

La gracia como factor político en Martín Lutero y Juan Calvino¹

Alberto F. Roldán

(Argentina)

Resumen

En el presente artículo Alberto F. Roldán analiza la gracia divina como factor político en las teologías de Martín Lutero y Juan Calvino. El autor expone la teoría de “los dos reinos” que caracterizó el pensamiento de Lutero sobre las relaciones entre el poder espiritual y el poder temporal. En lo que se refiere a Calvino destaca su concepto de “gracia general” a partir del cual el reformador de Ginebra ofrece un marco teórico para entender de qué modo el ser humano, pese a su “entera depravación” puede realizar cosas buenas como leyes, arte, ciencias y, por ende, desarrollar la vida en sociedad. Roldán entiende que el marco teórico que permite a Calvino desarrollar más acabadamente una ética social y política se erige a partir de su comprensión de la Ley divina y el pacto, aspectos centrales de su teología. El artículo finaliza con una referencia al modo en que el filósofo judío americano Michael Walzer analiza el aporte de Calvino al tema de la gracia como factor político.

Palabras clave: Gracia. Política. Lutero. Calvino

Abstract

In the present article, Alberto F. Roldán analyses the grace of God as a political factor in the Martin Luther and John Calvin's Theologies. The author expounds the theory of “the two kingdoms” at the Luther's thought about the relationships between the spiritual power and the temporal power. In consideration of Calvin Roldan emphasizes the concept of “general grace” as theoretical context for understanding for the life in society. The divine law and the covenant of God are the central aspects in the Calvin's theology in relation to the political realities.

Key words: Grace. Politics. Luther. Calvin

El fin del gobierno temporal es mantener y conservar el culto divino externo, la doctrina y la religión en su pureza, el estado de la Iglesia en su integridad, hacernos vivir con toda justicia...

Juan Calvino

[...] las ideas de Calvino fueron llevadas tanto más lejos que las de Lutero y se las adaptó a un espectro mucho más amplio de circunstancias sociales y económicas.

Michael Walzer

¹ El presente trabajo es una ampliación y actualización de la primera parte del capítulo 1 de mi tesis *Las relaciones entre la Iglesia y el Estado en la teoría de la justicia de Michael Walzer*, tesis de maestría en ciencias sociales y humanidades (filosofía social y política), Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2009. Esa tesis ha sido publicada como *Ética y educación: de la hermenéutica de Paul Ricoeur a la sabiduría práctica*, Buenos Aires: TyC, 2016^a.

Introducción

El tema de la gracia divina en la Reforma protestante ha sido estudiado ampliamente en la historia del cristianismo pero en la mayoría de los casos dentro de un esquema soteriológico, es decir, analizando el modo la gracia de Dios es la fuente de salvación del ser humano. Sin embargo, la gracia divina tiene también estrechas relaciones con el gobierno divino en el mundo. Michael Walzer, que ha planteado una teoría de la justicia distributiva basada en esferas, ubica a la gracia divina como un factor político. Dice el filósofo judío americano:

La gracia ha sido a menudo un bien en disputa [...] por dos razones distintas: en primer lugar, en ocasiones se piensa que su disponibilidad depende de arreglos públicos específicos; en segundo lugar, a veces se piensa que poseyéndolo ciertas personas (y no otras) conquistan con ello determinadas prerrogativas políticas.²

Como señala Giorgio Agamben, desde fines del siglo XVI el problema del gobierno del mundo coincidirá con el de la eficacia de gracia divina y se generarán debates sobre la providencia que asumirán la forma del análisis y definiciones de las figuras de la gracia. Tanto las formas de gobierno como la necesidad del auxilio divino corresponderán a las figuras de la gracia.³ Esto nos conduce a analizar de qué modo Martín Lutero definió la gracia divina y su aplicación a las cuestiones seculares para luego hacer lo propio con Juan Calvino y destacar su aporte en cuanto a las relaciones de lo que denomina “gracia general” y la esfera política. Entendemos que los conceptos teológicos que permiten a Calvino desarrollar más acabadamente una ética social y política son la importancia de la ley para la vida social y el pacto como forma de compromiso con Dios. Finalizaremos con una breve referencia al modo en que Walzer pondera el aporte de Calvino al tema.

1. La gracia en Lutero

La perspectiva de Lutero sobre la gracia divina es diferente a la sostenida por la teología escolástica que distinguía entre “gracia actual” y “gracia habitual”.⁴ La primera, efectuaba el perdón de los pecados actuales toda vez que ellos fueran reconocidos a través de la confesión. Esa gracia no tenía el poder de remover la culpa del pecado original o de transformar ontológicamente al pecador. Se requería otra clase de gracia, llamada “gracia habitual” (de hábito) que era impartida como una cualidad divina para realizar actos justos. La gracia habitual era gracia pura y no el resultado del mérito humano. En el prefacio del comentario a Romanos escrito en

² Michael Walzer, *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, New York: Basic Books, 1983, p. 243. En adelante: *SJ*. Todas las citas de esta obra son tomadas de la edición original con traducción mía.

³ Giorgio Agamben, *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*, trad. Flavio Costa, Edgardo Castro y Mercedes Ruvituso, Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2008, pp. 240-241. Para un análisis más profundo de este libro de Agamben véase Alberto F. Roldán, *Hermenéutica y signos de los tiempos*, Buenos Aires: Teología y Cultura Ediciones, 2016b.

⁴ Santo Tomás desarrolla una amplia tipología de la gracia distinguiendo entre otras nociones: gracias que nos hace gratos, gracia gratisdada, gracia operante, gracia cooperante, gracia preveniente, gracia subsiguiente. *Summa Teológica* Parte I-II, cuestión 110. A la pregunta “¿la gracia es una cualidad”, responde Tomás: “Como ya vimos (a.1), decir que alguien tiene la gracia divina equivale a decir que hay en él un efecto producido gratuitamente por la voluntad de Dios. Pero también habíamos visto antes (q. 109 a.1.2.5) que el hombre recibe la ayuda gratuita de Dios de dos maneras. En primer lugar, por cuanto el alma del hombre es movida por Dios a conocer, querer u obrar algo. [...] En segundo lugar, la voluntad divina ayuda gratuitamente al hombre infundiendo en su alma un don habitual. *Summa Teológica*, I-II, cuestión 109.

1522, Lutero define la gracia de este modo: “La diferencia entre *gracia* y *dádiva* es que la gracia significa propiamente benevolencia o favor de Dios que él abriga consigo mismo hacia nosotros y que le inclina a darnos a Cristo, al Espíritu Santo con sus dones.”⁵ Para Lutero, mientras la dádiva es simplemente un regalo que se otorga, la gracia divina implica el actuar benevolente de Dios, fuente de todos los dones que Él otorga, entre los que se destacan: Cristo y el Espíritu Santo. En cuanto a la fe, para Lutero depende totalmente de la gracia divina al punto que “es una viva e inmovible seguridad en la gracia de Dios, tan cierta que un hombre moriría mil veces por ella.”⁶ En su formación como monje agustiniano, Lutero había bebido la teología católica medieval que establecía que el ser humano debía agradar a Dios haciéndose justo. A partir de su lectura de Romanos 1.17 que establece que “el justo por la fe vivirá”⁷, Lutero comienza un nuevo acercamiento hermenéutico al tema de la salvación. No se trata de que el pecador sea justificado mediante sus propios méritos y obras sino puramente por la gracia de Dios y mediante la fe.⁸ Lutero termina rompiendo con los conceptos de mérito y gracia, según la concepción escolástica, lo cual constituyó un paso fundamental en su desarrollo de la justificación por la fe.⁹ El término “justificación” es sinónimo de “absolución”, tema central de la carta a los Romanos. Todo el argumento de esa epístola podría resumirse así: el ser humano es declarado culpable ante Dios/Juez, tanto los gentiles (cap. 1) como los judíos (cap. 2). La sentencia es rotunda: “No hay un solo justo” (3.10), “no hay distinción, pues todos han pecado y están privados de la gloria de Dios” (3.22, 23). Dios puede absolver de la condena a los que creen en Cristo. Esta absolución es por pura gracia y no por los méritos humanos sino por las virtudes del Cristo que murió en la cruz. Pablo afirma: “por su gracia son justificados gratuitamente mediante la redención que Cristo Jesús efectuó” (3.24).¹⁰

⁵ Martín Lutero, *Comentario de la carta a los Romanos*, en *Obras de Martín Lutero*, vol. 10, Buenos Aires: La Aurora, 1985, p. 14

⁶ *Ibid.*, p. 15.

⁷ La afirmación paulina: “El justo por la fe vivirá” puede desglosarse de dos modos: haciendo de “el justo” el sujeto y de “por la fe vivirá”, el predicado. No obstante, como bien demuestra Anders Nygren en su comentario, la expresión debe interpretarse de otro modo, es decir, haciendo de “el justo por la fe” el sujeto y del verbo “vivirá”, el predicado. El exegeta sueco demuestra que se trata de una expresión paralela a la de Romanos 5.1: “justificados, pues, por la fe, tenemos...” Nygren dice que mientras en los capítulos 1 al 4 Pablo desarrolla el tema de “el justo por la fe”, en los capítulos 5 en adelante se ocupa del tema de “la vida del justo por la fe”. *La epístola a los Romanos*, trad. Carlos Witthaus y Greta Mayena, Buenos Aires: La Aurora, 1969, p. 32.

⁸ Lucien Febvre en su biografía de Lutero explica que mientras para la Iglesia católica la justificación hace desaparecer al pecado dejando a la moralidad natural su lugar y su virtud, para Lutero la justificación dejaba subsistir al pecado y no daba ningún lugar a la moralidad natural. *Martín Lutero, un destino*, México: Fondo de Cultura Económica, 1956, p. 59

⁹ Para un análisis más profundo del tema de la gracia en Lutero véase Timothy George, *Theology of the Reformers*, Nashville: Broadman Press, 1988, pp. 64-66.

¹⁰ En tiempos más recientes, los filósofos Jacob Taubes y Giorgio Agamben han ofrecido sendos textos sobre la epístola a los Romanos. El primero, analizando el pensamiento paulino como una especie de declaración política de guerra a los césares. Bajo ese prisma, Pablo aparece como un zelote y, seguramente, un antiliberal que invierte los valores: el emperador no es el *nomos* sino el clavado en la cruz por el *nomos*. *La teología política de Pablo*, trad. Miguel García-Baró, Madrid: Trotta, 2007. Por su parte Agamben ofrece una muy creativa exégesis de la carta a partir de la primera declaración con que se inicia: “Pablo, apóstol de Cristo Jesús, llamado, apartado, apóstol para el evangelio de Dios”. *El tiempo que resta*, Madrid: Trotta, 2006.

Pero más allá de estas definiciones de Lutero en cuanto a la gracia divina se insertan dentro de un plano vertical/horizontal, es decir, Dios (arriba)/ser humano (abajo). Pero la pregunta clave para el tema central de esta investigación es cómo el reformador alemán pensó la gracia en las esferas sociales y políticas. El texto clave de Lutero sobre esta cuestión es *Autoridad secular (weltlich)*, que data de 1523. La expresión que sintetiza su pensamiento es: “los dos reinos” o las “dos espadas”. Es importante detallar el propósito de Lutero y su argumentación al respecto. En primer lugar, desea fundamentar “el derecho y el poder seculares para que nadie dude de que están en el mundo por la voluntad y orden divinos.”¹¹ Cita entonces dos textos fundamentales: “Todos deben someterse a las autoridades públicas, pues no hay autoridad que Dios no haya dispuesto, así que las que existen fueron establecidas por él.”¹² “Sométanse por causa del Señor a toda autoridad humana, ya sea al rey como suprema autoridad, o a los gobernadores que él envía para castigar a los que hacen el mal y reconocer a los que hacen el bien.”¹³ Ésta afirmación de san Pedro también se encuentra en la carta a los Romanos (Romanos 13) donde Pablo sostiene que toda autoridad viene de Dios y que quien lleva la espada lo hace para castigar a los que hacen el mal y proteger a los que practican el bien. En segundo lugar, Lutero apela al Sermón del Monte donde Jesús insta a no vengarse y a amar a los enemigos.¹⁴ En tercer lugar, Lutero hace distinciones importantes en cuanto a los dos reinos o ámbitos de autoridad. Divide a la humanidad entre quienes son hijos de Dios y quienes solo son hijos de Adán. Los primeros creen rectamente en Cristo y son hijos de Dios. Los otros pertenecen al reino de este mundo.¹⁵ Aquí aparece con nitidez la oposición entre el “reino de Dios” y el “reino del mundo”.

Lutero argumenta que para los hijos de Dios no es necesaria ni la espada ni el derecho porque como verdaderos cristianos y creyentes sinceros no cometen injusticia y la ley, como dice san Pablo, ha sido hecha para los injustos.¹⁶ En cuanto a los que no son cristianos, “pertenecen al reino del mundo y están bajo la ley.”¹⁷ Con estos presupuestos, Lutero enuncia entonces su propuesta:

Por consiguiente, es preciso distinguir claramente los dos regímenes y conservar ambos: Uno, para producir justicia; el otro, para mantener la paz externa e impedir las obras malas. Ninguno es suficiente en el mundo sin el otro. Pues sin el régimen espiritual de Cristo nadie puede llegar a ser bueno ante Dios por medio del régimen secular. El régimen espiritual de Cristo no se extiende sobre todos los hombres, sino en los cristianos que siempre constituyen una pequeña minoría en medio de los que no son cristianos. Donde impera solamente el régimen secular o la ley, sólo habrá pura hipocresía, aun cuando se trata de los mismos mandamientos de Dios.¹⁸

En este pasaje notamos que Lutero distingue los dos regímenes. Uno, el secular, pertenece al campo del derecho y debe mantener la paz e impedir el mal en la

¹¹ Martín Lutero, *La autoridad secular*, en *Obras de Martín Lutero*, vol. 2, Buenos Aires: Editorial Paidós, 1974, p. 131.

¹² Romanos 13.1.

¹³ I Pedro 2.13-14

¹⁴ Mateo 5.38-41, 44

¹⁵ *La autoridad secular*, p. 133

¹⁶ I Timoteo 1.9

¹⁷ *La autoridad secular*, p. 134

¹⁸ *Ibid.*, p. 136

sociedad. El otro, el régimen espiritual, debe producir justicia. En el primero rige la ley, en el segundo, el Evangelio.¹⁹ Pero aunque distintos, ambos se necesitan mutuamente. Se podría preguntar cuáles son las razones por las cuales los cristianos deben someterse a la autoridad secular si es que no necesitan de la espada del derecho. Lutero responde que los cristianos no viven para sí mismos sino para su prójimo y “la espada es muy útil y necesaria para todo el mundo, con el objeto de mantener la paz, castigar el pecado y frenar a los malos [...]”²⁰

Hasta aquí, la referencia directa a la exposición de Lutero. Ahora, es oportuno preguntarse cómo se ha interpretado su posición, que ha suscitado numerosas controversias, sobre todo en lo referido a las “dos espadas” o “dos regímenes”. José Míguez Bonino, siguiendo la orientación de Günther Bornkamm, dice que el concepto de Lutero sobre los dos reinos es tridimensional con relación a “la distinción entre Iglesia y Estado, la relación dialéctica entre la ley y el Evangelio, y al doble carácter de cada individuo en el mundo en tanto persona «privada» y «pública».”²¹ Míguez Bonino subraya algunos aspectos importantes del planteo de Lutero: Uno, es que Lutero discierne los signos de los tiempos al reconocer la relativa autonomía del poder político y la existencia. Se da cuenta de que el reino secular no puede estar sujeto a una autoridad heterónoma. Por otra parte, Lutero tiene una concepción positiva del poder político que cae dentro de la esfera de la soberanía de Dios. La distinción entre lo público y lo privado, sin embargo, llegará a jugar un papel importante en el mundo burgués posterior. Hay en el pensamiento del reformador alemán un dualismo latente que conduce a relaciones rígidas entre Iglesia y Estado y entre vida personal y vida pública. Ese dualismo condujo a justificar pretensiones absolutas del poder político en la historia, no sólo en Alemania sino también en el luteranismo posterior.²²

¹⁹ En San Pablo, la antítesis entre evangelio y ley, es presentada en los siguientes textos: Romanos 3.21-24 y 28. En este último texto dice: “sostenemos que todos somos justificados por la fe, y no por las obras que la ley exige.” El problema para comprender a Pablo en cuanto a su visión de la ley divina consiste en que luego afirma: “¿Quiere decir que anulamos la ley con la fe? ¡De ninguna manera! Más bien, confirmamos la ley.” (v. 31). La teología reformada intenta armonizar esta especie de contradicción, señalando que la ley divina no es el medio de justificación pero sigue vigente como expresión de la voluntad de Dios y como guía para la vida cristiana. Más adelante abordaremos los tres usos de la ley en esa teología.

²⁰ *Ibid.*, p. 137

²¹ José Míguez Bonino, *Toward a Christian Political Ethics*, Philadelphia: Fortress Press, 1983, p. 23. Hay versión en castellano: *Militancia política y ética cristiana*, trad. Carlos Sintado, Buenos Aires: Ediciones la Aurora, 2013. Contiene una bibliografía complementaria de Alberto F. Roldán y Néstor Míguez.

²² Brent Sockness analiza el texto de Lutero y evalúa varias interpretaciones del tema. Sostiene que la doctrina de los dos reinos expresa un dinamismo y una fluidez por parte de Lutero sobre las relaciones Iglesia y Estado, cristianos y no cristianos, *coram Deo* y *coram hominibus*. Mientras Lutero distinguió entre ley y Evangelio, la distinción entre los dos reinos sirve como clave hermenéutica para armonizar pasajes conflictivos asignándoles su propia función y esfera. Brent Sockness, “Luther’s Two Kingdoms Revised”, *The Journal of Religious Ethics*, vol. 20, Georgetown: Georgetown University, 1992, p. 98. Cursivas originales. Por su parte Guillermo Hansen sostiene que el teólogo luterano Dietrich Bonhoeffer afirma que mientras Cristo y el mundo se conciben como esferas que chocan entre sí, le queda al cristiano una de dos opciones: querer a Cristo sin el mundo o al mundo sin Cristo. Bonhoeffer reinterpreta las dos esferas a partir de Cristo cuyo señorío afecta todas las esferas, perspectiva que se encuentra no sólo en Bonhoeffer, sino también en Karl Barth que integraron la “Iglesia confesante” que resistió al nazismo. “La crítica cristológica de Bonhoeffer a la hermenéutica «pseudoluterana» de las dos esferas”, en *Dietrich Bonhoeffer. A 50 años de su ejecución por el Tercer Reich*, Cátedras Carnahan 1995, Buenos Aires: ISEDET, 1998, p. 78. En trabajos más recientes,

Finalmente, merece citarse el trabajo de Lamberto Shuurman²³ en el cual el teólogo reformado destaca el aporte de Lutero en su interpretación de las dos espadas, en el sentido de que su enfoque supera el planteo del papa Bonifacio VIII. En efecto, ese papa había definido en 1302 que el pontífice tiene las dos espadas, el poder espiritual y el poder temporal. Lutero reacciona contra esa posición para mostrar que Dios reina a través de las dos esferas o regímenes: el terrenal y el espiritual. “No fundamenta el Estado en el beneplácito de la Iglesia, relaciona al Estado directamente con la voluntad divina. El poder de la autoridad tiene propia legitimidad y no depende de manera alguna de la aprobación de la jerarquía eclesiástica.”²⁴ Pero más allá de este aporte, las relaciones Iglesia y Estado en la teología de Lutero todavía no son definidas con la claridad que sería de esperar. Ello se debe principalmente al esquema de tendencia dualista que Lutero manifiesta entre ley y Evangelio, ley y gracia, que no le permite incluir adecuadamente la función de la ley dentro del Evangelio. Este dualismo se inicia en la intrincada argumentación de San Pablo sobre la ley en la que, mientras critica “la maldición de la ley” (Gálatas 3.10-14) y que la justificación no es producto de las “obras de la ley” sino de la fe (Romanos 3.28; 5.1), luego pregunta: “¿Quiere decir que anulamos la ley con la fe? ¡De ninguna manera! Más bien confirmamos la ley” (Romanos 3.31). Este enfoque que podríamos denominar “dialéctico” a través del cual San Pablo contrasta “maldición de la ley” con “afirmación de la ley”, se presta a confusión.²⁵ Lutero enfatizó la primera parte del enfoque, por el cual la ley funciona a manera de espejo que muestra la falsa seguridad del ser humano en sus propios recursos. Luego, la ley conduce al pecador a Cristo para ser justificado por la gracia y mediante la fe. La ley divina, entonces, no parece tener mucho que ver con la vida cristiana, especialmente en la esfera social y política. Será Calvino quien desarrollará más equilibrada y sistemáticamente las funciones de la ley, principalmente en cuanto a su uso político.

2. La gracia en Calvino

teólogos luteranos muestran la diferencia de criterios a la hora de evaluar el tema de las dos espadas con relación a la guerra de los campesinos y el papel instigador de Lutero para su exterminio. Véanse el texto que justifica de algún modo la acción del reformador: Martín Hoffmann, *La locura de la cruz. La teología de Martín Lutero*, San José (Costa Rica), DEL, 2014, pp. 185-214 y la visión crítica de Craig L. Nessan, “Más allá de la Reforma ética de Lutero: campesinos, anabaptistas y judíos”, en Martín Hoffmann, Daniel C. Beron y Ruth Mooney, editores, San José (Costa Rica): SEBILA-La Aurora, 2016, pp. 305-313, quien no duda en señalar que “la enseñanza de Lutero de los dos reinos necesita una severa crítica y revisión, si es rescatable”. *Ibid.*, p. 311.

²³ Lamberto Shuurman, *Ética política*, Buenos Aires: La Aurora, 1974

²⁴ *Ibid.*, p. 238

²⁵ Heinrich Schlier, en su comentario a Gálatas, dedica un amplio espacio a tratar la problemática de la ley en el pensamiento de San Pablo. Luego de indicar los diversos sentidos de νόμος que aparecen en sus textos: El Antiguo Testamento (Ro. 3.19), el Pentateuco (Ro. 3.21), las exigencias de la ley (Ro. 2.14), regla (Ro. 7.21). A partir de esta diversidad de sentidos, Schlier entiende que la problemática de la ley que plantea Pablo se mueve en el horizonte de un concepto de νόμος que sobrepasa el sentido del judaísmo e, inclusive, el judeocristianismo. En conclusión: “La lucha del apóstol Pablo contra la ley y sus obras, así como la insistencia constante de la necesidad de la fe, sirve para penetrar en la justicia de Dios y, en último término, para la restitución de la tora original, la ordenación de Dios que bondadosamente exige en orden a la vida.” *La carta a los Gálatas*, trad. Severiano Talavera Tovar, Salamanca: Sígueme, 1975, p. 218. Por su parte Giorgio Agamben en la obra ya citada, admite que en Romanos Pablo desarrolla una compleja relación entre la esfera de la gracia y la de la ley, aunque nunca llega a ser una ruptura completa sino que ve la gracia como complemento de la demanda de la justicia de la ley. *El tiempo que resta*, p. 119.

Aunque Calvino, al igual que Lutero, acepta la “entera depravación” del ser humano como consecuencia de la “caída”, se ve en la necesidad de reconocer que, aún en el estado de caído, el ser humano puede realizar cosas buenas. Calvino suscribe al concepto agustiniano del “pecado original” definiéndolo como “una corrupción y perversión hereditarias de nuestra naturaleza, difundidas en todas las partes del alma; lo cual primeramente nos hace culpables de la ira de Dios, y, además, produce en nosotros lo que la Escritura denomina «obras de la carne».”²⁶ El reformador francés también presenta la entera depravación en el sentido de que “todas las partes del hombre se encuentran poseídas por el pecado.”²⁷ A partir de estos hechos, en su *Institución de la religión cristiana* elabora una serie de argumentos sobre la gracia divina que es preciso sistematizar:

En primer lugar, intenta fundamentar que el ser humano conserva ciertos destellos de su condición de ser creado a la imagen de Dios y, por ello, con capacidad para actuar en ámbitos como la familia y la política. En el apartado referido a la corrupción de la inteligencia, Calvino comienza por distinguir entre las cosas terrenales y las celestiales. Define las primeras como “las que no se refieren a Dios, ni a su reino, ni a la verdadera justicia y bienaventuranza de la vida eterna, sino que están ligadas a la vida presente y en cierto modo quedan dentro de sus límites.”²⁸ Por las cosas celestiales entiende “el puro conocimiento de Dios, la regla de la verdadera justicia y los misterios del reino celestial.”²⁹ El ámbito de las cosas terrenales, que es el que nos interesa en esta investigación, abarca para Calvino: “el gobierno del Estado, la dirección de la propia familia, las artes mecánicas y liberales.”³⁰

En segundo lugar, Calvino reflexiona sobre el orden social, afirmando que el ser humano es sociable por naturaleza, ya que “siente una inclinación natural a establecer y conservar la compañía de sus semejantes.”³¹ Para Calvino, los seres humanos se agrupan y se rigen por leyes a las cuales dan un perpetuo consentimiento “porque naturalmente existe en cada uno de ellos cierta semilla de ellas, sin necesidad de maestro que se las enseñe.”³² Esto último, lo amplía luego para decir que “en todos los hombres hay cierto germen de orden político; lo cual es un gran argumento de que no existe nadie que no esté dotado de la luz de la razón en cuanto al gobierno de esta vida.”³³ Ésta afirmación implica que en la propia naturaleza humana creada por Dios está inscripta la idea de gobierno.

En tercer lugar, al referirse a las artes mecánicas y liberales, Calvino rechaza la idea de Platón de que el alma, en su preexistencia antes de la vida terrena, tenía conocimiento y comprensión que luego rememora cuando está en el cuerpo (reminiscencia) “sin embargo la razón nos fuerza a confesar que hay como cierto principio de estas cosas esculpido en el entendimiento humano.”³⁴ En coincidencia con el pensamiento de Santo Tomás, aunque no lo cita, Calvino dice: “Si reconocemos al Espíritu de Dios por única fuente y manantial de la verdad, no

²⁶ Juan Calvino, *Institución de la Religión Cristiana*, vol. I, Libro II, cap. II.14, trad. Cipriano de Valera, Rijswijk: Fundación Editorial de Literatura Reformada, 1968, p. 168. En adelante: IRC.

²⁷ *Ibid.*, p. 169

²⁸ *Ibid.*, p. 184

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*, p. 185

³⁴ *Ibid.*

desecharemos ni menospreciaremos la verdad donde quiera que la halláremos [...]”³⁵ Pondera a los antiguos juristas por proveer un orden recto y una política justa, a los filósofos que indagaron sobre los secretos de la naturaleza, el arte de discutir y hablar juiciosamente, a los médicos y su ciencia, atribuyendo todos sus logros a “los dones y gracias que el Señor ha dejado a la naturaleza humana, aun después de ser despojada del verdadero y sumo bien.”³⁶ Para Calvino, aunque el pecado ha afectado a la criatura humana, la imagen de Dios no está deshecha totalmente en la criatura ya que todavía posee dones dados graciosamente por el creador.

En cuarto lugar, Calvino distingue entre “gracia general” (o universal) y gracia especial (o salvadora), indicando que la política, el Estado, las leyes, las artes, la filosofía y las ciencias como expresiones de la primera y se manifiesta en los seres humanos a pesar de su condición de pecadores. Argumenta: “Porque el que algunos nazcan locos o estúpidos no suprime la gracia universal de Dios [...]”³⁷ En cuanto a las cosas celestiales, el conocimiento de Dios y hacer su voluntad, Calvino considera que se trata de cosas que el ser humano puede alcanzar pero solo por la gracia especial de Dios. Rechazando a Pelagio y basándose en San Agustín, afirma que “la gracia precede a todo mérito”³⁸ que ella obra tanto el querer como el hacer, de modo que descarta toda “gracia cooperante” por parte del ser humano con el obrar de Dios. La gracia especial o salvadora, está íntimamente ligada a la elección de Dios, al punto que, citando a San Agustín dice: “la gracia de Dios no halla a nadie al que deba elegir, sino que ella hace a los hombres aptos para que sean elegidos.”³⁹

En quinto lugar, Calvino se refiere específicamente a la política, la potestad civil, las formas de gobierno y la responsabilidad cristiana frente a ellos. Comienza refutando las objeciones de los anabaptistas que, según él, consideraban el orden social como cosa inmunda e inconveniente para los cristianos ya que, siendo ciudadanos del cielo no tienen que interesarse por las cosas terrenas, la política, el Estado, las leyes y los tribunales. El término “anabaptistas” que significa “rebautizadores” era el apelativo que los reformadores Lutero y Calvino utilizaban para designar a los partidarios de la reforma radical, movimiento surgido en Suiza en el siglo XVI que pugnaba por una reforma más profunda de la desarrollada por

³⁵ *Ibid.*, p. 186. Santo Tomás ya había dicho en la *Summa Teológica*: “Toda verdad, quienquiera que la diga, procede del Espíritu Santo en cuanto infunde en nosotros la luz natural y nos mueve a entender y expresar la verdad. Pero no toda verdad procede de él en cuanto habita en el alma por la gracia santificante o nos otorga algún don habitual sobreañadido a la naturaleza. Esto sucede solamente en orden al conocimiento y expresión de algunas verdades, sobre todo de las que se refieren a la fe. Y es a éstas a las que se refería el Apóstol.” *Summa Teológica, Parte I-II, cuestión 109*

³⁶ *IRC*, p. 186

³⁷ *Ibid.*, 187

³⁸ *Ibid.* Libro II, cap. III, p. 205. Calvino se muestra siempre un fiel discípulo de San Agustín. Es el padre de la Iglesia que más menciones recibe en la *Institución de la religión cristiana*. La opción que Calvino hace de San Agustín y en contra de Pelagio, se refiere a que, mientras el obispo de Hipona creía que el ser humano nacía pecador por contraer la culpa de Adán (basándose en una exégesis de Romanos 5.12) Pelagio, por el contrario, sostenía que el ser humano venía al mundo sin ningún rastro de pecado original o cosa que se le parezca. Para un análisis crítico del concepto de pecado original, véase el ensayo de Elaine Pagels, “La naturaleza de la naturaleza”, *Adán, Eva y la serpiente*, Barcelona: Editorial Crítica, 1990, pp. 181-211. Paul Ricoeur ha interpretado el pecado original desde una perspectiva filosófica en “El «pecado original»: estudio de su significación”, *El conflicto de las interpretaciones*, trad. Alejandrina Falcón, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 245-260. Ricoeur deconstruye el concepto en tanto saber quasijurídico y quasibiológico y rescata su poder simbólico que considera plenamente vigente.

³⁹ *Ibid.* Libro III, cap. XXII, 8, p. 743

Lutero y Calvino. Una reforma que fuera a las raíces (de ahí lo de “radical”) del Evangelio. Los anabaptistas rechazaban el bautismo infantil que seguía siendo practicado por los luteranos, anglicanos y reformados⁴⁰ por considerarlo una rémora del catolicismo medieval. En la concepción católica romana, el bautismo erradica el pecado original infundiendo gracia en el niño. Mientras los reformadores Lutero y Calvino aceptaron su práctica, no le dieron el mismo valor como instrumento de salvación. Calvino lo interpreta como signo y sello del pacto de la gracia de Dios, pero no tiene eficacia salvadora al modo en que lo interpreta Santo Tomás a través de la expresión *ex opere operato*, es decir, por su propia virtud intrínseca, otorgando la gracia santificante. En la posición más extrema se colocaron los anabaptistas que rechazaron todo tipo paidobautismo.⁴¹ El movimiento, que comenzó Zurich en 1523, tuvo como primeros protagonistas a discípulos de Ulrich Zuinglio (otro de los padres de la “reforma oficial”). Los anabaptistas estaban descontentos con ciertas actitudes de Zuinglio y comenzaron a practicar el “bautismo de adultos”, administrado a quienes hacían “profesión de fe”. De ese modo, la reforma radical se distanciaba de la reforma más clásica u oficial que, para los anabaptistas, retenía ciertos dogmas y ritos propios de la iglesia católica. Debe aclararse que el nombre de “anabaptistas” era resistido por los líderes de la reforma radical ya que, argumentaban, no se trataba de un nuevo bautismo pues el de infantes, para ellos, no era válido. Lo importante en los anabaptistas, es su posicionamiento en cuanto al mundo y, concretamente, al Estado. En este sentido, afirmaban la total separación entre Iglesia y Estado, postulando una Iglesia libre de toda influencia estatal, sea el príncipe, el rey o el emperador. Y, a su vez, admitían la libertad del Estado cuyo propósito era promover la paz y la libertad para todos los ciudadanos. Desde esa perspectiva se puede entender que, a diferencia de Calvino, los anabaptistas no se preocuparon tanto por desarrollar una teoría política, responsabilidad que correspondía sólo al Estado. En otras palabras, mientras para Calvino la santidad del cristiano debe ser

⁴⁰ Usamos aquí el término “reformados” en su sentido restringido, es decir, como sinónimo de “calvinistas” ya que el vocablo, referido inicialmente a los que aceptaban la Reforma protestante, con el correr del tiempo se aplicó y se aplica hoy a la tradición que comienza con Calvino e incluye, también, a Zuinglio.

⁴¹ En sus clases sobre el poder pastoral, Michael Foucault se refiere al poder sacramental del sacerdote durante la Edad Media. Comenta que en forma gradual, las diversas comunidades que se desarrollaron en la Reforma y aún en un período un tanto anterior, cuestionaron esa práctica hasta llegar a rechazar el bautismo de niños y adoptar el bautismo de adultos, “un bautismo voluntario, no sólo por parte del individuo sino también de la comunidad que lo acepta. Todas estas tendencias culminarán en el anabaptismo, pero ya las encontramos en los valdenses, husitas, etc.” *Seguridad, territorio, población*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires: FCE, 2006, p. 251. Los valdenses toman su nombre de Pedro Valdo (o Waldo), iniciador del movimiento “los pobres de Lyon”, anterior a la Reforma Protestante pero con ideas muy similares. En cuanto a los “husitas”, fueron los seguidores del prerreformador bohemio Jan Hus, influido a su vez por el inglés Wycliffe. Hus fue quemado vivo por sus ideas de reformar la iglesia católica romana.

intramundana⁴² para los anabaptistas, en términos generales, se aproximaba a una santidad concebida como *fuga mundi*.⁴³

En consecuencia, a diferencia de los anabaptistas, Calvino intenta relacionar a partir de su estudio de la Biblia a la Iglesia y el Estado. Aclara: “Mas, así como hace poco hemos advertido de que este género de gobierno es muy diferente al espiritual e interior de Cristo, debemos también saber, que de ninguna manera se opone a él.”⁴⁴ Calvino establece las funciones y finalidades de ambos órdenes:

[...] el fin del gobierno temporal es mantener y conservar el culto divino externo, la doctrina y la religión en su pureza, el estado de la Iglesia en su integridad, hacernos vivir con toda justicia, según lo exige la convivencia de los hombres durante todo el tiempo que hemos de vivir entre ellos, instruirnos en una justicia social, ponernos de acuerdo los unos con los otros, mantener y conservar la paz y tranquilidad comunes.⁴⁵

En este pasaje puede observarse que, para Calvino, el Estado está de alguna manera al servicio de la Iglesia en cuanto debe mantener y conservar el culto externo de la Iglesia. Calvino afirma que “los gobernantes son considerados como protectores, conservadores de la tranquilidad, honestidad, inocencia y modestia públicas (Rom. 13,3), y que deben ocuparse de mantener la salud y paz común.”⁴⁶ Para el reformador francés, los magistrados tienen autoridad por mandato de Dios, entronizados por él

⁴² Este es el sentido de la interpretación que hace Max Weber de la ética calvinista. El sociólogo alemán afirma que el Dios del calvinista no exigía de sus fieles la realización de buenas obras, sino más bien una santidad realizada en el mundo. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México: Premia Editora, 1981, p. 73. Para un análisis de esta obra de Max Weber, véase Alberto F. Roldán, “Ética, política y educación en Max Weber, con referencia especial al calvinismo y «el espíritu del capitalismo»”, revista *Teología y cultura*, Nro. 6, diciembre de 2006, pp. 5-21. www.teologos.com.ar

⁴³ Para conocer más profundamente la teología de los anabaptistas, véase John Howard Yoder (compilador), *Textos escogidos de la reforma radical*, Buenos Aires: La Aurora, 1976.

⁴⁴ *Institución*, Libro IV, cap. XX, 2, p. 1169. En un reciente estudio sobre las ideas políticas de Calvino, Marta García Alonso interpreta que para Calvino el Estado es una ordenación divina (*Ordinatio Dei*). Indica que a lo largo de la historia, la tradición filosófica se divide entre quienes entienden la política como un mal necesario y quienes consideran la sociabilidad de la especie y su gobierno como algo intrínsecamente bueno. Entre los primeros, menciona a Platón, San Agustín, Hobbes y Carl Schmitt. Los segundos están representados por Aristóteles, Santo Tomás y el propio Calvino, quien ofrece una valoración positiva del carácter institucional y mundano de la Iglesia y, por extensión, del propio Estado. La tesis de la investigadora española es que Calvino salva la política no naturalizándola sino más bien divinizándola, es decir, adscribiéndola a la buena voluntad del Creador. Aunque Calvino suscribe, básicamente a la teoría de los dos reinos elaborada por Lutero, se diferencia del reformador alemán al insistir en que el gobierno externo de la Iglesia y el gobierno del Estado están en igualdad de condiciones como partes del reino del mundo. Ambas instituciones con sus gobiernos forman parte del mundo gobernado por Dios indirectamente mientras que el reino de Dios estaba destinado al dominio exclusivo y directo de Dios sobre las conciencias humanas. *La teología política de Calvino*, Barcelona: Anthropos, 2008, pp. 205-211. Por su parte G. José Gatis dice que Calvino vio a la Iglesia y el Estado unidos por el propósito de contrarrestar el mal, pero separados por “una membrana porosa” que distinguía entre lo espiritual y lo temporal. “Para Calvino, iglesia y estado son las dos manos que se lavan mutuamente bajo el gobierno de Dios.” “La teoría política de Juan Calvino”, <http://www.contra-mundum.org/castellano/gatis/PoliticaCalvino.pdf>, pp. 3 y 4. Accedido 31 de octubre de 2008

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *IRC*, II, p. 1176

y en cierto modo, son vicarios de él.⁴⁷ En su comentario a la carta a los Romanos, Calvino se refiere a los magistrados como ministros de Dios y dice a modo de resumen: “su potestad está obligada para con Dios y los hombres. Son delegados de Dios, y todo cuanto tengan entre manos tendrán que darle cuenta. La administración que Dios les ha confiado se relaciona con las personas, y son deudores, por consiguiente, de éstas.”⁴⁸

Lo que preocupa a Calvino es la anarquía y la anomia social. Menciona las formas de gobierno existentes: monarquía, aristocracia y democracia. Entiende que cualquiera de esas formas puede desnaturalizarse, tanto sea cuando el monarca se convierte en tirano o los nobles conspiran para constituir una dominación inicua y, agrega: “todavía es más fácil levantar sediciones cuando la autoridad reside en el pueblo.”⁴⁹ Por lo tanto, Calvino llega a la conclusión de cuál sería la forma de gobierno más adecuada:

Es muy cierto que si se establece comparación entre las tres formas de gobierno que he nombrado, la preeminencia de los que gobiernan dejando al pueblo en libertad –forma que se llama aristocracia– ha de ser la más estimada; no en sí misma, sino porque muy pocas veces acontece, y es casi un milagro, que los reyes dominen de forma que su voluntad no discrepe jamás de la equidad y la justicia.⁵⁰

En sexto lugar, Calvino se expide sobre la pena de muerte y la guerra. Considera a la pena de muerte como una cuestión muy difícil y espinosa y, recordando la prohibición “no matarás” del decálogo (Ex. 20.13; Dt. 5.17), se pregunta

⁴⁷ Herbert L. Osgood sostiene que para Calvino la esfera de la Iglesia era infinitamente superior a la del Estado. Los asuntos que concernían a la Iglesia eran más altos y permanentes. Pero, a su vez, esos asuntos no se hubieran materializado sin la asistencia del Estado, por lo cual Calvino defiende a los gobernantes contra los ataques de los antinomianos. “The Political Ideas of the Puritans” I, *Political Science Quarterly* 6, 9 de diciembre de 2002, p. 6. Los antinomianos, palabra que procede del griego (*anti-nomos*) eran los que consideraban que los cristianos han sido justificados por Dios por la gracia y no por la ley, ésta no tenía nada que ver con la vida cristiana.

⁴⁸ Juan Calvino, *La epístola del apóstol Pablo a los Romanos*, trad. Claudio Gutiérrez Marin, México: Publicaciones de la Fuente, 1961, p. 340. Marta García Alonso destaca que un buen indicio del temprano interés de Calvino por la política se encuentra en el hecho de que este comentario a Romanos es el primero que da a la imprenta. *Op. Cit.*, p. 206. Siguiendo a John McNeill, editor de la *Institución de la Religión Cristiana* en inglés, señala que cuando Calvino en esa obra Libro IV, 20.1 critica a hombres obstinados y bárbaros que quieren subvertir todo gobierno y aduladores de príncipes que elogian sin medida su poder, está cuestionando no sólo a los anabaptistas sino también al propio Maquiavelo, cuya obra *El Príncipe*, se difundió en una traducción latina en 1553. *Ibid.*, p. 206, nota 9.

⁴⁹ *IRC*, II, p. 1174

⁵⁰ *Ibid.* La opción de Calvino a favor de la aristocracia debe ser matizada con lo que señala Rubén Arjona Mejía: “Si Calvino no favoreció o promovió la democracia por sí sola fue por su temor a que degenerara en anarquía. Sin embargo, su interés por la aristocracia con ciertos rasgos democráticos se asemeja al concepto moderno de democracia representativa.” *De la sumisión a la revolución. La influencia de Calvino en el desarrollo del protestantismo francés*, México: Centro Basilea de Investigación y Apoyo, 2001, p. 25. El autor se basa en un trabajo de McNeill; “The Democratic Element in Calvin’s Thought”, *Church History* 18, 1949, p. 169. Marta García Alonso evalúa las distintas interpretaciones que se han dado a la posición política de Calvino: teocracia, bibliocracia, democracia y republicana. Ninguna de esas nomenclaturas le parece satisfactoria. No sería una plena teocracia a pesar de que el origen de la política calviniana sea Dios ya que, al mismo tiempo, Calvino concibe a la Iglesia y al Estado como instituciones divinas cuyos derechos tienen la misma legitimidad, aunque con diferentes fines y medios jurídicos. *Op. Cit.*, p. 254.

cómo es posible que los gobernantes sean justos al derramar sangre humana. Resuelve el dilema distinguiendo entre un gobernante que actúe por sí mismo o como ejecutor de los juicios de Dios. Entonces dice: “Es verdad que la Ley prohíbe matar y, por el contrario, para que los homicidas no queden sin castigo, Dios, supremo legislador, pone la espada en la mano de sus ministros, para que la usen contra los homicidas.”⁵¹ Como un modo de atenuar su posición, Calvino sostiene que está lejos de favorecer la crueldad ni de querer decir que se puede pronunciar sentencia justa sin clemencia, afirmando: “Mala cosa es vivir bajo un príncipe que ninguna cosa permite; pero mucho peor es vivir bajo un príncipe que todo lo consiente.”⁵² En cuanto a las guerras justas, tema que consideraremos en el capítulo 2, Calvino fundamenta su legitimidad. Afirma que cuando los reyes y príncipes a veces tienen que ejecutar venganza, las guerras con ese fin son lícitas. Al posible argumento de que el Nuevo Testamento no enseña nada sobre la participación de los cristianos en la guerra, Calvino insiste en que nada impide a los príncipes defender a sus vasallos y súbditos y, además, sentencia en una especie de clave hermenéutica: “no es necesario buscar declaración de esto en la doctrina de los apóstoles, ya que su intención ha sido enseñar el reino espiritual de Cristo, y no ordenar los estados temporales.”⁵³ Y agrega: “los gobernantes no se han de dejar llevar de preferencias, sino que han de guiarse por el deseo del bien de la nación, pues de otra manera abusan pésimamente de su autoridad; la cual no se les da para su particularidad, sino para servir a los demás.”⁵⁴

En síntesis: si se comparan las visiones de Lutero y Calvino sobre la gracia entendida en sus vinculaciones con la sociedad y la política, se pueden observar tanto coincidencias como divergencias. Por un lado, ambos reformadores reivindican la existencia del Estado como una realidad que no hay que confundir con la Iglesia. Ambas esferas son creadas por Dios para el bien de la humanidad y deben rendir cuentas al Creador. Lutero logra desprenderse de una concepción cristiana medieval de la primacía de la Iglesia sobre el orden político pero no alcanza a fundamentar ampliamente su postura, acaso porque parte de un dualismo entre ley y gracia, ley y Evangelio que no le permite armonizar ambas instancias. Por el contrario, Calvino desarrolla con mayor amplitud su visión de la política, las leyes y

⁵¹ *Institución de la Religión Cristiana, II*, p. 1176

⁵² *Ibid.*, p. 1178

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Ibid.*, p. 1179. Allí mismo, Calvino agrega que así como hay guerras lícitas, también son lícitas las guarniciones, las alianzas y las municiones. “Llamo guarniciones a los soldados que están en la frontera para la conservación de toda la tierra. Llamo alianzas, las confederaciones que entre sí pactan los príncipes de las comarcas para ayudarse el uno al otro. Llamo municiones sociales, a todas las provisiones que se hacen para el servicio de la guerra.” Este tipo de perspectiva justificaría la persecución de los anabaptistas. En efecto, los éstos últimos eran considerados subversivos y herejes por parte de la reforma “oficial”, lo que condujo a una severa percusión y muerte. Justo González señala que en Sajonia se acusó a los anabaptistas tanto de herejes como de sediciosos. Por tratarse entonces de un crimen tanto religioso como civil, las cortes eclesiásticas y las gubernamentales castigaron a los que repetían el bautismo. “El número de mártires fue enorme, probablemente mayor que el de todos los que murieron durante los tres primeros siglos de la historia de la iglesia.” *Historia de la Reforma*, Miami: Unilit, 2003, p. 84. La aceptación de la pena de muerte por parte de Calvino, queda dramáticamente ilustrada en el proceso que en Ginebra y, bajos sus auspicios, se siguió a Miguel Servet, un médico y pensador español que, huyendo de la Inquisición católica se fue a refugiarse en Ginebra. Fue condenado por hereje y ejecutado. Para más datos véanse: Alister E. McGrath, *A Life of John Calvin*, Malden, MA: Blackwell Publishing, 1990, pp. 114-121 y Esperanza Plata García, “Calvino y el caso Serveto” en VV. AA., *Calvino vivo*, México: Publicaciones El Faro, 1987, pp. 107-116.

el Estado. Para Calvino, el Estado es una expresión de la bondad y de la gracia general de Dios, la cual corrige la conducta humana y permite un desarrollo más armonioso de la sociedad en su conjunto.

Al comparar a Lutero y Calvino, Walzer considera las ideas del segundo como “llevadas tanto más lejos que las de Lutero [...] Poseían la autoridad de la doctrina objetiva e impersonal, y el alcance y el atractivo de una opinión que estaba destinada a ser pública.”⁵⁵ Las razones que le permiten lograr una síntesis más acabada del tema de la gracia y su vinculación a lo político, se basan su distinción de la gracia general y la gracia especial como realidades diferentes pero que dimanaban del mismo Dios creador y salvador y la función social y política de la ley. En este sentido⁵⁶ Lutero y Calvino tienen en común dos usos de la ley divina: el pedagógico que nos instruye y nos hace conocer nuestra injusticia conduciéndonos al arrepentimiento, y el uso político que tiene como finalidad principal restringir el mal y mantener el orden en el mundo. A esos dos usos, Calvino agrega el tercero: la ley de Dios es, también, una guía para acercarnos más al conocimiento de la voluntad de Dios.⁵⁷ El verdadero interés de Calvino, sin embargo, no era el Estado en sí mismo sino Dios.⁵⁸ Para Calvino, los magistrados son instituidos por Dios para proteger la libertad del pueblo y estarán en falta si no cumplen con su oficio. “Es aquí, si lo queremos decir, que podemos llamar a Calvino el heraldo de una bendición divina de estricta observancia, un padre de la democracia moderna.”⁵⁹ Esta ponderación que, en primera instancia pareciera un poco exagerada, no lo es tanto a la luz de lo que el propio Jean-Jacques Rousseau escribe en *El Contrato Social*:

Los que no consideran a Calvino más que como un teólogo conocen mal la magnitud de su genio. La redacción de nuestros prudentes Edictos, en la que tuvo gran parte, le honra tanto como su *Institución*. Cualquier revolución que pueda producirse con el tiempo en nuestro culto, mientras no se extinga en nosotros el amor a la patria y a la libertad, no dejará jamás de ser bendecida la memoria de este gran hombre.⁶⁰

⁵⁵ Michael Walzer, *La revolución de los santos*, Buenos Aires: Katz editores, 2008, p. 38.

⁵⁶ Seguimos aquí la interpretación de Sidney Rooy: “Relaciones de la Iglesia con el poder político” en VV. AA. *Los evangélicos y el poder político en América Latina*, Buenos Aires: Nueva Creación, 1986.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 61. Rooy cita: *Institución*, IV.vii, 6-17. El propio Max Weber también destaca estas diferencias entre la concepción luterana y la calvinista respecto a la ley. “Los reformados consideran la ley como una norma ideal; el luterano se humilla ante la ley, como norma inalcanzable. Ella figura a la cabeza en el catecismo luterano, a fin de promover la humildad requerida. En el catecismo reformador suele seguir al Evangelio. El calvinista tildaba de reprochable el hecho de que los luteranos sintieran «verdadero horror a la santificación» (Möhler), en tanto que el luterano echaba en cara a los reformados su orgullo y su «acercamiento servil a la ley.» *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, 4ta. edición, trad. José Chávez Martínez, México: Premia Editora, 1981, nota 96, p. 156.

⁵⁸ Al respecto, véase Karl Barth, *The Theology of John Calvin*, Grand Rapids: Eerdmans, 1995, p. 216. Para un análisis crítico de las teologías de Calvino y Barth, véase Alberto F. Roldán, *Reino, política y misión*, Lima: Ediciones Puma, 2011, pp. 125-155.

⁵⁹ Barth, *Op. Cit.*, p. 225

⁶⁰ Jean-Jacques Rousseau, *El contrato social*, cap. VII, El Legislador, Barcelona: RBA Coleccionables, S. A., 2004, p. 69. Cursivas originales. Esta ponderación del reformador francés debe ser matizada con algunas consideraciones adicionales. En su estudio sobre Rousseau, Ghislain Waterlot dice que el autor de *El contrato social* distinguió a Calvino en cuanto teólogo y legislador. Lo condena como teólogo pero lo destaca como legislador. Dice: “como legislador, según Rousseau, el reformador de Picardía tuvo el cuidado de referir todo al soberano, y en consecuencia, se cuidó muy bien de otorgar la independencia a la Iglesia: la Iglesia tiene sus prerrogativas y su papel propio, como el gobierno, pero bajo el control único del soberano (*LEM*, v, 771 y 772). *Rousseau: religión y política*, trad. Sandra

A modo de síntesis: Calvino entiende que la gracia general de Dios se expresa en el mundo político y desarrolla un modelo en Ginebra que sea acorde con ese concepto. Es tema de discusión si el proyecto político de Calvino en Ginebra fue realmente una teocracia, como generalmente se dice. Ernst Troeltsch, por caso, se inclina por definir el experimento de Calvino en Ginebra como una especie de teocracia y explica:

En su enseñanza sobre la independencia y el carácter secular del Estado, Calvino usó exactamente el mismo lenguaje que Lutero; sin embargo, al mismo tiempo creó una Iglesia fuertemente independiente (en base a la asunción del *Corpus Christianum* común a las tres confesiones) a través de la cual deseaba efectuar una transformación cristiana y ética de toda la sociedad y la civilización, en la práctica, hizo al Estado subordinado a la Iglesia.⁶¹

Por su parte Fred Graham señala que, a pesar de que en teoría para Calvino había una separación entre Iglesia y Estado, en su punto de vista, ambos tenían cuatro tareas *vis-à-vis*: La Iglesia debía orar por las autoridades políticas; la Iglesia debía animar al Estado en defender al pobre y al débil en contra del rico y poderoso: la tarea de la Iglesia era asegurar su propio status por medio del llamado de las autoridades políticas a ayudar a promover la verdadera religión y la Iglesia debía amonestar a las autoridades cuando estuvieran en falta.⁶² Con esta perspectiva también coincide el historiador Reinhold Seeberg⁶³, mientras que Sheldon Wolin opina que el modelo instalado por Calvino en Ginebra no era tanto una teocracia “sino una comunidad corporativa que no era puramente religiosa ni puramente laica, sino un compuesto de ambas.”⁶⁴ No obstante esta divergencia de opiniones, una cosa es clara a partir de los propios conceptos de Calvino: aunque ambos órdenes, la Iglesia y el Estado, son creaciones de Dios para el bien de la sociedad, el Estado, de alguna manera, está al servicio de la Iglesia para resguardarla y favorecer su misión en el mundo.

3. La evaluación de Walzer

En su análisis de la teología de Calvino en sus alcances sociales y políticos, Walzer sostiene que, a pesar de que la producción de Calvino “no incluye nada que se asemeje a una filosofía política de consideración [...]”⁶⁵ no obstante, la política de Calvino estaba basada en dos hechos: un reconocimiento realista y no moralizante de la política y la exigencia de que la política estuviera al servicio de un propósito

Garzonio, Buenos Aires: FCE, 2008, p. 59. La sigla *LEM* hace referencia a la obra de Rousseau: *Lettres écrites de la montagne* (versión española, Sevilla: Universidad de Sevilla, 2005).

⁶¹ Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches*, vol. II, Louisville: Westminster/John Knox Press, 1931, p. 627. Cursivas originales. Por su parte Fred Graham, en su estudio sobre el impacto socio-económico de Calvino admite las tensiones entre la Iglesia y el Estado en la Ginebra de Calvino, en parte, porque como afirma: “En Ginebra, como en toda Europa, Iglesia y Estado estaban interrelacionados. Es decir, todos los ciudadanos por nacimiento eran miembros de ambas sociedades.” W. Fred Graham, *The Constructive Revolutionary John Calvin & His Socio-Economic Impact*, Richmond: John Knox Press, 1971, p. 61.

⁶² *Op. Cit.*, pp. 61-63.

⁶³ Reinhold Seeberg, *Manual de Historia de las Doctrinas*, vol. 2, El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1965, p. 398.

⁶⁴ Sheldon S. Wolin, *Política y perspectiva*, Buenos Aires: Amorrortu editores, 1960, p. 182. Citado por Rooy, *Op. Cit.*, p. 64

⁶⁵ Michael Walzer, *La revolución de los santos*, Buenos Aires. Katz editores, 2008, p. 40

religioso, otro modo de decir lo que ya hemos expuesto: en su visión, Calvino ubica al Estado al servicio de la Iglesia.⁶⁶ Walzer descubre ciertas coincidencias con Hobbes en el pensamiento de Calvino⁶⁷. Pero más allá de ello, lo que importa a nuestro tema es ver cómo la gracia se transforma de algo individual en algo comunitario y, luego, político. Después de afirmar que la teología de Calvino se movió de la ley a la gracia, explica:

[...] el pacto inicial con los judíos era nacional y social, pero la gracia de Dios como aparece descrita en el Nuevo Testamento es ofrecida sólo a los individuos. Sin embargo, una vez más la aceptación de la gracia reformaba una comunidad. Si bien, en principio, esto no era más que una libre asociación de creyentes, se transformó rápidamente en una sociedad política, responsable no sólo de proclamar la gracia en la Tierra, sino también de cumplir los requisitos legales del pacto, para que la gracia de Dios recibiera el reconocimiento adecuado.⁶⁸

La secuencia a través de la cual la gracia se va transformando es claramente expuesta por Walzer: Primero, la gracia es de naturaleza individual, en el sentido de ser experimentada por personas, pero luego esas personas forman una comunidad de la gracia que, a su vez, se transformará en una sociedad política. De todos modos, este contraste que Walzer establece entre el Antiguo y el Nuevo Testamento en cuanto a la gracia, debe ser matizado. Porque, si bien es cierto que en el Antiguo Testamento Israel aparece como pueblo del pacto con Dios en el sentido nacional y social, la teología de Calvino, precisamente, unifica ambos testamentos a partir del concepto de “pacto de gracia”. En su concepción, el pacto de gracia recorre las páginas tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. Dice Calvino: “El pacto que Dios estableció con los patriarcas del Antiguo Testamento, en cuanto a la verdad y a la sustancia es tan semejante y de tal manera coincide con la nuestra que es realmente la misma, y se diferencia únicamente en el orden y manera de la dispensación.”⁶⁹ En la conclusión de su argumento, Calvino sostiene que la promesa del pacto de Dios con Israel, “no se limitaba solamente a las cosas terrenales, sino que contenía también en sí la promesa de una vida espiritual y eterna [...]”⁷⁰ Pero decir que esas promesas no se limitaban a las cuestiones terrenales, implica, de suyo, que sí incluían esas dimensiones. Esto es lo que permite que Calvino, no sólo en la *Institución de la Religión Cristiana* sino también en sus comentarios a los libros del Antiguo Testamento, pueda aplicar sin mayores reservas los mensajes proféticos a la vida de la Iglesia en el mundo aunque, en su contexto originario, esos mensajes se dirigían al pueblo de Israel. El propio Walzer, aunque en otro contexto de su exposición, pone de relieve la importancia del concepto de pacto en la teología calvinista. Sostiene que tanto la voluntad de Dios como la voluntad humana se unieron en la idea puritana del pacto, el cual era un acicate para activar a los hombres en el mundo. Y agrega:

⁶⁶ *Ibid.*, p. 41

⁶⁷ Por caso, ciertas expresiones que podrían considerarse hobbesianas como en el Sermón 36 del comentario al *Quinto libro de Moisés*: “tenemos en nosotros, por naturaleza, la maldita raíz del deseo de ascender”. Cit. por Walzer, *Ibid.*, p. 49, nota 25. Y: “La concepción de Calvino de la ley positiva parece muy semejante a esa posición radicalmente nominalista que apareció luego con toda claridad en la obra de Hobbes.” *Ibid.*, p. 56.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 71

⁶⁹ *Institución*, vol. I, Libro II, cap. X, 2, pp. 312-313.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 328

La fuente de la teología del pacto estaba en las promesas solemnes hechas por Dios a los israelitas, y con la forma de un pacto nacional la idea contractual se presentó, por primera vez, en las mentes protestantes. La culminación práctica de la teología del pacto puede verse en los compromisos colectivos asumidos en las décadas de 1630 y 1640 tanto por la nación escocesa como por la inglesa.⁷¹

Mediante la creación del concepto de “pacto de gracia”, existente tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo, Calvino logra unificar ambos Testamentos, mostrando que las exigencias y dimensiones sociales y políticas dadas al Israel antiguo, ahora son trasladadas a la Iglesia como nuevo pueblo de Dios que hunde sus raíces en la historia de Israel. Este logro del pensamiento de Calvino y de su praxis en Ginebra, hace de él un pensador acaso más influyente que Lutero para el campo social y político posterior tanto en Ginebra, Francia, Gran Bretaña, Estados Unidos y aún con proyecciones en América latina.⁷²

Conclusión:

La comparación entre Lutero y Calvino en relación a la gracia divina como factor político, pone de manifiesto que ambos reformadores le otorgan importancia. La gracia es, definitivamente, la fuente de toda bendición que los seres humanos pueden experimentar mediante la fe en Cristo. Sin embargo, los enfoques de ambos teólogos de la Reforma son distintos por varias razones: a. Lutero se muestra más dependiente de San Agustín al plantear –como en la *Ciudad de Dios*– que hay dos regímenes o dos reinos opuestos: el secular, donde impera la ley y el espiritual donde rige el Evangelio. Esta postura antitética, acaso no le permitió aceptar que también hay un uso político de la ley divina, cosa que aparece más claramente expuesta en Calvino. La distinción entre “gracia general” y “gracia especial” le permite a este último reconocer que hay una gracia divina que se expresa en la elaboración de leyes, desarrollo de las artes, de la filosofía y de las ciencias como expresión de esa gracia. Un tema teológico que distingue a Lutero de Calvino es el desarrollo del tema del pacto de Dios que elabora el reformador francés y que luego influirá decisivamente en las ideas políticas en países como Suiza, Francia y, sobre todo, la Gran Bretaña con proyecciones posteriores en América, tanto la del Norte como la del Sur. Por todo ello, entendemos que el estudio de ambos reformadores es importante a la hora de establecer la centralidad de la gracia de Dios no sólo en términos soteriológicos sino como factor político en Occidente.

© 2017 Alberto Roldán

Alberto F. Roldán es argentino. Doctor en teología por el Instituto Universitario ISEDET. Máster en ciencias sociales (mención filosofía política) por la Universidad Nacional de Quilmes. Máster en educación por la Universidad del Salvador. Es director de posgrado del Instituto Teológico Fiet del cual también es uno de sus fundadores. Es profesor de la Universidad Adventista del Plata, Prodola, Lee University (Cleveland, Tennessee) y Semisud

⁷¹ LRS, p. 183

⁷² Cabe citar aquí, los trabajos de André Bieler, *El humanismo social de Calvino*, trad. Antonio Cesare Galés, Buenos Aires: Escatón, 1973 y *Calvino, profeta de la era industrial. Fundamentos y método de la ética calviniana de la sociedad*, trad. Luis Vázquez Buenfil, México: CUPSA, 2015 (véase la reseña de esta última obra en *Teología y Cultura*: www.teologos.com.ar Para la influencia de las ideas de Calvino en América Latina, véase Alfonso López Michelsen, *La estirpe calvinista de nuestras instituciones*, Bogotá: Ediciones Tercer Mundo, 1966.

Teología y cultura 19 (2017)

de Quito, Ecuador. Autor de más de treinta libros y numerosos artículos en revistas especializadas. Director de la revista: Teología y cultura (www.teologos.com.ar). Es presbítero maestro de la Iglesia Presbiteriana San Andrés, en Argentina. Su especialidad está en los campos de teología contemporánea, ética y hermenéutica.

Fecha de recepción: 22 de junio de 2017

Fecha de aceptación: 26 de julio de 2017