

CAPÍTULO III

La reforma

Moral y política de Lutero.—Su teoría de la gracia.—Su carta á los campesinos; sus ideas sobre la insurrección; su teoría de lo espiritual y lo temporal.—Política de Melanchton; su polémica contra los anabaptistas; defensa de la autoridad civil; su doctrina sobre la propiedad; su opinión sobre la libertad de conciencia.—Castalión y Teodoro de Bèze. *Del derecho de castigar á los herejes*; tres puntos: 1.º ¿Se debe castigar la herejía? 2.º ¿Pertenece al magistrado civil el derecho de castigarla? 3.º ¿Debe ser castigada con la pena de muerte? Argumentos de Castalión; respuesta de Teodoro de Bèze.—Calvino; su teoría del gobierno civil; su opinión sobre las diversas formas de gobierno.—Francisco Hotman. *Franco-Gallia*.—Hubert Languet: *Vindiciæ contrà tyrannos*; teoría del contrato: doble contrato: 1.º, entre Dios, el rey y el pueblo; 2.º, entre el pueblo y el rey. Derecho de desobediencia. Derecho de resistencia. ¿A quién pertenece este derecho? Respuesta á las objeciones opuestas á diversos casos en que este derecho es legítimo. De la ley. Del rey.—De la propiedad de los bienes. De la tiranía.—Buchanan, *De jure regni apud Scotos*.

El siglo xvi es el verdadero comienzo de los tiempos modernos: siglo de luchas y discordias; mezcla confusa de sectas, escuelas y partidos; laboratorio ardiente y tumultuoso en el cual se operan á la vez, sin método ni orden, las más opuestas transformaciones. El siglo xvi, sin haber llevado á término nada, lo comenzó todo, acometió toda em-

presa y nutrió con las ruinas de su genio impaciente y desmesurado á los siglos siguientes, que le desconocieron y desdeñaron.

El siglo xvii, en efecto, debido á su fiera y plena majestad, parece ignorar casi por completo lo que fué el xvi, y se cree á sí mismo constituyendo la plenitud de los tiempos. El siglo xviii, en el ardor de sus luchas y en el orgullo y embriaguez de sus esperanzas, cree que todo comienza con él, y acusa de bárbaro al siglo xvi. Sólo nuestro tiempo es el que se ha remontado hasta el siglo xvi buscando en él la fuente originaria de las ideas que el siglo xviii y la revolución extendieron por Europa, habiendo venido á ver en aquel siglo una especie de campo de batalla sobre el cual luchan los amigos y los enemigos de la sociedad moderna. Por lo mismo, en él ha comenzado para unos la degeneración; para otros, la regeneración de la sociedad europea; para unos es la cuna de nuestras libertades para otros, de nuestra anarquía. Vese la fe, dividida; la opinión individual, reemplazando á la autoridad sagrada de la tradición; los particulares, discutiendo; los gobiernos y el pueblo, colocándose frente á sus jefes naturales; por consiguiente, destruída toda jerarquía, la autoridad humillada y, en fin, el orden social invertido. Estos son los males que produjo el siglo xvi, según sus adversarios. Pero, en cambio, sus admiradores le loan, por haber vuelto la religión á su fuente: la conciencia; por haber subordinado la autoridad á la razón y sometido el prejuicio al examen, haberse atrevido á discutir los títulos de las soberanías establecidas y haberle recordado á los jefes de los pueblos que son sus magistrados y no sus amos. Tal es el conflicto creado por el siglo xvi, y que, aun hasta la hora presente, se prolonga. Y ésta no es sólo una querrela de eruditos, sino un problema candente, que enardece las más vivas pasiones de nuestro tiempo.

No es precisamente en la filosofía moral donde se ha de buscar la grandeza de este siglo, sino en la teología y en la

política; y de estas dos direcciones de la mente humana, llenas allí de pasión fogosa, la primera fué causa determinante de la segunda. Fué la teología la que, enardeciendo toda la Europa, dividiendo á los pueblos, á los súbditos y á los reyes, empujó á los partidos á combatirse unos á otros con la pluma y aun con las armas; á determinar sus derechos y á discutirlos; á medir los límites del deber de obedecer y del derecho de resistencia, y, en fin, á examinar el origen de las soberanías y de los gobiernos. Fué, pues, de la reforma, de donde nacieron los grandes debates políticos que se han sostenido durante los tres últimos siglos, y de los cuales la última explosión fué la revolución de 1789.

Nada más erróneo que considerar á Lutero como un filósofo defensor del libre examen, discutiendo la religión como una obra humana, deseoso de hacerla más simple, más clara y menos en pugna con la razón. Lutero es, antes que todo, un teólogo. Su más grande resentimiento con la Iglesia romana nace de que hubiera ésta cambiado la religión en filosofía, de que colocase á la par de otras virtudes la fe, que para él era superior á todas, era todo el cristianismo (1); de que hubiera substituído por una religión formal y literal la religión viva é interior de los apóstoles. La religión, para Lutero, como para Gersón, es una obra de experiencias y no de estudios lógicos y de sutiles disertaciones. «Para mí, dice él, agitado por miserables tentaciones, puedo esperar haber recogido unas gotas de fe, y hablaré, si no con más elegancia, con más solidez al menos que estos disputadores literatos y sutiles que han disertado hasta el presente sin comprenderse ellos mismos» (2). La teología escolástica parecía, pues, á Lutero y sus sectarios una especie de fari-seísmo. Prefiere, con mucho, la teología mística; pero aún la encuentra bastante esclava de la escolástica. Las almas pia-

(1) Lutero. *De libert chist.* Fiden intervirtutes, seu socias numerant.

(2) *Idem.* Litterales disputatores.

dosas de su tiempo tenían sed del espíritu que los doctores habían ahogado bajo las letras. Este fué el secreto del poder de Lutero, que no se explicará suficientemente por influencia de pequeñas razones. Yo no diré que apruebe su teología, al contrario, la considero muy falsa. Pero no se puede negar que, revelando hondo espíritu religioso y ardorosa fe, Lutero haya servido para renovar el cristianismo, no solamente en el sentido de la reforma, sino en la Iglesia ortodoxa misma, regenerada por la lucha.

La teología moral de Lutero era por sí misma mucho más contraria á la filosofía que la teología escolástica, porque no es en el fondo sino la negación de la moral natural. Descansa sobre dos principios: 1.º, que la voluntad del hombre no es libre, sino esclava; 2.º, que todas las acciones morales que no se derivan de la voluntad del hombre son los pecados (1), y estos dos principios son la inversión de toda filosofía moral. Si la voluntad es naturalmente esclava, no hay para ella ley natural; si todas las acciones naturales son pecados, no hay virtud. Es verdad que Lutero, después de haber proclamado la esclavitud de la voluntad, la libra de este yugo por la gracia y por la fe, y declara que, el cristiano, es la más libre de las criaturas de Dios (2); pero esta libertad sobrenatural, obtenida por la acción divina de Dios sobre el alma, no puede ser objeto del examen, y la demostración filosófica y este coronamiento de la doctrina luterana confirman lo que de ella hemos dicho: que en la doctrina de Lutero la moral se confunde completamente con la teología (3).

(1) Luter. *Oper. lat.*, I, págs. 55 y 56.

(2) *De libert. christiana.*

(3) Consecuencia evidente de estos principios, en los cuales queda la filosofía sacrificada en absoluto. Felizmente, estas ideas estrechas y exclusivistas fueron modificadas en sentido de templanza por el que vino á ser jefe de la Iglesia reformada después de Lutero, y cuyo espíritu distinguido y conciliador ha merecido elogios de Bossuet: el sabio y juicioso Melanchton. Este excelente

No parece, en efecto, que estos principios teológicos entrañasen por sí mismos las consecuencias políticas que de ordinario se les atribuyen. El verdadero principio de Lutero es este: la voluntad es esclava por naturaleza; el hombre no es libre sino por la gracia de Dios. ¿Qué relación puede tener esta libertad sobrenatural, obtenida por una especie de milagro, con la libertad política y la igualdad social? Se invoca siempre el libre examen como el principio protestante por excelencia. Creo que debemos aclarar este punto. El libre examen ha sido para Lutero un medio, y no un principio; se ha servido de él para establecer su verdadero principio, que era la omnipotencia de la fe y de la gracia. Lo que reprochaba á la Iglesia católica no era conceder demasiado al hombre, sino, por el contrario, concederle mucho y disminuir la parte de Jesucristo. Esta doctrina, en sí misma se halla muy lejos de favorecer el libre examen; y si se la supone universalmente adoptada, lejos de favorecerle, le sofocará necesariamente. Pero siendo entonces nueva ó por lo menos contraria á la doctrina reinante, no podía establecerse sino por la discusión y por la crítica.

El examen fué, pues, para Lutero, una necesidad de su

hombre vió bien que sería perder la causa de la reforma divorciarla de la filosofía ó comprometerla en el enlace con una de las nuevas filosofías que surgían por todas partes, queriendo ocupar el sitio propio de la peripatética. «Despreciar la utilidad de la ciencia sería una barbarie—dice,—y el desdén de los conocimientos liberales es una injuria contra Dios, que ha dado al género humano el dulce ornamento de las artes. *Omnis honestarum artium contemptus contumelia est adversus Deum*». Él quiere reconciliar, pues, la fe con la filosofía de las escuelas, y emprende á su manera el trabajo que Santo Tomás y todos los filósofos de la Edad Media trataron de realizar uniendo el aristotelismo y el Evangelio. Este es el objeto del *Epitome philosophiæ moralis* de Melancton, que merece ser citado y consultado con interés, no tanto por su originalidad cuanto por ser una tentativa curiosa de conciliación entre la filosofía y la teología en un tiempo y en una iglesia de muy mala disposición para las transacciones.

posición y no un fin. Su fin era el de establecer la doctrina de la gracia y no el derecho de examen; y no se puede suponer que su propósito fuera preparar la aparición de los Carlostadt, los Zwinglio y los Calvino. Pero el ejemplo que había dado le siguieron otros, y fué establecida contra él la doctrina de la Eucaristía, como él había establecido la de la gracia. Así es como el libre examen se impuso al protestantismo. Lo accesorio se convirtió en principal y la forma se sobrepuso más ó menos al fondo.

Lo mismo sucedió en las cuestiones políticas y sociales. La libertad espiritual del cristiano no implica de ninguna manera la libertad temporal del siervo ó del súbdito. Por esto Lutero, elegido árbitro entre los campesinos y los señores, tomó partido contra los campesinos, cualquiera que fuese la justicia de su demanda: «Vosotros queréis, les decía, libertar vuestras personas y vuestros bienes. Codiciais el poder y los bienes de la tierra. No queréis sufrir ningún quebranto. El Evangelio, por el contrario, no establece nada de estas cosas y pone la vida exterior en el sufrimiento, la injusticia y desprecio de la existencia misma, como todo negocio de este mundo... ¡Sufrir! He aquí la ley que enseña Cristo. No hay otra» (1). Palabras admirables, sin duda; pero desesperantes para el oprimido, y que nos muestran la diferencia que es necesario establecer entre el espíritu de la reforma de los primeros tiempos y el espíritu filosófico que se le mezcló después. Lutero reconocía que las demandas de los campesinos «no son contrarias al derecho natural y á la equidad». Lo que les es contrario es querer arrancarlas á la autoridad por la violencia. «Nadie es juez en causa propia, dice. Las faltas de la autoridad no autorizan la revuelta. Todo hombre no está llamado á castigar á los malos. La autoridad de la escritura viene aquí en nuestro apoyo. Que toda alma sea sumisa á los poderes superio-

(1) Carta á los campesinos. Véase *Memorias de Lutero*, por M. Michelet.

res. El que desnude la espada, perecerá por la espada». Lutero va más lejos todavía, y ataca hasta los principios que él declaró desde luego conformes al derecho natural; toma parte en favor de la servidumbre apoyándose en el ejemplo de los patriarcas y en la autoridad de San Pablo (1). En fin, concluye con mucha justicia diciendo: «Cesad de hablar de derecho cristiano, decid más bien que es el derecho natural, el derecho humano, lo que reivindicáis».

Lutero era, pues, por lo menos, indiferente, por no decir hostil, á las reformas sociales que pretendían autorizarse con sus principios é introducirse á la sombra de su nombre.

En fin, es de tal manera partidario del orden establecido, que no quiere ni siquiera la reforma religiosa si no es ésta provocada, determinada y realizada por el príncipe: «Vuelve tus ojos hacia la autoridad, dice al hombre del pueblo, y en tanto que ella no ponga manos á la obra y no mande, deja reposar tu mano, tu lengua y tu corazón, y no te manches en nada; pero si tú puedes decidir á la autoridad á que ponga manos á la obra y á ordenar, hazlo. Si ella no quiere, tú tampoco querrás. Si persistes sin embargo, eres ya injusto y peor que la otra parte. Yo estaré siempre con el partido, por injusto que sea, que sufra la revuelta, y contra el partido, por justo que sea, que la haga» (2). Lutero va más lejos todavía sobre este punto que la teología escolástica: ésta admite al menos, la resistencia hecha, por una causa justa, contra una injusta. Lutero no admite sino estas dos circunstancias que puedan justificar la insurrección: «La insurrección, dice, no tiene discernimiento, y de ordinario ella castiga á los inocentes más bien que á los culpables. Tampoco la revuelta es justa aunque lo sea el mo-

(1) *Idem.* ¿Abraham y los otros patriarcas no tuvieron también siervos? Según San Pablo, el imperio del mundo no podría existir si las personas fueran iguales.

(2) Lutero. Obras Hall. 1744, t. X, pág. 413.

tivo. Ella produce mayor cantidad de mal que de bien, que, como dice la frase, *el mal produce lo peor*. La autoridad y la espada, dice San Pablo (*Rom.*), fueron instituídas para castigar á los malos, proteger á los buenos é impedir la revuelta. Pero cuando el Señor se levanta (*Omnes*), no sabe hallar ni mantener la distinción entre los buenos y los malos. Él castiga á la masa al azar (1), y no puede hacer nada sin cometer las más grandes iniquidades» (2).

Á decir verdad, las doctrinas políticas de Lutero no fueron solamente determinadas por sus principios, sino que también por los intereses y las circunstancias. Era en el poder civil en quien podía confiar para establecer su reforma, y de aquí la necesidad que tenía de defenderle contra el pueblo y contra la Iglesia. Desde este punto de vista se le puede considerar como el continuador de los polemistas de la Edad Media que defendieron el imperio contra el sacerdocio, tales como Dante, Ockán y Marsilio de Padua.

¿No se reconocen los principios de Ockán en estas elocuentes palabras? «El papa no es el vicario de Jesucristo resucitado, sino de Jesucristo viviendo sobre la tierra; porque Cristo glorificado no necesita vicario. Él está acogido en las alturas: ve, sabe, hace y lo puede todo. Pero los papás pueden ser vicarios de Cristo humillado, de Aquél que ha vivido sobre la tierra oprimido, sufriendo, trabajando y recibiendo en ella la muerte. Mas truecan los términos, toman de Cristo la forma triunfante y, dando al papado el poder, olvidan completamente al Cristo humillado» (3). Y no solamente Lutero combate, con Ockán, la invasión hecha por el poder eclesiástico; según él, la distinción entre el poder espiritual y el poder civil es artificial. «Todos los cristianos son del orden espiritual y no difieren entre sí sino por la diversidad de funciones. Las del poder civil consisten

(1) *Schlagel in den Chaufen, wie es trifft.*

(2) *Idem, id.*

(3) *Idem, pág. 341.*

en castigar á los malos y recompensar á los buenos. Debe, pues, ejercer sus funciones en toda la cristiandad, sin exceptuar al papa, los sacerdotes, etc. Si es bastante para contener el poder é impedirle de ejercer sus funciones, oponerle que está por bajo del de los sacerdotes, confesores, y, en general, de todo el orden eclesiástico, se podrá impedir igualmente á los zapateros, los sastres, los campesinos, etc., suministrar zapatos, trajes... y hasta comer y beber y, en fin, pagarles arrendamiento á los eclesiásticos (1). Por consiguiente, cuando las circunstancias lo exijan y el papa escandalice la cristiandad, aquél que tenga la primacía del poder deberá hacer de modo que un concilio verdaderamente libre se reúna. Lo cual nadie podrá efectuarlo mejor que el poder temporal, porque pertenece á los *cocristianos* (2), y debe cumplir la función que le ha sido confiada por Dios, en todo caso que él la juzgue necesaria y útil. ¿No sería extraño si aconteciese un incendio en un pueblo que nadie se ocupara en apagarle, y que todo el mundo dejara arder el edificio incendiado, bajo pretexto de que nadie tiene la autorización del burgomaestre ó bajo el de que el incendio ha comenzado en la casa misma del burgomaestre? Pues todavía sería más extraño que ocurriese así en la villa espiritual de Cristo, si estallara un incendio de escándalo, ya fuera en el gobierno del papa ó por toda ella» (3). Así, pues, que el poder temporal es una parte del cuerpo cristiano, lo es por lo mismo del estado espiritual, aunque ejerciendo una obra corporal.

Esta confusión nueva de lo espiritual y lo temporal hace tan difícil á los protestantes, como á los católicos, la solución del problema de la libertad de conciencia. Hay, sin duda, muy bellas palabras en Lutero; como en Calvino, en favor de esta libertad; pero son hijas de las circunstancias;

(1) *Schlagel in den Chaufen, wie es trifft*, pág. 300.

(2) *Mitchristen, milpriestler, milgeistlich, milmächtig*.

(3) *Idem*, pág. 313.

y las fuerzas de los principios, casi siempre y por todas partes, ha llevado la reforma á una intolerancia igual á la de los católicos. Lutero dice, con una razón admirable: «Por la escritura y no por el fuego es como hay que convencer á los herejes. Si es tener talento convertir á los herejes por el fuego, entonces el burro podría ser el doctor más grande de la tierra. No sería necesario estudiar. Bastaría quemar al adversario, después de haberse hecho su señor por la fuerza» (1). Pero estas bellas palabras, pronunciadas por Lutero al comienzo de la lucha, cuando no era todavía más que un hereje y veía ante sus ojos la infausta suerte de Juan de Huss, no son una doctrina y no establecen suficientemente el derecho de confesar su fe ni el de equivocarse desde el punto de vista religioso, sin que el Estado pueda intervenir. Esta cuestión no se presentó como una doctrina sino cuando fué triunfante. Hasta entonces la victoria fué de la libertad. Las iglesias, como los partidos, no pueden ser bien juzgados sino cuando han conseguido triunfar.

Si Lutero había visto con pena á los campesinos servirse de sus principios para elevar justas reclamaciones contra los abusos del poder feudal, también debió ver con indignación los mismos principios invocados por los anabaptistas para destruir el orden de la sociedad civil. En efecto, entre los artículos de que consta la reclamación de los campesinos, no hay uno que no se pueda considerar como justo; constituyen una protesta moderada contra los abusos del feudalismo. Las doctrinas de los anabaptistas eran la invasión de todo orden social. No hablo del artículo quimérico según el cual ellos prohíben tener espada, aunque por una singular contradicción sostienen las armas en la mano, sino de aquellos que establecen bajo principios la abolición de las magistraturas y la comunidad de bienes.

El dulce y sabio Melanchton se pronuncia contra estos

(1) *Mitchristen, milpriestler, milgeistlich, milmächtig*, pág. 374.

fanáticos de la autoridad de la Escritura y del razonamiento.

Es necesario distinguir, dice, el Evangelio, del orden político (1). El Evangelio enseña la justicia interior, no abule el orden político. Las magistraturas no provienen solamente de la *voluntad permisiva* de Dios, como se dice que permite los males. No obstante ser creaciones de la naturaleza humana, la razón no podría bastar á mantener el orden en medio de los impíos si no estuviera asistida por el divino consejo. Los gobiernos son, pues, obra de Dios, como los cambios de estación, el curso del sol y la fecundidad de la tierra. No sólo los ha fundado Dios, sino que los conserva. Es Él quien ha dicho á los reyes: vosotros sois de Dios, es decir, reinos por mi autoridad. Lo mismo que las gentes que han intentado hacer la guerra al cielo han emprendido la guerra contra toda la naturaleza, creyendo que la perfección consiste en el renunciamiento de toda propiedad, y han preferido su género de vida á la vida civil, que había sido aprobada y ordenada por Dios, tal es también el error de los anabaptistas, que piensan que está prohibido ejercer las magistraturas, llevar armas, practicar la justicia y prestar juramento. Lo mismo que está permitido á los cristianos gozar del aire, de la luz y de todos los beneficios de Dios, les está permitido gozar de las instituciones políticas, que provienen igualmente de Dios. Es necesario alejar á los hombres de aquellas opiniones supersticiosas, fanáticas y sediciosas que atacan la dignidad de las cosas civiles (*dig-nitatem rerum civilium*) (2).

Diciendo que Dios es el autor de las instituciones políticas, no se dice que haya instituido una monarquía civil, es decir, ordenado obedecer á un solo Monarca. No; ha ordenado que se obedezca á los reyes y á los magistrados existen-

(1) *Obras de Melancton*, ed. Bretschneider, t. XII. *Diputationes de rebus politicis*, pág. 683.

(2) *Idem*, VII, pág. 699.

tes. Así, no es en la voluntad inmediata de Dios donde se funda la consagración hecha por el romano pontífice á favor de Carlomagno y que sirvió de base al Imperio, sino en el derecho de la guerra. Es la *prescription* la que mantiene este imperio entre los germanos (1). La Escritura, en el libro de Samuel, nos atestigua que Dios ha aprobado todas las formas de gobierno civil conformes con la razón: aquí, la libertad; allá, la servidumbre y todos los grados de ésta. La libertad no es la anarquía. Consiste en que los hombres sean gobernados por un derecho definido y que el poder de los reyes esté limitado por la ley. La política de Moisés no es para nosotros más ni menos que la política de Solón. Lo mismo se puede obter legítimamente por las leyes romanas que por las mosaicas. El error de Carlostadt y de sus discípulos, consiste en sostener que es necesario juzgarlo todo conforme á las leyes de Moisés y que los impíos no pueden ejercer ninguna dominación (2).

En otros de sus escritos, Melanchton, establece el origen divino del gobierno civil sobre una razón muy saliente: «El nervio del poder político, dice, es el suplicio capital» (3). El hombre no tendría jamás derecho á matar á otro, aunque fuese culpable, si él no se sintiera impulsado á ello por un orden divino. Este orden se halla contenido en las siguientes palabras que Dios dijo á Moisés: «Si alguno derrama la sangre humana, que su sangre también sea derramada por el hombre». Algunos autores, dice Melanchton, se han expresado bastante fuertemente, diciendo que la autoridad del poder político reposa en que el conocimiento de la ley y del orden por la razón humana, es obra de Dios. Esto es cierto; pero la autoridad de los gobiernos

(1) *Obras de Melanchton*, X, pág. 711.

(2) *Idem*, XI, págs. 712-3.

(3) *Epit. phil. moralis*, de expressa politicæ potestatis institutione: Nervus potestatis politicæ præcipuus et summus est supplicium capitale.

es más saliente todavía, demostrándose por la Escritura su institución y su conformación, de un modo expreso.

Aunque atribuyendo á Dios el origen del poder político, Melancton no llega hasta declarar que sea éste absoluto, y exceptúa de la dominación soberana las propiedades particulares. Defiende, á la vez, el derecho de propiedad, contra los anabaptistas, que lo niegan absolutamente y pretenden que todo es de todos, y contra los absolutistas extremados, los cuales sostienen que todo es del rey. La distinción de las propiedades es de derecho divino (1). Sin duda la comunidad de los bienes fué buena; pero después de la corrupción del pecado, las propiedades particulares se han hecho necesarias y cada uno es el señor legítimo de aquello que posee. Son unos aduladores hiperbólicos los que dicen á los reyes que todo es de ellos: *Omnia regum*. Los reyes protegen las propiedades, pero no son sus dueños. Cuando San Agustín dijo que sin el poder de los emperadores nadie podía exclamar: «he aquí mi campo», entendía solamente que los emperadores consagran el derecho de propiedad, que solo Dios ha instituido.

La propiedad no es más contraria al Evangelio que al derecho natural (2). Permitiendo éste la sociedad civil, ella ha permitido el mantenimiento de la propiedad, la cual es una derivación y un fundamento de tal sociedad. Los apóstoles reconocían la posesión de bienes. San Pablo decía: «Á los ricos les está ordenado dar limosna voluntariamente». (I timoth., c. vi, 18). Esto implica, que no deben entregar sus bienes, sino servirse de ellos con caridad. Salomón dijo: «Vuestras fuentes deben dejar derramarse sus aguas en contorno, pero vosotros permanecéis siendo sus dueños». ¿No es decir esto que el predio pertenece al dueño, pero que debe hacer donación de sus frutos? El séptimo mandamiento dice: «No robarás». Pues prohibir el robo

(1) *Epil. phil. mor.* De jure proprietatis.

(2) Melancton. Obras, t III, epist. l. VII, 1531. pág. 28.

¿no es establecer la propiedad? San Pablo permite comprar (I Corinth., 7). ¿Y qué es comprar sino adquirir? Los anabaptistas citan el ejemplo de los apóstoles, que lo ponían todo en común. Pero esto no es un precepto. Además, todos los cristianos no procedían lo mismo, como lo prueba este pasaje de San Pablo (II Corinth., c. VIII): «Yo no deseo que los otros sean aliviados y vosotros seáis sobrecargados; sino que para quitar la ilegalidad, vuestra abundancia supla ahora á su pobreza, á fin de que vuestra pobreza sea suplida alguna vez por su abundancia, y que así quede todo reducido á la igualdad».

Uno de los derechos más graves que Melanchton concede al poder civil, es el de castigar á los herejes (1). Nosotros hemos visto que Lutero, en sus primeros escritos, demandaba para el hereje la libertad de discusión y decía que se debía convencer, no por el fuego, sino por la razón. Pero apenas las herejías se introdujeron en el protestantismo, las doctrinas de éste respecto á aquéllas, cambiaron; y Melanchton, el más moderado de los protestantes, no duda en reclamar penas contra la herejía. Es verdad que no reconoce tal poder á la Iglesia. La Iglesia no tiene más que el poder de enseñar; pero no tiene, ni las posesiones, ni la vida, ni el cuerpo, ni la sociedad civil: ella puede juzgar y excomulgar, pero no puede matar. Estos eran también los principios de la Edad Media: jamás la inquisición condenó directamente: juzgaba á los herejes y los entregaba al brazo civil. «El poder civil, dice Melanchton, debe instituir penas y suplicios contra los herejes, como contra los blasfemos. Como que las herejías manifiestas son blasfemas». Es verdad que á diferencia de la Iglesia católica, él les reconoce el derecho de juzgar, no solamente á los sacerdotes, sino á toda la Iglesia. ¿Pero cómo toda la Iglesia hará conocer sus juicios? He aquí lo que él no nos ha dicho. Distingue luego dos clases de herejías: aquéllas que suprimen

(1) Obras de Melanchton, t. II, págs. 692 y siguientes.

los dogmas y aquéllas que los exageran; las blasfemias evidentes y los simples abusos. El magistrado debe hacer esta distinción: evitar el abuso y castigar la blasfemia. Esta distinción muy arbitraria tenía, sin duda, por fin, exceptuar á los católicos de los castigos merecidos por la herejía, y reservarlos á los que, disminuyendo el dogma cristiano, se aproximan insensiblemente al deísmo. Pero ¿en qué se funda excepción semejante? ¿En qué es más legítimo aumentar el dogma de Dios que rebajarle? Si el dogma luterano de la *presencia real* es el único verdadero, el dogma católico de *transsubstanciación* ¿es menos blasfematorio que el dogma calvinista de la *presencia espiritual*? Adorar las cenizas de lo que no existe, ¿es más inocente que adorar aquello que existe? Y además, ¿quién hará una tal distinción? Tampoco el protestantismo ha permanecido en los límites que le fijara Melancton. De igual manera castiga al catolicismo que á las nuevas sectas; y casi en todo, la intolerancia protestante imita é iguala á la católica.

Melancton discute á continuación las objeciones. La fe, se dice, no se halla bajo nuestro poder, pero lo que se castiga no es la fe, sino la herejía; es decir, la profesión de un dogma determinado que se halla bajo nuestro poder, como todos los actos exteriores.

Se dice que el poder civil no domina las almas, sino los cuerpos. Pero este poder es el guardián de toda ley en cuanto á los actos exteriores, por consiguiente en cuanto á aquéllos que se refieren al culto de Dios. Es un error creer que no pertenece al príncipe saber aquello que cada uno profesa respecto á religión. Pero ¿cuáles son los signos de la verdadera religión? Pueden ser de dos clases: los milagros y la Escritura. Los apóstoles hablan, ciertamente, contra la ley; pero ellos tenían en su favor los milagros, y los judíos debían ceder ante éstos, y por la misma razón los príncipes paganos debían creer en los apóstoles. En cuanto al presente, no tenemos los milagros, pero si la Escritura.

Mas este último signo, según el mismo Melanchton, es bastante deficiente. «Importa saber, dice, cuales son los dogmas que tienen á su favor los testimonios de la Iglesia, y cuáles aquéllos que no gozan de semejante autoridad. No obstante haber la doctrina degenerado *pronto* y no haberse conservado la verdadera Iglesia sino en *un muy pequeño número, hasta el punto de ser difícil reconocerla*, no obstante, como hay siempre una Iglesia, existen testimonios sobre la mayor parte de las cosas importantes de ella, y quiso Dios que un gran número haya sido conservado por aquéllos que se hallaban á la cabeza de la Iglesia». Sobre tales signos, Melanchton, no resiste á entregar al hereje á la espada del poder civil ¡y quien así procedía era jefe de una herejía perseguida á la sazón! ¡Que de tal manera es verdad, que los más grandes renovadores se hallan bajo el yugo de las ideas de su tiempo, aun de aquéllas que proscriben!

Se nos permitirá abandonar por algunos instantes la continuación de las ideas políticas de la reforma, para terminar con la cuestión de la libertad de conciencia en la iglesia protestante. Promovida ya por Melanchton, fué intensamente debatida cuando el reformador de Ginebra, Calvino, estableció una especie de inquisición nueva, por lo cual, á nombre del derecho terrible reconocido por el prejuicio de la Edad Media al poder civil, hizo quemar al hereje Miguel Servet. Las protestas estallaron. Un antiguo amigo de Calvino, pero reñido con él á causa de la dureza de sus doctrinas, Sebastián Catalión, publicó una obra contra la condenación de Servet (1). Los reformadores recogieron el guante, y el amigo, el confidente, el discípulo íntimo de Calvino, Teodoro Bèze, respondió con un tratado de los

(1) De hæreticis, quid sit cum eis agendum, variorum sententia. Magdebourg, 1554, in-8.º avec une préface, par Martinus Bellius (pseudonyme de Castalion). Il doit y avoir une édition antérieure, la réfutation de Bèze étant de 1553.

más curiosos (1), en el que justifica la muerte de Servet y combate el principio de la libertad de conciencia.

La fecha y ocasión de este tratado están indicados por el autor en el prefacio. Lo que le ha puesto la pluma en la mano ha sido la ingratitud pública, la indiferencia de los que veían la religión amenazada, no teniendo sino desdenes é injurias para su libertador. «Cuando Servet, este impuro hereje, fué arrancado por la Providencia á la furia de los papistas y se trasladó á la república de Ginebra, se vió por todas partes á emisarios de Satán escribiendo que este bueno y sabio ciudadano, «su hermano», como ellos le llamaban, era un mártir de la libertad cristiana; decían que había caído entre las manos de otro papa y que había venido á ser Ginebra, centro de una nueva inquisición. En fin, ellos toman pretexto de aquí para defender á los herejes en general, como á una raza sagrada sobre la cual está prohibido poner la mano». El escrito de Teodoro de Bèze es una refutación de los escritores. Examina tres cuestiones: 1.^a ¿Los herejes, deben ser castigados? 2.^a ¿Su castigo, corresponde al magistrado civil? 3.^a ¿Debe comprender la pena capital? (2). De estas tres cuestiones, la primera es la de mayor importancia, las otras dos no son sino una consecuencia de ella.

El primer punto y el más esencial es el de definir la herejía (3). La herejía debe de ser desde luego distinguida de la infidelidad. Aquéllos que no han admitido la verdad cristiana son infieles y no herejes; por ejemplo, los turcos, los judíos. La herejía debe ser también distinguida de la improbidad, de la maldad, de las malas costumbres, pues un hombre puede ser vicioso y corrompido sin ser hereje, si no

(1) De hæreticis a civili magistratu puniendis adversus Martini Bellii farraginem, et novorum academicorum sectam, Theodoro Beza Vezelio auctore MDLIII, publié chez Robert Étienne.

(2) *De hæreticis*, pág. 8.

(3) *Idem*, págs. 9, 22.

profesa opiniones contrarias á la comunidad cristiana. La herejía consiste, pues, en separarse de la Iglesia, no por las costumbres, sino por las opiniones y la doctrina. Pero no basta equivocarse sobre la doctrina para ser hereje, porque esto puede ser por ignorancia. Sólo aquéllos que se equivocan voluntariamente, ó que persisten después de haber sido advertidos en su error, son herejes. Definimos, pues, al hereje diciendo que es: «aquél que finge piedad, y que, advertido muchas veces, no solamente no cede, sino que continúa separado de la Iglesia, por sus falsas doctrinas» (1).

Es de la herejía definida de este modo de lo que se trata. Veamos primeramente si merece ser castigada.

Teodoro de Bèze cita y refuta uno tras otro todos los argumentos de sus adversarios. Estos argumentos son curiosos. Son los mismos que, al ser reproducidos más tarde por la pluma brillante de Montesquieu y la de Voltaire, han ganado su causa, defendida obscuramente en el siglo xvi por algún olvidado librepensador.

Los defensores de la libertad de conciencia dicen que estos dogmas, por los cuales las diferentes sectas se excomulgan y exterminan las unas á las otras, son indiferentes en sí mismos y que no hacen al hombre mejor de lo que es (2). Los únicos dogmas importantes son el de admitir un sólo Dios con todas las naciones, uno sólo con los judíos, los turcos, y con Jesucristo mismo. Lo demás se debe dejar á la opinión y discusión. Suponiendo que haya habido dogmas verdaderamente importantes además de éstos, será siempre injusto castigar á quienes no los admitan, pues que no se les puede probar con la Escritura, la cual se presta á todas las interpretaciones (3). La caridad cristiana se opone á este exterminio de unos hombres por otros á causa de sus opiniones. Corresponde á los cristianos

(1) *De hæreticis*, pág. 20.

(2) *Idem*, pág. 39.

(3) *Idem*, pág. 63.

ser dulces y clementes (1). Los herejes, además, son casi siempre los hombres menos atemorizables; aquél que no teme morir por su fe no puede ser sospechoso de corrupción, y asimismo debe de ser un sujeto obediente y fiel. Cristo mismo ha dado el ejemplo de la mansedumbre y la clemencia (2), ¿y han de ser sus ministros más severos que Él? ¿No dejan vivir á muchos criminales las leyes y los magistrados? (3) ¿Y se castigará sin piedad á quienes son cien veces menos culpables, pues que lo son sin saberlo? Además, ¿de qué sirven tales suplicios? Nadie puede ser forzado á creer, á pesar suyo (4).

Admitamos que los herejes puedan ser castigados. ¿Acaso el magistrado civil tiene derecho para castigarles? Jesucristo ha dicho que su reino no es de este mundo, y según San Pablo, las armas de nuestra milicia no son armas carnales (5). Si los teólogos pueden hacerse defender por los magistrados civiles, ¿por qué no ha de ser lo mismo para las demás profesiones? (6) ¿Por qué los médicos, los dialécticos, los oradores, no han de utilizar el brazo secular para castigar á todos los que no piensen como ellos? No es en este mundo en el que han de juzgarse las cosas espirituales, ni, por consiguiente, donde se ha de condenar ni castigar la herejía (7). Conceder semejante derecho á los príncipes es ponerlos en la tentación de abusar; ¿y cuántos príncipes hay que no abusan de su poder? (8).

Cuanto al tercer punto; es decir, la naturaleza de la pena, Teodoro de Bèzé reconocía que tenía por adversarios, no solamente á los impíos y á los escépticos, sino á los

(1) *De hæreticis*, págs. 82, 85 y 91.

(2) *Idem*, pág. 97.

(3) *Idem*, pág. 105.

(4) *Idem*, pág. 108.

(5) *Idem*, pág. 113.

(6) *Idem*, pág. 118.

(7) *Idem*, pág. 117.

(8) *Idem*, pág. 131.

hombres mejores y más discretos (1). Éstos reconocen que los herejes son justiciables por el poder civil; pero niegan que tenga éste el derecho de condenarles á muerte, pues esto es privarlos del tiempo en que se pueden arrepentir. Jesucristo mismo ha dicho: «No se puede arrancar el tizón, por temor de confundirlo con el grano bueno, sino dejar crecer al uno y al otro hasta la recolección» (2). El magistrado no puede tener el derecho de matar el alma (3). Si así fuera, la mayoría de los hombres debería recibir la muerte, porque el rebaño de Cristo es pequeño (4). San Pablo no ha aconsejado matar, sino evitar á los herejes, y prohíbe juzgar á nadie antes de tiempo (5). El temor de la muerte hace hipócritas y determina falsas conversiones (6).

Tal es el conjunto de argumentos que nos hallamos resumidos y textualmente citados en Teodoro de Bèze mismo, y basta reunirlos, como hemos hecho, para demostrar que la cuestión de la libertad de conciencia había sido comprendida en toda su extensión por Castalión, y que su nombre debe de ser conservado con el de Marsilio de Padua (7), como el de uno de los más esclarecidos precursores de la libertad religiosa. Nada vamos á cambiar ni á añadir á su poderosa argumentación, que no fué destruída ni debilitada por las respuestas de Teodoro de Bèze, como se puede juzgar.

Si es bastante para ser cristianos creer en la existencia de un solo Dios, con los judíos, los turcos y el mismo Cristo, en fin, se puede afirmar que los demonios son muy cristianos, porque creen en todos los dogmas (8). Si la inocencia

(1) *De hæreticis*, pág. 139.

(2) *Idem*, pág. 140.

(3) *Idem*, pág. 155.

(4) *Idem*, pág. 164.

(5) *Idem*, págs. 171, 173.

(6) *Idem*, pág. 173.

(7) Véase t. I, l. II, c. IV.

(8) *Idem*, pág. 43.

de la vida fuera suficiente con tales creencias para hacer justo al hombre, se podría entonces afirmar que Sócrates, Aristides, Fabricio y todos los antiguos que pasan por sabios, se salvarían si creyeran lo que creen los demonios (1). La inocencia de la vida y de las costumbres no consiste en el cumplimiento de los preceptos de la filosofía, sino en la fe en Jesucristo. Pero ésta no es una fe nuda y simple, es la fe en todos los misterios revelados por Jesús: la Trinidad, el pecado original, la gracia y la predestinación (2). Se opone la obscuridad de las Escrituras (3). ¿Por qué no se ha de manifestar francamente que en materia de religión es cada uno dueño de enseñar y creer lo que le plazca? ¿Acaso porque hay controversias sobre algunos puntos de las Escrituras hemos de concluir afirmando que no hay en ellas nada cierto? Además, ¿dónde se ha dudado de la palabra de Dios? ¿En la verdadera Iglesia? No. Sin duda, hay siempre una Iglesia de Dios que no solamente entiende su palabra, sino que la explica. Si las controversias son una prueba de incertidumbre, no hay nada cierto entonces. ¿Qué más cierto que la divinidad de Jesucristo? Y, sin embargo, el número de los que creen en ella es bien pequeño en comparación de los que la niegan. ¿Qué más cierto que la resurrección? Pues los saduceos y los epicúreos han dudado de ella. ¿Se dirá que los robos y los adulterios no deben de ser castigados, porque los anabaptistas han establecido la comunidad de mujeres y de bienes? La caridad, se afirma, debe apartar á los herejes de su mal camino (4). ¡Qué! ¿Viola el magistrado la caridad cuando condena á un ladrón? Hay, dice San Agustín, una caridad de mansedumbre y una caridad de severidad. El odio y la caridad son cosas opuestas: la una y la otra no han sido enseñadas por

(1) Véase t. I, l. II, c. IV, pág. 61.

(2) *Idem*, págs. 39, 63.

(3) *Idem*, págs. 63, 76.

(4) *Idem*, págs. 82, 84.

Cristo: debemos odiar el mal y amar el bien. Probad, pues, que los herejes no son malos ó confesar que vuestra caridad no es cristiana, sino diabólica. Los magistrados fieles deben velar para cazar los lobos que amenazan al rebaño de Dios; la espada les ha sido entregada por Él á fin de que venguen su dignidad ofendida. Todo es justo, dice, cuando dimana de la conciencia (1). Pero si la conciencia no puede errar, ¿por qué Jesucristo rogó por sus verdugos, si no es pecar el pecar sin saberlo? Antes que tomar la conciencia por regla de nuestras acciones, tomemos la palabra de Dios por regla de nuestra conciencia. Dios no demanda solamente conciencias, sino buenas conciencias. ¿Qué diferencia se establecerá entre la conciencia y la revuelta? El magistrado ordena tomar las armas; el anabaptista desobedece, y antes prefiere morir que dejar de creer que á los cristianos les está prohibido hacer la guerra. He aquí la revuelta y el reino trastornado. ¿Hombres así son obedientes? ¿No son más peligrosos y temibles que los ladrones y los homicidas? Mayor pecado es matar el alma que el cuerpo. Si el cristiano nada tiene que hacer que no haya hecho Cristo, ¿por qué se persigue á los ladrones? Jesucristo no hizo (2) nada semejante, y, sin embargo, el magistrado le imita procediendo así; pues que cumple su deber. Además, Jesucristo no desdenó nunca la severidad; tomó el látigo y con él arrojó á los mercaderes del templo; dió y da todavía un ejemplo terrible de su cólera contra los judíos. El magistrado, se dice, no castiga ni á los judíos ni á los turcos ¿por qué, pues, ha de castigar á los herejes? ¿Con qué derecho castigará el magistrado á quienes abiertamente rehusan la fe cristiana? No son lo mismo los herejes que los enemigos privados y aquéllos que traicionan la fe jurada. Se dice aún que la fe no quiere ser constreñida. Pero si se les castiga no es con la intención quimérica de hacerlos mejores: es para servir á

(1) Véase t. I, l. II, c. IV, págs. 93, 94.

(2) *Idem*, págs. 102, 104.

Dios y para adorar á su hijo (*ut Deo serviant, et Filium osculatur*) (1).

Se pretende que, si los herejes deben de ser castigados, no deben de serlo por la mano del magistrado: pues ha dicho Jesucristo que su reino no es de este mundo. ¡Qué! ¿No es Jesucristo el maestro y el juez del mundo? (2). ¿La cuchilla del magistrado no es también la de Dios? Sin duda el poder eclesiástico y el civil son diferentes, pero no contrarios, no difieren como difieren los espíritus, de la carne y el mundo. Jesucristo ha recibido poder sobre el cielo y la tierra, y todos los que le están unidos por la fe participan de este poder. Aunque el reino de Cristo no necesite del socorro de los hombres, esto no quiere decir que se les deba rechazar. La sociedad política ha sido fundada por los hombres para vivir felices (3); pero el fin de los magistrados no se limita á la conducta pública, sino que se extiende también á los deberes privados de cada uno. Su deber es hacer la mejor república posible. Pero una buena república se compone de buenos ciudadanos, y no basta que sean buenos ciudadanos: es necesario que sean hombres virtuosos (*non tantum bonos cives esse; sed estian bonos viros oportet*). Si el deber del hombre honrado se compone de dos cosas, el culto de Dios y el amor de los hombres, y si el magistrado debe velar porque estos dos puntos sean religiosamente observados, está encargado, pues, de proteger el culto del verdadero Dios. Esto no quiere decir que el magistrado sea como un Dios entre los hombres; por el contrario, es sólo Dios el que en la persona de los hombres debe reinar entre nosotros.

Bien se ve en qué confusión descansa esta teoría. Es la misma que ya hemos señalado respecto á Lutero, á saber: el papel del poder espiritual atribuido al poder temporal.

(1) Véase t. I, l. II, c. IV, págs. 108, 109.

(2) *Idem*, págs. 113, 114.

(3) *Idem*, págs. 22 y 29

Esto no es otra cosa, ciertamente, que la práctica seguida en la Edad Media por el poder eclesiástico de servirse del secular para que ejecutara sus juicios; pero el resultado es siempre el mismo: porque el poder laico, no siendo juez en hecho de doctrina, está obligado á remitirse á la Iglesia. Nada más obscuro en este punto que la doctrina de Teodoro de Bèze. ¿Cuál es esta doctrina? La Iglesia se compone de todos los fieles, pero ¿por qué intérpretes se expresa la verdadera fe y la verdadera doctrina? Sobre este punto el protestantismo era menos fuerte que el catolicismo de la Edad Media, y provoca una grave objeción este error común al uno y al otro.

Cuanto á la cuestión de la naturaleza de la pena aplicable á la herejía (1), Teófilo de Bèze estableció que si la herejía es un crimen, es el más grande de los crímenes, y debe ser castigado con la mayor de las penas. Todas las objeciones que se le pueden hacer contra la muerte de los herejes, son igualmente aplicables á la muerte de todos los criminales. Además, este punto no es el que se considera en la cuestión, pues no se trata de saber con qué pena deben de ser castigados los herejes, sino que si de deben ser castigados.

Tal es la curiosa y célebre obra de Teodoro de Bèze sobre el derecho de castigar la herejía, obra poco conocida porque con muy rara prudencia, los protestantes han hecho desaparecer, casi por completo, un libro que facilita tantas armas contra ellos. No se comprende, en efecto, cómo en los tiempos en que la reforma era todavía perseguida por todas partes, tal libro pudiera ser escrito. Es una especie de desafío lanzado, no solamente contra las sectas anárquicas y revolucionarias, sino contra los católicos mismos. La muerte de Servet había sido el primer acto sangriento de una Iglesia, que no había podido al principio sino vivir, y que después quería dominar y oprimir. El li-

(1) Págs. 139, 182, 208 y siguientes.

bro de Bèze fué el eco de este acto inicuo. Por este libro la reforma rompía, no solamente con los católicos, sino con los librepensadores, que habían creído ver en ella al principio una aliada.

La cuestión de la libertad de conciencia que hallaremos todavía muchas veces, nos ha hecho interrumpir el curso de las ideas políticas en el protestantismo. La hemos visto en Lutero, en Melanchton; completamente opuesto á la violencia revolucionaria de los anabaptistas, á las empresas más legítimas de los campesinos; confundir lo espiritual y lo temporal en sentido inverso á como lo hizo la Edad Media, y conducir así á la doctrina de la intolerancia religiosa. Encontramos también todas estas doctrinas en Calvino, con algunas modificaciones particulares.

Los anabaptistas y sus extravagancias políticas no tienen adversario más declarado que Calvino. He aquí como les hace expresarse: «puesto que nosotros estamos muertos por Cristo para los elementos de este mundo, es una cosa bastante vil para nosotros y bastante indigna de nuestra excelencia ocuparnos en sus exigencias inmundas y profanas» (1).

Calvino muestra demasiados desprecio por estas «gentes forzadas y bárbaras», como él les llama, que quisieran invertir todo el orden público; estos fanáticos que no quieren sino una licencia desenfrenada y desearían que los hombres viviesen revueltos como ratas en pajar (2).

Como Lutero, opone Calvino á sus protestas la doble naturaleza y el doble destino del hombre, compuesto de carne y espíritu, llamado á gozar de una vida eterna después de haber sufrido las pruebas de la vida terrestre y temporal. Es preciso no confundir el reino espiritual de Cristo y el orden civil: el primero que tendrá lugar en la vida, y que es solamente preparado aquí abajo por la gra-

(1) Calvino. *Institución cristiana*, l. IV c. xx, 2.

(2) *Idem id.*

cia; el otro es el que, gobernando al hombre carnal pone cierto orden en sus acciones exteriores y asegurando su existencia le obliga, al menos á las apariencias de la justicia y de la virtud: «El orden civil, dice Calvino, no corresponde solamente á lo que los hombres comen, beben, etc., sino á lo que idolatran y blasfeman contra el nombre de Dios y contra su verdad, y otros escándalos de la religión; para que la tranquilidad pública no sea turbada y que cada uno sea mirado como corresponda; que los hombres se comuniquen unos con otros sin fraude ni daño, que haya honradez y modestia entre ellos; en suma, que aparezca forma pública de religión entre los cristianos y que la humanidad subsista entre los humanos» (1). Como se ve, Calvino, no impone solamente á los gobiernos la obra humana de proteger la justicia, sino el difícil y peligroso papel de defender y de vengar á Dios. De esta manera da al Estado un poder á la vez espiritual y temporal y se inclina á confundirle con la Iglesia. Si el Estado está encargado de defender el culto de Dios, según las reglas fijadas por Dios mismo; siendo él intérprete de estas reglas, él es el soberano espiritual, ó recibe esta interpretación de la Iglesia, y es la Iglesia la que se convierte en soberano temporal. Esta es la doctrina de la intolerancia civil común á Calvino y Santo Tomás. Es el principio que dió muerte á Miguel Servet.

Calvino refiere á Dios mismo la institución de los gobiernos. «Los magistrados, dice, teniendo el mandato de Dios, están autorizados por él y en todas partes ellos representan su persona, teniendo en ellos sus vicarios... No se puede dudar de ningún modo que la superioridad civil sea una vocación no solamente santa y legítima ante Dios, sino sagrada y honorable entre todas las otras» (2). Y no hay necesidad de distinguir entre las diferentes formas de gobierno: todas han sido establecidas por Dios, «y aquella que menos

(1) Calvino. *Institución cristiana*, l. IV, c. xx, 3.

(2) *Idem* 4.

complace á los hombres es precisamente la más recomendada: el señorío y dominio de uno sólo, la cual lleva en sí la servidumbre para todos, excepto para aquél en cuyo beneficio sirven todos los demás. Esta forma de gobierno jamás ha sido agradable á las personas de excelente y elevado espíritu. Pero la escritura, por otra parte, para obviar á esta malignidad de los juicios humanos, afirma terminantemente que aquéllo se hace por la providencia de la divina sabiduría» (1). Y añade: «En verdad que es vana ocupación para los hombres particulares, los cuales carecen de autoridad para ordenar la cosa pública, disputar sobre cuál pueda ser el mejor estado de política. Por otra parte, es una temeridad determinar en esto simplemente, visto que lo principal depende sólo de las circunstancias» (2). Todas las formas de gobierno tienen su peligro y pueden caer en la corrupción. «Es verdad que un rey ú otro á quien pertenezca el dominio del Estado puede fácilmente declinar en tirano; pero es más fácil que la tiranía se establezca cuando las gentes de apariencia tienen la superioridad, porque éstas conspirarán para levantar una dominación inicua; y aún es más posible la instauración de la tiranía donde el elemento popular tiene autoridad que transforma en sedición».

He aquí que todos los gobiernos, sean los que fueren sus ventajas y sus inconvenientes, todos proceden de Dios, y hasta la más desagradable de todas sus formas, el dominio de uno sólo, parece ser la que Dios ha preferido para los hombres. Sin embargo, la forma de gobierno hacia la cual Calvino parece inclinarse y considerar como la más pasadera de todas, es una «en que muchos gobiernos reunidos se ayudan unos á otros, se advierten de sus oficios, de forma que si uno se eleva más alto, los otros le sirvan como de censores y maestros» (3). Calvino concede alguna prefe-

(1) Calvino. *Institución cristiana*, l. IV, c. xx, 7.

(2) *Idem*, 8.

(3) *Idem*, *id.*

rencia á esta forma de gobierno temporal, donde el poder dividido entre muchos se hallaría expuesto siempre á la vigilancia y á la censura. Pero el gobierno, cualquiera que sea su forma, debe ser obedecido y respetado. Y esta obediencia no es debida solamente á los buenos príncipes, sino que también á todos aquéllos que han recibido la autoridad de Dios, úsenla como sea: «Si esta sentencia nos es una vez resuelta y fijada en nuestros corazones, á saber: que por la misma disposición de Dios que se establece la autoridad de todos los reyes, también los reyes iníquos vienen á ocupar el poder, jamás nos deben invadir la conciencia las locas y sediciosas cogitaciones de que los reyes deban ser tratados según lo merezcan, y que no nos tengamos por súbditos de aquél que no procede respecto á nosotros como rey» (1). De esto, á admitir con los aduladores de los príncipes, que no tienen éstos ningún deber que cumplir respecto á sus súbditos, y que si aquéllos faltan á sus deberes debe predominar en los últimos este pensamiento: «no está en nosotros remediar estos males», no va nada. Calvino añade, sin embargo: «Hablo siempre de simples particulares, porque si hubiese magistrados constituídos para la defensa del pueblo y para reprimir la mayor concupiscencia y licencia de los reyes, yo no impediría que se opusiesen y resistieran á la intemperancia ó la crueldad de los monarcas, según el deber de su oficio, y hasta si disimularan á los reyes su mala conducta, les estimaría un perjurio tal disimulación, por la cual amenguarían la libertad del pueblo» (2). De modo que cuando la libertad se halla establecida por la constitución del Estado, es tan justo conservarla y defenderla, como injusto tratar de conquistarla cuando aquélla no la ha establecido. Estos son los límites que Calvino reconoce á la autoridad de los reyes. Luego, según esto, prohíbe á los súbditos entrometerse en los asuntos políticos, y prescribe que se preste

(1) Calvino. *Institución cristiana*, l. IV, c. xx, 27.

(2) *Idem*, 31.

ilimitada obediencia no sólo á la autoridad legítima, sino á la tiranía misma.

Será, pues, un grave error contar á Calvino entre los partidarios del gobierno popular y atribuirle la teoría que coloca en el pueblo el origen legítimo de todo poder. No obstante haber sido el magistrado supremo en una democracia, y haber su sistema religioso arrancado en la Iglesia la autoridad de la cabeza de la misma y entregádole á los miembros inferiores, ha dejado á otros el cuidado de aplicar á la política general su organización eclesiástica. Á pesar de los esfuerzos hechos por los primeros reformadores para conciliarse las simpatías de los poderes establecidos, la Reforma amenazó por todas partes concluir con estos poderes. La libertad religiosa no es sino una parte de la libertad política. Si el súbdito no es nada ¿cómo la conciencia será cosa respetable? ¿Y cómo además admitir en un Estado que no se gobierna por sí mismo, una iglesia que por sí misma se gobierne. La reforma se percató bien pronto de todas estas consecuencias. Al mismo tiempo el renacimiento de las antiguas letras y ciencias, la práctica más familiar y frecuente de los escritores de la antigüedad: de las obras morales y políticas de Platón, de Aristóteles, de los historiadores, de los oradores; el estudio de los monumentos y de los orígenes de nuestra historia; la lectura asidua de la Biblia, dieron nacimiento á una política nueva, atrevida y muy democrática que, después de haber por algún tiempo permanecido contraída á los ánimos, estalló de pronto, y con furor á veces como en la *Saint-Barthélemy*.

Una de las primeras obras en que se ve al protestantismo cambiar de carácter y abandonar la causa del poder absoluto é inclinarse á las ideas populares, es la *Franco-Galia*, de Francisco Hotmann, uno de los más distinguidos jurisconsultos del siglo xvi. Tal tratado, no lo es de política general y filosófica, sino de la monarquía francesa y sus leyes fundamentales. Es evidente que la interpretación dada por Hotmann á la constitución monárquica de Francia, tenía

guna obligación sería posible? Si el rey quiere trastornar la Iglesia y la ley de Dios, el pueblo está en el deber de resistirle, y si no lo hace así, caerá en la ruina.

Henos aquí, pues, ante el derecho de resistencia por las armas, que era un derecho incontestable en la antigüedad; pero que había desaparecido de la ciencia política desde su aparición en el Evangelio. Aparte algunas protestas que aparecen esparcidas entre algunos escritos medioevales, la única resistencia que la Iglesia y sus doctores autorizan contra el poder civil, es la resistencia eclesiástica; y es necesario, para librar al pueblo de la tiranía de sus reyes, que el papa le desligue de su juramento de fidelidad. Pero según la doctrina que analizamos, el pueblo se desliga por sí mismo. Él ha contratado con Dios y es parte y fiador del contrato considerado en su relación con el rey. Violado el contrato por el monarca, el pueblo es libre respecto á éste, pero no respecto á Dios. Debe defender á Dios contra el rey. Tales principios, aceptados por el derecho civil, conducen al derecho de insurrección. Aquí el ímpetu innovador se contiene y comprende la necesidad de limitar sus afirmaciones.

¡Y qué!, dice el analista, ¿se le ha de reconocer al pueblo, á esta bestia de las mil cabezas, el derecho de sublevarse tumultuariamente, sin orden, sin conductor, sin orientación? Hay que distinguir. Vemos, de una parte, los que han recibido del pueblo la autoridad: los magistrados elegidos de entre el pueblo, y que son como vigilantes de la conducta de los reyes (*regum ephoros*) y los representantes del pueblo (*qui universum populi cætum repræsentant*). En todo estado bien constituido hay entre el rey y el pueblo magistrados, grandes, consejeros, elegidos entre todos los órdenes de ciudadanos y que, reunidos, forman lo que se ha llamado, según los diversos países, ya el consejo ordinario, ya el parlamento, ya la dieta. Individualmente estos personajes son menos que el rey; pero como cuerpos colectivos, son más. Están encargados de defender al pueblo, te-

lítica, era sin embargo una obra de carácter histórico. Hotmann ha tomado los principios y los argumentos que allí aparecen de la historia y la tradición. Otra obra parecida, escrita sobre el mismo asunto, que tuvo análoga resonancia y llevó la cuestión á mayor altura y al campo del derecho, es la *Vindiciæ contra tyrannos* de Junius Brutus, atribuída á H. Lanquet, otro protestante (1).

El autor de esta obra, expone en su prefacio, de una manera muy pura y valiente, el objeto de su libro y el método que se ha propuesto seguir en él. Respecto al objeto, hélo aquí: referir á los principios primeros y evidentes el poder de los príncipes y el derecho de los súbditos; reformar uno y otro dentro de tales límites, que no puedan ser traspasados por una buena administración (2). Acometiendo así el más atrevido problema, el autor pretende también aplicar á su desenvolvimiento el método más vigoroso. Empleará, según él dice, el método geométrico: *que del punto pasa á la línea, de la línea a la superficie, de la superficie á los cuerpos*. En otros términos: irá de lo simple á lo compuesto; de los efectos á las causas, y de los hechos á las leyes generales (3). Tal es el método severo y verdaderamente científico que el autor pretendía emplear.

Sin embargo, la ejecución no respondió al propósito; pero no se puede negar que en la obra en cuestión hay un orden lógico y cierta habilidad para pasar de lo evidente á lo que no lo es. Allí se tratan una tras otra estas tres cuestiones: I. ¿Los súbditos deben obedecer al príncipe cuando manda algo contra la ley de Dios? II. ¿Se puede resistir contra un príncipe que manda algo contra dicha ley? III. ¿Es permi-

(1) Vida de Bæcler, por Grotium, pág. 275.

(2) Id. Ex effectis et consequentibus causas y máximas illas propositiones sive regulas colligit.

(3) *Vind. contr. tyrann. Præf.*: Principium imperium et jus populorum ad sua legitima certa que principia referre; intra certus fines utrorumque potestatem conclusum iri, quos ultra citraque recta reipublicæ administratio plane, non possit consistere.

tido resistir á un príncipe que oprime al Estado? La progresión es bien perceptible en estas tres cuestiones. La primera solo contiene el derecho de no obedecer, reconocido por los apóstoles; la segunda el derecho de resistencia, pero dentro de los límites de la fe religiosa; la tercera el de resistencia absoluta desde el punto de vista puramente político. A estas tres cuestiones añadió el autor otra menos esencial, pero no sin importancia en relación á los trastornos civiles, y es la cuestión del derecho de intervención: «¿Tienen los príncipes derecho de ayudar á los súbditos de un reino vecino al de ellos que se hallen oprimidos por causa de religión ó por una manifiesta tiranía?» se dice en tal obra.

Esto, que da su mayor valor al libro de M. Lauguet, es una idea que hizo luego buena fortuna, pero entonces nueva de todo punto: la idea del contrato. Dos teorías parecían disputarse hasta entonces la explicación de la soberanía. Según una el poder civil dimana del eclesiástico, al cual debe dar cuenta de su conducta. Según la otra, el poder civil está constituido inmediatamente por Dios y no debe rendir cuentas á ningún otro poder. Es cierto que los jurisconsultos que sostenían esta opinión se hallaban obligados á reconocer que el poder había pasado del pueblo á los emperadores por una cesión de aquél; pero en general, aparte algunas raras excepciones, hallábanse de acuerdo en que el pueblo había abandonado todo su poder en manos del soberano sin hacer ninguna reserva. De aquí la teoría de que el rey ó el emperador, no tiene que dar cuenta de sus acciones sino á Dios, que no se halla sometido á las leyes civiles, que se halla sometido al poder *directivo* y no al *coactivo*; y de aquí la teoría del poder absoluto.

En *Vindiciæ contra tyrannos* se sostiene, pues, un principio casi nuevo y que no había sido nunca puesto en claro: el del contrato. El autor, con ello, testifica que apenas nace la filosofía política, en lugar de buscar en la pura razón condiciones puramente ideales del contrato se establecen históricamente, como él lo hace.

Pero este escritor no utiliza la historia del modo que lo hicieran Maquiavelo y Hotmann: el primero estudiando lo que los hombres tienen costumbre de hacer, para presentarlo como norma de lo que deben de hacer, y el segundo rebuscando en la historia modelos para revertir la monarquía á su forma primitiva; el uno consultó con preferencia la historia de Roma, el otro la de Francia. H. Languet se dirige hacia una historia más antigua y respetable que proporciona no sólo ejemplos, sino principios, y que no enseña solamente lo que han hecho los hombres, sino lo que ha querido Dios: la Historia Sagrada. De modo que este autor apoya sus argumentos en la Escritura y funda su sistema sobre la autoridad de los libros santos.

Tal es la diferencia esencial entre la *Franco-Galia* y la *Vindiciæ contrà tyrannos*, que tuvieron en esta época una importancia igual. La primera es el libro de un sabio, la segunda de un reformado; la acción religiosa es nula en la primera, sus autoridades son las crónicas. En la otra, la autoridad suprema es la Biblia, y para el autor lo que es cierto respecto al pueblo judío, lo es respecto á toda la cristiandad.

La Escritura nos muestra un doble contrato en la institución de los reyes: 1.º un contrato entre Dios, el rey y el pueblo; 2.º un contrato separado entre el pueblo y el rey. Nótese que el primero de estos contratos no liga solamente á Dios y al rey, sino que también á Dios y al pueblo. Asimismo el pueblo es contratante con el rey.

El contrato que une á Dios está bien visible en las palabras que instituyen la realeza (1). En este pasaje se ve que Samuel no estableció al rey sobre ~~el~~ pueblo hebreo sino á condición de que obedeciese á ~~ellos~~, sin lo cual perecería.

(1) «En regem quem legistis, et petistis. Ecce Deus ponit regem cum super vos. Obedite et *servite Deo* tam vos, quam *rex vester qui est super vos*... Alioquin et vos et *rex vester* peribitis» (Reyes, l. 13, 14, 23, c. XII.)

Los ejemplos de castigos no faltan en la Escritura. Saúl es rechazado por haber faltado á la alianza convenida con Dios. Roboán se vió abandonado de las tribus judías por no haber cumplido su pacto con Dios (1). El Evangelio sucedió á la Ley antigua, los reyes cristianos á los reyes hebreos. El pacto no se ha interrumpido; las mismas sanciones subsisten (2). Los reyes paganos han contraído, sin saberlo, las mismas obligaciones tácitamente: pues que es de Dios de quien han recibido su poder, aunque crean ellos debérselo á la elección ó á la suerte. ¿Al sufragio? Dios gobierna el corazón del hombre y así conduce á éste hacia donde quiera. ¿A la suerte? Pues la suerte se halla contenida en Dios. Si Él no les ha encargado expresamente el cuidado de guardar las leyes, menos les ha impedido de usurpar la divina jurisdicción, y Dios castiga severamente la usurpación aun en los reyes paganos.

¿Qué consecuencia sacaremos del principio que acabamos de sentar? Que el príncipe, instituído en virtud de un contrato con Dios, es su feudatario (3). Si, pues, imitando á los cíclopes, se propone escalar el cielo; si el hijo de César comete usurpaciones del reino del hijo de Dios, merece ser privado de *su feudo*, como un vasallo infiel, y sus súbditos no están obligados á obedecerle, sino que se harán rebeldes respecto á él, como el siervo que toma las armas por su señor y contra el rey. Dios debe ser honrado por Él mismo, mientras que el príncipe sólo debe de serlo por contemplaciones de Dios, de quien es ministro. Si el príncipe viene de Dios, á causa de Dios se le debe obediencia, pero no contra Dios. Así queda establecido el principio de no obediencia.

(1) *Vind. conts. tyr.* c. I. Ac si diceret Deus: pactum violarunt, conditionem non impleverunt: neque ego itaque amplius teneor.

(2) *Id., id.* Idem pactum est, eadem conditiones, eadem pœnæ ni impleantur, idem vindex perfidiæ Deus omnipotens.

(3) *Idem, id.* Reges omnes Dei vassalles esse omnino statendum est.

Pasemos ahora á estudiar el principio de resistencia. No olvidemos que en el primer contrato hay tres contratantes, á saber: Dios, el rey, el pueblo. En efecto, el contrato de Dios y el pueblo precedió al de Dios y el rey, pues antes de la existencia de los reyes Dios eligió su pueblo, con el cual celebró una alianza (1). La cláusula principal de este contrato es que el pueblo guardará fielmente el culto de Dios. Tal fué el contrato primitivo de Dios y el pueblo. Pero este contrato, ¿cesó, por ventura, al instituirse la monarquía? Al contrario, fué renovado y confirmado. En la institución de la realeza el sacerdote estipula en nombre de Dios la observancia de la ley y la conservación del templo. El rey y el pueblo prometen no por separado, sino juntamente. Son, pues, constituidos á la vez responsables y se obligan solidariamente (2). H. Languet examina, como jurisconsulto, las consecuencias de semejante contrato. Si una de las partes contratantes falta á su obligación, el otro estipulador pierde el derecho de hacer valer su derecho respecto á aquél (3). La falta de uno se proyecta en el otro. Si Israel abandona á Dios sin que se oponga el rey, éste es responsable de la falta de aquél, y si el rey adora á los dioses extranjeros é Israel no le obliga á cumplir su deber, es Israel responsable de la falta del rey.

Del contrato este que obliga á Dios, de una parte y de otra al rey y al pueblo, nace evidentemente el derecho de resistencia. ¿Pues qué valor tendría tal contrato si el pueblo pudiera ser arrastrado por su rey á adorar á los dioses extranjeros? ¿Cómo habría de continuar siendo el pueblo de Dios si venía á ser un pueblo esclavo, para el cual nin-

(1) *Vind. conts. tyr.* c. II Deum, electo ex omnibus populo Israelitico, ut esset sibi peculiaris populus, foedus cum eodem pepigisse.

(2) *Idem, id.* Constituuntur ergo hic duo rei, rex et Israel, ideoque æqualiter in solidum obligantur.

(3) *Idem, id.* Uter vero negligat. Deus ab alterutro integram rem petere potest, et eo quidem magis a populo quam a rege.

guna obligación sería posible? Si el rey quiere trastornar la Iglesia y la ley de Dios, el pueblo está en el deber de resistirle, y si no lo hace así, caerá en la ruina.

Henos aquí, pues, ante el derecho de resistencia por las armas, que era un derecho incontestable en la antigüedad; pero que había desaparecido de la ciencia política desde su aparición en el Evangelio. Aparte algunas protestas que aparecen esparcidas entre algunos escritos medioevales, la única resistencia que la Iglesia y sus doctores autorizan contra el poder civil, es la resistencia eclesiástica; y es necesario, para librar al pueblo de la tiranía de sus reyes, que el papa le desligue de su juramento de fidelidad. Pero según la doctrina que analizamos, el pueblo se desliga por sí mismo. Él ha contratado con Dios y es parte y fiador del contrato considerado en su relación con el rey. Violado el contrato por el monarca, el pueblo es libre respecto á éste, pero no respecto á Dios. Debe defender á Dios contra el rey. Tales principios, aceptados por el derecho civil, conducen al derecho de insurrección. Aquí el ímpetu innovador se contiene y comprende la necesidad de limitar sus afirmaciones.

¡Y qué!, dice el analista, ¿se le ha de reconocer al pueblo, á esta bestia de las mil cabezas, el derecho de sublevarse tumultuariamente, sin orden, sin conductor, sin orientación? Hay que distinguir. Vemos, de una parte, los que han recibido del pueblo la autoridad: los magistrados elegidos de entre el pueblo, y que son como vigilantes de la conducta de los reyes (*regum ephoros*) y los representantes del pueblo (*qui universum populi cœtum repræsentant*). En todo estado bien constituido hay entre el rey y el pueblo magistrados, grandes, consejeros, elegidos entre todos los órdenes de ciudadanos y que, reunidos, forman lo que se ha llamado, según los diversos países, ya el consejo ordinario, ya el parlamento, ya la dieta. Individualmente estos personajes son menos que el rey; pero como cuerpos colectivos, son más. Están encargados de defender al pueblo, te-

niendo que velar por sus derechos como buenos tutores. Si no lo hacen así, caerán á impulsos de la «acción tutelar» dirigida contra ellos (1). Á ellos, pues, pertenece, el derecho de resistencia. Lo que la mayoría de ellos decide es obligatorio para todos, y lo que á todos ellos obliga también es obligatorio para todo el pueblo (2).

Pero he aquí una dificultad que se presenta. Si la mayoría del cuerpo de magistrados hace causa común con el rey y es cómplice de la rebelión de éste contra Dios, ¿deberá la minoría, aunque sólo esté constituida por un solo magistrado, oponerse ó reconocer la ley del príncipe? No es cuestión que afecte á los simples particulares, sino á una provincia, á un magistrado, á un señor. ¿Esta minoría, tendrá el derecho de resistencia con igual título que la mayoría? Para resolver esta difícil cuestión hay que remontarse á las causas del primitivo contrato. En tal contrato, en que todo Israel está ligado, es evidente que cada pueblo, cada magistrado, están particularmente ligados (3). Cada uno ha prometido en su propio nombre y en todo lo que dependa de cada uno, defender la causa de Dios. No es, pues, solamente el rey ni el reino entero los que deben obediencia á Dios, sino todas y cada una de las partes del reino, las que le deben fe y obediencia. Fácilmente se ve la consecuencia, que es que cualquier población ó cualquier magistrado puede tomar la iniciativa de resistir á un rey que viole la ley de Dios, hasta cuando la mayoría de las poblaciones ó de los magistrados hubiere tomado el partido del rey.

¡Qué puerta abre á la sedición esta teoría! Y cuando el rey deponga las armas, dice el autor; el pueblo las depondrá; que cese de castigar, y el pueblo se abstendrá; que deponga el rey la espada, y el pueblo arrojará la cuchilla. No

(1) *Vind. conts. tyr.* Ni faciant, actione tutelæ tenentur.

(2) *Idem, id.* Quod major pars principium seu optimatum fecerit omnes, quod omnes, universus populus, fecisse dicetur.

(3) *Idem.* Singillatim sponendi.

guna obligación sería posible? Si el rey quiere trastornar la Iglesia y la ley de Dios, el pueblo está en el deber de resistirle, y si no lo hace así, caerá en la ruina.

Henos aquí, pues, ante el derecho de resistencia por las armas, que era un derecho incontestable en la antigüedad; pero que había desaparecido de la ciencia política desde su aparición en el Evangelio. Aparte algunas protestas que aparecen esparcidas entre algunos escritos medioevales, la única resistencia que la Iglesia y sus doctores autorizan contra el poder civil, es la resistencia eclesiástica; y es necesario, para librar al pueblo de la tiranía de sus reyes, que el papa le desligue de su juramento de fidelidad. Pero según la doctrina que analizamos, el pueblo se desliga por sí mismo. Él ha contratado con Dios y es parte y fiador del contrato considerado en su relación con el rey. Violado el contrato por el monarca, el pueblo es libre respecto á éste, pero no respecto á Dios. Debe defender á Dios contra el rey. Tales principios, aceptados por el derecho civil, conducen al derecho de insurrección. Aquí el ímpetu innovador se contiene y comprende la necesidad de limitar sus afirmaciones.

¡Y qué!, dice el analista, ¿se le ha de reconocer al pueblo, á esta bestia de las mil cabezas, el derecho de sublevarse tumultuariamente, sin orden, sin conductor, sin orientación? Hay que distinguir. Vemos, de una parte, los que han recibido del pueblo la autoridad: los magistrados elegidos de entre el pueblo, y que son como vigilantes de la conducta de los reyes (*regum ephoros*) y los representantes del pueblo (*qui universum populi cætum repræsentant*). En todo estado bien constituido hay entre el rey y el pueblo magistrados, grandes, consejeros, elegidos entre todos los órdenes de ciudadanos y que, reunidos, forman lo que se ha llamado, según los diversos países, ya el consejo ordinario, ya el parlamento, ya la dieta. Individualmente estos personajes son menos que el rey; pero como cuerpos colectivos, son más. Están encargados de defender al pueblo, te-

niendo que velar por sus derechos como buenos tutores. Si no lo hacen así, caerán á impulsos de la «acción tutelar» dirigida contra ellos (1). Á ellos, pues, pertenece, el derecho de resistencia. Lo que la mayoría de ellos decide es obligatorio para todos, y lo que á todos ellos obliga también es obligatorio para todo el pueblo (2).

Pero he aquí una dificultad que se presenta. Si la mayoría del cuerpo de magistrados hace causa común con el rey y es cómplice de la rebelión de éste contra Dios, ¿deberá la minoría, aunque sólo esté constituida por un solo magistrado, oponerse ó reconocer la ley del príncipe? No es cuestión que afecte á los simples particulares, sino á una provincia, á un magistrado, á un señor. ¿Esta minoría, tendrá el derecho de resistencia con igual título que la mayoría? Para resolver esta difícil cuestión hay que remontarse á las causas del primitivo contrato. En tal contrato, en que todo Israel está ligado, es evidente que cada pueblo, cada magistrado, están particularmente ligados (3). Cada uno ha prometido en su propio nombre y en todo lo que dependa de cada uno, defender la causa de Dios. No es, pues, solamente el rey ni el reino entero los que deben obediencia á Dios, sino todas y cada una de las partes del reino, las que le deben fe y obediencia. Fácilmente se ve la consecuencia, que es que cualquier población ó cualquier magistrado puede tomar la iniciativa de resistir á un rey que viole la ley de Dios, hasta cuando la mayoría de las poblaciones ó de los magistrados hubiere tomado el partido del rey.

¡Qué puerta abre á la sedición esta teoría! Y cuando el rey deponga las armas, dice el autor, el pueblo las depondrá; que cese de castigar, y el pueblo se abstendrá; que deponga el rey la espada, y el pueblo arrojará la cuchilla. No

(1) *Vind. conts. tyr.* Ni faciant, actione tutelæ tenentur.

(2) *Idem, id.* Quod major pars principium seu optimatum fecerit omnes, quod omnes, universus populus, fecisse dicetur.

(3) *Idem.* Singillatim sponendi.

se puede llamar esclavo fugitivo al que se defiende de los golpes de su dueño y se refugia en su cabaña para escapar al furor de aquél. ¿Se podrá calificar de traidor al que cerrara las puertas de la ciudad á un príncipe furioso, y está pronto á obedecerle cuando recobre el buen sentido? *No es la separación lo que hace el cisma, sino la intención* (1). Una cosa es separarse de un mal pontífice ó de un mal príncipe y otra separarse de la iglesia ó del reino. Se ve que el autor no responde á la objeción. Aquí la objeción no irá contra el derecho de resistencia en general, sino contra el derecho reconocido á cada uno de ellos y hasta contra uno sólo.

Y, sin embargo, el autor no llega hasta admitir la insurrección revolucionaria, y excluye expresamente al pueblo como multitud, del derecho de resistencia. Los hombres privados, dice, no tienen en sus manos el poder público; las magistraturas, el derecho de alzarse en armas. El contrato primitivo ha sido establecido por Dios con la colectividad pueblo; pero no con los individuos, no están, pues, como tales, obligados por el contrato; ellos no son contratantes ni garantizan en aquél. Los reyes y los magistrados se obligan á gobernar bien el cuerpo de la Iglesia. Los particulares no se obligan más que á permanecer siendo miembros de la Iglesia. Los unos están en el deber de proceder de modo que los otros obedezcan á Dios; pero los súbditos no están sino en el caso de obedecer. Pero cuando dan los magistrados la señal de resistir á las disposiciones de un tirano impío, el pueblo debe secundarlos y ayudarlos con todas sus fuerzas. Alguna vez escoge Dios un simple particular para hacerle instrumento de su venganza, como se puede ver en el Antiguo Testamento. Pero es necesario tener gran sobriedad y gran circunspección para adoptar á jefes de tal índole. Con frecuencia, los hombres usurpan la autoridad, se hacen pasar por inspirados y se

(1) Principio de la Sorbona en la querrela de Bonifacio VIII y Felipe el Hermoso.

erigen en dioses á sí mismos. Á veces, el pueblo crédulo, suponiendo combatir bajo las banderas de Cristo, puede estar combatiendo, con gran detrimento suyo, en favor de algún usurpador Galileo; esto es lo que ha sucedido poco ha en Alemania, añade el autor, á los partidarios de Tomás Munster.

Hasta aquí, el autor ha limitado el derecho de resistencia al sólo caso de que la ley de Dios sea violada por el príncipe. En la tercera cuestión va más lejos el autor del libro que estamos comentando. Extiende el derecho de resistencia hasta la defensa de todos los derechos naturales. El príncipe no está solamente obligado para con Dios, sino que también lo está con el pueblo; éste, no sólo es garante del contrato, sino parte. Con ésta afirmación entra la ciencia del Estado en el espíritu político moderno, y vamos á ver aparecer en toda su energía y pureza el principio del nuevo derecho político, del cual deben salir las revoluciones de Inglaterra, de América y de Francia.

El principio de esta política no era en realidad nuevo; consistía en la afirmación de que el pueblo ha creado los reyes, principio que fué admitido por la mayoría de los jurisconsultos que explicaron el origen del imperio considerando una cesión del pueblo romano; pero esta cesión, se decía, implicaba el abandono de la soberanía, y la prescripción de ésta podría oponerse á toda tendencia de revindicación del pueblo; éste había perdido todo su derecho, ya por abandono tácito, ya por no ejercitarlo. Huber Languet responde vigorosamente á esta objeción de jurista. No hay prescripción semejante respecto al pueblo, como no la hay respecto al fisco. Si éste puede prevalerse de tal privilegio, con mucha más razón lo podrá, en lo que al derecho de su soberanía corresponda, el pueblo, que es el propietario del fisco. Se objeta que el pueblo que instituyó la realeza no es el mismo existente, sigue diciendo el mencionado autor, y responde: los reyes mueren; pero los pueblos no, son como una fuente, que fluyen sin cesar. Si los grandes

han dejado inveterarse á la tiranía, tal debilidad no ha de perjudicar á los pueblos. El tiempo aumentará los errores de los reyes; pero en nada disminuye el derecho de los pueblos (1). La connivencia de los grandes y de los reyes nada puede contra este derecho; pero hace que aquéllos caigan bajo la pena de la ley dirigida contra los prevaricadores.

El espíritu jurídico se combina en H. Languet con el espíritu bíblico para envolver sus obras en un ambiente de originalidad. El derecho civil le sirve de introducción al derecho político. Las ideas de contrato, de acción, de prevaricación, son por él apartadas de su sentido corriente, para aplicarlas á las relaciones entre reyes y súbditos. Tal aplicación, aunque falsa en sí, era legítima. Los jurisconsultos habían dado el ejemplo de fundar la teoría del poder real sobre el derecho civil.

Continuemos paso á paso esta deducción rigurosa. El pueblo ha cedido el poder. Pero es un principio evidente que no ha podido el pueblo darse á sí mismo un soberano, sino atendiendo á una gran utilidad (2). La institución del poder civil ha tenido por objeto defender á los individuos unos respecto á otros por la justicia, y á toda la colectividad del pueblo contra los ataques exteriores, por la fuerza (3). El único fin del imperio es la utilidad del pueblo. No es, pues, el imperio un honor, sino una carga; no una inmunidad, sino un deber; no un vagar, sino una misión que cumplir (4); no una licencia, sino un servicio público. Cuando lo tuyo y lo mío invadieron el universo, el poder fué

(1) *Vind. conts. tyr.* Nec. domunt anni quidquam juri populi, sed addunt injuriæ regis.

(2) *Idem*, c. III. Non, nisi magenæ cujusdam utilitatis causa, imperium alienum ultro alegt.

(3) *Idem*, *id.* Tum singulos a mutuis, tum universos ab externis injuriis seu jure dicendo, seu vim vi repellendo, defenderent.

(4) *Idem*, *id.* Nom honos, sed onus; nom immunitas sed munus; non vocatio, sed vocatio.

instituído para defender á los pobres contra los ricos, á los pueblos contra sus vecinos.

Los reyes fueron instituídos para hacer justicia, no son otra cosa que los guardianes y los conservadores de la ley. Se ha preguntado si la ley depende de los reyes ó éstos de aquélla. Sin duda que si el rey fuera siempre justo no habría que hacer leyes; pero como esto es imposible, la ley ha sido establecida por los sabios magistrados á fin de que fuese la regla en vista de la cual han de juzgar los príncipes; y á fin de que éste no viole la ley, se le han asociado los grandes, los magistrados y el consejo público que hallamos en todas las formas de gobierno. La ley es el alma de los reyes; por ella se mueven, sienten y viven. Los reyes son el cuerpo de la ley. La ley es la razón común de los prudentes; el pensamiento mismo, y como el pensamiento es una parte de la razón divina, aquél que obedece á la ley obedece á Dios. No es justo cuanto el rey ordena; pero un rey se hace justo cuando ordena cosas justas por sí mismas.

Tales son los grandes y nobles principios que se establecen en la *Vindiciæ contrà tyrannos*, y que se deducen de un fondo confuso en el cual se mezclan los argumentos sacados de la Biblia; los históricos, tomados de Hotmann, y las reminiscencias de la antigüedad. De estos principios, el autor del citado libro deduce la necesidad de dividir la autoridad legislativa entre los reyes y los grandes ó los Estados del Reino. En este punto, el pensamiento de los reformadores es demasiado vago. No dicen nada preciso acerca de la participación del pueblo en el poder legislativo. Languet parece conceder especialmente la preponderancia á la aristocracia, pero no está muy clara esta cuestión en su libro.

Aparece más preciso este autor cuando trata del poder que tiene el rey sobre la vida y los bienes de sus súbditos. Los cortesanos, dice, reconocen á los príncipes el derecho de vida y muerte sobre los súbditos. Para nosotros el príncipe no es más que el ministro y el ejecutor de la ley. Él no

es quien castiga, sino la ley. En otro caso no sería un rey, sino un tirano; en vez de ser un juez, sería un salteador. Los súbditos no son los siervos del rey; no han sido comprados por él á dinero ni conquistados mediante la guerra. Todos los súbditos reunidos, son los soberanos del rey; separados, sus hermanos (1).

Respecto á los bienes, se oye repetir á diario en torno á los reyes, que son de ellos. De modo que lo que de los bienes quiera tomar, no lo estafa, y lo que quiera dejar, lo dona. Pero ¿es posible que los hombres, tan amantes de lo suyo, se hayan dado un señor que les haga la gracia de abandonarles lo que ellos han ganado con tanto esfuerzo? ¿Qué me importa, dice Agrícola, que sea el rey ú otra persona quien me arrebatte mis bienes, si de todos modos yo muero de hambre? Pero si el rey no es propietario de los bienes privados, ¿no lo es de la hacienda pública? No; responde Languet. Una cosa es el tesoro del príncipe y otra el del fisco. Sin duda que los príncipes son propietarios de sus bienes particulares como los demás ciudadanos; pero desde ningún punto de vista pueden ser considerados como propietarios del real patrimonio.

¿La dignidad real es una posesión ó una función? Si lo primero, hay que reconocer, al menos, que el pueblo al cederla, se reservó la propiedad á perpetuidad. Si no, podría decir: ¿de qué me sirve haber confiado el cuidado de mi salud á un rey si me he enajenado en su favor, me he vendido en toda propiedad? (2). El príncipe no es sino el curador de la riqueza pública, de la cual no es ni usufructuario. En efecto, el usufructuario puede obligar los bienes que usufructúa, el rey no puede obligar su patrimonio. El usufructuario puede hacer donaciones sobre su usufructo, las dona-

(1) *Vinds. cont. tyr.* Utniversi domini, ita singuli fratrum loco censendi sunt.

(2) *Idem. id.* Si inquam, dum libertati, meæ incolumitatique prospicere volo, memet mancipio.

ciones de un rey, cuando son excesivas, son nulas, según este aforismo de la administración de Hacienda: *Trop donné soit répété*. El usufructuario puede usar y abusar de los frutos sin que la ley se lo impida; pero al rey le prescriben las leyes el uso que ha de hacer del patrimonio.

El pueblo no ha cedido su soberanía, sino á condición de que sea empleada en su bien. En esta especie de contrato, el pueblo estipula (*stipulatur*) y el rey promete (*spondet*). Recíprocamente, el pueblo promete obedecer si el rey cumple debidamente sus compromisos y el rey, por su parte, promete cumplirlos. De modo que el pueblo no se obliga sino bajo condición y el rey, pura y simplemente. Pero es evidente que cuando se inserta una condición en un contrato, éste es nulo cuando la condición no es ejecutada. No se puede, pues, ni llamar perjuro á un pueblo que niega la obediencia á un rey que falta á las condiciones pactadas con él. Si el vasallo está desligado del deber de prestar obediencia á su señor cuando éste ha cometido con él una felonía, si la ley de las Doce Tablas condenan al patricio que ha engañado á su cliente, si la ley civil permite al liberto una acción contra la violencia de su patrón, si en el mismo caso hasta el esclavo está dispensado de la obediencia, con más razón el pueblo será desligado de la fe, que antes ha sido violada por el mismo príncipe.

Establecido el derecho de resistir á los tiranos, es decir, á los violadores del pacto primitivo, hay que saber cómo se ha de efectuar, por quién y por qué. Para esto hay que distinguir dos especies de tiranos. Esta distinción, familiar en el siglo XVI, se hallaba expuesta por Bartole (1). Hay el tirano *absque titulo* y el tirano *ab exercitio*. El primero es el que se apodera del poder, sin título para ello, el usurpador; el segundo posee el poder á título legítimo, pero abusa del poder. Pues asimismo la conducta del pueblo debe variar, según sea una ú otra la forma de tiranía de que se trate.

(1) Bart. *De tiranno* (Edic. Bále, t. V. págs. 587, 92).

Contra la primera, el derecho natural, el civil y el de gentes permiten tomar las armas: pues que el derecho natural es el que nos autoriza para defender nuestra vida y nuestra libertad amenazada. Ningún pacto ni obligación nos pueden mantener subordinados á esta especie de tiranía. Pero si luego de haber obtenido el poder de una manera ilegítima, el usurpador obtiene la aprobación del pueblo, este consentimiento debe de ser considerado como un título y por su virtud, aquél podrá poseer de derecho lo que solamente de hecho poseía. De otro modo no habría monarca cuya jurisdicción no pudiera ser puesta en duda.

Cuanto á los reyes legítimos que abusan de su poder, no es bastante cualquier abuso, cualquier negligencia para llamarles tiranos y declararles la guerra. Hasta cuando se trata de un tirano declarado que viola las leyes abiertamente y oprime la república, es necesario primeramente soportarle y apurar todos los medios antes de usar las armas contra él, pues bien puede suceder que sea el remedio peor que el mal. Pero si persiste en su tiranía, debe de ser tratado como un rebelde y depuesto por el pueblo, que siendo, como hemos visto, superior al príncipe, tiene el derecho de deponerlo. Tal rebeldía no debe de ser acusada de sedición; hay sediciones justas y sediciones injustas. Las primeras, según Bartole, son aquéllas que derriban un gobierno injusto, y las segundas son las que derriban un gobierno justo; á decir verdad, el derrocamiento de un gobierno malo no puede ser llamado sedición, principio que, como se recordará, estableció ya Santo Tomás de Aquino, y que sostuvo toda la escolástica (1). H. Languet concluye sosteniendo que está permitido tomar las armas, no solamente en defensa de la religión, sino de la patria y los hogares.

Dicho autor hace siempre la misma reserva en el uso de este derecho: que no corresponde usarle sino á los magistra-

(1) Véase t. I, l. II. c. II.

dos, ya sean todos, ya la mayoría; y á los particulares les niega toda facultad de tomar iniciativas en el ejercicio del derecho de resistencia. La república, afirma, no ha sido confiada al cuidado de los particulares; aquéllos que no pueden protegerse á sí mismos no deben ser los que se encarguen de defender la república. Es, pues, la totalidad de los ciudadanos la que encarna la soberanía y no los meros particulares. El pueblo no puede resistir sino mediante la mediación de los magistrados. Si éstos no inician y dirigen, el pueblo debe permanecer quieto, teniendo presente que los mejores médicos dejan obrar á la naturaleza para curar las enfermedades. Va más lejos todavía. Si los magistrados, dice, se hallan evidentemente en connivencia con el tirano, el pueblo debe tener presente que Dios permite que los hipócritas reinen, por los pecados de los pueblos. No se han de usar entonces ni los pies ni las manos, sino que se ha de suplicar de rodillas (1). En fin, es necesario soportar á los malos príncipes, como se soportan las inundaciones y las demás calamidades naturales. Pero si todos los grandes, ó la mayor parte, ó uno sólo siquiera prueba á oponerse al tirano, el pueblo debe considerar tal resistencia como inspirada por Dios mismo.

Languet resume todo su sistema en estas palabras, rápidas y concisas: «Los príncipes no son elegidos por Dios, sino constituidos por el pueblo. El príncipe es superior á cada particular; pero inferior al conjunto de todos ellos y á los representantes de esta totalidad, es decir, á los magistrados ó los grandes del reino. En la institución del rey media un contrato entre él y el pueblo, contrato tácito ó expreso, natural ó civil, del cual, los oficiales del rey son los guardianes. Aquél que viola este pacto es un tirano *ab exercitio*. Los magistrados tienen el derecho de imponerle el cumplimiento de su deber á viva fuerza si no tiene

(1) *Idem id.* Non pedibus, non manibus, sed genibus flexis opus esset.

otro medio. Pero los hombres privados no tienen el derecho de sacar la espada contra un rey legítimo, aun siendo tirano por su conducta. Cuanto al tirano sin título (*absque titulo*), como no tiene contrato alguno establecido con el pueblo, hasta los particulares pueden sublevarse contra él».

El libro de H. Languet es bastante para dar una exacta idea de todos los escritos políticos inspirados por la democracia protestante. De todos es el más célebre, el más riguroso y el más razonado, así como el que ha tenido mayor predicamento. Entre dichos escritos no se debe dejar de nombrar el *De^o Jure regni*, de Buchananan, obra escrita con elegancia, aunque concebida con menos vigor y razonada más débilmente que *Vindiciæ contra tyrannos*, y de la cual se distingue en que el carácter religioso y reformado ha desaparecido casi, para dar lugar al espíritu filosófico y literario del renacimiento; en él su autor no resulta ser el discípulo de Calvino ó de Knox, sino el de Platón, Aristóteles y Cicerón.
