DIFERENCIAS RELIGIOSAS Y FORMA POLÍTICA
Notas sobre *La expulsión de la bestia triunfante*

*José Carlos Hesles Bernal**

El tema central del ensayo es la relación entre religión y política a partir de la Reforma en Occidente (siglo XVI). El autor analiza las razones por las que hay zonas de Europa en las que triunfa la tolerancia y otras en la que predominan la intolerancia y los gobiernos absolutistas; la tesis que desarrolla, histórica y conceptualmente, es la de Voltaire: la discordia es el gran mal del género humano a partir de la ruptura de la unidad religiosa en el siglo XVI; la tolerancia es el único remedio. El escrito aporta argumentos sólidos para la interrelación de la religión y el gobierno en Occidente, cuyas consecuencias alcanzan al México independiente.

RELIGIOUS DIFFERENCES AND POLITICAL FORM NOTES ON *THE EXPULSION OF THE TRIUMPHANT BEAST*

The essay's central topic is the relationship between religion and politics following the Reformation in the Western World (16th century). The author studies why there were areas of Europe in which tolerance triumphed and others in which intolerance and absolutist governments predominated; the thesis developed, in historical and conceptual terms, is Voltaire's: discord is the great evil of humankind following the breakdown of religious unity in the 16th century, and tolerance is the only remedy. The paper provides solid arguments for interrelations between religion and government in the West, the consequences of which have an impact on independent Mexico.

* UAM-Azcapotzalco y UNAM. Universidad Complutense de Madrid.

Argumentos 46/47, diciembre de 2003/abril de 2004

DIFFÉRENCES RELIGIEUSES ET FORME POLITIQUE. NOTES SUR *L'EXPULSION DE LA BÊTE TRIOMPHANTE*

Cet essai traite du rapport entre la religion et la politique à partir de la Réforme en Occident (XVIe s.). L'auteur y analyse les raisons pour lesquelles il existe en Europe des régions où prédomine la tolérance, et d'autres où au contraire triomphent l'intolérance et les gouvernements absolutistes. La thèse qu'il développe, tant sur le plan historique que conceptuel, est celle de Voltaire: à partir de la rupture de l'unité religieuse au XVIe siècle, la discorde est devenue le grand mal du genre humain; son seul remède: la tolérance. Ce travail apporte des éléments de réflexion sur l'interrelation de la religion et du gouvernement en Occident.

Lo sagrado y lo político

Hay una intuición elemental en el pensamiento político según la cual la religión —la piedad, el temor a Dios— es imprescindible para reducir la ferocidad de los hombres, inducir la vida civil: no existen leyes más potentes que las religiosas. Maquiavelo decía eso, y además advertía: "los príncipes o los estados que quieran mantenerse incorruptos deben sobre todo mantener incorruptas las ceremonias de su religión, y tener a ésta siempre gran veneración".[1] Es una idea antigua,[2] razonable, casi obvia y que parece cierta: probada por la experiencia histórica, confirmada por la sacralización del Estado —llamado significativamente por Hobbes el *Dios mortal*— y la secularización de la actividad política, que, con todo, responde aún a la no tan extravagante sentencia de Bernard Shaw: "El arte del gobierno es la organización de la idolatría".[3] La relación entre políti-

la religión es un vínculo social vigoroso y potente que políticamente puede aprovecharse, incluso como instrumentum regni, *o sirvienta del príncipe: para adquirir, conservar y aumentar el dominio*

[1] Nicolás Maquiavelo, *Discursos de la primera década de Tito Livio,* Madrid, Alianza, p. 71. Sobre las leyes de religión véase el capítulo XI de *El príncipe,* y en general los *Discursos*, libro I, caps. XI- XV.

[2] Las fuentes antiguas (griegas y romanas) de esta idea las comenta Donoso Cortés en las primeras páginas de su *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo,* Madrid, Nacional, 1978.

[3] *Man and superman*, Londres, Penguin, 1946, p. 271. La cita obligada desde la perspectiva sociológica sería sin embargo la pregunta de Durkheim: "¿Qué diferencia esencial hay entre una asamblea de cristianos celebrando los principales episodios de la vida de Cristo, o de judíos celebrando la salida de Egipto o la promulgación del Decálogo, y una reunión de ciudadanos conmemorando la institución de un nuevo código moral o algún gran acontecimiento de la vida nacional?" (*Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza, 1993, p. 667).

ca y religión es indestructible. Puede exagerarse y sutilizarse su importancia, no es raro; pero la intuición original es bastante sencilla, práctica.

La religión es un vínculo social vigoroso y potente que políticamente puede aprovecharse, incluso como *instrumentum regni*, o sirvienta del príncipe: para adquirir, conservar y aumentar el dominio. Contribuye de manera especialmente adecuada a legitimar la autoridad, haciendo el mando inteligible, moralmente justificable, a la vez que fija sus límites de acuerdo con cierto *ethos* que, arraigado en la tradición, en los hábitos, usos y costumbres, induce en el ánimo la disposición necesaria, indispensable a la obediencia. Por eso decía Botero en 1579: conviene al príncipe "emplear todo su estudio y diligencia para introducir la religión y la piedad, y acrecentarla en su Estado".[4]

Es una intuición, si se quiere, demasiado simple. La religión —si verdadera, fundada en la fe— se encuentra más allá de la decisión política: "La universal inclinación a creer en un poder invisible e inteligente, decía Hume, aunque no es un instinto original, es, por lo menos, algo que de una manera general acompaña a la naturaleza humana".[5] Pero también es cierto que lo religioso ha tenido históricamente una proyección irreductible en el ámbito de acción que identificamos con lo político. No digamos ese *mysterium tremendum* que puede inspirar,[6] ni los íntimos sentimientos que suscita la experiencia religiosa, sino su relación cultural más amplia: el sistema de símbolos que informan la distinción sagrado-profano,[7] referida a un orden general de existencia —trascendente— que ha modelado tanto relaciones de mando-obediencia como formas de separación público-privado, hasta las oposiciones amigo-enemigo.[8]

Todo ello, precisamente, se tornó problemático para Occidente ante la quiebra de la *respublica christiana* por obra de la Reforma protestante. En palabras del flamenco Justo Lipsio, en su *Politicorum* (1589):

> ¡Oh, parte mejor del mundo: cuántas hachas de división y discordia te enciende la diferencia de la religión! Las cabezas de la República cristiana se encuentran y hacen pedazos, y muchos millares de hombres han muerto ya, y mueren cada día, a título de devoción y piedad.[9]

En el Quinientos se rompe el ideal de concordia cristiana, y "la discordia, dirá Voltaire en el Setecientos, es el gran mal del género humano, del que la tolerancia

[4] Giovanni Botero, *Della ragione di stato/ Raison et gouvernement d'estat en dix livres*, París, G. Chaudière [impresor], 1599, f. 107 b. La traducción es mía.

[5] David Hume, *Historia natural de la religión*, Madrid, Tecnos, 1998, p. 113.

[6] Véase Rudolf Otto, *Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Alianza, 2001.

[7] Véase Mircea Eliade, *Le sacré et le profane*, París, Gallimard, 1997. Y también, para una definición antropológica: Clifford Geertz, "La religión como sistema cultural", en *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1997, pp. 87-117.

[8] Son las relaciones esenciales de lo político. En este sentido, véase Julien Freund, *L'essence du politique*, París, Sirey, 1965.

[9] *Políticas*, Madrid, Tecnos, 1997, p. 105.

la tolerancia es más próxima históricamente a los conceptos de tregua, capitulación, pacto, que a los principios de caridad, amor, concordia

es el único remedio".[10] La tolerancia presupone lógicamente su opuesto, la diferencia radical: la otredad que se pretende negar, expulsar o eliminar; el enemigo existencial en última instancia que se define como la *bestia* que ha de ser vencida en la batalla final. Quizá la clave apocalíptica sea excesiva, pero la imagen es adecuada; insisto, pensar la tolerancia es pensar en la oposición extrema, la exclusión, la violencia, y no en cierta especie ingenua de virtuosismo moral,[11] ni en la indiferencia chabacana o relatividad de valores.[12]

La intolerancia indica unas rigurosas formas de clasificación significativa, distinciones intensamente selectivas, inequívocas, entre lo verdadero y lo falso, lo bueno y lo malo... que indican un orden —unos límites—, unos criterios de certidumbre —un saber—, una sensibilidad —una estética—, unas reglas, normas, creencias que informan no sólo cierto tipo de discriminación sino también el juicio y acción humanas conforme a la moral, la estética, el derecho... la religión. No todo es tolerable; quizá por eso la tolerancia es más próxima históricamente a los conceptos de tregua, capitulación, pacto, que a los principios de caridad, amor, concordia.

La discordia cristiana

La Reforma elimina la posibilidad de concordia cristiana, ideal medieval que en el Quinientos se torna no sólo improbable, sino imposible y disparatado, concebible quizá en la idea mesiánica de Campanella, de 1605:

> Jesucristo, Dios y hombre, señor de todo en lo temporal y lo espiritual, instituyó un único principado sobre todos los principados humanos con ambas potestades en la persona de San Pedro, príncipe de los apóstoles, y en el de sus sucesores. Y cuando todo el mundo estuviere unido bajo esta monarquía y fueren desapareciendo los principados y potestades a él no sometidos en todo y por todo y fuere anulada la diversidad de religiones y sectas, entonces aparecerá la edad de oro.[13]

Imaginable en alguna utopía tal vez; como aquella que relata el *Simplicius* (1668), la de un héroe que, una vez que haya logrado por sus armas la paz universal:

[10] "Tolerancia. II", *Diccionario filosófico*, Madrid, Akal, 1985, p. 498.

[11] *Cfr.* Iring Fetscher, *La tolerancia: una pequeña virtud imprescindible para la democracia*, Barcelona, Gedisa, 1999.

[12] Lo ha apuntado con acierto Mauricio Tenorio, "De la intolerable tolerancia", en *De cómo ignorar*, México, FCE, 2000, pp. 99-115.

[13] Tomás Campanella, "La monarquía del Mesías", *La monarquía del Mesías: la monarquía de las naciones*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, p. 34.

> Se dirigirá a todos los dirigentes y rectores temporales eclesiásticos de la cristiandad y de las iglesias del mundo, y pondrá ante su consideración las perniciosas consecuencias que los cismas han acarreado a causa de la fe, y a través de razonamientos sublimes y argumentos irrefutables logrará que por sí mismos ansíen la unidad universal confiando a su excelsa razón la dirección de toda la obra.[14]

La diferencia religiosa no sólo implica la ruptura de la unidad cristiana, sino que trastoca completamente la tradición jurídica y las formas esenciales del orden político: las relaciones de mando-obediencia para empezar, pero además destruye la aspiración a una opinión unificada por la fe, intensificando los particularismos.

Introduce en su proyección más amplia oposiciones amigo-enemigo extremas, conforme las iglesias nacionales se afirman de la mano del regalismo absolutista. No será extraño entonces el afán de expulsar a la *bestia* triunfante, el Anticristo representado por alguna confesión cristiana rival, adversaria, antagónica, enemiga, bajo el entendido de que la religión preponderante, si no persigue a las otras, termina disminuida o aniquilada: así las furiosas luchas del Quinientos en Europa occidental, de protestantes contra católicos, católicos contrarreformistas contra evangélicos, galicanos contra hugonotes, anabaptistas contra calvinistas, puritanos contra presbiterianos, anglicanos —no conformistas— contra..., sin posibilidad de apelar a un arreglo normativo anterior y generalmente aceptado, o a un tercero imparcial. La guerra de tipo agonal que en los siglos medios se daba entre cristianos, adquiere en el Quinientos la forma de guerra existencial, como la que había contra el infiel *(consortium infidelium)*, tomando el aspecto de cruzada, de guerra santa, justa.

El Rin en llamas

El primer desafío político de la Reforma es su rechazo de la autoridad de la Iglesia católica como institución mediadora entre Dios y el hombre, sustituyéndola por la justificación por la fe; este empeño tiene sus fundamentos en cierta, desesperada, antropología pesimista,[15] que tiende a afirmar el poder de los príncipes temporales.

El hombre, dice Lutero, por su naturaleza caída es indigno, incompetente para intuir, comprender y seguir los misterios de la voluntad divina; dotado de libre

[14] H. J. CH. von Grimelshausen, *Simplicius Simplicissimus*, Madrid, Cátedra, 1996, p. 252.

[15] Leszek Kolakowski, "El sentido filosófico de la Reforma", en *Vigencia y caducidad de las tradiciones cristianas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1971, p. 127.

albedrío y razón natural, puede conocer al Dios revelado en las Escrituras, pero no al inescrutable *Deus absconditus* que, en su omnipotencia, necesariamente sabe el destino del hombre, la salvación o condenación. La redención depende de la misericordia divina y se gana por la fe, no por obras ni mediación clerical.

La Iglesia de Roma no tiene la suprema autoridad en lo espiritual,[16] ni mucho menos en lo temporal;[17] la verdadera Iglesia no es visible ni tiene existencia real salvo en el corazón de sus fieles: todo creyente es un sacerdote para sí mismo y puede serlo para los demás si es lo suficientemente piadoso. Puede bautizar, celebrar misa, predicar, incluso interpretar las Escrituras: atacando en suma la tradición dogmática de la Iglesia romana y abriendo la puerta a multitud de sectas que, siguiendo la opinión subjetiva de iluminados, cismáticos y herejes de diverso pelaje —vistos desde el ángulo católico—, no podrán ponerse de acuerdo sobre la doctrina, llegando al extremo de las armas.

"Cristo, según entiende Lutero, no tiene dos cuerpos, uno seglar y otro eclesiástico; es una sola cabeza y tiene un solo cuerpo",[18] pero la dualidad —inmanente en Occidente— de la autoridad espiritual y el poder temporal[19] no se disuelve:

> Es preciso [...] distinguir con cuidado ambos regímenes y dejar que existan ambos: uno, que hace piadosos, y el otro, que crea la paz exterior e impide las malas obras. En el mundo no es suficiente el uno sin el otro.[20]

[16] En esto sigue Lutero al cristianismo primitivo y radicaliza la posición crítica de los siglos medios frente al papado. La patrística no sospechó el desarrollo del obispo de Roma. San Jerónimo escribió en una epístola fechada el año 375: "La Iglesia de Roma no es verdaderamente de una especie y otra Iglesia cualquiera del universo de otra especie... No es el poder de la riqueza ni la humildad de la pobreza lo que coloca a un obispo más alto o más abajo... todos son sucesores de los apóstoles" (citado por Charles Guignebert, *El cristianismo medieval y moderno*, México, FCE, 1957, p. 48). Contra el pontífice, el *doctor invincibilis* escribió en 1339: "Es lícito, pues, disputar, componer libros y publicar a los ignorantes la verdad para que se llegue a conocer la verdad sobre el poder del Papa que se entromete en todas las causas espirituales y temporales" (G. de Ockham, *Sobre el gobierno tiránico del papa*, Madrid, Tecnos, 2001, p. 8). El sumo pontífice es falible, puede errar y desmerecer, como dice don Juan Manuel en su *Libro de los estados* (*circa* 1330): "si non partiere et obrare como debe los cinco tesoros que él tiene [en] el su poder: el uno es tesoro spiritual de la sancta Eglesia triunfante, et el segundo es el tesoro temporal de las rendas [rentas] et averes temporales de sancta Eglesia militante, et el tercero tesoro es de la justicia, que es de su poder para la fazer, et el quarto tesoro es de los beneficios et dignidades de la sancta Eglesia que a de partir, et el quinto tesoro es el juicio de su consciencia" (*El libro de los estados*, Madrid, Castalia, 1991, p. 350).

[17] Un alegato clásico contra la *suma potestas* papal: Dante Alighieri, *Monarquía*, Madrid, Tecnos, 1992.

[18] Martín Lutero, "A la nobleza cristiana de la nación alemana acerca de la reforma de la condición cristiana", en *Escritos políticos*, Madrid, Tecnos, 2001, p. 11.

[19] Véanse Otto Brunner, *Estructura interna de Occidente*, Madrid, Alianza, 1991, pp. 29-30; y Otto von Gierke, *Teorías políticas de la Edad Media*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1995, pp. 79 y ss.

[20] Lutero, "Sobre la autoridad secular: hasta dónde se le debe obediencia", *op. cit.*, p. 31.

Pero el *reino de Dios*, y esto es lo importante, carece de jurisdicción temporal y poder coactivo;[21] el de los hombres ha de garantizar sólo la seguridad externa:

> El gobierno secular tiene leyes que no afectan más que al cuerpo, a los bienes y a todas las cosas exteriores que hay en la tierra. Sobre las almas no puede ni quiere Dios dejar gobernar a nadie que no sea él mismo.[22]

Con semejante prédica, la espada temporal se afirma en perjuicio de la espiritual, comenzando por el sacro imperio romano de la nación germánica. La idea de que la Iglesia es una *congregatio fidelium* no sólo tuvo notable recepción popular sino que además entusiasmó a los príncipes tanto en los territorios como en las prósperas ciudades alemanas, condados, ducados —interesados en sacudirse las imposiciones eclesiásticas, secularizar sus bienes y sujetar al emperador—, en la esperanza de adquirir mayor autonomía. Desde la dieta imperial de Spira (1526), en que se acuerda que los cientos de estadículos alemanes se conduzcan en materia religiosa como cada cual estimase mejor, según su responsabilidad ante Dios y ante el imperio, los poderes temporales asumen un vigoroso activismo de fomento religioso, ampliando su esfera de competencia en perjuicio del imperio, que responderá violentamente; pero también en contra de las libertades de los campesinos y ciudades imperiales y obispados que, en rebelión, se alzarán contra los señores territoriales.

Todo ello ocurre en la primera década del cisma, poniendo el Rin en llamas; el sacro imperio se extendió a Dinamarca, Noruega, Suecia, Inglaterra, donde la Reforma triunfara de la mano de un regalismo directo, inmediato, que exige que los súbditos profesen la misma religión que su príncipe.

La obediencia luterana

En la afirmación del poderío principesco, el luteranismo saca provecho del célebre pasaje de Pablo:

> Todos han de estar sometidos a las autoridades superiores, pues no hay autoridad sino bajo Dios; y las que hay, por Dios han sido establecidas, de suerte que quien resiste a la autoridad, resiste a la disposición de Dios, y los que la resisten se atraen la condenación [Rom 13: 1-2].

La prédica de la obediencia pasiva se aplicó al levantamiento campesino (1524-1526) en la Selva Negra y su veloz propalación hacia el norte, en Suabia —ahí Federico el Sabio dio refugio a Lutero tras su excomunión (1521)—, en el siguiente

[21] Siguiendo también teorías formuladas en los siglos medios, especialmente aquella contenida en el *Defensor pacis* (1324) de Marsilio de Padua: las causas por las que se conserva la paz civil se reducen a las leyes humanas exclusivamente; las leyes divinas tienen por blanco sólo encaminar las almas al cielo (*El defensor de la paz*, Madrid, Tecnos, 1989, pp. 41 y ss.).

[22] Lutero, "Sobre la autoridad secular...", *op. cit.*, p. 44.

tono: "el que la autoridad sea mala e injusta no excusa el motín o la rebelión", "si fueseis cristianos, dejaríais de esgrimir los puños y la espada y dejaríais de amenazar; os atendríais al padrenuestro y llevaríais vuestra causa con oraciones".[23]

Hay, sin embargo, dos caras en sus proposiciones. La necesidad natural del poder secular exige obediencia por mandato divino,[24] prohíbe la resistencia, pero:

> Si la autoridad es mala, ahí esta Dios que tiene el fuego, el agua, el hierro, la piedra e innumerables maneras de matar. ¡En qué poco tiempo puede matar a un tirano! Y lo haría, pero nuestros pecados no lo permiten.

De manera que "los tiranos están en peligro de que, por designio de Dios, los súbditos se rebelen".[25] Hace falta una iluminación divina entonces; pero semejantes especulaciones aclaran su ambigüedad al inicio de la oposición católico-imperial contra los príncipes protestantes, tras la Dieta de Augsburgo (1530).

Los electores protestantes no dudarán en formar la Liga de Smalkalda (Turingia, 1531), rebelde a Roma y hostil al emperador, alegando cierto derecho de resistencia contra el poder tiránico. La justificación no será en principio teológica sino jurídica, con fundamento en el derecho romano-canónico: es posible resistir la fuerza con la fuerza y, sobre todo, es legítimo resistir a un juez notoriamente injusto, como lo sería el emperador desde luego, que no procura como debe la concordia: la justicia que presupone la paz. El juez debe restaurar el orden destruido por la culpa, de lo contrario es igualmente culpable.

Lutero será consultado. En su opinión, la ley divina es la más alta y superior, pero si existe alguna ley humana que justifique la resistencia debe aceptarse y ser

[23] Lutero, "Exhortación a la paz en contestación a los doce artículos del campesinado de Suabia", *op. cit.*, pp. 75, 81-82, 84. La propalación de la revuelta, animada por Müntzer (contra quien Lutero escribió *Una historia terrible y el juicio de Dios sobre Thomas Müntzer*), influido por Carlstadt —lugarteniente luterano en Wittenberg, que pronto sería impugnado por el propio Lutero y perseguido—, mereció duras palabras de condenación: "Un rebelde, de quien se pueda demostrar que lo es, es un proscrito de Dios [...] de modo que el primero que pueda estrangularlo actúa bien y rectamente [...] quien pueda ha de abatir, degollar o apuñalar al rebelde, en público o en privado, y ha de pensar que no puede existir nada más venenoso, nocivo y diabólico que un rebelde; ha de matarlo igual que hay que matar a un perro rabioso" (Lutero, "Contra las bandas ladronas y asesinas de los campesinos", *op. cit.*, p. 97). Para Müntzer Lutero fue el "Hermano Cerdo Engordado", adulador de príncipes.

[24] Debido a la naturaleza caída del hombre. Federico II, rey de las Dos Sicilias, había declarado en el proemio de su *Liber augustalis* (1231): tras la "caída del hombre", los príncipes fueron creados por la Necesidad natural, y les fue encomendado "ser árbitros de la vida y la muerte para su pueblo, determinar cuál debe ser la fortuna, la porción y el estado de cada hombre, como si actuasen, de algún modo, como los ejecutores de la Divina Providencia" (*cit.* en Ernst H. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey: un estudio de teología política medieval*, Madrid, Alianza, 1985, p. 119). La idea de que la subordinación política resulta de la Caída ya se encuentra en Ireneo (obispo de Lyon, siglo II): "Los hombres han caído [lejos] de Dios... [y]... Dios les ha impuesto el freno del miedo a otros hombres [...] para impedirles que se devoren unos a otros como peces" (*cit.* en Louis Dumont, *Ensayos sobre el individualismo*, Madrid, Alianza, 1987, p. 50).

[25] Lutero, "Si los hombres de armas también pueden estar en gracia", *op. cit.*, p. 143.

ejecutada, no por cualquiera, sino por los príncipes, que para ello llevan la espada.[26] La Liga de Smalkalda será finalmente derrotada (Mühlberg, 1547), pero para entonces la teoría de la resistencia "contra la rabia de los tiranos" se ha convertido no sólo en un derecho, sino en un deber. Y así como la oposición luterana a los papistas fue la lucha contra el Anticristo,[27] también lo será la resistencia contra los reyes y príncipes tiránicos, que, no por casualidad, resultaban ser jefes de alguna confesión repugnante a los rebeldes.

La resistencia calvinista

Los evangélicos radicales ofrecen dos lecturas en apariencia opuestas de la resistencia: una revolucionaria, contra aquellos que se entrometen interesadamente en la reforma, o que impiden la libertad de conciencia, y otra anarquista, de renuncia civil, execrando las armas "diabólicas" de la fuerza, considerando que nadie puede juzgar, salvo Dios, aborreciendo leyes e impuestos, negando toda forma organizada de poder; "bárbaros fanáticos", los llamó Calvino. La beligerancia de unos y la inobediencia de los otros se irritará por la creciente intervención de los poderes seculares de filiación protestante, especialmente en las ciudades suizas y ciudades y principados alemanes.

La intolerancia protestante no se concentró en un adversario particular: por influencia de Calvino, De la Fontaine promovió el proceso contra el heterodoxo Miguel Servet por herejía, blasfemia y demás horrores: condenado por el concejo de Ginebra a morir en la hoguera (1553); Erasto redactó sus *Tesis* (1568) contra la "fiebre excomulgatoria" iniciada por los presbiterianos. Pero los "frenéticos anabaptistas" exigieron a los luteranos y al propio Calvino especial atención; contra ellos escribió su defensa del gobierno civil.[28] El magistrado es, en opinión de Calvino, "pastor del pueblo, guardián de la paz, presidente de la justicia, vindicador de la

[26] Véase Lutero, "The Smalcald articles", *Triglot Concordia: the symbolical books of the Evangelican Lutheran Church*, San Luis, Concordia Publishing House, 1921, pp. 453-529. Las excepciones de la obediencia pasiva o la justificación de la resistencia provienen de la patrística y del tomismo. El exegeta Orígenes de Alejandría (*circa* 185-252), en su epístola *Contra Celsum* dice: "Él [se refiere al apóstol Pablo] dice: 'No hay más poder que el de Dios'. Entonces alguien podría alegar: ¿Cómo? ¿También ese poder que persigue a los servidores de Dios... es de Dios? Responderemos brevemente a esto. El don de Dios, las leyes, son para el uso, no para el abuso". *Cit.* en Louis Dumont, *op. cit.*, p. 50.

[27] Es la idea teológica, por ejemplo, de "Of the power and primacy of the pope: treatise compiled by the theologians assembled at Smalcald, in the year 1537", *Triglot Concordia...*, *op. cit.*, pp. 503-529.

[28] Aparece al final de sus *Instituciones de la religión cristiana*, y se trata de una breve pero sustanciosa exposición que afirma solemnemente que el poder público no repugna a Cristo ni es contrario a la libertad cristiana; explica la necesidad, autoridad y oficio de los magistrados, el respeto y obediencia que merecen, la legitimidad de la guerra, los tributos y los tribunales; que su primer y más alto objeto es preservar la religión cristiana y la verdadera piedad. Juan Calvino, *The Institutes of Christian Religion*, Grand Rapids, Christian Classics Ethereal Library, 2002, pp. 1063 y ss.

inocencia": sólo un loco puede negar su autoridad; si abusan del cargo corresponde al cristiano sufrir, aunque nota que existen leyes e instituciones que impiden la tiranía de los reyes, como los éforos espartanos, los tribunos de la plebe romanos y "quizá —añade significativamente— hay algo similar en cada reino, en los tres estamentos que se reúnen en dietas [cortes y parlamentos]", corresponde a esas magistraturas contener la violencia de los príncipes y en su caso, si tiránicos, resistirlos.[29] La resistencia activa progresivamente adquiere forma y contenido, acumulando argumentos del *ius comunne* romano canónico y ahora del constitucionalismo histórico, de procedencia germánica, pactista, estamental.

La rebelión flamenca

Este tipo de argumentación, referida a una constitución histórica más o menos idealizada, se generalizó en el levantamiento de los señoríos, ducados, condados, ciudades de las XVII Provincias de los Países Bajos contra Felipe II; pero hay que insistir: la revuelta respondió inicialmente a la lógica protestante, anticatólica.

El encono católico, a su vez, respondió a la lógica contrarreformista del Concilio de Trento,[30] del que se derivan las decisiones de Felipe II que incitan el descontento flamenco, especialmente la bula *Super Universas* (1559), por la que se manda la reestructuración diocesana de las XVII Provincias, con lo que se altera el orden de provisión de oficios y dignidades eclesiásticas y se afectan sus jurisdicciones. La ejecución de esta medida —y la actividad del Santo Oficio— irritó al clero, las ciudades y los señores (Liga de los Grandes, 1562), que sintieron atropellado además el ordenamiento constitucional de las Provincias, la dignidad, privilegios e inmunidades de la nobleza, las libertades y costumbres urbanas. En Holanda se encendió el fuego de la revuelta, y se extendió en Flandes, con vivos colores protestantes (Furia Iconoclasta, 1566). La brutal campaña del duque de Alba (1567-1573) movió proporcional respuesta popular, animada por ministros y magistrados y acaudillada por el príncipe luterano Guillermo de Orange, en un toma y daca sin decisión ni posibilidad de solución intermedia, o de compromiso.[31] El tema será, según lo pone un panfletista anónimo del año 1570: si "es legítimo que el rey quebrante su fiel promesa [por la que se obliga, en su advenimiento al trono, a guardar el derecho y procurar la justicia], pervertir ambas leyes, divina y humana, y corromper todo, sagrado y profano, con su tiranía".[32] Desde luego que no, respon-

[29] *Ibid.*, pp. 1080-1081 y 1085.

[30] Reunido en Trento (1545-1547), Bolonia (1547-1549) y Trento (1551-1552, 1562-1563), convocado por Paulo III y concluido por Pío IV. Véanse *The canons and decrees of the Sacred and Ecumenical Council of Trent*, Londres, Dolman, 1848.

[31] En los Países Bajos, las provincias calvinistas del norte terminarán formando la Unión de Utrecht (1579), base de las XVII Provincias Unidas que, en 1581, abjuran de Felipe II, pero la guerra seguirá. Hubo la Tregua de los Doce Años (1609- 1621), pero hasta 1648 reconoció la monarquía hispánica la independencia de las Provincias Unidas, y todavía las Provincias del Sur permanecieron católicamente vinculadas a la monarquía.

[32] "A defense and true declaration" *[Libellus Suplex]*, en Martin van Gelderen (ed.), *The Dutch Revolt*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 63.

de, interpretando, como otros autores, el constitucionalismo histórico de las Provincias: los límites del príncipe frente a la representación de la nobleza y las ciudades tienen antiguas definiciones, desde tiempos medievales.[33]

Este pactismo derivará en el contractualismo iusnaturalista moderno, racionalista, sistemático, aunque de inspiración calvinista;[34] también participan de esta idea varios panfletos que aparecen en Francia tras el asesinato en masa de los jefes hugonotes: la Matanza de San Bartolomé (1572). Especialmente la *Vindiciae contra Tyrannos* (1579),[35] en que el autor afirma: no se debe obedecer al príncipe cuyos mandatos e imposiciones son contrarios a la ley divina, la Iglesia o la república; la resistencia es en tal caso una obligación moral, propia del derecho natural, con ejemplos en las Escrituras y la historia; el pacto original de la comunidad política es nulo o debe ser defendido por los magistrados y representantes del reino. La idea es calvinista, el ejemplo holandés, y de sus conclusiones prácticas sacará provecho setenta años después el depurado parlamento inglés, incondicional al jefe puritano Oliverio Cromwell, en su hazaña de descabezar al rey Carlos I (1649), por intemperante tirano.[36]

El fracaso anglicano

De primera importancia para la historia de las ideas y formas políticas es que, si las guerras de religión sofistican las ideas revolucionarias, igualmente dan sentido a las construcciones iushistóricas que definen la relación de derecho público entre el

[33] Véase la introducción de Van Gelderen a *The Dutch Revolt*, *op. cit.*, pp. IX-XXXIII.

[34] Merece la pena ver el prefacio a la 2a. y 3a. ediciones de la *Politica methodica digesta* (1603) de Althusius, de 1610, dirigida a los señores de Frisia, en que explica el valor de los argumentos sacados de las Sagradas Escrituras, que añade en la nueva versión de su obra, y de los ejemplos de la guerra de los Países Bajos contra la monarquía hispánica. *Politics methodically set forth, and illustrated with sacred and profane examples*, Boston, Beacon Press, 1964, pp. VIII-XI.

[35] Se atribuye convencionalmente a Hubert Languet o a Philipe du Plessis-Mornay. Pierre Bayle se pronuncia decididamente por Hubert Languet en su artículo "Dissertation consernant le livre d'Étienne Junius Brutus imprimé l'an 1579", del *Dictionnaire historique et critique* (1697), t. IV, Ámsterdam, Brunel, 1740, pp. 569-577. H. J. Laski, en su introducción a la reedición de la versión inglesa de 1689, admite la autoría de Philippe du Plessis-Mornay: *A defense of liberty against tyrants*, Londres, Bell & Sons, 1924.

[36] Los documentos del proceso en Guy Stanton Ford (ed.), *Sources of English constitutional history: a selection of documents from a. D. 600 to the present*, Nueva York, Harper & Row, Sección IX. Contra las objeciones de algunas sectas, el poeta Milton, poniendo su pluma al servicio del jefe triunfante, añadirá a la justificación teológica y jurídico-política del tiranicidio oportunas pruebas de la historia reciente de Europa: protestante y revolucionaria, como indica su título: *The tenure of kings and magistrates: proving that if is lawful, and hath been held so through all ages, for any, who have the power, to call to account a tyrant, or wicked king; and, after due conviction, to depose, and put him to death; if the ordinary magistrate have neglected, or denied to do it. And that they, who of late so much blame deposing, are the men that did it themselves.*

rey y el reino: las prerrogativas reales frente a las libertades y privilegios estamentales. Esto lo ensayaron los rebeldes holandeses, pero también los franceses; desde la remota antigüedad del reino de Francia —dirá Hotman en el exilio tras la Matanza de San Bartolomé—, el poder real quedó limitado por las leyes y el concilio parlamentario, representativo: el rey no es absoluto *(Regibus Francogallia non inmensa atque infinitam potestate)*, ni puede ejercer su poderío más allá de ciertos límites.[37] Otra vez, este tipo de construcción historicista alcanzará su forma ejemplar durante el Seiscientos en el derecho estatutario inglés, producto de las tensiones entre rey y parlamento —desde la *Petition of Rights* (1628) al *Bill of Rights* (1689)— que modelarán la división de poderes liberal, moderna en definitiva, pero también obra de anticuarios que fundan las reivindicaciones parlamentarias en la constitución histórica de Inglaterra.

Inglaterra amplía el horizonte de posibilidades políticas que activa la Reforma. El cisma de Enrique VIII fue precedido por la ruptura con Roma según cierta construcción iushistórica, ni nueva ni original —recuerda el tópico medieval *rex est imperator in regno suo* formulado por Bartolo, Baldo y los juristas franceses del siglo XIII—, según la cual Inglaterra constituye un imperio particular, con su derecho propio; pero introduce novedad: niega a la Iglesia una existencia separada y al clero y al papa jurisdicción alguna, lo que significaría concretamente la transferencia de jurisdicciones eclesiásticas a la Corona (1533).[38]

Esto allanó el camino para sancionar el *ius in sacra:* el rey es "la cabeza suprema de la Iglesia de Inglaterra *[Anglicana Ecclesia]* y tiene autoridad para reformar y reparar todos los errores, herejías y abusos en la misma". No sólo puede "reprimir y extirpar" las enormidades heréticas, sino que además le corresponden "todos los

[37] Francisco Hotman [Francisci Hotomani], *Francogallia,* Frankfurt, Andrea Wechelli [impresor], 1586, pp. 188 y ss. La traducción es mía.

[38] "Act in Restraint of Appeals (1533)", en Guy Stanton Ford (ed.), *op. cit.*, sección VII, 74, documento *b*. Sin paginación. Véase el comentario de este texto en Quentin Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno,* II. *La Reforma*, México, FCE, 1993, pp. 94-96.

honores, dignidades, jurisdicciones, privilegios, autoridades, inmunidades y beneficios vinculados y pertenecientes" al título y conducentes a los aumentos necesarios de la "religión de Cristo y la conservación de la paz, unidad y tranquilidad del reino".[39] Fórmula que permite equiparar al enemigo público con el hereje, la disidencia con la superstición, exigiendo honda, incondicional, total fidelidad al rey, transformando los contenidos de obediencia y obligación políticas hacia el titular de la Corona.

Inglaterra amplía el horizonte de posibilidades políticas que activa la Reforma

En su pretensión absolutista, el rey reúne la *potestas* imperial y la *auctoritas* eclesiástica: sujeta en la misma mano las dos espadas. Pero el problema será que las sectas protestantes proliferan en Inglaterra,[40] las tensiones polémicas entre la Iglesia y la Corona no las suprimirá el anglicanismo; todavía los católicos volverán violentamente en el breve reinado de María (1553-1558), llamada *la Sanguinaria*.

El periodo inquisitorial de la *Bloody Mary* —fuente de inspiración del muy influyente *Libro de los mártires* de Foxe—[41] dio credibilidad a las amonestaciones y exhortaciones que dirige Knox a la nobleza y pueblo de Escocia: regresarán a la idolatría —los confronta— o tomarán las armas por Cristo. Llama a la rebelión, lo mismo contra "papistas" y "episcopados" o anglicanos.

El reinado de Isabel (1558-1603) no podrá suprimir la controversia religiosa, peleará duramente contra católicos en el interior y en el exterior de la isla (la victoria sobre la Armada Invencible [1588] responde a esta lucha encarnizada, así como la guerra de conquista en Irlanda) y contra la disidencia "no conformista": congregacionistas, presbiterianos y sectas de inspiración calvinista escépticas ante la esperanza de que la Corona definiese adecuadamente el contenido de la doctrina, la disciplina y el culto de la ortodoxia religiosa; en resumen, defensores de la libertad de conciencia y contrarios al regalismo absolutista o a esa especie de nacionalismo anglicano, de Hooker: "Todo hombre de la Iglesia de Inglaterra es a la vez miembro de la república; ningún miembro de la república lo es, si no lo es también de la Iglesia de Inglaterra".[42]

[39] "Supremacy Act (1534)", en Guy Stanton Ford (ed.), *op. cit.*, sección VII, 74, documento *g*. La traducción es mía.

[40] Pese a las persecuciones en que se empeña la Corona: contra los católicos primero, comenzando por la decapitación ejemplar del lord canciller, sir Tomás Moro (1535), luego contra la variedad de sectas, sobre todo en Escocia. El artífice de la reforma, Tomás Cromwell, al parejo de implacable represión, promovió el aluvión de tratados y panfletos que explican la ruptura con Roma y en que se tacha a los "herejes" protestantes y a los necios papistas, supersticiosos, traidores.

[41] *The ecclesiastical history: containing the acts and monuments of martyrs, with a general discourse of these latter persecutions, horrible troubles and tumults, stirred up by Romish prelates in the church* (1563).

[42] Richard Hooker, "*Of the laws of ecclesiastical polity* (1594-1597)", en *The works of that learned and judicious divine Mr. Richard Hooker*, Oxford, Clarendon Press, 1888, p. 330. La traducción es mía.

Sin embargo, la diversidad religiosa que triunfa en Inglaterra durante el Quinientos comporta premisas teológicas no negociables e intereses políticos definidos que anuncian las guerras civiles que azotarán la isla un siglo después. El problema político-religioso será la intromisión de los poderes temporales en la reforma eclesiástica, como observa el canciller Francis Bacon en 1597:

> Fue gran blasfemia cuando el demonio dijo: "ascenderé y seré como el Altísimo"; pero es mayor blasfemia invocar a Dios para que diga: "descenderé y seré como el príncipe de las tinieblas" [...] introduciendo subversiones en estados y gobiernos. Esto es tanto como bajar al Espíritu Santo, no como paloma, sino en forma de cuervo.[43]

Contra este tipo de intromisión será decisiva la posibilidad legítima de resistir, que animó la guerra en el sacro imperio y en los Países Bajos. Y en Francia también.

El triunfo galicano

La penetración protestante pronto devino allí en guerra civil: intensificándose del edicto de enero de 1562 por el que se manda proteger a los hugonotes de la violencia católica —y la inmediata masacre de Vassy (marzo de 1562)— a la Matanza de San Bartolomé, inspirando una pródiga literatura que osciló entre dos polos, como resumirá Montaigne:

> La solemne proposición de si es lícito al vasallo rebelarse y armarse contra su príncipe en defensa de la religión era, años pasados, como afirmativa, el puntal de un partido, mientras la negativa era el puntal del partido opuesto.[44]

Pertenece a ese periodo la publicación (1574) del *Discurso de la servidumbre voluntaria* de La Boëtie,[45] escrito décadas atrás, en que se trata la curiosa e inquietante cuestión: "Qué desgracia es, o qué vicio, qué desgraciado vicio es este de ver a un número infinito de hombres no sólo obedecer sino servir, no ser gobernados sino tiranizados [...] Sufrir el pillaje, las obscenidades, las crueldades, no de un ejército, no de una banda de bárbaros [...] sino de uno solo [...] No de un Hércules o de un Sansón, sino de un homúnculo".[46] La obediencia, en su manifestación frecuente: envilecida, servil, no es natural, afirma La Boëtie, sino un "vicio" producto de la costumbre, los usos, los hábitos; es decir, de la moral –esa "segunda naturaleza", como la llamará Pascal.

[43] "Of unity in religion", en *The essayes or counsels civill and morall*, Renascence Éditions, 1998. Sin paginación. La traducción es mía.

[44] "Apología de Raimundo Sabunde", en *Ensayos completos*, México, Porrúa, 1999, p. 367.

[45] En medios protestantes; lo que lamenta Montaigne: "he hallado que la referida obra de mi amigo [La Boëtie] ha sido dada a la luz, con mal fin, por quienes procuran turbar y cambiar el estado de nuestra política sin cuidarse de si la mejoran o no". "De la amistad", *op. cit.*, p. 147.

[46] *Discours de la servitude voluntaire*, París, Mille et un nuits, 1995, pp. 9-10. Hay versión en castellano (Madrid, Tecnos, 2001).

Es un dato de los tiempos. La obediencia —garantía del orden político— arraigada en la tradición, ha sido transformada; la misma tradición ha sido trastocada por las negaciones protestantes, promoviendo en sus vilipendios a la autoridad —la Iglesia, la monarquía— la incertidumbre, la desconfianza, la inseguridad. La Matanza de San Bartolomé es un signo inequívoco de la mudanza de cosas. No sólo en lo espiritual. La obediencia tiene límites: esa obediencia servil, especie de esclavitud, es un vicio, no es natural ni responde al mandato divino; pero sí la libertad: la resistencia es una posibilidad histórica que depende de la voluntad humana, es legítima, es un deber.

En Francia triunfa, sin embargo, el absolutismo; también bajo la impresión tremenda de la Matanza de San Bartolomé, el jurista Bodin elabora en *Les six livres de la République* (1576) no sólo la exaltación de la monarquía francesa, sino también, y sobre todo, la teoría moderna de la soberanía que se proyecta al Estado moderno. El poder soberano, explica, si bien se encuentra sometido a la ley divina y natural, es absoluto, perpetuo, incomunicable e indivisible, no limitado ni en responsabilidad ni en tiempo y es libre de la ley humana; la marca de la soberanía es precisamente el poder de dar la ley a todos en general y a cada uno en particular, interpretarla, enmendarla o anularla según la necesidad o utilidad públicas, sin consentimiento de inferior, igual o superior.[47]

En el contexto de las guerras religiosas, Bodin imagina un poder como instancia neutral —no comprometido con las parcialidades en conflicto— que somete toda querella al ámbito de la soberanía: el derecho de institución regia; previniendo las luchas civiles, dando arbitrios intachables, sin mostrar afección por ninguno de los bandos en disputa y, en última instancia, procediendo enérgicamente para apaciguar toda contienda. "Si el príncipe soberano toma partido, dejará de ser juez soberano, para convertirse en jefe de partido, y correrá el peligro de perder su vida, en especial cuando la causa de la sedición no es política."[48]

Bodin perteneció al partido de los *politiques* que defendían una tolerancia religiosa resignada, necesaria como alternativa al conflicto religioso; es la solución que se estima prudente en el Edicto de Nantes (1598); pero en su ejecución la monarquía absoluta se consolida definitivamente, fundada en el derecho divino de los reyes y gracias a los empeños de dos ilustres ministros católicos: Armand Jean du Plessis, cardenal Richelieu, que en su esfuerzo centralizador y homogeneizador apaga el fervor protestante, y Giulio Raimondo, cardenal Mazarino, que saldrá fortalecido de la rebelión de la Fronda (1648). Luis XIV, el Rey Sol, revocará el Edicto de Nantes (1685); para entonces Bousset en su *Política sacada de las Santas Escrituras* (*circa* 1679) ya decía: la majestad real es absoluta, sagrada..., "el trono regio no es el trono de un hombre, sino del mismo Dios"; el derecho divino de los reyes en Francia no fue derecho, sino dogma,[49] en el esfuerzo por enderezar la autoridad del Cristianísimo, título del rey de Francia: católico, pero intensamente galicano.

[47] *Los seis libros de la república*, Madrid, Tecnos, 2000, pp. 47-66, 72-84.

[48] *Ibid.*, p. 207.

[49] Sobre Bousset, véase Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne*, Paris, Fayard, 1961, en esp. pp. 187-203, 258-260. Sobre la doctrina francesa de la autoridad real: Dalmacio Negro, *La tradición liberal y el Estado*, Madrid, Nacional, 1995, pp. 153-159.

El *Leviatán*

Será Hobbes, en *De Cive* (1642) y el *Leviatán* (1651), al calor de las luchas civiles en Inglaterra, quien proporcione la teoría más acabada que apunta hacia la objetivación del Estado absoluto, neutral y soberano. Las controversias religiosas se hallan en el fondo de su doctrina: las reivindicaciones de la gama de sectas fuera del espectro anglicano, los "no conformistas", desde los "bautistas" o "cuáqueros" —para quienes la experiencia religiosa se reduce a una iluminación interior, que "aman a sus enemigos y sufren en silencio" rechazando, con ostentosa humildad, toda participación política activa— hasta los animosos presbiterianos, frecuentemente pendencieros, causa de infinidad de alteraciones.[50] Hobbes enfrenta el problema de la diferencia religiosa mediante una especie de teología civil, como anota Oakeshott: "no trataba de reformar tales creencias en aras de alguna verdad universal, racional, acerca de Dios y el mundo por venir, sino de eliminar de ellas el poder de perturbar a la sociedad [...] la teología civil tenía la tarea menos imponente de lograr que esa religión no fuese perjudicial para la vida civilizada".[51] Se trata de neutralizar las querellas religiosas, y más: reducir todo conflicto bajo el Estado: "aquel Dios mortal, al cual debemos, bajo el Dios inmortal, nuestra paz y defensa".[52]

Se trata en cierto modo de una teología protestante secularizada, en que la naturaleza caída del hombre —por el pecado de Adán, siendo el hombre malo y carnal, miserable y cautivo, atado a desordenadas pasiones, que según Agustín es el principio de la *ciudad de los hombres*, fundada por Caín,[53] y que Lutero tomaría como referencia de su idea de la justificación por la fe— se traduce en la imagen del hombre en discordia con otros, por competencia, por desconfianza, por el deseo de gloria: en situación de atacar usando de su fuerza o astucia a otros para lograr beneficios, seguridad o reputación, en una guerra tal que es la de todo hombre contra todo hombre, enemigo de los demás; la imagen de un hombre cuyas pasiones naturales son contrarias a las leyes naturales —de justicia, equidad, modestia, piedad—, que inducen orgullo, venganza, temor, en caso de no existir un poder visible lo suficientemente fuerte que por su espada sea capaz de conformar las voluntades: el Estado.

El titular de ese poder se denomina, dice Hobbes, soberano, y no puede ser resistido, modificado, enajenado, impugnado, acusado, castigado; es juez de lo

[50] "Veo en efecto —comenta Hobbes sobre los presbiterianos, en el *Behemouth* (1668)— que son pocos los considerados por ellos buenos cristianos: sólo aquellos en grado de repetir sus sermones, litigar en su favor en torno a la interpretación de las Escrituras, y luchar por ellos, con sus cuerpos o sus bolsas, cuando éstos se lo requieran. Creer en Cristo no es nada para ellos: a menos que tú creas como ellos te lo ordenan; la caridad no es nada para ellos: a menos que sea caridad y liberalidad hacia ellos, y conforme con ellos facción. Cómo gozaremos de paz mientras sea ésa nuestra religión, no sabría decirlo. *Haeret lateri lethalis arundo* ['La flecha mortal esta clavada en el flanco']" *(Behemouth: el Parlamento Largo,* Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992, p. 59).

[51] Michael Oakeshott, "Introducción al Leviatán", en *El racionalismo en la política y otros ensayos*, México, FCE, 2000, p. 273.

[52] Thomas Hobbes, *Leviatán*, t. I, Madrid, SARPE, 1984, p. 179.

[53] San Agustín, *La ciudad de Dios,* México, Porrúa, 1998, p. 332.

necesario para la paz y la defensa, así como de las opiniones y doctrinas adecuadas para alcanzar ese fin; le pertenece exclusivamente el derecho de establecer normas de propiedad, de lo bueno y lo malo, de lo legítimo e ilegítimo, le pertenece el derecho de la judicatura y la decisión de las controversias judiciales y deliberativas, le corresponde además el derecho de hacer la guerra y la paz como considere mejor, y tiene el derecho de elegir consejeros y ministros, de recompensar y castigar, asignar honores y preeminencias; todos estos derechos, plenos, absolutos, son indivisibles y no pueden ser cedidos sin renuncia directa del poder soberano. Este poder, concluye, no es tan gravoso como la necesidad de su existencia para lograr la seguridad y la paz.[54]

las leyes son reglas de las acciones externas: no gobiernan las creencias, los pensamientos, la conciencia

La teoría hobbesiana fue polémica, especialmente en Inglaterra, donde la noción tradicional de monarquía mixta —según la cual rey y parlamento comparten la soberanía—[55] tenía fuerte raigambre; pero también levantó discusión su tratamiento de la relación Estado-Iglesia. Quizá no escandalizó a católicos —no era novedad— su afirmación de "que sobre la tierra no existe Iglesia universal a la que todos los cristianos vengan obligados a obedecer, porque no existe poder sobre la tierra al cual todos los demás Estados estén sujetos",[56] pero tal vez sí a las sectas al hablar de "la tiniebla espiritual resultante de la errónea interpretación de la Escritura", porque tantas guerras cristianas, dice Hobbes, son señal de que "nos hallamos, aún, en la oscuridad. El enemigo ha subsistido, aquí, en la noche de nuestra natural ignorancia".[57]

No intenta establecer la verdadera doctrina, ya se dijo, sino sólo reducir las controversias entre creencias rivales, subordinar todo conflicto, sea cual sea su contenido, religioso o no, a la decisión del poder soberano; distinguir rigurosamente la obediencia a las leyes civiles de las creencias, que, a menos que el poder soberano no determine otra cosa, no son leyes: "obedecer es abstenerse conforme se nos ha mandado, y depende de la voluntad; pero creer no depende de la voluntad, sino de la providencia y guía de nuestros corazones que están en la mano de Dios Todopoderoso".[58] Las leyes son reglas de las acciones externas: no gobiernan las creencias, los pensamientos, la conciencia. Una solución similar alcanza Spinoza en 1670 al separar el culto externo y el interno: el primero, definido por el

[54] Esta exposición, como se sabe, se encuentra en el *Leviatán,* parte II, cap. XVIII; pero también se trata de una elaboración que tiene desarrollos en otras obras políticas de Hobbes (*The elements of law natural and politic,* parte II, cap. XX, seccs. 7-14; y *De cive: philosophicall rudiments concerning government and society,* cap. VI, seccs. 1-20).

[55] Una aproximación clásica es la de Charles H. McIlwain, *Constitutionalism ancient & modern*, Ithaca, Cornell University Press/ Great Seal Books, 1947.

[56] *Leviatán, op. cit.*, t. II, pp. 100-101.

[57] *Ibid.*, p. 228.

[58] Thomas Hobbes, *An answer to a book published by Dr. Bramhall, late bishop of Derry, called "The catching of Leviathan"*, Londres, W. Crooke [impresor], 1682, p. 73. La traducción es mía.

soberano, debe acomodarse a la paz y utilidad del Estado, y el segundo —los medios por los cuales se dispone interiormente el espíritu a adorar a Dios en el interior de la conciencia— es un derecho de cada uno, depende del juicio propio y sobre todo libre; depende, en suma, de la sencillez de ánimo y de la veracidad, no del poder público.[59]

Culmina el desarrollo de estas ideas en la moderna noción del derecho —definitivamente liberal— que procura proteger la esfera de la libertad individual, limitando al Estado a la garantía de la seguridad y reduciendo el derecho al mero cumplimiento de actos externos. No se trata de una utopía ni de suprimir utópicamente los conflictos (cuya causa primera es siempre la libertad), sino de reducir la violencia que de ellos surge, sin eliminar la libertad de conciencia —que necia deriva en fanatismo, si se quiere—; se trata, y esto es lo decisivo, de excluir aquellas manifestaciones externas que violentan la libertad de los demás.

A manera de conclusión

En la paz de Westfalia (1648) el cardenal Richelieu logró, en perjuicio de la casa de Austria —sobre la que recaía desde el siglo XIV la titularidad del sacro imperio romano de la nación germánica, y reinante en la monarquía hispánica—, el reconocimiento de la soberanía de la multitud de estadículos alemanes, definiendo litigios territoriales y neutralizando conflictos confesionales.

Del Quinientos a la paz de Westfalia se configura el mapa de los estados de Europa occidental. El ordenamiento espacial de los estados continentales como unidades políticas cerradas es producto del proceso de concentración de las jurisdicciones y los monopolios estatales,[60] pero también de la ruptura de la concordia cristiana: la diferencia religiosa no sólo acelera el proceso de concentración —de jurisdicciones, fiscalidad y armas— sino que introduce una nueva idea y práctica de la soberanía, cuyo ejercicio se expresa enérgicamente en formas jurídico-políticas orientadas a lograr efectivamente la convivencia pacífica entre diversas confesiones. Todo ello apunta hacia el Estado moderno.

Nada de esto conoció la monarquía hispánica: quedando al margen de la Reforma, conservó el ideal de la concordia cristiana. Según doctrina medieval, hacia ella se enderezan las leyes divinas y humanas; idea que informa el ordenalismo de los siglos medios: la exigencia de conservación del orden creado por Dios (*ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans*), garantía de la paz y la justicia; principio por el cual se conservaron las leyes antiguas de los reinos, principados, condados, ducados, señoríos y demás figuraciones vinculadas a la Monarquía, en España, Italia, Portugal, así como los naturales de Indias quedaron en condición de gobernarse en el seno de sus comunidades por sus propios mandones y jefes, costumbres y usos, siempre que no fuesen contrarios al derecho

[59] Baruch Spinoza, *Tratado teológico-político*, Madrid, Tecnos, 1996, pp. 44-45 y 108 y ss.

[60] Véase Norbert Elias, *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México, FCE, 1987.

divino y natural. La existencia de diversas jurisdicciones autónomas y rivales y de un derecho heterogéneo y abierto impidió el desarrollo de la estatalidad.

La monarquía hispánica, también llamada católica, conservó el acuerdo de las dos espadas, espiritual y temporal;[61] sin embargo, logró el príncipe católico el control efectivo sobre el orden eclesiástico en sus dominios por el Real Patronato. El lazo común de las diversas figuraciones que integraban la Monarquía fue el príncipe, y el catolicismo; a la cabeza de la Contrarreforma, el tomismo definió la doctrina política, rechazando el absolutismo.[62]

La división que introduce la paz de Westfalia en el sacro imperio decidió la superioridad de Francia en el continente, expresándose con vigor en el triunfo de la casa de Borbón en la Guerra de Sucesión al trono de la monarquía hispánica (1701-1715); los príncipes borbones intentaron introducir desde Madrid la idea y práctica de la monarquía absoluta, reducir el fuero eclesiástico, fortalecer el militar, debilitar las cor-

[61] Según las *Siete Partidas* (iniciadas en 1256, concluidas en 1263): "Estas son las dos espadas, porque se mantiene el mundo. La primera, espiritual. E la otra, temporal. La espiritual taja los males escondidos, e la temporal, los manifiestos [...] éstos dos poderes se ayuntan a la Fe de nuestro Señor Jesu Christo, por dar cumplidamente justicia al alma, e al cuerpo. Onde conviene por razón derecha, que estos dos poderes sean siempre acordados, así que cada uno dellos, ayude de su poder al otro: ca al desacordarse, vernia contra el mandamiento de Dios, e avria por fuerza menguar la Fe e la Justicia, e non podria luengamente durar la tierra en buen estado, ni en paz, si esto se fiziese" ("Partida Segunda. Prólogo", en Juan N. Rodríguez de San Miguel, *Pandectas hispano-mexicanas*, México: Imprenta de Arbieu, 1852, tomo I, p. 566). Estos dos poderes se juntan por la fe y conviene queden acordados para la defensa de la Iglesia, en un sentido político concreto, como insiste el *Libro del caballero Zifar* (*circa* 1300): "El rey debe tener para castigar espada e cochiello natural, e el sacerdote espada o cochiello espiritual [...] el uno para los cuerpos e el otro para las almas; ca si non fuesen de una creencia [...] abrá desacuerdo [...] ca el departimiento [diferencia] de las opiniones de los omes amengua discordia entre ellos" (*Libro del caballero Zifar*, Madrid, Castalia, 1990, p. 273).

[62] Una aproximación puntual: Quentin Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, II. *La Reforma*, México, FCE, 1993, pp. 141 y ss. También, un comentario clásico: A. J. Carlyle, La libertad política, México, FCE, 1982, pp. 109 y ss.

poraciones, homogeneizar el derecho, centralizar las jurisdicciones, ampliar la administración y la fiscalidad; pero todo ello fue limitado. No se desarrolló la moderna estatalidad; las repúblicas que surgieron de las ruinas de la monarquía católica lo intentarían, pero eso ya es otra historia, aunque de intolerancia también, de temor a la *bestia*. Veamos.

El artículo 12 de la Constitución de Cádiz (1812) dice: "La religión de la Nación española es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana, única verdadera. La Nación la protege por leyes sabias y justas y prohíbe el ejercicio de cualquiera otra". De ahí a México.

El artículo 1o. de Apatzingán (1814): "La religión católica apostólica romana es la única que se debe profesar en el Estado". El artículo 3o. del Reglamento provisional político del Imperio (1822): "La nación mexicana, y todos los individuos que la forman y formarán en lo sucesivo, profesan la religión católica, apostólica, romana con exclusión de toda otra. El gobierno como protector de la misma religión la sostendrá contra sus enemigos. Reconocen, por consiguiente, la autoridad de la Santa Iglesia, su disciplina y disposiciones conciliares, sin perjuicio de las prerrogativas propias de la potestad suprema del Estado". El artículo 4o. del Acta Constitutiva de la Federación (1824): "La religión de la nación mexicana es y será perpetuamente la Católica Apostólica Romana. La nación la protege por leyes sabias y justas, y prohíbe el ejercicio de cualquiera otra", proposición que se repite en el 3o. de la Constitución de 1824. El artículo 1o. de las Bases del Congreso Constituyente de 1835: "La nación mexicana, una, soberana e independiente como hasta aquí, no profesa ni protege otra religión que la católica, apostólica, romana, ni tolera el ejercicio de otra alguna", y en las Leyes Constitucionales de 1836, artículo 3o.: "Son obligaciones del mexicano: I. Profesar la religión de su patria, observar la Constitución y las leyes, obedecer a las autoridades", y más claro en el 6o. de las Bases Orgánicas de la República Mexicana (1843): "La Nación profesa y protege la religión católica, apostólica, romana, con exclusión de cualquiera otra". El Proemio del Acta Constitutiva y de reformas de 1847 comienza con la invocación: "En nombre de Dios, Creador y Conservador de las sociedades, el congreso extraordinario constituyente...". La Constitución Federal de los Estados Unidos Mexicanos de 1857 contiene el artículo 123: "Corresponde exclusivamente a los poderes federales ejercer, en materias de culto religioso y disciplina externa, la intervención que designen las leyes", y cierra con el lema: "Dios y libertad".