

24, «Sobre el joven Marx (cuestiones de teoría). El problema teórico», pp. 43-57.

5. Cf. L. Althusser, *Para leer «El capital»*, «El objeto de *El capital*. Propositiones epistemológicas de *El capital»*, pp. 157-163.

6. Cf. L. Althusser, *Para leer «El Capital»*, «Los defectos de la economía clásica. Bosquejo del concepto de tiempo histórico», p. 110.

7. *Ibid.*, p. 111.

SOBRE CALVINO, SECULARIZACIÓN Y MODERNIDAD

Vicente Serrano Marín

MARTA GARCÍA ALONSO:
La teología política de Calvino.
Prefacio de Pierre-François Moreau.
Anthropos, Barcelona, 2009, 286 pp.

El libro que reseñamos es una exposición ordenada, sistemática y detallada de la trayectoria del pensamiento teológico político de Calvino en el marco de la Reforma y una exposición en la que la autora acierta a destacar el perfil específico del calvinismo, tanto respecto de Lutero como respecto de las tradiciones a las que ambos responden. Pero a la vez que eso, la obra intenta cuestionar la continuidad, asumida en demasiados casos de modo tópico, entre la Reforma de Calvino y algunos de los principios de lo que se llama la modernidad, con especial énfasis, como veremos, en el principio de autonomía moral y política.

Lo primero que el lector debe saber a la hora de abordar la lectura es que se trata de un libro académico de calidad y envergadura, un tratado sistemático y sin concesiones, que en cuanto tal llena una laguna existente en nuestro país. Porque en contraste con la mayor parte de la escasa literatura hispana que la precede, de la que la autora muestra un conocimiento profundo y con la que dialoga de modo constante en el libro, en el caso de la obra que reseñamos hay una investigación alejada de los tópi-

cos habituales y de las lecturas cuyo punto de partida es deudor de lugares comunes. La propuesta de Marta García Alonso es volver a leer a Calvino desde sus textos, en su contexto, en sus intenciones, pero también en sus resultados, olvidando categorías previas y proyecciones *ex post*, y sólo una vez hecha esa lectura, regresar desde ahí al debate sobre su papel en la historia de las ideas. En ese sentido cabe decir que la obra, además de una pretensión científica y expositiva, tiene también una vocación polémica, que se muestra entreverada en el marco de las exposiciones, en este o en aquel capítulo, y que se reitera y explicita en la *Introducción* y el *Epílogo*, aunque creemos que de modo insuficiente, lo que a su vez desequilibra en algo la obra. Sobre esa dimensión polémica y sus implicaciones volveremos más adelante y al problema de fondo que plantea le dedicaremos la parte final de nuestra reseña.

El libro está precedido por un *Prefacio* a cargo de Pierre-François Moreau, prestigioso y reconocido investigador del CERPHI francés, en el que la autora viene investigando desde hace años, y que le añade un particular interés, a la vez que demuestra que en España las investigaciones sobre estos asuntos han abandonado el provincialismo tradicional, tras siglos de la imposible disyuntiva entre encierro o exilio, en

torno a la modernidad. En ese sentido y en una cuestión tan sensible para la España católica, que ha lastrado los estudios filológicos y ha marcado nuestro supuesto ingreso en la modernidad, mediante la adopción de esa forma tan atípica que fue el krausismo español, la obra de Marta García Alonso da muestra también de una considerable normalización en nuestras actuales aproximaciones hispanas en torno a lo moderno, lo que no es poco.

La obra está estructurada en tres partes, dedicadas respectivamente a los fundamentos ético-religiosos desde los que entender la obra de Calvino, a la condición de Calvino como reformador y a la dimensión política de Calvino en Ginebra. En la primera parte, la dedicada a los fundamentos políticos y morales desde los que interpretar el surgimiento, el desarrollo y el impacto de la obra de Calvino, Marta García Alonso analiza algunos temas cruciales para la comprensión de la Reforma y en particular para la peculiar interpretación del reformador francés. Así, además de ocuparse de las premisas compartidas con las demás Iglesias protestantes, nos recuerda la posición de Calvino respecto de la cuestión decisiva de la imposibilidad de conocer el bien, salvo en aquel aspecto que haga al sujeto imputable ante Dios, depositando así en la fe y en la Escritura las llaves respecto de condición de posibilidad misma de la acción moral del cristiano. La tesis de Calvino es la conocida bajo la fórmula «sólo la fe salva», una fe que sería el puente entre la Escritura, por un lado, mediante la que Dios da a conocer la ley divina, y la llamada ley natural por otro, que conocemos a través de la conciencia y a la que no había acceso para las instituciones. Sin embargo, a diferencia de Lutero, y es éste un punto que la autora destaca en cada ocasión en que se da la diferencia, para Calvino sí cabe un puente entre la moral y el derecho cristiano, tanto civil como eclesiástico, lo que tendrá sus efectos en la obra

reformadora de Calvino. En la medida en que, una vez instaurado el pecado, sólo la Escritura puede suplir lo oscuro de la ley natural invalidada por el pecado original, en esa medida el problema de la interpretación de las Escrituras, aparece como decisivo para la teología política y determinará, a su vez, la cuestión del privilegio ministerial de pastor. Desde ahí, la autora nos recuerda las funciones de la ley moral: el *delator* y el *político*, que comparte con Lutero y el *didáctico*, que añade Calvino; función que en interpretación de la autora supone la posibilidad misma de la ética y del derecho cristianos para el reformador francés. En efecto, si el oficio *delator*, tanto para Lutero como para Calvino tenía la función de señalar la culpa, y el *político*, el de favorecer un orden social mínimo, el tercero que añade Calvino tiene que ver con una cuestión tópica en torno a las relaciones entre Reforma y catolicismo: el libre examen. La tesis de la autora es que esa función pedagógica pasa, en efecto, por el libre examen, frente al magisterio de la Iglesia católica, frente a los dogmas y los concilios, pero que tal libre examen no debe interpretarse en Calvino en términos individuales, sino *supra-individuales*. Éste es uno de los datos en los que apoya la autora su argumentación frente a la supuesta asunción tópica de la secularización de la doctrina moral de Calvino, en particular en lo que respecta a la autonomía y, en esa medida, volveremos en su momento a considerarlo.

Pero esta primera parte aborda todavía otro problema fundamental, no sólo para la teología política de Calvino, sino para comprender la Reforma en general y sus implicaciones políticas y, por tanto, ineludible a la hora de valorar la relación de Calvino con el proceso secularizador: la fundación de la ciudad de Dios. Allí nos ofrece un oportuno y bien elaborado resumen de las tesis de san Agustín en este punto, decisivo a la hora de comprender la evolución de las

relaciones entre la Iglesia y los poderes seculares y su posterior papel en el proceso reformador. Interpretada la *Ciudad de Dios* como versión cristiana del ciceroniano sueño de Escipión, sería ésta la semilla de ese agustinismo político, expresado en la idea de una ciudad de Dios ajena a los poderes terrenales. Sería a esa concepción a la que habría regresado Lutero, enfrentándose así a la interpretación medieval que culmina en Gregorio VII, quien pretende reunir en la Iglesia a las dos ciudades desde la consideración de la *plenitudo potestatis*, ya cuestionada en el seno de la Iglesia católica por Ockham. Las consecuencias de ese debate en torno a la potestad y de la asunción del agustinismo político por parte de Lutero son determinantes para comprender su crítica al monopolio de la salvación y del sacramento sacerdotal, cuestión ésta que de nuevo nos lleva, desde otro lugar, al problema del libre examen y de la interpretación de las Escrituras. La respuesta de Lutero a ese dilema fue, como nos recuerda la autora, la distinción de un fuero externo y uno interno, correspondiendo el primero al derecho eclesiástico, pero sin fundamento divino, y el segundo únicamente al ámbito del fiel. De este modo Lutero habría debilitado a sus pastores creando una dificultad a la que deberá enfrentarse Calvino, tanto en su elaboración doctrinal como en su experiencia política ginebrina.

La segunda parte del libro nos permite comprender cómo uno de los rasgos definidores del calvinismo está precisamente en su peculiar respuesta ante ese dilema, orientando así la tarea de Calvino hacia una justificación dirigida a conseguir que la Iglesia adquiriera una nueva potestad de jurisdicción, pero sin renunciar a los principios de la Reforma. Es a partir de ese dato desde donde la autora explica los fundamentos y el desarrollo del concepto calviniano de *disciplina*, así como su papel decisivo en la instauración de la Iglesia, algo que tiene el

acierto de mostrar al hilo de la propia experiencia histórica del reformador francés en Ginebra. Y no lo hace así de modo arbitrario, sino desde la tesis que prueba que son, por un lado la propia experiencia de Calvino, tras su primera estancia en Ginebra y el posterior período en Estrasburgo y las enseñanzas de Bucero; y por otro las condiciones políticas dadas en la ciudad de Ginebra, que matizan y determinan finalmente su doctrina en este punto. En las sucesivas redacciones de las *Instituciones* Calvino va construyendo, al hilo de esa experiencia a la vez política y teórica, la doctrina de la disciplina como una parte esencial de la potestad eclesial, una potestad que a partir de 1545, en la tercera edición de las *Instituciones*, unirá a la capacidad judicial disciplinaria la potestad legislativa, arrebatando además a la jurisdicción civil la prerrogativa de la excomunión. Con ello aquel dilema abierto en Lutero y que cerraba la primera parte del libro, aparece resuelto en estos términos por Calvino: «Donde Lutero sólo aceptaba el poder doctrinal ligado a la predicación y a la administración sacramental, Calvino acepta una penal y legislativa que recupera parte de la jurisdicción cedida por los luteranos al poder civil» (p. 179). Sentada esa cuestión el lector puede encontrar una detallada descripción de las instituciones mediante las que el reformador francés organiza esa jurisdicción: la *Compañía de pastores*, el *Consistorio* o la *Academia* ginebrina, sin omitir por lo demás una puntual referencia, por lo demás tangencial, al papel de todo ello en el caso Servet.

La tercera parte del libro está dedicada a la condición de Calvino como político y a su concepción de lo político, y se desarrolla en parte polémicamente a partir de esta frase con la que comienza: «Es bien conocida la tesis de Carl Schmitt, según la cual las categorías de la moderna teoría del Estado serían, en realidad, conceptos teológicos

secularizados» (p. 201). Ése es el marco desde el que la autora nos explica la tesis central de Calvino, quien, coincidiendo con Lutero en la existencia de los dos reinos y en que el reino interior es inexpugnable, considera que la Iglesia y el Estado son en plena igualdad de condiciones partes del reino mundano. Es ésta la posición determinante para la teología política de Calvino, una posición que sólo se comprende desde los planteamientos ya expuestos en las dos primeras partes del libro y que, a su vez, es clave para entender la posición del reformador francés en lo que respecta a las relaciones entre Iglesia y Estado. La tesis fundamental es la divinización de la política, razón por la cual en elementos tan importantes como las relaciones entre Iglesia o Estado el derecho de resistencia, sobre el que existe una considerable polémica doctrinal acerca de su procedencia, la posición de Calvino, en opinión de Marta García Alonso, difícilmente podría ser considerada moderna; pues no sólo admite ese derecho de modo restrictivo, sino que lo hace en función de una legitimidad divina y, por tanto, ajena a cualquier derecho de ciudadanía en sentido moderno. Sentado eso, la autora considera brevemente el debate actual en torno a la caracterización de la teología política de Calvino y rechaza cualquier posibilidad de considerarle demócrata o republicano, pues en su opinión su doctrina sólo puede considerarse como deudora y continuadora de la teoría del derecho divino de los reyes y muy alejada del moderno concepto de la soberanía popular. Para Calvino el pueblo tiene como única vocación la de obedecer y cumplir los mandatos de sus superiores. Y así, anticipando la cuestión que trata de nuevo en el *Epílogo* y que pretende ser casi más una conclusión, afirma: «Así como la autonomía moral del sujeto, está más allá de la concepción ética calviniana, así también la autonomía política en la que se cimenta la tradición queda

excluida para un pensamiento en el que el Estado se articula como institución divina» (p. 254). En esta cita de la autora se condensa toda la intención polémica de la obra a la que hacíamos referencia al comienzo y a la que además está dedicado el epílogo bajo el título: *Calvino y la modernidad*.

El *Epílogo*, como la *Introducción* y reiteradas alusiones a lo largo del escrito, son el tejido disperso y visible de esa intención polémica, que en cuanto tal podría haber sido una segunda obra dentro de la primera, o al menos un segundo nivel de lectura, sin que en nuestra opinión alcance a serlo del todo propiamente. Hay, creemos en ese sentido, alguna distancia entre el detalle, el rigor y la profundidad de lo que podríamos llamar la parte expositiva del libro, y la falta de desarrollo de esta dimensión polémica, que apuntada y explicitada de modo brillante y reiterado, en ocasiones se queda en un mero apunte nunca desarrollado plenamente. La tesis polémica es clara: la consideración del calvinismo como precedente de la modernidad está lejos de ser tan clara como se viene afirmando y su teología política indicaría más bien lo contrario y, a lo sumo, descansaría en la presencia de ciertos tipos ideales democráticos. Acabamos de verlo en el texto citado al hilo del derecho de resistencia y del concepto de autonomía política. Pero si en este caso, el de la autonomía política, hay cierta capacidad de convicción que va acompañada del correspondiente análisis por parte de la autora, en el caso de la autonomía personal falta ese análisis. Los argumentos que utiliza a lo largo de la obra en distintos momentos giran en torno a dos problemas estrechamente vinculados: la doctrina del libre examen y la determinación de la ley moral a partir de la Ley divina con la mediación de las Escrituras y la correspondiente interpretación de las mismas. El argumento reiterado pasa por cuestionar la importancia del libre examen protestante, del que nos dice que, en el caso

de Calvino, está muy lejos de derivar en un principio de autonomía, puesto que no «remite simplemente a la adecuación personal del creyente al texto sagrado, sino que implica una *dimensión supraindividual*» (p. 58). En cuanto al papel de la Escritura en el acceso a la ley moral, para la autora es decisivo porque la autonomía quedaría anulada a partir del momento en el que, al tener en cuenta los mandatos de la Biblia para poder interpretarlos, «nuestro entendimiento no se bastaría a sí mismo» y «hemos de contar además con el testimonio secreto del Espíritu Santo» (p. 66). En otro momento, ya en el *Epílogo*, matiza y completa esa misma negación de cualquier principio de autonomía moral en Calvino a partir de uno de sus pilares doctrinales, cual es la imposibilidad de conocer el bien, que la autora había expuesto brillantemente en la primera parte. Y así nos dice al respecto: «Esto es, se niega la raíz de la autonomía en el sentido moderno, si se conviene en que ésta nos exige no sólo querer el bien sino también poder conocerlo» (260).

En realidad creemos que se da la apariencia de cierto desenfoco en esta cuestión y un desenfoco que consistiría en no valorar suficientemente la diferencia entre la doctrina en sí misma considerada, por un lado, y, por otro, en las posibilidades de esa doctrina una vez secularizada, algo que la autora roza, pero que considera sólo bajo la categoría de los tipos ideales desde un punto de vista metodológico. Nadie afirmaría que Calvino defiende la autonomía moral moderna una vez secularizada, puesto que su pensamiento es un pensamiento religioso aún no secularizado. Lo que se ha afirmado es que, una vez secularizada, es decir, una vez desplazada del ámbito de la creencia y sus contenidos, esa doctrina contiene profundas analogías, cuando no el esquema mismo de la doctrina de que se trate, en este caso de la autonomía moral. La cuestión se aprecia muy bien acudiendo a

la moral kantiana, de la que la autora no niega sus influencias calvinistas, y a la que por lo demás confronta directamente con Calvino al citar, al comienzo del capítulo 5 de la primera parte, bajo el epígrafe *El difícil camino de la secularización*, la famosa descripción kantiana de la Ilustración. Resulta impensable considerar que para Kant la doctrina de Calvino, en sí misma considerada, fuera un ejemplo de afirmación del principio de autonomía, porque para Kant cualquier doctrina moral basada en una fuente externa, y el modelo de ese tipo de morales es la basada en los preceptos divinos, es una moral heterónoma. Las cosas cambian si asumimos el axioma de la secularización, con arreglo al cual las doctrinas se despojan de su dimensión religiosa y sus elementos funcionan secularmente, al margen de la fe y de la divinidad. Pero entonces la posición de Calvino, y la de la Reforma en general, resulta extraordinariamente reveladora, porque uno de los rasgos que la autora destaca, como no podía ser de otro modo, es precisamente el de la interiorización de la fe, la traslación del momento culminante de la salvación religiosa en el interior de la conciencia. Y es esta interiorización la que posibilita la comprensión de la moral de la autonomía una vez secularizadas las doctrinas religiosas, es decir, liberadas de la divinidad y de la fe. Es lo que Hegel en 1802, después de Kant, llamó *el principio del norte* o principio de la subjetividad en un texto titulado precisamente *Fe y saber*, el mismo texto en el que culmina afirmando la muerte de Dios en términos de *viernes santo especulativo*, décadas antes de que Nietzsche lo hiciera. Por lo demás, la propia autora señala como una de las premisas del pensamiento de Calvino, y desde la que se apoya para negar además su supuesta modernidad en esos términos, la incapacidad humana para conocer el bien. Pero precisamente si Kant pudo definir a Rousseau como el *Newton de la moral* fue

porque asumió esa idea tan rousseauiana, pero también tan calviniana como hemos visto, de la separación radical entre el bien y el conocimiento, escisión sin la cual la moral kantiana sería incomprensible. Pero incluso en las morales *eudaimonistas*, que serían la alternativa de la moral moderna al kantismo, y cuya matriz estaría dada en Hume, el rasgo más característico es ese imposible paso del «es» al «debe» denunciado por Hume, lo que andando el tiempo se llamaría la *falacia naturalista*. Ni lo uno ni lo otro, ni la moral autónoma kantiana, ni la concepción instrumental y protoutilitarista de la moral de Hume, hubieran sido posibles sin la transición que representó la Reforma en este punto, y ello incluso al margen e independientemente de los brillantes y discutibles análisis de Max Weber sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo.

Claro que las consideraciones precedentes dependen de la asunción de lo que Blumenberg llama el *axioma de la secularización* que él mismo cuestiona, con arreglo al cual las doctrinas cristianas sobreviven bajo otras formas, más allá del abandono de las propias creencias a las que arrojan y de las que surgen. Sólo en ese caso cabría pensar que, en efecto, en lugar de una traslación de nociones teológicas, lo que se produce en la modernidad es una independiente afirmación de lo humano en los términos en los que caracteriza la modernidad el mismo Blumenberg, y en ese caso, en efecto, difícilmente cabría defender la modernidad de Calvino, pues no hay duda de que sus tesis, en sí mismas, como la autora muestra detallada y contundentemente, son lo más contrario a la autoafirmación de lo humano, ya sea individual o colectivamente, es decir, en términos de soberanía popular. Lo llamativo es que en este caso la autora sí parece asumir ese *axioma de la secularización*, en la medida en que hace descansar la relevancia de la teología política de Calvino en la tesis defendida por Carl Schmitt,

con arreglo a la cual las categorías modernas del Estado serían en realidad conceptos teológicos secularizados (p. 201), tesis esta que a su vez alimenta la teoría de la secularización de Karl Löwith a la que directamente se enfrenta Blumenberg.

¿Estamos ante una incoherencia o ante una contradicción por parte de la autora? ¿Desconoce la autora esos planteamientos y el correspondiente trasfondo, o siendo consciente de ellos apunta, aunque desde luego no desarrolla, hacia alguna tesis que sería en realidad un *tertium quid* en el dilema secularización/autoafirmación? La parquedad de explicaciones que la autora ofrece podría dar a entender que se desentiende de esa aparente incongruencia. Pero no es así. En un artículo publicado por ella en la revista *Isegoría* en el año 2005 y con el título «Carl Schmitt o la imposibilidad de una política secularizada» (*Isegoría*, n.º 32, pp. 235-244), da cuenta de este universo de problemas y lo hace además atendiendo a las respuestas que la tesis de Schmitt encontró por parte de autores como Moltmann, Metz, Peterson, quienes en formulaciones diversas negaban cualquier relación entre la teología política y el cristianismo. La contrarréplica de Schmitt llegó en 1970 en su ensayo *Una leyenda: la liquidación de toda teología política*. La tesis de Schmitt, que la autora nos recuerda con precisión y claridad, es que la secularización se daría en lo que se refiere a los conceptos clave de la teoría del Estado, pero la política y la soberanía son algo previo a la teoría del Estado y es en ese momento donde se daría la vinculación con la teología. La decisión política es la decisión radical entre el orden o el caos, disyuntiva en la que no cabría una respuesta que no fuera teológica. La vinculación entre teología y política no lo es entonces ya en términos de secularización, sino que se da en el hecho de que eso previo tiene que ver directamente con la teología y en toda su crudeza. La aparente contradicción

e incongruencia a la que aludíamos queda despejada y cobra ahora luz la afirmación recogida al comienzo de la tercera parte del libro que reseñamos, con arreglo a la cual la autora reivindica la relevancia de la obra de Calvino en el debate sobre la teología política en nuestro tiempo (p. 201), una relevancia de Calvino y su papel en la modernidad que no lo sería ya entonces en los términos habituales a partir de Max Weber. Pero de ser esto así, y dada la trascendencia que el decisionismo de Schmitt ha cobrado en los últimos años para la teoría política de la supuesta izquierda posfundacional, el problema de fondo en las relaciones entre Calvino y la modernidad no estaría tanto en el acierto de las tesis de Weber y de los que le siguen en su interpretación, ni siquiera en la consideración del problema de la autonomía, sino en qué noción de modernidad tengamos presente. Porque tal vez la modernidad que está en juego no sea la modernidad asentada en el yo cartesiano y su autonomía fundante, apoyada a su vez desde un *Deus ex machina*, ni tampoco en sus continuaciones en el Kant que afirma la autonomía moral en la *Segunda Crítica* o la del principio de la subjetividad de Hegel culminando en la sustancia hecha sujeto, y

sí más bien la de un Dios arbitrario, como el de Ockham, con el que se emparentan las tesis de Calvino, pero también las de Schmitt.

El problema para el lector es que en la obra de Marta García Alonso todo esto queda sólo tenuemente insinuado, casi velado, pues, aunque cita escuetamente su propio artículo que mencionamos, no desarrolla ni explicita la tesis crucial de fondo que nosotros hemos traído aquí y sin la cual su planteamiento cobra la apariencia de incongruente, cuando no contradictorio o infundado. Seguramente la obra hubiera merecido una cuarta parte dedicada a la cuestión, a la que la autora concede considerable importancia, o bien debía haber incidido de manera más clara y extensa en el *Epilogo*, dedicado precisamente a las relaciones entre Calvino y la modernidad y cuya lectura deja cierto poso de insatisfacción. Aunque tal vez la cuestión merezca una obra distinta, una segunda parte dedicada a la cuestión misma de Calvino y la modernidad, una vez sentadas las premisas en esta que reseñamos, y cuya lectura nos parece imprescindible para cualquier acercamiento de la cuestión desde el ámbito de habla hispana.