991, pp. 363-364.

78 Ginzo, A., *Protestantismo y filosofía*, Madrid, Universidad de Alcalá, 2000, p. 118. Véase aquí el cuidadoso análisis que desarrolla J. Gómez Caffarena en *El teísmo moral de Kant*, Madrid, Cristiandad, 1983, pp. 211-216 y luego en «La filosofía de la religión de I. Kant», en Fraijó, M., ed., *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Madrid, Trotta, 1994, pp. 179-206, especialmente las pp. 189-192.

79 Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, traducción de F. Martínez Marzoa, Madrid, Alianza, 1969, pp. 50-51 (Ak. VI, p. 45). R. Rodríguez Aramayo insiste en esta tesis kantiana en su *Crítica de la razón ucrónica*, Madrid, Tecnos, 1992, pp. 50-52.

80 De nuevo, Luis Martínez de Velasco nos señaló en sus cursos la importancia de esta cuestión en el pensamiento de Habermas: cf. «Hechos y valores. ¿Es suficiente una defensa pragmática de la existencia de intuiciones morales?» y «Verdad (moral) y contexto (ético)», ambos recogidos en *Hechos y valores, una reivindicación de la conciencia*, Madrid, Argés, 2000. Pero pensemos también en los *moral powers* que Rawls le atribuye al sujeto, a saber: su capacidad para desarrollar una concepción del bien y su capacidad para sentir de algún modo la distinción entre lo justo y lo injusto: cf. *El liberalismo político*, trad. de T. Domènech, Barcelona, Crítica, 2003, pp. 112-118.