

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA
Departamento de Historia del Pensamiento I



**ANATOMÍA DE LA LIBERTAD: EL LIBRE ARBITRIO Y
EL FUNDAMENTALISMO PROTESTANTE, EL
ANTIRRIGORISMO ESCOLÁSTICO Y EL
REPUBLICANISMO HUMANISTA, 1559-1649**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR

Carlos Martínez Valle

Bajo la dirección del doctor:
Joaquín Abellán García

Madrid, 2007

- **ISBN: 978-84-669-3142-7**

Anatomía de la Libertad. El libre arbitrio y el fundamentalismo protestante, el antirrigorismo escolástico y el republicanismo humanista, 1559 –1649

Tesis doctoral presentada por Carlos Martínez Valle

DNI: 51386617-V.

Director: Joaquín Abellán García

Para Carlos y Carmen, porque vuestra abnegación es mi libertad

Índice

INTRODUCCIÓN.....	9
0. I. A. Problema.....	9
0. I. B. Diseño del estudio	18
0. I. C. Estado de la cuestión	20
0. I. D. Enfoques y problemas metodológicos, paradigmas interpretativos	27
CAPÍTULO 1. SERVO ARBITRIO, ELIMINACIÓN DE LA LIBERTAD Y RIGORISMO EN LA DOCTRINA DE CALVINO	
1. Introducción al capítulo 1: valor político y fines de la obra de Calvino.....	31
1. I. La elección política de la dogmática. La destrucción del libre arbitrio y la virtud humana. La abnegación	34
1. I. A. La negación del libre arbitrio	40
1. I. B. Efectos de la negación del libre arbitrio	45
1. I. B1. La negación de la autonomía en la salvación	45
1. I. B2. La imposición de la moral y la disciplina.....	46
1. I. B3. La negación de la propedéutica de la razón, de las virtudes y la autonomía....	47
1. I. B4. La negación de las facultades y los derechos	50
1. I. B5. La negación del estado de naturaleza y el pacto.....	51
1. I. B6. El rechazo de la libertad de conocimiento e interpretación.....	52
1. I. B7. La negación de la libertad de coacción. Necesidad y responsabilidad.....	53
1. I. C. Recapitulación	57
1. II. La omnipotencia divina y la gracia: medios del gobierno divino del hombre y el mundo	59
1. II. A. Los instintos, el vicio, el mal	62
1. II. B. La conciencia: insuficiencia y necesidad de una conciencia explícita externa ..	63
1. II. C. Las virtudes de Dios: las gracias. Su valor disciplinante	71
1. II. D. La Biblia. Conciencia explícita, ley absoluta y fundamento de la autoridad....	78
1. II. E. El hábito santificante	85
1. II. F. La <i>vocation</i> (el estamento y profesión ordenados por Dios)	87
1. II. G. El orden establecido. Sus fines y su articulación intelectual	91
1. II. H. Recapitulación.....	95
1. III. La negación de la libertad cristiana. La reacción a los efectos no deseados de la vía mística.....	98
1. III. A. La negación de la restauración de las facultades	100
1. III. B. Libertad cristiana como libertad celeste y la doctrina de los dos reinos.....	101
1. III. C. La libertad cristiana y la ley.....	103
1. III. D. La libertad cristiana, los sacramentos y ritos.....	105
1. III. E. El gobierno civil, instrumento divino de regulación de la moral y el culto	106
1. III. F. La libertad cristiana, las servidumbres y la revuelta	108
1. III. G. Recapitulación	110
1. IV. Efectos de la doctrina calvinista.....	113
1. IV. A. La negación de la libertad de conciencia y el casuismo. El rigorismo.....	113
1. IV. B. La negación jurídico-moral de la libertad. El rigorismo en un caso moral	118

1. IV. C. La negación de la libertad de participación política y de la resistencia.....	128
1. IV. D. La resistencia como caso de conciencia para los magistrados inferiores.....	131
1. IV. E. Recapitulación.....	136
1. V. Conclusiones del capítulo.....	138
 CAPÍTULO 2. LIBERTAD, LIBRE ARBITRIO Y PROBABILISMO EN MOLINA Y SUÁREZ Y EL ARMINIANISMO	
2. Introducción al capítulo 2.....	153
2. 0. A. Plan de análisis de la obra de Molina y Suárez.....	156
2. I. Las bases físico-epistemológicas de la libertad: el libre arbitrio.....	157
2. I. A. La libertad como completa voluntariedad, negación de la coacción y restricción de la responsabilidad.....	169
2. I. B. Recapitulación y conclusiones de la sección.....	173
2. II. La libertad frente a Dios.....	178
2. II. A. El concurso divino universal e indiferente.....	178
2. II. B. Libre arbitrio, gracia, presciencia, providencia, predestinación y reprobación.....	181
2. II. C. La doctrina gubernativa. La ley divina y la libertad humana.....	184
2. II. D. La libertad y los fines del hombre.....	186
2. II. E. Recapitulación de la sección.....	193
2. III. Libertad como asignación y reconocimiento de derechos. Libre arbitrio, derecho, poder y gobierno.....	198
2. III. A. Libre arbitrio y domino.....	200
2. III. A1. El poder, dominio jurisdiccional y señorial y el orden político.....	202
2. III. A2. Libre arbitrio, dominio jurisdiccional y estado de naturaleza.....	206
2. III. A3. El rechazo del dominio y de las doctrinas revolucionarias de la gracia.....	215
2. III. A4. Resumen y conclusiones de la sección.....	216
2. IV. La fundación de la autonomía y la capacidad individual de juicio. El libre arbitrio como conformador de la conciencia y la razón (ley) natural.....	222
2. IV. A. La negación de las ideas innatas de Dios y la ley.....	224
2. IV. B. La indiferencia y la deliberación. La conciencia como razón práctica.....	226
2. IV. C. La transformación del hábito.....	228
2. IV. D. La racionalidad, justicia y prudencia de la ley.....	229
2. IV. E. El estatus legal de la razón. La razón elevada a derecho divino.....	232
2. IV. F. Recapitulación y conclusiones de la sección.....	233
2. V. La libertad como autonomía y acotación de la norma. La virtud como guía de la conciencia y la obediencia a la ley.....	236
2. V. A. El rechazo del rigor y la preeminencia de las virtudes cardinales.....	237
2. V. B. La superioridad de la virtud sobre la ley. El molinismo, lenguaje de la virtud.....	242
2. V. C. La restricción del ámbito de la ley. La distinción entre la ley y la virtud.....	243
2. V. D. La justicia y la epiqueya en S. Tomás.....	245
2. V. E. El papel jurídico y político de la justicia y la epiqueya.....	247
2. V. F. El probabilismo y la libertad frente a la ley y la obligación.....	253
2. V. G. Los argumentos antropológico-teológicos de la libertad de conciencia.....	256
2. V. H. El probabilismo.....	263
2. V. I. Probabilismo y libertades en Molina y Suárez.....	267

2. V. J. Resumen de la sección	269
2. VI. Conclusiones del capítulo 2	277

PREÁMBULO AL CAPÍTULO 3. CALVINISMO Y REVOLUCIÓN: TRAICIÓN Y ASIGNACIÓN ERRONEA

3. 0. A. No es calvinismo todo lo que reluce.....	294
3. 0. B. La transformación del calvinismo.....	297
3. 0. C. La pervivencia del calvinismo	300
3. 0. D. El significado del término “Reforma”	311
3. 0. E. Los debates del libre arbitrio y la gracia	313
3. 0. F. El valor político de la confesión de fe.....	318
3. 0. G. ¿Por qué esconder el arminianismo?	321
3. 0. H. Conclusiones.....	323

CAPÍTULO 3. JOHN MILTON: LIBRE ARBITRIO, PROBABILISMO, LIBERTAD DE CONCIENCIA Y REVOLUCIÓN

3. Introducción al capítulo 3

3. I. Fundamentos de la filosofía moral de Milton.....

3. I. A. Conocimiento de las ideas arminianas	327
3. I. B. La teología arminiana de Milton	331
3. I. B1. Libre arbitrio: libertas a necessitate y aequilibrium indifferentiae.....	332
3. I. B2. Efectos del libre arbitrio: Libertad, virtud y derechos.....	337
3. I. B3. Salvación, predestinación y libre arbitrio	342
3. I. B4. La justicia divina.	348
3. I. C. La conciencia y la fe en Milton	349
3. I. C1. Críticas de Milton a la epistemología y conciencia presbiteriana	352
3. I. D. De las leyes y el Dios legislador	356
3. I. D1. Ley natural, justicia y epiqueya. Intelectualismo y probabilismo	357
3. I. D2. Probabilismo vs. antinomismo	364
3. I. D3. Condiciones y efectos epistemológicos de la caridad-epiqueya	365
3. I. D4. La caridad-epiqueya y el resto de las virtudes. Sus efectos	366
3. I. D5. Resumen y conclusiones de la sección.....	368

3. II. La libertad de conciencia, prensa y costumbres. La estrategia probabilista de su defensa. *Areopagitica*

3. II. A. <i>Areopagitica</i> . Contexto histórico y estrategia argumentativa.....	373
3. II. B. El papel de la libertad cristiana en las peticiones de libertad.....	378
3. II. C. Probabilidad intrínseca. La fórmula retórica y el contenido	381
3. II. C1. El libre arbitrio como probabilidad intrínseca.....	383
3. II. C2. La duda y la probabilidad como base de la indiferencia	388
3. II. C3. Indiferencia y mezcla del bien y el mal, límites de la imposición moral.....	392
3. II. C4. El ataque a la autoridad de la Biblia.....	395
3. II. C5. La providencia como garante de la indiferencia y diversidad dogmática	397
3. II. C6. La virtud como limitación de la ley, la obligación y la coacción.....	400
3. II. C7. Las virtudes y la libertad de conciencia. La fe.....	402
3. II. C8. El carácter.....	411
3. II. C9. La reforma de la Reforma	417

3. II. D. Otras marcas del probabilismo.....	419
3. II. D1. Los principios prácticos: la prudencia como valor moral en el probabilismo.....	419
3. II. D2. La aceptación del principio de propiedad de la libertad y la probabilidad extrínseca menor.....	421
3. II. D3. El disimulo y el engaño.....	423
3. II. D4. Las máximas probabilistas y la tolerancia	424
3. II. E. La libertad cristiana como caso de conciencia: lectura probabilista de la <i>Biblia</i> y libertad.....	426
3. III. La libertad de conciencia. La estrategia probabilista de su defensa. Las obras tardías	430
3. III. A. <i>The Likeliest Means to Remove Hirelings, A Treatise of Civil Power in Ecclesiastical Causes, Brief Notes upon a Late Sermon y Of True Religion.</i> Contexto histórico	430
3. III. B. Estrategias argumentativas.....	437
3. III. B1. La argumentación probabilista.....	438
3. III. B2. El libre arbitrio como libertad cristiana y libertad de conciencia	442
3. III. B3. Argumentación contra los contenidos de la conciencia protestante	450
3. III. C. Los límites de la tolerancia	456
3. III. D. La doctrina de la libertad de conciencia en Milton. Recapitulación y conclusiones	459
3. IV. La resistencia como caso de conciencia y la fundación de la democracia.....	467
3. IV. A. Marco histórico.....	467
3. IV. B. Resistencia como caso de conciencia	470
3. IV. C. Equivocación, reserva mental, disimulo y retórica revolucionaria.....	472
3. IV. D. La demonización de la doctrina de los éforos	478
3. IV. E. Reformulación del caso de conciencia de resistencia y tiranicidio.....	479
3. IV. F. Probabilismo y disolución de los impedimentos normativos al tiranicidio.	480
3. IV. F1. Probabilismo y ordenación divina del poder.....	481
3. IV. F2. Probabilismo y juramentos de fidelidad.....	484
3. IV. F3. Probabilismo y 5º mandamiento	488
3. IV. G. Libre arbitrio, probabilismo y estado de naturaleza	489
3. IV. H. Resistencia y ley natural.....	493
3. IV. I. Criterios de justicia y determinación de la tiranía.....	495
3. IV. J. El caso de conciencia de la resistencia. Un resumen.....	497
3. V. Republicanismo y democracia. Las nuevas propuestas	501
3. V. A. El remedio de la tiranía y las contradicciones de la virtud	504
3. V. B. La fundación de la democracia	507
3. V. C. Resistencia y democracia. Recapitulación y conclusiones	510
3. VI. Conclusión del Capítulo 3.....	512
CONCLUSIONES	525
4. I. A. Libertad y libre arbitrio en la edad moderna	525
4. I. B. La libertad cognitiva.....	529
4. I. C. La libertad frente a la coacción.....	530
4. I. D. La libertad como facultad y derecho. Libertad de actuar. Dominio.....	532
4. I. E. La libertad como autonomía. La virtud y la ley.....	535

4. I. F. La libertad como racionalidad del sistema normativo y limitación de la ley	540
4. I. G. La libertad y el hábito.....	542
4. I. H. La libertad cristiana y la redención de Cristo.....	543
4. I. I. La libertad en la guía de la conciencia.....	544
4. I. J. El poder político, el derecho de sufragio y el estado libre.....	549
4. I. K. La resistencia.....	553
4. I. L. El probabilismo. Papel político-jurídico.....	555
4. I. M. Caracterización de la doctrina de Calvino.....	556
4. I. N. Caracterización del molinismo. Similitudes con el republicanismo.....	557
4. I. Ñ. Caracterización del pensamiento de Milton.....	564
4. I. O. Diferencias de discurso entre republicanismo y molinismo.....	565
4. I. P. El libre arbitrio y la comprensión del espacio político en la edad moderna.....	567
4. I. Q. Conclusiones historiográficas y terminológicas.....	567

BIBLIOGRAFÍA

Primaria.....	569
Secundaria.....	572

Abreviaturas y forma de cita.....	583
--	------------

Índice Onomástico.....	585
-------------------------------	------------

Introducción

Donoso plantea el enlace de los errores religiosos y políticos, de la soberanía e independencia de la razón humana se deduce la soberanía de la inteligencia en política. De la voluntad sin la Gracia se desprende el sufragio universal. De la bondad de los apetitos, el socialismo y toda clase de demagogia. El naturalismo y el liberalismo por su sustancia racionalista niegan la Revelación, la Gracia y la Providencia; es decir, traen consigo “la negación de todo vínculo entre Dios y el hombre (...) el ateísmo y el panteísmo conducen forzosamente al socialismo y el comunismo, que se caracteriza por “un soberbio desprecio de los comunistas por el hombre y esa negación insolente de la libertad humana”. Calvo Serer, Rafael. *España sin problema*. pp. 57- 58. Cita de Juan Donoso Cortés. *Obras Completas*. Tomo II. pp. 450 y 623.

0. I. A. Problema

Con este trabajo pretendemos estudiar cómo se entiende la libertad en tres cuerpos intelectuales de la edad moderna: el calvinismo, el escolasticismo jesuita y el republicanismo inglés. Hemos situado los límites de nuestro estudio entre 1559, fecha de la publicación de la versión definitiva de *Institution de la Religion Chrestienne*, la principal obra de Calvino y 1649, año en que se decapita a Carlos I de Inglaterra, se deroga la monarquía, se cierra la Cámara de los Lores y el Parlamento declara que Inglaterra es una “república (Commonwealth) y estado libre, gobernado solamente por los representantes electos del pueblo”.¹ En este corto siglo se extiende por toda Europa la revuelta contra la monarquía absoluta, la afirmación del derecho universal de resistencia y de voto (para los varones mayores de edad) y aparece el término “libertad de conciencia”. Pero hemos elegido los límites temporales de forma irónica. Por contra a lo que parecen indicar no pretendemos mostrar la parada triunfal del calvinismo que, como revolucionaria ideología religiosa y cultural, libera del yugo romano y conduce derecha a la revolución y las libertades individuales. Muy al contrario.

El primer motor intelectual de este trabajo son las discrepancias entre las implicaciones políticas ideales de las doctrinas de la salvación por la fe o las obras y su cotejo con las repercusiones que buena parte de la literatura considera tuvieron para las concepciones de la libertad y la práctica política de tres grandes grupos religioso-políticos: el calvinismo,

sus supuestos continuadores en Inglaterra, los puritanos que han sido considerados como “los” revolucionarios ingleses y por lo tanto quizá tengan algún nexo con el republicanism humanista, y el escolasticismo tardío católico.

Un análisis de las implicaciones lógicas de la soteriología,² o doctrina de la salvación, calvinista mostraba claras contradicciones con el papel que se le concede como fuente del derecho de resistencia y de libertad de conciencia. En general, el determinismo de la doctrina debía haber dado lugar a un fatalismo paralizante. En la política, dado que es difícil separar sus concepciones del gobierno del cielo y de la tierra, surgían una serie de preguntas. Si se postula que el hombre no tiene siquiera capacidad de colaborar en la salvación, ¿cuál es la libertad que cabe esperar le sea adjudicada en la tierra? Si Dios se comporta como un tirano que salva o condena a su gusto sin contar con los méritos de los hombres y hace de su voluntad la ley, ¿qué tipo de justicia puede mantener?, ¿cómo es el poder que establece por su gracia?, ¿se pueden adscribir derechos a un individuo cuyas obras son absolutamente nulas?, ¿puede ser el voluntarismo de Calvino la fuente de alguna de las concepciones modernas de la libertad o los derechos naturales?

La transposición de las ideas religiosas de Calvino a la política hacía difícil admitir que pudiera ser uno de los padres de las libertades modernas y su “revolución” religiosa el origen de la revolución política y la libertad de conciencia.³ Hoy esta duda está más extendida, pero en el momento de empezar la tesis nos enfrentábamos a ideas comunes claramente asentadas. Según éstas, Calvino habría basado su credo en que sólo la fe (no los sacramentos) salva, lo que era congruente con la dispensa de la ley que Dios otorga a los hombres a través del sacrificio de Cristo. Esta nueva alianza concedía la libertad cristiana sobre la que el reformador habría fundado la separación de los dos reinos, la libertad frente

¹Gardiner, Samuel Rawson. 1899. *The Constitutional Documents of the Puritan Revolution 1625-1660*. Oxford: Clarendon Press. p. 388.

² La parte doctrinal que se ocupa de la definición de los medios y formas de la justificación y la salvación y junto a la teodicea quizá el núcleo dogmático de la religión

³ Como pretende el artículo "Freiheit" en Brunner, Otto, Werner Conze y Reinhart Koselleck. 1972. *Geschichtliche Grundbegriffe; historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Stuttgart: E. Klett. p. 446. Otro buen ejemplo de estas concepciones es Sap, J. W. (2001). *Paving the Way for Revolution: Calvinism and the Struggle for a democratic constitutional State*. Amsterdam, VU Uitgeverij. Un ejemplo clásico es la concepción de Troeltsch de la relación entre la ley natural y el calvinismo. Para una reiteración de las posturas de la ética protestante y el espíritu del capitalismo: Landes, David S. 1998. *The Wealth and Poverty of Nations: Why Some are so Rich and Some so Poor*. New York: W.W. Norton. Landes también afirma la libertad de conciencia del protestantismo basada en el directo acceso a la Biblia. Stevenson, William R. 1999. *Sovereign Grace: The Place and Significance of Christian Freedom in John Calvin's Political Thought*. New York: Oxford University Press. A pesar de que no parece encontrar ninguna libertad, sigue empeñado en afirmar que “la concepción de la libertad presentada aquí no sólo presagia modernas nociones de libertad, sino también su superficialidad”. p. 151.

a la ley injusta, el derecho de resistencia y una libertad de conciencia que se ratificaba en la lectura directa de la *Biblia*. Todo ello venía avalado por la práctica política, pues supuestamente eran mayoritariamente calvinistas quienes se revelaron contra las católicas monarquías absolutas: los holandeses contra los reyes españoles, los hugonotes contra su muy cristiano monarca, los presbiterianos (calvinistas) escoceses contra la católica María Estuardo, los calvinistas y puritanos ingleses contra su nieto, el catolizante Carlos I. De estas revoluciones habrían nacido en los Países Bajos e Inglaterra y sus colonias las modernas ideas de república, democracia y libertad de conciencia. Sólo el incidente con Servet vertía en la obra del reformador una sombra de la intolerancia común a todo el siglo.

El mismo tipo de preguntas, pero a la inversa, se podían hacer a la doctrina soteriológica opuesta, la que afirmaba que el hombre puede salvarse por sus obras. Si ésta sostenía que el hombre es capaz de elegir libre y responsablemente para ganar su salvación, ¿por qué no surgieron de aquí las ideas modernas de la libertad? En definitiva, esta doctrina debía reconocer al individuo la capacidad de distinguir el bien y el mal para obrar moralmente y ganar su salvación. Esta facultad podía haber servido para reivindicar gobiernos más justos y democráticos, donde el individuo pudiese ejercer su capacidad de juicio libremente; gobiernos que sirvieran de medios para conseguir una salvación trabajada con la justicia en la tierra. La capacidad individual para distinguir el bien y el mal podría haber llevado también a pedir la libertad de conciencia necesaria para buscar la salvación individualmente. Pero, en la práctica, esta doctrina no parece tener tales repercusiones. La Iglesia católica, que sustentaba esta doctrina, impuso su autoridad contra toda otra creencia: al Índice y la prohibición de la lectura de la *Biblia* en las lenguas vernáculas sumó la Inquisición y el refuerzo de la confesión. Para asegurar aún más su poder sobre las conciencias incrementó el valor salvífico del resto de los sacramentos, convirtiéndose en mediadora indispensable entre los hombres y Dios. Además, habría mantenido una estrecha relación con las monarquías absolutas, desde la ideología a la administración, pasando por la iconografía y la representación del poder.⁴ En los jesuitas, que eran los principales oponentes de las doctrinas calvinistas, la proclamada libertad del hombre no habría tenido gran relevancia para la doctrina política y así no se podía hacer de sus obras un balance claro en favor de la libertad. La literatura asume que algunos defendieron el

⁴ Fue el semillero de los hombres de estado, Mazarino o Richelieu, y los cuadros de la administración del absolutismo. Su eclesiología habría respaldado el modelo de la monarquía absoluta, pues su diferenciación entre laicos y las distintas

tiranicidio, pero siempre que se dirigiese a la salvaguarda de la fe verdadera. Habrían defendido el estado de naturaleza y el pacto político, pero para imponer el *pactum subjectionis*, de modo que habrían hecho más por la justificación de la monarquía absoluta que de cualquier otro sistema político. En cuanto a la libertad de conciencia, la Sociedad de Jesús se convirtió pronto en la agencia más importante en la imposición de la confesión católica en los procesos de *Konfessionalisierung* o confesionalización.⁵

Por fin, nos interesaban también aquellos agentes de las Revoluciones inglesas que hubieran sostenido la libertad de conciencia. La literatura consideraba que éstos eran fundamentalmente puritanos, esto es, calvinistas, pero también algunos autores mantenían que sus doctrinas mostraban grandes similitudes con las de los escolásticos españoles. La afirmación simultánea de ambas sería un oximorón, pues calvinistas y jesuitas deberían mantener posiciones religiosas, políticas y morales absolutamente opuestas, dada la diferencia radical en sus posiciones dogmáticas. La literatura también consideraba a algunos de estos autores como humanistas republicanos pero, en este caso, sus enseñanzas deberían ser contradictorias con las del escolasticismo, tenido a menudo por antihumanista.

Así, el problema se presentaba como un nudo gordiano imposible de solventar: bien se aceptaba que las ideas religiosas no tenían importancia para la práctica política o bien había que practicar un par de cortes. En primer lugar era necesario distinguir entre fe y acción y aceptar que los actores políticos pueden actuar, en momentos determinados, de manera contraria a sus ideas por razones más fuertes que la religión, como el mantenimiento del poder o la supervivencia como grupo religioso. Pero la actuación contraria a la fe debería limitarse a aquellos casos en los que la presión política se imponía al discurso de la fe. El segundo corte era desconfiar de las generalizaciones, de los grandes conceptos. Si de nuestra tipología ideal se desprendía que no todos los que se confesaban

jerarquías de la iglesia, con sus príncipes y el Papa como monarca absoluto, justificaba el absolutismo. Incluso en el ritual y la iconografía del poder el absolutismo se habría servido de modelos eclesiales romanos.

⁵ El proceso por el cual se fuerza una uniformización de las creencias en las nacientes unidades políticas, con la que se pretende el fortalecimiento de la iglesia y la unidad política a través de lealtad ganada por la identificación de los súbditos con un credo nacional. El paradigma afirma que, para la Edad moderna, los fenómenos religiosos son inseparables de procesos de disciplinamiento individual y regulación sociopolítica como la creación de los estados centralizados. Así, considera los fenómenos religiosos no tanto desde los problemas doctrinales sino desde su función político-social, por lo que puede poner el acento en las similitudes entre distintas confesiones, más que en las diferencias entre ellas. Schilling, Heinz. 1992. *Religion, Political Culture, and the Emergence of Early Modern Society: Essays in German and Dutch History*. Leiden; New York: E.J. Brill. p. 219. Una valoración muy unilateral de la Compañía sobre todo cuando se compara con las denominaciones que considera ireneicas, como el pietismo o el jansenismo. Como corrector de esta visión se puede leer O'Malley, John W. 1993. *The First Jesuits*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

calvinistas actuaron como tales, era posible que no todos los que se confesaron calvinistas fuesen tales. Los términos del momento precisaban de definiciones más finas.

Para avanzar en nuestro empeño era necesario, además, construir un modelo que diese cuenta de estas contradicciones y explicase, por un lado, la relación “normal” del credo con la acción política y, por otro, cómo doctrinas religiosas con claras implicaciones políticas podían ser interpretadas de manera contraria. Una esquemática formulación de este modelo podría ser la siguiente:

El calvinismo habría propuesto, desde el rechazo de la razón y las obras del individuo, una negación absoluta de la libertad del hombre basada en una moral rigorista, pero habría recurrido al populismo y la revuelta para subsistir a la persecución o imponerse como iglesia oficial. Esta política habría sido interpretada como la aceptación del derecho de resistencia y la libertad de conciencia, aunque su pensamiento político, aplicando la negación de la libertad, justificase una arbitraria monarquía absoluta. La rotunda negación de la libertad humana del calvinismo debería haber polarizado y radicalizado otras corrientes religiosas, llevándolas a adoptar concepciones de la libertad opuestas. Buena parte del humanismo y el escolasticismo habrían construido su ataque al rigorismo protestante sobre la misma teología. La doctrina de la salvación por las obras, con la moral de la responsabilidad derivada de ella, habría sido la más interesante para la política, pues como otras dogmáticas alternativas, por ejemplo el antinomismo místico, permitía atacar el rigorismo moral y garantizar las libertades individuales estableciendo restricciones al poder, pero garantizaba unas bases sólidas para fundar las instituciones políticas.

Ante el miedo a perder el poder, al populismo de reformados y milenarios o a la indisciplina de la población, los autores que aceptaron las doctrinas de la libertad individual como base de su fe y moral reaccionaron de dos maneras distintas. Todos defendieron la razón y capacidad del hombre para obrar moral y autónomamente, pero una parte habría apoyado a autoridades civiles y religiosas irresistibles como defensoras de esta misma libertad individual. Esta estrategia, seguida por el escolasticismo tardío, habría sido interpretada por la literatura posterior como un apoyo a las doctrinas absolutistas, aunque estableciese claras restricciones al poder político. Con los mismos instrumentos, los revolucionarios ingleses podrían haber propuesto una extrema libertad individual frente a la autoridad religiosa y civil establecida, liberando al individuo de toda constricción religioso-moral. Los proponentes de esta posición podrían haber sido considerados como

calvinistas, a pesar de que sus ideas y fines eran opuestos a los del reformador y sus seguidores. Este modelo presupone que buena parte de la discusión sobre la libertad en la edad moderna se centra no tanto en las teorías de la resistencia como en la libertad moral individual, un punto todavía hoy preterido por la literatura de la Historia de las ideas políticas. Ese debía ser un foco de atención de nuestra tesis.

Este modelo se podría operacionalizar en una serie de hipótesis parciales:

1. Una asunción básica de nuestro análisis es que el pensamiento político está determinado por las concepciones antropológicas que le sirven como principios constituyentes.
2. Dada la omnipresencia de la religión en el momento, una buena parte de la discusión sobre el hombre y su libertad en la edad moderna se debería haber centrado en las concepciones religiosas de éstos.
3. Todas las doctrinas religiosas tendrían fines intramundanos y propondrían fórmulas alternativas de dirección moral y disciplinamiento de sus creyentes, por lo que si, como presumimos, las ideas religiosas tuvieron alguna relevancia para la concepción de la libertad y la política en la edad moderna, ésta se habría de manifestar, en primera instancia, en las concepciones del individuo y su gobierno (la moral) y, en segundo término, en el gobierno civil y eclesial.
4. Esto implicaría que es necesario considerar los problemas políticos de los ss. XVI y XVII en un marco distinto al de la ideología, ya que éste es un concepto posterior⁶ que presupone un individuo independiente con capacidad para pensar y actuar autónomamente y éste es justamente el resultado de las disputas entre las dos doctrinas soteriológicas. De nuestra hipótesis se derivaría, pues, que la libertad se ha de estudiar como parte de la filosofía o teología moral, en relación con la obligación y la obediencia a la autoridad y la ley.
5. Aventuramos aquí la tesis de que los conceptos religiosos en torno a los que gira la disputa soteriológica, y por tanto la concepción de la libertad en la edad moderna, no serían la salvación por las obras o por la fe sola sino *el libre arbitrio* y su

antónimo *el servo arbitrio*, que hacen referencia directamente a concepciones opuestas de la libertad. El libre arbitrio es, esquemáticamente, una facultad del hombre para elegir entre opciones con valores morales distintos sin estar determinado por su naturaleza o la de las opciones, lo que le permitiría elegir responsablemente y ganar su salvación. A éste se le opone el servo arbitrio que mantiene que el hombre no puede nunca elegir el bien, pues su maldad natural le impone escoger sólo el mal.

6. Como base del edificio teológico estas ideas conformarían la epistemología, la moral o el derecho del periodo. De la del servo/libre arbitrio se derivarían otras ideas fundamentales para el derecho de resistencia y la libertad de conciencia, como el distinto grado de intervención de la gracia en el mundo; la constitución y dirección de la conciencia, el espacio donde se negocia la obligación del hombre; las concepciones de la ley natural o la virtud. Parece evidente que para estudiar la libertad de conciencia es necesario comprender el sentido del término conciencia o para entender la ley natural es preciso conocer las distintas concepciones de la naturaleza que están en juego.

Considerando cada una de las ideas, primero el servo arbitrio:

7. La maldad del hombre y su incapacidad para conseguir su salvación deberían suponer una negación radical de la libertad del individuo en todos los ámbitos: del conocimiento a la moral y la política y se deberían traducir en la necesidad de la obediencia absoluta a las hipóstasis de la gracia. Calvino habría establecido con el servo arbitrio una doctrina rigorista de dirección moral del creyente y este rigorismo implicaría la obediencia absoluta en conciencia a la autoridad y a la ley heterónoma.
8. La necesidad y omnipotencia de la gracia deberían haber imposibilitado el uso ortodoxo de ideas y metáforas centrales en los discursos de la resistencia y la libertad: las causas segundas, el agente libre, la ley natural y el pacto (*Covenant*), la dispensa de la ley, la libertad cristiana o la doctrina de los dos reinos.

⁶ Aparece por primera vez en la obra del *philosoph* A. L. C. Destutt de Tracy, *Éléments d'idéologie*, de 1801. Minogue, Kenneth R. 1985. *Alien Powers: the Pure Theory of Ideology*. New York: St. Martin's Press. p. 39.

9. Empero, la negación de la libertad debería manifestarse más claramente incluso en la imposición de fórmulas de control del individuo en el foro interno o en los niveles de agregación social más bajos.
10. La doctrina de Calvino tampoco podría ser comprendida como una libertad negativa o de coacción, pues el desprecio del individuo, implícito en el servo arbitrio, impediría la libertad negativa de la ausencia de coacción, negando su consideración como compatibilista⁷ y fuente del liberalismo o del republicanismo humanista.
11. La interpretación del calvinismo como un voluntarismo radical cuestionaría la idea del voluntarismo como origen de la libertad y los derechos naturales o subjetivos.
12. Como, *ex hypothesi*, el calvinismo no sería la fuente de las ideas revolucionarias, los agentes de la revolución deberían ser, bien calvinistas que traicionasen en su práctica los principios de su fe aceptando el libre arbitrio, bien personas de un credo distinto al calvinista y que disimulasen su heterodoxia confesándose tales. Era necesario, pues, descubrir la existencia de corrientes doctrinales en la Reforma que tuviesen como núcleo doctrinal ideas similares a las del libre arbitrio.

Y el libre arbitrio:

13. La virulencia de las fórmulas disciplinarias que propone el calvinismo habría llevado a polarizar la discusión en torno a la libertad del hombre y, tanto en el sur “católico” como en el norte “protestante”, las posiciones contrarias al calvinismo se habrían radicalizado.
14. Las doctrinas que adoptasen el libre arbitrio como principio de su filosofía moral deberían ser muy similares, tanto entre “católicos” como “protestantes”, por lo que el peso del derecho y la virtud o la concepción de la libertad (positiva o negativa) debería ser similar en todas ellas.

⁷ El compatibilismo es una teoría de la libertad que mantiene que ésta ha de ser compatible con el determinismo de la necesidad causal natural y para coonestar ambos reduce aquélla a una *libertas a coactione* por la que el hombre es libre para asentir a la necesidad.

15. Esto cuestionaría la tradicional división entre el norte protestante y el sur católico. Supondría el reconocimiento de fracturas internas dentro de las dos grandes denominaciones, de forma que en el protestantismo habría corrientes que defenderían un “católico” libre arbitrio, mientras que se podía esperar que en el catolicismo una reacción a la exacerbación de la libertad humana defendiese un “protestante” servo arbitrio.
16. La radicalización de las ideas de la libertad debería estar estrechamente relacionada con otras transformaciones de carácter casi revolucionario que marcan los ss. XVI y XVII en las que también se adivina la afirmación de la libertad y racionalidad humana, ya sea en la exegética, la moral o el derecho. Nuestra tesis es que estas transformaciones están íntimamente relacionadas con la doctrina de dirección de la conciencia derivada del libre arbitrio, el probabilismo.
17. Del libre arbitrio se derivarían muchas de las metáforas y argumentos con los que se afirmaron la libertad de conciencia, el derecho de resistencia y las garantías judiciales: el estado de naturaleza y la ley natural, las causas segundas autónomas, el hombre como imagen de Dios, la necesaria voluntariedad de la acción moral, etc.
18. El intelectualismo que subyace al libre arbitrio se constituiría como fuente de la libertad y los derechos.
19. Pero también era necesario inquirir en las diferencias entre los revolucionarios ingleses y el último escolasticismo. Si suponemos que el libre arbitrio es esencial en las peticiones del derecho de resistencia y las revoluciones inglesas, podríamos preguntarnos si no tiene efectos y fines similares en el escolasticismo. Si, por el contrario, el uso político del libre arbitrio en el escolasticismo tendiese a justificar la monarquía absoluta deberíamos considerar sus diferencias con la que era plausible que justificase el calvinismo.
20. Hasta aquí hemos utilizado el concepto de rigorismo para calificar la empresa de Calvino, pero este término ha perdido significado y no es comprensible en toda su complejidad y fuerza política. Nuestra hipótesis es que se podría calificar también como “fundamentalismo”, de forma que podremos leer toda la tesis como una

disección, primero, de la metodología y el ideario de un tipo de fundamentalismo y, segundo, de las respuestas dadas por movimientos más latitudinarios a los retos (epistemológicos, morales, jurídicos y políticos) de aquél.

Hemos de advertir que no pretendemos explicar la creación de las *condiciones prácticas* que permitieron el surgimiento del liberalismo y mayores grados de libertad. Por tanto no pretendemos tratar la literatura que concede al calvinismo y al puritanismo un papel sobresaliente en el establecimiento de la libertad basándose en la importancia que conceden a la disciplina individual.⁸ Tampoco nos ocupa aquí si esta disciplina fue más efectiva para conseguir la paz social y las libertades que los métodos de los movimientos más relajados⁹ que guiaban el carácter a través del interés y las pasiones. Tampoco pretendemos entrar en el debate sobre la relación de esa disciplina y el capitalismo, aunque consideraremos de pasada algunas ideas de Calvino que contrastan vivamente con la weberiana del calvinismo como origen de los “hábitos” del capitalismo.

0. I. B. Diseño del estudio

Para realizar nuestro estudio hemos elegido un puñado de autores pertenecientes a los distintos “discursos” políticos mencionados y que tienen, al mismo tiempo, una función fundamental en el desarrollo de los conceptos de servo / libre arbitrio y su aplicación a la política.

Estudiaremos en primer lugar (Capítulo 1) la obra de Jean Cauvin o Calvin (Calvino), el autor que, siguiendo el trazo de Lutero, niega de forma más categórica el libre arbitrio en la edad moderna. Una interpretación comprensiva de éste ha de valorar, en primer lugar, de qué forma se le puede considerar como un pensador político y cuál es la relación de sus concepciones “religiosas” con el resto de sus ideas “políticas”. Esto es, intentaremos mostrar la centralidad del rechazo del libre arbitrio en su proyecto y analizaremos su valor epistemológico, moral, religioso, jurídico y político.

⁸ Por ejemplo: Walzer, Michael. 1965. *The Revolution of the Saints; a Study in the Origins of Radical Politics*. Cambridge: Harvard University Press. p. 5

⁹ Hirschman, Albert O. 1977. *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before its Triumph*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.; Jacob, Margaret C. 1976. *The Newtonians and the English Revolution, 1689-1720*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press. quien hace al arminianismo la fuerza disciplinadora a través de la renovación de las maneras (manners), como Pocock, en “Clero y Comercio” en Pocock, J. G. A. 2002. "Historia e Ilustración." Madrid: Marcial Pons.

Analizaremos seguidamente (Capítulo 2) la obra de Luis de Molina S.I. y Francisco Suárez S.I., quizá los más radicales defensores del libre arbitrio en el último escolasticismo. La aceptación por éste de las doctrinas soteriológicas de Molina (la diferencia se da en algunas precisiones sobre el papel de la gracia), que lleva a una parte de la literatura a considerarle como un autor molinista,¹⁰ nos permite analizar sus obras de forma conjunta con el término molinismo. Estudiaremos su definición del libre arbitrio y su aplicación a la epistemología, la moral, la fe, el derecho y, también, las razones y efectos de su morigerada y dubitativa aplicación a la política. Para finalizar explicaremos cómo estos autores sientan las bases doctrinales del probabilismo y sus efectos morales, políticos y judiciales.

Para analizar la aplicación de estas concepciones de la libertad al debate y la praxis política revolucionaria y la petición de una (relativamente amplia) libertad de conciencia (Capítulo 3) hemos elegido a John Milton. El defensor público de los gobiernos de la primera Revolución inglesa es un activista directamente involucrado en la política revolucionaria, pero su papel en la revolución no es el único motivo para su elección. La literatura sobre Milton reúne las mismas contradicciones (o al menos indefiniciones) que la de la Revolución inglesa y el inglés sería como ésta, al mismo tiempo, calvinista, puritano y humanista republicano anticalvinista.¹¹ Así, el estudio de sus ideas revolucionarias y de las doctrinas religiosas subyacentes a éstas nos permite falsificar nuestra tesis de que el calvinismo no es fuente de ninguna idea de libertad. La comparación también puede ayudar a dilucidar las relaciones del humanismo y el último escolasticismo que han sido valoradas de maneras contradictorias.

A pesar de la diversidad de estrategias, retóricas y fines, la comparación entre nuestros autores se facilita porque todos consideran que la libertad radica en el libre arbitrio y, al considerar al mundo como un orbe ordenado teológicamente, este principio conforma todo el resto del sistema, desde la teodicea a la física, lo que posibilita un análisis sistemático.

El eventual uso de los conceptos centrales del “catolicismo” por Milton impondría una reflexión sobre a) las vías de recepción de estas ideas en el norte de Europa, b) la

¹⁰ Voz “Molinisme” en *Dictionnaire de théologie catholique: contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire*. Editado por A. V. E. Mangenot. Paris: Letouzey; Fernández Burillo, Santiago Angel. 1986. "El Concepto de libertad en la génesis de la metafísica de Francisco Suárez." Facultad de Filosofía. Universidad Central de Barcelona. (tesis doctoral); Ocaña García, Marcelino. 2000. *Molinismo y libertad*. Córdoba: Publicaciones Obra Social y Cultural CajaSur.

¹¹ Véase como ejemplo de esta equiparación la nota 1787.

diferencia entre las propuestas de Calvino y las de muchos de los revolucionarios que la literatura designa como calvinistas y c) el significado de conceptos globalizantes como el de Reforma. Trataremos estos problemas en un preámbulo al tercer capítulo

La hipótesis de que lo que hoy consideramos política se entiende en el momento como parte de la filosofía o la teología moral, implica dirigir el interés hacia las distintas fórmulas de dirección de la conciencia que regulan la moral, la obligación y el deber. Intentaremos resumir las doctrinas de nuestros autores en torno a distintos casos de conciencia en los que éstos intervinieron, aunque por obvias limitaciones no trataremos el más importante en el que intervino Suárez: los Juramentos de fidelidad y alianza que impusieron los Estuardo. Analizaremos el caso de los Juramentos de fidelidad en el marco general de la discusión revolucionaria, pero no examinaremos la aportación suareciana.

0. I. C. Estado de la cuestión

Como suele ocurrir, la literatura había desentrañado muchos de los problemas que motivaban la tesis. Skinner mantiene en *The Foundations* que, en la práctica, los calvinistas, presionados por la situación, adoptan doctrinas humanistas o católicas que les permiten justificar la resistencia, por lo que “es evidente no hay ningún elemento en (su) teoría que sea específicamente calvinista”,¹² lo que otros autores advierten para ideas revolucionarias concretas como el *Covenant*, el derecho natural o la libertad de conciencia y la democracia.¹³ La literatura se enfrenta, entonces, al problema lógico de decidir si se puede seguir considerando calvinistas a quienes “rechazaron la tendencia característica del protestantismo a suponer que Dios coloca a todos los hombres en una condición de sujeción política como remedio para sus pecados”.¹⁴ Pero esto no resuelve todas las dudas propuestas.

La pertinencia del estudio de la relación entre religión y política se deriva ya de la ausencia de consenso en su valoración y del cúmulo de contradicciones e imprecisiones que puntúan

¹² Skinner, Quentin. 1978. *The Foundations of Modern Political Thought*. Cambridge. Vol II. New York: Cambridge University Press. p. 321.

¹³ Strehle, Stephen. 1988. *Calvinism, Federalism, and Scholasticism.: A Study of the Reformed Doctrine of Covenant*. Bern; New York: P. Lang. p. 136. Bohatec, Josef. 1971. *Calvin und das Recht*. Aalen: Scientia Verl.; Guggisberg, Hans R., Frank Lestringant y Jean Claude Margolin. 1991. *La Liberté de conscience, XVIe-XVIIe siècles: actes du colloque de Mulhouse et Bale, 1989*. Genève: Droz. Véase, también para la democracia, el artículo de Georges de Lagarde. “Calvin no Source of Democracy”; Kingdon, Robert McCune y Robert Dean Linder. 1970. *Calvin and Calvinism: Sources of Democracy?* Lexington, Mass.: Heath.

la literatura existente. Es cierto que, como avisa Schilling, la adopción y desarrollo de las ideas de la resistencia (la extensión del tiranicidio a todos los tiranos en la *Vindiciae Contra Tyrannos*, por ejemplo) por individuos que se confesaban calvinistas hacen necesaria una gran cautela e incluso escepticismo al asignar títulos de paternidad en su justificación y ejercicio.¹⁵ Pero, como él mismo afirma, buena parte de las ideas “revolucionarias, liberales y de tolerancia” no fueron avanzadas por calvinistas, sino por humanistas.¹⁶ Resulta evidente, pues, que la mistificación de la Reforma ha dado lugar a un desconocimiento de la diversidad de corrientes religiosas de la edad moderna europea, lo que ha provocado generalizaciones que han emborronado nuestra comprensión de las ideas religiosas y políticas del momento. Creemos que todavía puede ser esclarecedor indagar más profundamente en las relaciones *intelectuales* entre doctrinas políticas y religiosas.¹⁷

Las contradicciones, las insuficiencias interpretativas y la falta de consenso afectan especialmente a la obra de Calvino y sus supuestos seguidores. Frente a los paradigmas que atienden a los problemas de la gran política de la iglesia y el dogma (Reforma-Contrarreforma, Reforma-Reforma católica, Segunda reforma), el interés del de la “Confesionalización” por el uso de las doctrinas religiosas como medio de disciplinamiento y la revisión de la piedad impuesta por el Consistorio y la Compañía de Pastores de Ginebra han dado lugar a un cambio de valoración del calvinismo como práctica socio-política, iniciando un cuestionamiento de su papel como fuente de las libertades y derechos modernos. Pero esta transformación del entendimiento del calvinismo no ha dado paso todavía a una revisión de las ideas del reformador que permita explicar el sistema disciplinario desarrollado en las sociedades calvinistas. La literatura consultada sobre Calvino mantiene su valoración como humanista y no indaga en la moral que propone.¹⁸ Un buen ejemplo de esta postura es R. M. Kingdon quien, a pesar de ser

¹⁴ Skinner. *Foundations*. II. p. 321.

¹⁵ En Schilling. *Religion*. pp. 239-240.

¹⁶ “By ignoring humanism as a factor some historians have falsely attributed certain currents of tolerance and liberalism within Reformed countries to Calvinism itself whereas they actually emerged from the humanist tradition”. Schilling. *Religion*. p. 260.

¹⁷ “Damit sollen bestehende Unterschiede nicht geleugnet werden. So enthielt die thomistische Philosophie Ansatzpunkte für radikales Denken”. Fenske, Hans. 1981. *Geschichte der politischen Ideen: von Homer bis zur Gegenwart*. Königstein: Athenäum-Verlag. p. 237.

¹⁸ El humanismo de Calvino es cuestionable y depende de qué consideremos como tal, pues éste es otro de los términos que no significan nada a fuerza de designar todo. Rublack, Ulika. 2003. *Die Reformation in Europa*. Frankfurt am Main: Fischer. Lo funda en las pulidas maneras filológicas, su profesorado en la escuela de Strum en Estrasburgo o la traducción del *De clementia*, donde glosa la idea de un príncipe virtuoso, la divinidad del poder y la necesidad de la sumisión de los sujetos. Véase también Crouzet. Op. cit. p. 66 y ss; Tuck. *Philosophy*. p. 9. afirma su ciceronianismo, con

editor de los registros del Consistorio, el instrumento central de su aparato disciplinante en Ginebra, niega “que los teólogos calvinistas enseñasen una moral diferente de la de otros cristianos” y mantiene que “la verdadera explicación de la austeridad moral que caracterizó al calvinismo (... es) que las comunidades calvinistas forzaron la moralidad”.¹⁹ Nuestro trabajo subraya, por el contrario, que forzar o no forzar la moralidad es un aspecto fundamental que modifica toda doctrina moral y política y, además, intenta mostrar que existen diferencias radicales entre los contenidos de la moral calvinista y la de Molina-Suárez y Milton.

De la literatura consultada, sólo el libro de Denis Crouzet se acerca a formular la importancia de las concepciones soteriológicas de Calvino para una astringente práctica moral y política que radiografía correctamente. Pero Crouzet no termina de pensar el significado de la radical eliminación de la libertad humana que propone Calvino, se deja apresar por la retórica religiosa y prefiere equilibrar las obvias implicaciones político-morales con los deseos píos y promesas que forman parte del aparato de consolación de toda religión y en particular de la abnegación: “La vida en común, en rebaño” o “la humanidad fraterna y solidaria”.²⁰ Es necesario, pues, encontrar un término que permita, desde la actualidad, comprender de forma más clara el proyecto calvinista.

Suárez y Molina han sido estudiados bien como teólogos,²¹ bien como teóricos jusnaturalistas y jurisperitos,²² economistas²³ o teóricos políticos,²⁴ pero son raros los títulos que realizan interpretaciones globales de su obra como la que ofrecemos aquí, donde se define su objetivo global y se vincula su pensamiento religioso al político,

su afán de servicio a la república. Los archivos del Consistorio de Ginebra han sido publicados en Génève, Consistoire de. 2000. *Registers of the Consistory of Geneva in the Time of Calvin*. Editado por R. M. Kingdon, T. A. Lambert, I. M. Watt, J. R. Watt y M. W. McDonald. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans: H.H. Meeter Center for Calvin Studies. Una valiosa visión de conjunto es Pettegree, Andrew, A. C. Duke y Gillian Lewis. 1994. *Calvinism in Europe, 1540-1620*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.

¹⁹ Kingdon, Robert McCune. 1985. *Church and society in Reformation Europe*. London: Variorum Reprints. p. 4 (VIII)

²⁰ Crouzet, Denis. 2001. *Calvino*. Barcelona: Ariel. p. 346.

²¹ Ocaña. Op.cit. sitúa la obra de Molina en una historia más amplia del libre arbitrio que incluye a Bañez, Kant u Ortega.

²² Díez Alegría, José María. 1951. *El desarrollo de la doctrina de la ley natural en Luis de Molina y en los maestros de la Universidad de Evora de 1565 a 1591*. Barcelona: Gráficas Marina. O bien. Fraga Iribarne, Manuel. 1947. *Luis de Molina y el derecho de la guerra*. Madrid: C.S.I.C. Instituto "Francisco de Vitoria".

²³ Grice-Hutchinson, Marjorie. 1978. *Early Economic Thought in Spain, 1177-1740*. London; Boston: G. Allen & Unwin.; Schumpeter, J. A. 1971. *Historia del análisis económico*. Barcelona: Ariel.; Gómez Camacho, F. 1998. *Economía y filosofía moral: la formación del pensamiento económico europeo de la Escolástica española*. Madrid: Síntesis. Véanse, además, las ediciones de la obra económica de Molina por Francisco Gómez Camacho.

²⁴ Costello, Frank Bartholomew. 1974. *The Political Philosophy of Luis de Molina, S. J. (1535-1600)*. Roma; Spokane: Institutum Historicum S.I; Gonzaga University Press.

estudiándolo en su marco institucional, la filosofía moral.²⁵ Dado que el libre arbitrio es el origen tanto de las facultades y derechos como de las virtudes cabe preguntarse por la validez de la distinción entre lenguajes de la virtud y de la ley, y la caracterización del escolasticismo tardío como un lenguaje de la ley,²⁶ lo que ya ha sido discutido para Santo Tomas.²⁷

La suerte crítica de Milton está ligada a dos interpretaciones: la que le considera el epítome del puritano y la que le hace el paradigma del humanista inglés. La primera es la imagen que proyecta, por ejemplo, Christopher Hill²⁸ y es consecuente con la definición de la Revolución inglesa como un movimiento puritano.²⁹ La segunda es el resultado del “redescubrimiento” del republicanismo humanista como una de las fuerzas fundamentales de las Revoluciones inglesas, y de la revalorización de la retórica y del discurso político frente al pensamiento político que lleva a cabo la Escuela de Cambridge. El poeta, “ejemplo casi perfecto del nuevo humanista”, “enemigo del calvinismo presbiteriano”³⁰ y “más grande escritor en la defensa del regicidio”³¹ es estudiado por su participación directa en el debate y el discurso político de la Revolución.³² Recientemente, a veces de manera

²⁵ El mejor de los estudios sobre Molina que hemos usado es Queralt, Antonio. 1977. *Libertad humana de Luis de Molina*. Granada: Facultad de Teología.

²⁶ Seelmann, Kurt. 1997. *Theologie und Jurisprudenz an der Schwelle der Moderne. Die Geburt des neuzeitlichen Naturrechts in der iberischen Spätscholastik*, vol. 20. Editado por H. Dereier, Edgar M. Wenz y Dietmar Willoweit. Baden-Baden: Nomos.; Virt, Günter. 1983. *Epikie, verantwortlicher Umgang mit Normen: eine historisch-systematische Untersuchung zu Aristoteles, Thomas von Aquin und Franz Suarez*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag.

²⁷ Nelson, Daniel Mark. 1992. *The Priority of Prudence: Virtue and Natural Law in Thomas Aquinas and the Implications for Modern Ethics*. University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press.; Goerner, E. A. 1979. "On Thomistic Natural Law: The Bad Man's View of Thomistic Natural Right". *Political Theory* Vol. 7:pp. 101-122. y su continuación: Goerner, E. A. 1983. "Thomistic Natural Right: The Good Man's View of Thomistic Natural Law". *Political Theory*. Vol. 11:393-418. Obras que fueron criticadas por Hall, Pamela. 1990. "Goerner on Thomistic Natural Law". *Political Theory* Vol. 18:pp. 638-649. y defendidas otra vez por Goerner, E. A. 1990. "Response to Hall." *Political Theory* Vol. 18:pp. 650-655.

²⁸ Hill, Christopher. 1998. "Milton, Bunyan and the Literature of Defeat." En *England's Turning Point: Essays on 17th Century English History*. London: Chicago: Bookmarks. p. 366.

²⁹ Durston, Christopher y Jacqueline Eales. 1996. *The Culture of English Puritanism: 1560-1700*. New York: St. Martin's Press.; Hill, Christopher. 1997b. *Puritanism and Revolution: Studies in Interpretation of the English Revolution of the Seventeenth century*. New York: St. Martin's Press. Una revision del estado de la cuestión de la revolución puritana, que acepta esta conexión a pesar de la cantidad de contradicciones del término puritano: Lamont, William. 1993. "The Puritan Revolution: A Historiographical Essay." En *The Varieties of British Political thought, 1500-1800*. Editado por J. G. A. Pocock, G. J. Schochet y L. G. Schwoerer. Cambridge England; New York: Cambridge University Press.

³⁰ Tuck, Richard. 1993. *Philosophy and Government, 1572-1651*. Cambridge England; New York, NY: Cambridge University Press. p. 252. Vid también Skinner (1998).

³¹ Skinner, Quentin. "Milton and the politics of Slavery" en Parry. Op. cit. p. 2.

³² Armitage, David, Armand Himy y Quentin Skinner. 1995. *Milton and Republicanism*. Cambridge: Cambridge University Press.; Milton, John, Martin Dzelzainis y Claire Gruzelier. 1991. *Political writings*. Cambridge; New York: Cambridge University Press. O bien Skinner, Quentin. "Milton and the politics of Slavery" en Parry, Graham y Joad Raymond. 2002. *Milton and the Terms of Liberty*. Cambridge, UK; Rochester, NY: D.S. Brewer. "I shall argue that the concept of freedom lying at the heart of Milton's defence of the English republic is identical with the classical understanding of the concept we have already encountered in earlier critics of Stuart monarchy". p. 14.

simultánea a su adjetivación como puritano,³³ se le ha considerado un arminiano y antinomista.³⁴ Observamos, pues, que no está claro si Milton es calvinista, puritano, arminiano y ni siquiera si estas denominaciones son sinónimas y por lo tanto inútiles.

Si bien son muy numerosas las obras sobre su religión,³⁵ no hemos encontrado muchas que se dediquen a analizar con detalle la importancia de ésta para su pensamiento político,³⁶ ninguna que problematice la relación de su antinomismo y puritanismo o que analice el papel del libre arbitrio en su actividad política. Quizá por la primacía de estas valoraciones, la literatura ha dejado en la sombra las eventuales influencias de su escolástica educación universitaria. A pesar de que se afirma la relación de las ideas de los revolucionarios ingleses con las de los escolásticos, sólo una obra se dedica a comparar a ambos, Molina y Milton, pero se fija sólo en los aspectos políticos tradicionales, especialmente la constitución del estado y la resistencia.³⁷ Hemos encontrado dos obras que tratan de la relación del pensamiento de Milton con el casuismo, pero la que hemos podido consultar lo reduce a una fórmula retórica en los *Paraísos* y no lo estudia como un instrumento político-moral.³⁸

Los autores cercanos a la Escuela de Cambridge han convertido en una explicación estándar que fundamentalmente dos ideas de libertad dan origen a la revolución y preceden

³³ Lo que a nosotros nos parece un contrasentido lógico.

³⁴ Zagorin, Perez. 1992. *Milton: Aristocrat & Rebel: the Poet and his Politics*. New York: D.S. Brewer; Hill, Christopher. 1977. *Milton and the English Revolution*. London: Faber & Faber.

³⁵ Kelley, Maurice. 1941. *This Great Argument; A Study of Milton's De doctrina christiana as a Gloss Upon Paradise Lost*. Princeton, London: Princeton University Press, inició la polémica y las diversas posiciones se enfrentaron en *Studies on English Literature* en los años 1992-94. Se le opuso: Hunter, William Bridges. 1998. *Visitation Unimplor'd: Milton and the Authorship of De doctrina Christiana*. Pittsburgh, Pa.: Duquesne University Press. A éste respondió Lewalski, Barbara Kiefer. 1999. "Milton and De Doctrina Christiana: Evidences of Authorship." *Milton Studies*. Vol. 36:203-28. De un confesionalismo unitario surge McLachlan, Herbert. 1977. *The Religious Opinions of Milton, Locke, and Newton*. Philadelphia: R. West. ("Unitarian", el término que usa no existe en tiempos de Milton, sino sólo Socinian o Arrian). Lewalski no duda del arminianismo y "qualified antinomianism" de Milton: Lewalski, Barbara Kiefer. 2000. *The Life of John Milton: A Critical Biography*. Oxford, UK; Malden, Mass.: Blackwell Publishers; Keeble, N. H. afirma en "Milton and Puritanism" en Corns, Thomas N. 2001. *A Companion to Milton*. Oxford, UK; Malden, Mass.: Blackwell Publishers, que "Milton was certainly no calvinist" y le coloca en el campo arminiano. p. 135. Frente a la afirmación de la heterodoxia de Milton Fallon responde que "Milton lo haría (rechaza a Calvino) desde Calvino", como prueba el pasaje: "elect above the rest". Fallon, Robert T. "'Elect Above the Rest': Theology as self Representation in Milton" en Dobranski, Stephen B. y John Peter Rumrich. 1998. *Milton and Heresy*. Cambridge England; New York: Cambridge University Press. pp. 93-116.

³⁶ Tournu, Christophe. 2000. *Théologie et politique dans l'oeuvre en prose de John Milton*. Villeneuve-d'Ascq: Presses universitaires du septentrion.

³⁷ Hesselberg, Arthur Kenneth. 1952. *A Comparative Study of the Political Theories of Ludovicus Molina, S. J., and John Milton*. Washington: Catholic University of America Press.

³⁸ Respectivamente: McCready, Amy Reed. 1993. "Conscience and Authority, Moral Knowledge, Casuistry, and Identity in the Work of John Milton."; Slight, Camille Wells. 1981. *The Casuistical Tradition in Shakespeare, Donne, Herbert, and Milton*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

al liberalismo: la del republicanismo clásico y el derecho romano.³⁹ El lenguaje del derecho del humanismo bartolista habría elaborado una idea negativa de la libertad basada en la vivificación del derecho romano.⁴⁰ La segunda forma, que propugnaría una libertad positiva, se basaría en la virtud cívica concebida como la realización del individuo que participa en el gobierno de la república.⁴¹ Esta formulación positiva de la libertad sería exclusiva del humanismo republicano y la fuente del pensamiento revolucionario. Así, aunque admiten que algunas ideas fundamentales que la conforman son extrañas a la tradición humanista y provienen de “la Reforma radical”, no han terminado de definir cuáles son estas ideas radicales de la libertad y de qué doctrinas de la “reforma radical” provienen. Tampoco parecen haberse definido muy claramente sobre el papel del escolasticismo en la revolución y la definición de la libertad de la edad moderna.

La idea de que la misma teología es aceptada por el molinismo y por corrientes humanistas protestantes (el arminianismo fundamentalmente) y que aquél haya eventualmente influido en éste se opone a la mayor parte de la historiografía del hecho religioso en la edad moderna, que ha separado durante años la Reforma y la Segunda Reforma,⁴² de la Contrarreforma, la Reforma católica o el *Early Modern Catholicism*, y tampoco se explica en el paradigma de la Confesionalización.⁴³ Es muy significativo que la literatura que ha reconocido un paralelismo dogmático entre distintas corrientes del protestantismo y el catolicismo se haya fijado en el reaccionario arminianismo laudiano como un pseudo-catolicismo reaccionario⁴⁴ y en el jansenismo como un casi calvinismo que origina la

³⁹ Peltonen, Markku. 1994. *Classical Humanism and Republicanism in English Political Thought (1570-1640)*. Cambridge: Cambridge University Press; Skinner, Quentin. 1998. *Liberty Before Liberalism*. Cambridge; New York: Cambridge University Press; Norbrook, David. 1999. *Writing the English Republic: Poetry, Rhetoric, and Politics, 1627-1660*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.

⁴⁰ Hexter, J. H. 1977. "The Machiavellian Movement." en *History and Theory*. Vol. 16:306-337.

⁴¹ Pocock, J. G. A. "Virtudes, derechos y manners. Un modelo para los historiadores del derecho político" en Pocock, J. G. A. 2002. "Historia e Ilustración." Madrid: Marcial Pons.

⁴² Kolakowski define la segunda reforma como “el conjunto de los movimientos religiosos genéticamente derivado de las tres mayores iglesias reformadas: la luterana, calvinista y zwingliana”, que, al mismo tiempo, “se vuelven contra la iglesias protestantes acusándolas de hacer las cosas a la mitad, de ser inconsecuentes y de realizar compromisos con el ‘mundo’”. Acepta así que las sectas, y entre ellas el arminianismo, surgen del calvinismo. Kolakowski, Leszek. 1987. *Chrétien sans église: la conscience religieuse et le lien confessionnel au XVIIe siècle*. Paris: Gallimard. p. 9.

⁴³ Una guía de los distintos paradigmas interpretativos del catolicismo en la Edad moderna es O'Malley, John W. 2001. *Trent and All That. Renaming Catholicism in the Early Modern Era*. Éste habla del catolicismo del XVI y XVII como el Early Modern Catholicism. Para la Segunda reforma y las heterodoxias en toda Europa véase Kolakowski. Op. cit. Para el paradigma de la Konfessionalisierung o confesionalización véanse los artículos de Schilling, H. Bekenntnis und Geschichte” y Reinhard, W. “Konfession und Konfessionalisierung in Europa”, en Reinhard, W; Schilling, H. (eds.). 1981. *Konfession und Konfessionalisierung in Europa*. Munich. Una visión de conjunto en Reinhard, W. 1983. "Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des Konfessionellen Zeitalter." *ZHF*. Vol. 10:257-277.

⁴⁴ Por ejemplo, Tyacke, Nicholas. 1987. *Anti-Calvinists: The Rise of English Arminianism, 1590-1640*. Oxford: Clarendon Press; Oxford University Press.

revolución francesa.⁴⁵ En la historiografía de la revolución, el arminianismo no se relaciona con el molinismo y se sigue confundiendo con el laudismo,⁴⁶ aunque, como parece demostrado, éste no sea más que una corriente de aquél⁴⁷ que no apoyó más que otras confesiones el absolutismo estuardiano.⁴⁸ No hemos podido encontrar ninguna obra que estudie la participación e influjo del arminianismo ni de los arminianos en la revolución. Éste es uno de los fines de esta tesis.

El olvido de la filosofía/teología moral como centro del pensamiento y la acción política en la edad moderna se ha traducido en el desprecio de las doctrinas de dirección de la conciencia, de las que forma parte el casuismo. Esta situación comenzó a cambiar quizá con la afirmación de Pocock de que la política se desarrolla en la Inglaterra moderna fundamentalmente como un lenguaje casuista.⁴⁹ Con posterioridad, Zagorin publica *Ways of Lying*,⁵⁰ donde muestra la relevancia política de la doctrina moral que se asuma frente a la mentira. Pero todavía las investigaciones sobre el papel de las distintas doctrinas de dirección de la conciencia son reducidas en número, se restringen a casos concretos, son limitadas en su conocimiento y diferenciación interna del fenómeno y eluden establecer su significado para el conjunto del pensamiento político.⁵¹ Falta una exposición general que

⁴⁵ Van Kley, Dale K. 1996. *The Religious Origins of the French Revolution: from Calvin to the Civil Constitution, 1560-1791*. New Haven, CT: Yale University Press.; Maire, Catherine-Laurence. 1998. *De la cause de Dieu à la cause de la nation: le jansénisme au XVIIIe siècle*. Paris: Gallimard.

⁴⁶ Tyacke. Op. cit.

⁴⁷ Para un Laud más preocupado por los problemas económicos de la iglesia que por el ritual y el dogma: Hill, Christopher. 1956. *Economic Problems of the Church, from Archbishop Whitgift to the Long Parliament*. Oxford: Clarendon Press. El "Laudismo" ya se ha establecido en la literatura: Parker, T. M. 1964. "Arminianism and Laudianism in Seventeenth Century England." *Studies in Church History*. pp. 20-34.; Burgess, Glenn. 1990. "Historiographical Reviews. On Revisionism: An Analysis of Early Stuart Historiography in the 1970s and 1980s." *The Historical Journal*. Vol. 33:pp. 609-627.

⁴⁸ White, Peter. 1992. *Predestination, Policy and Polemic: Conflict and Consensus in the English Church from the Reformation to the Civil War*. Cambridge; New York: Cambridge University Press. Pone de manifiesto que el laudismo no está muy preocupado por la dogmática y sus allegados mantienen posiciones eclécticas. Burgess, Glenn. 1996. *Absolute Monarchy and the Stuart Constitution*. New Haven: Yale University Press. duda de la tradicional relación entre absolutismo y laudianismo. Tyacke respondió a White en Tyacke, Nicholas. 1987. *English Arminianism Reconsidered*. Oxford [Oxfordshire]; New York: Clarendon Press; Oxford University Press.

⁴⁹ Pocock, J. G. A. 1973. *Obligation and Authority in Two English Revolutions*. Wellington: The Victoria University. El casuismo como centro de la política se estudia también en Jones, David Martin. 1999. *Conscience and Allegiance in Seventeenth Century England: The Political Significance of Oaths and Engagements*. Rochester, N.Y.: University of Rochester Press.

⁵⁰ Zagorin, Perez. 1990. *Ways of Lying: Dissimulation, Persecution, and Conformity in Early Modern Europe*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

⁵¹ Jones. Op. cit; Questier, M. C. 1997. "Loyalty, Religion and State. Power in Early Modern England: English Romanist and the Jacobean Oath of Allegiance." *The Historical Journal*. Vol. 40:311-29.; Gallagher, Lowell. 1991. *Medusa's Gaze: Casuistry and Conscience in the Renaissance*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.; Leites, Edmund. 1988. *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*. Cambridge, Eng.: Cambridge University Press.; Schwoerer, Lois G. 1971. "'The Fittest Subject for a King's Quarrel!': An Essay on the Militia Controversy 1641-1642." *Journal of British Studies*. Vol. 11:pp. 45-76.

dé cuenta de las diversas corrientes o doctrinas, que aclare la relevancia de éstas y determine sus relaciones con las ideas de la libertad y los derechos.

Por último, la literatura sobre los conceptos filosóficos de la libertad o su formulación en distintos momentos históricos o pensadores es imposible de revisar. La tarea es más fácil para los estudios sistemáticos o históricos del libre arbitrio, en los que se constata una asombrosa permanencia de las preguntas y posiciones.⁵²

0. I. D. Enfoques y problemas metodológicos, paradigmas interpretativos

Cinco enfoques metodológicos han jugado un papel fundamental en la construcción de esta tesis. Nos referimos, en primer lugar, a la teoría de las transformaciones semánticas a lo largo de la historia elaborada por Brunner, Conze y Kosellek que fructifica en la *Geschichtliche Grundbegriffe*.⁵³ Esta teoría mantiene que la modernización transforma el significado de términos clave en todos los ámbitos del pensamiento, por lo que para comprender su significado “premoderno”, éste se ha de reconstruir desde los usos del momento sin dar por sentada la continuidad de su significado.

Otra inspiración metodológica es la “descripción detallada” de Clifford Geertz,⁵⁴ una recomendación para la interpretación antropológica que se puede trasladar analógicamente a la exégesis de corpus de pensamiento sistemáticos, en los que es necesario entender los términos de una forma interconectada. Esta recomendación metodológica se puede sumar a la anterior para desentrañar más acuradamente los significados históricos de los términos. El acercamiento “antropológico” nos permite incluir en nuestro estudio aspectos y ámbitos

⁵² Dworkin, Gerald. 1970. *Determinism, Free Will, and Moral Responsibility*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall; O'Connor, Timothy. 1995. *Agents, Causes, and Events: Essays on Indeterminism and Free Will*. New York: Oxford University Press; Pettit, Philip. 1997. *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Clarendon Press; Kane, Robert. 2001. *The Oxford Handbook of Free Will*. Oxford; New York: Oxford University Press; Ibid. 2002. *Free Will*. Malden, MA: Blackwell Publishers; Kenny, Anthony John Patrick. 1975. *Will, Freedom, and Power*. Oxford: Blackwell; Pettit, Philip. 2001. *A Theory of Freedom: From the Psychology to the Politics of Agency*. Oxford; New York: Oxford University Press; Widerker, David y Michael McKenna. 2003. *Moral Responsibility and Alternative Possibilities*. Burlington, VT: Ashgate; Holl, Jann. 1980. *Historische und systematische Untersuchungen zum Bedingungsverhältnis von Freiheit und Verantwortlichkeit*. Königstein.: Athenäum.

⁵³ Brunner Op. cit. Einleitung. pp. XIII-XXVII. Koselleck Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte en Koselleck, Reinhart. 1979. *Vergangene Zukunft: zur Semantik geschichtl. Zeiten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. Meier, H.G. “Begriffsgeschichte“ en Ritter, J. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Vol. 1. Basel. pp. 788-808. Abellán, Joaquín. 1991. “Historia de los conceptos e Historia social”. *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*. Vol. XIV:pp. 277-289.

⁵⁴ Geertz, Clifford. 1983. *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen Kultureller Systeme*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

donde se declina la libertad que la Historia de las ideas políticas rechaza como propios de la filosofía, la moral o la teología, profundizando en los mecanismos de construcción de la obligación y la libertad en estos tres discursos.

La tercera es un aspecto secundario de la teoría de la diferenciación de los sistemas sociales de Niklas Luhmann. Ésta nos recuerda que la estructuración social e intelectual del mundo occidental sufre una transformación desde el inicio de la edad moderna y que, antes de su consumación en la actual estructura académica-profesional, es difícil hablar de la política como un sistema autónomo de reflexión y praxis, pues, aunque quizá sea el primer sistema social que inicia su diferenciación funcional sigue estando abierto e informado por otros.⁵⁵

También hemos utilizado las reflexiones metodológicas recogidas en el volumen “*Vergleich und Transfer*”,⁵⁶ que pueden ser válidas para la Historia de las ideas religiosas y políticas de la Europa de la edad moderna.⁵⁷ En los artículos de Jürgen Schriewer y Hartmut Kaelble se subraya la necesidad de la comparación y del estudio de la transferencia-recepción de conocimientos para un adecuado conocimiento de los hechos sociales e intelectuales de grandes sistemas, como la Europa de la edad moderna. La comparación se debe utilizar, subrayan, como método crítico contra explicaciones fáciles y falacias históricas y para delimitar la especificidad de cada fenómeno.

La siguiente influencia es la adaptación de las teorías del lenguaje de Austin y Searle a la política realizada por la “Escuela de Cambridge”.⁵⁸ *Grosso modo*, ésta recuerda, basándose en el valor ilocutivo del lenguaje, que cualquier manifestación (utterance) política es una *acción* con fines determinados que concurre con diagnósticos y programas alternativos. Asimismo, toda afirmación se dirige a un público con se cuenta, se quiere convencer o se ataca, para lo que ha de manejar sus convenciones “retóricas”, lo que estructura el ámbito político en distintos “lenguajes”. La atención a la función práctica de toda afirmación

⁵⁵ Luhmann, Niklas. 1997. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. p. 939 y ss; Stichweh, Rudolf. 1991. *Der frühmoderne Staat und die europäische Universität: zur Interaktion von Politik und Erziehungssystem im Prozess ihrer Ausdifferenzierung (16.-18. Jahrhundert)*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

⁵⁶ Kaelble, Hartmut y Jürgen Schriewer. 2003. *Vergleich und Transfer: Komparatistik in den Sozial-, Geschichts- und Kulturwissenschaften*. Frankfurt/Main: Campus.

⁵⁷ Nuestra idea de la comparación se inspira en Tenbruck, Friedrich H. 1986. *Geschichte und Gesellschaft*. Berlin: Duncker und Humblot. Para él, la cultura nacional procede del intercambio. Schilling lo reitera: “European history should always be written from a comparative perspective”. Schilling. *Religión*. p. xvi.

⁵⁸ Pocock, J. G. A. 1972. *Politics, Language and Time: Essays on Political Thought and History*. London: Methuen. O Tully, James. 1988. *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

provoca el cambio de atención, del pensamiento político al discurso o manifestación política pública.⁵⁹ La necesidad de que toda obra política sea comprendida en su situación, fines y medios retóricos es, quizá, el núcleo de las afirmaciones de esta escuela.

No consideramos necesario explicar estos enfoques metodológicos con mayor precisión ni elucidar en qué puntos son contradictorios⁶⁰ porque, más que métodos, estas teorías son llamadas de atención que nos avisan de las diferencias de nuestro mundo con el que queremos investigar y de la diversidad éste, evitando acercamientos inocentes a la historia.⁶¹ Nos recuerdan la causalidad múltiple de todo fenómeno, la importancia de la forma y la paradójica relación entre las ideas y la práctica, previniéndonos contra rápidas inferencias, interpretaciones teleológicas y anacronismos.

Estas teorías nos alertan de una serie de falacias y errores a los que es proclive la investigación histórica. La más común es la de generalización, que se produce al usar términos generalizadores que encubren diferencias y contradicciones, falseando la comprensión histórica. Afecta especialmente a autodefiniciones y términos históricos que fueron usados en la lucha política de manera indefinida y contradictoria, lo que los anula como instrumentos científicos.⁶² Ésta se une a la falacia *non sequitur*,⁶³ que se da, p. e., cuando se supone que la confesión de fe lleva al supuesto fiel a conducirse según las doctrinas que pretende profesar. También pretendemos evitar la falacia de sinonimia, originada cuando se pretende que el mismo término o metáfora tiene significados normativos, olvidando que todo concepto se explica en una “ideología” y en concurrencia con definiciones alternativas.⁶⁴ Estas falacias confluyen en la teleológica, en la que se

⁵⁹ Pocock, J. G. A. 1985. *Virtue, Commerce, and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*. Cambridge Cambridgeshire; New York: Cambridge University Press. Introducción. pp. 1-2.

⁶⁰ Para las diferencias entre la Escuela de Cambridge y Koselleck et al.: Richter, Melvin. 1990. "Reconstructing the History of Political Languages: Pocock, Skinner, and the Geschichtliche Grundbegriffe." *History and Theory*. Vol. 29:pp. 39-70.; Abellán. Op. cit.

⁶¹ Schilling. *Religion*. pp. 426-427.

⁶² "Dissent is a misleading term. It covers so many sects". Hobsbawm, E. J. 1959. *Primitive Rebels*. Manchester: M. U. P. p. 26. Pero acepta en la p. 146 que se puede ser leveller y "moderate calvinist". Skinner Foundations II. p. 239. llama a Locke "calvinista radical". Pocock, cita esta obra sin criticar el concepto de "radical calvinist" ni su contradicción con su socinianismo. Pocock. "Clero y Comercio" en *Historia e Ilustración* Madrid: Marcial Pons, 2002. p. 200.

⁶³ Cuando la conclusión no es consecuencia o no se sigue de las premisas. Véase: Cassirer, Ernst. 1943. *Filosofía de la Ilustración*. México: Fondo de Cultura Económica. A pesar de que afirma la divergencia total entre humanismo y Reforma, dice: "El protestantismo pudo romper la forma histórica del protestantismo para expresar su contenido ideal en una forma más pura" (¿?!). pp. 183-4. Müller, Johann Baptist. 1997. *Religion und Politik*. Berlin: Duncker & Humblot. Baskin, Darryl. 1971. *American Pluralist Democracy*. New York: Van Nostrand Reinhold Co.

⁶⁴ Un buen ejemplo es la voz "Freiheit" en Brunner. Op. cit. Esta es la principal crítica de Skinner a la Begriffsgeschichte de Koselleck et al. que mantiene que los conceptos clave suelen ser motivo de disputa política, por lo que no tiene sentido definir una morfología inexistente fuera de la ideología donde se explica.

incurre al trazar una línea de transmisión de las ideas sin reparar en las diferencias entre el origen y el final del proceso y sin estudiar el concepto en su contexto frente a sus alternativas. Ésta es muy usual en la Historia de las ideas políticas,⁶⁵ que se ha dedicado a la “genética evolutiva” olvidando el pensamiento que no ha conducido al estado liberal y las utopías políticas del s. XX.

Pero quizá la búsqueda en el pasado de los elementos relevantes del presente, la “alternación”,⁶⁶ sea un principio epistemológico insoslayable y esta tesis se deba a la renovada atención a la teología política que han despertado los fundamentalismos.

⁶⁵ Mitchell, Joshua. 1993. *Not by Reason Alone: Religion, History, and Identity in Early Modern Political Thought*. Chicago: University of Chicago Press; Sap, Jan Willem. 2001. *Paving the Way for Revolution: Calvinism and the Struggle for a Democratic Constitutional State*. VU Uitgeverij, Amsterdam. Mitchel supone que existe una línea ininterrumpida entre Lutero, Locke y Rousseau; Sap entre Calvino y Paine.

⁶⁶ Berger, P.L. y Thomas Luckmann. 1968. *La construcción social de la realidad*. Madrid: H.F. Martínez. pp. 217-223.

Capítulo 1. Servo arbitrio, eliminación de la libertad y rigorismo en la doctrina de Calvino

“E vedesi, chi considera bene le istorie romane, quanto serviva la religione a commandare gli esserciti, annimire la plebe, a mantenere gli uomini, a fare vergognare i rei”.⁶⁷

“Mais quand ce vient a deschiffrer, qu'ilz veulent entendre par ces motz, ilz gastent tout”.⁶⁸

1. Introducción al capítulo 1: valor político y fines de la obra de Calvino

Calvino (Jean Cauvin o Caluin, 1509 – 1564), uno de los más influyentes reformadores de la edad moderna europea, fue un espíritu inquieto, un trabajador incansable que se sometió a la disciplina que pretendió imponer universalmente. Se podría decir que su teología es su vida, pues consiguió, tras haber sufrido en carne propia el odio de sí, la conversión y entrega a Dios, convertirse en el fiel instrumento de la providencia que es el fin de su religión. Como pretende en su dogma, esta ruta podría estar predestinada ya desde su nacimiento. Hijo de un administrador laico de la iglesia, nace en Picardía,⁶⁹ una región de continuos rebotes antinómicos y místicos. El rechazo del desorden moral y político que éstos producen podría haber influido en la elección de sus estudios: la teología y las leyes. Su teología aprovecha muchas de las doctrinas y métodos de los místicos, pero para revertirlos y conducirlos con técnicas jurídico-religiosas hacia el orden y la sumisión. La lucha contra el misticismo milenarista y la conversión de sus fieles es uno de sus intereses más íntimos, por lo que alcanza el triunfo de su fe cuando se casa con Idelette de Bure a quien había convertido del anabaptismo. Por otra parte, los problemas de su padre con la

⁶⁷ Machiavelli, Niccoló. 1984. *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. Milano: Biblioteca universale Rizzoli. p. 92

⁶⁸ Calvin, Jean. "Contre le secte phantastique et furieuse des libertins qui se nomment esprituelz." en *Ioannis Calvinii Opera que supersunt omnia*, Vol. 7. *Corpus Reformatorum*. Editado por G. Baum, E. Cunitz y E. Reuss. Frankfurt am Main: Minerva. A partir de ahora ICO. *Libertins*.

⁶⁹ Como Bohemia, la Picardía ha quedado grabada en el acervo popular como sinónimo de maldad, aunque se ha desgastado hasta quedar reducida a un fino salto de cama.

Iglesia católica prefiguran su condena de ésta, a la que tacha de ser una institución anquilosada, incapaz de ofrecer una verdadera fe y conducir a los creyentes a Dios. Como instrumento de Dios pretende imponer su ley a la ciudad de Ginebra y, aunque sus ciudadanos rechazan las delicias de la reforma ascética y le expulsan, su vocación y habilidad política consiguen reformarla eliminando las antiguas oligarquías e imponiendo un refinado sistema de control político y censura moral que incluye la delación. Pero estas notas biográficas pueden ser una interpretación personal, de hecho el picardo ha suscitado las más diversas valoraciones. Por su profundo conocimiento de las lenguas clásicas, su claridad expositiva, su traducción de Séneca y como fundador de la Academia de Ginebra ha sido considerado un humanista.⁷⁰ La literatura también le valora como precursor de la Ilustración por su defensa del libre examen y la libertad de conciencia, y como un autor clave en la fundación del derecho de resistencia y mentor de las revoluciones calvinistas de los ss. XVI y XVII. Otros estudios le consideran un reformador ascético, propulsor de una moral que llegaría a ser básica para el despegue del capitalismo. Incluso se ha pretendido ver en él a un avanzado en la defensa de la igualdad de los sexos.⁷¹ Aunque esta disparidad tenga un papel en nuestra elección, a nosotros nos interesa fundamentalmente porque su doctrina se basa en la más radical y consistente negación del libre arbitrio de la edad moderna.

Justamente éste es uno de los puntos más débiles de la literatura sobre Calvino. No hemos encontrado ningún trabajo que analice el significado socio-político de sus doctrinas más definitorias: la negación del libre arbitrio y la afirmación de la fe sola.⁷² Gran parte de la Historia de las ideas políticas se ha limitado a estudiarle en relación con el derecho de resistencia, centrando su atención sólo el libro cuarto de la *Institución de la Religión Cristiana* y el *Comentario a la epístola a los romanos* y desde una perspectiva teleológica, y por tanto, reductiva y sesgada.

El olvido de la doctrina religiosa y moral es especialmente gravoso en el caso de Calvino, pues aquélla tiene un marcado fin socio-político. A pesar de que sus fines son políticos y él mismo afirma la estrecha relación de su teología con la política,⁷³ no acepta ni la política ni

⁷⁰ Véase nota 18.

⁷¹ Encyclopaedia Britannica inc. 1995. *Britannica CD*. Chicago, IL: Encyclopædia Britannica. Voz: Calvin, Jean. Intellectual formation. Hufton, Olwen. 1983. "Women in History." en *Past and Present*. Vol. 101:pp. 125-141.

⁷² La prédica de la maldad y nulidad del hombre rompe con una larga tradición de indefinición dogmática de la iglesia.

⁷³ "Puis qu'ainsi est que nous avons constitué deux regimes en l'homme, et qu'avons desia assez parlé de premier qui reside en l'ame, ou en l'homme interior, et concerne la vie eternelle, ce lieu icy requiert que nous declairons aussi bien le

el derecho como instrumentos para solucionar los problemas sociales. Su solución es la religión, por lo que es necesario estudiarla antes que su programa político. El estudiante de leyes Calvino habría aceptado el análisis de los *Discursos de Tito Livio*, en los que el odiado florentino⁷⁴ afirma: “No ha habido nunca un legislador de leyes extraordinarias en ningún pueblo que no haya recurrido a Dios, porque de otra manera nunca hubieran sido aceptadas, ya que son muchos los bienes conocidos por los prudentes que en sí mismos no son evidentemente racionales (y no pueden) convencer a los otros”.⁷⁵ Esta idea puede estar detrás de la decisión del francés de abandonar el estudio de la teología escolástica por las leyes y éstas por la religión.⁷⁶ Porque lo que hace singular a Calvino y lo diferencia de los legisladores a los que alude Maquiavelo es que él pretende imponer las leyes de Dios a través de la religión. Pero para ello precisa *reformular* o disciplinar al individuo y la iglesia.

Calvino propone un método de reforma basado en la vía purgativa de la ascética tardorromana y medieval, que él llama “doctrina penitencial”,⁷⁷ y cuyo fin tradicional era llegar a la anulación de sí y “la disolución en Dios”. En la práctica, este método es un sistema de reificación⁷⁸ o cosificación de los hombres y sus obras que combina aspectos religiosos, psicológicos, morales y políticos para forzar al individuo a afrontar la corrupción de su naturaleza, promoviendo una reforma en él que le regenere o renueve.⁷⁹

second le quel appartient à ordonner seulement une iustice civile, et reformer les moeurs exterieures. Car combien que cest argument semble estre esloigné de la Theologie et doctrine de la foy, que ie traite, toutesfois la procedure monstrera que c'est a bon droit que ie l'y conioin”. ICO. *Institution*. Vol. 4. L.IV. p. 1225.

⁷⁴ Crítica a los “fleurs des Princes” que “magnifians sans fin et mesure la puisance d'iceux, les font quasi iouster contre Dieu”. ICO. *Institution* Vol. 4. L. IV. p. 1125.

⁷⁵ Machiavelli, Niccoló. 1984. *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. Milano: Biblioteca universale Rizzoli. 1.11.11, p. 93. Compárese: “Il nous faut (...) declairer quel est l'office des Magistrats, selon qu'il est escrit par la parole de Dieu (...) il n'y a nul d'entre eux (...) qui n'ait commencé par la religion et par le service de Dieu. Et par cela tous ont confessé qu'il ne se peut establir hereusement aucun regime en ce monde, qu'on ne prouvoye devant tout a ce poinct, que Dieu soit honnoré”. ICO. *Institution* Vol. 4. L. IV. p. 1136.

⁷⁶ Su biografía confirma el intrincado conjunto de intereses político-religiosos: estudia teología en la Sorbona (1523-28), pero la abandona por las leyes, que estudia en Orleáns y Bourges (1528-1531).

⁷⁷ No tratamos aquí los métodos de reforma del carácter de otras corrientes místicas, ni su importancia para la política, la psicología y epistemología del momento. Calvino conocía de primera mano las virtualidades psicológicas y políticas de estos métodos.

⁷⁸ “La aprehensión de los productos de la actividad humana como si fueran hechos de la naturaleza, efectos de las leyes cósmicas o manifestaciones de una voluntad divina. La reificación significa que el hombre es capaz de olvidar su condición de autor. En segundo lugar, significa que la conciencia pierde de vista la relación dialéctica existente entre el productor, que es el hombre y sus productos”. Berger y Luckmann. Op. cit. p. 129. Esta definición conviene al propósito de Calvino, quien pretende hacer del hombre un instrumento de Dios: “Mais quand l'Escriture montre que les reprouvez sont instruments de l'ire de Dieu”. Calvin, Jean. 1998. *De la predestination eternelle*. Editado por W. Neuser. Geneve: Droz. p. 9. En adelante: Calvin. *Predestination*.

⁷⁹ “Saint Paul (...) commande que nous soyons renouvellez en l'esprit de nostre ame. Chacun voit bien qu'il ne met pas les meschantes concupisces en la partie sensitive seulement, mais en l'entendement mesme: et que pour ceste cause il commande qu'il soit renouvelle. Et de fait, il avoit un petit au paravant mis une telle description de la nature humaine (...) selon icelle, que nous sommes corrompuz et pervers en toutes noz parties”. ICO. *Institution*. Vol. 3. L.II. p. 332.

Podríamos reducir esta vía purgativa a dos pasos, primero el desprendimiento de sí o la abnegación,⁸⁰ que permitiría, segundo, la unión con Dios.

Siguiendo este método, que organiza la *Institution de la Religion Chrestienne* (a partir de ahora también *Institución*),⁸¹ uno de los primeros tratados de teología sistemática de la Protesta y el texto que funda la iglesia reformada, hemos dividido nuestro análisis de la obra del picardo en cuatro grandes apartados. El primero trata de los medios de los que se vale para justificar la anulación de sí y sus efectos prácticos. Dada la absoluta incapacidad del hombre para actuar bien, Calvino afirma la necesidad de que el hombre se guíe por Dios y que éste gobierne todo el mundo, lo que se trata en el segundo apartado. Dado que el método de reforma que ha expuesto se acerca al de los místicos milenarios, precisa establecer las diferencias frente a las doctrinas de aquéllos. El análisis del rechazo de la “libertad cristiana” de los místicos es el tema de nuestro tercer apartado. Dedicamos el cuarto apartado a describir los efectos que esta reforma del hombre y el mundo tiene para la conformación práctica de la libertad: la libertad de conciencia, la participación en la política y la resistencia, y el derecho y la moral. La explicación del poder eclesial y civil en el último libro de la *Institución*, una obra sistemática, es un aviso de que sólo se pueden entender tras estudiar el concepto del hombre y de Dios que ha expuesto con antelación.

1. I. La elección política de la dogmática. La destrucción del libre arbitrio y la virtud humana. La abnegación

La religión le brinda distintos instrumentos para realizar esta reforma, el más eficaz son las doctrinas soteriológicas, pues alcanzan hasta el foro interno de los creyentes. Calvino puede optar por una gama que iría, de forma ideal-típica, de la salvación por la fe a la salvación por las obras. La tensión en el cristianismo entre ambas es vieja pues éste es uno de los problemas centrales de las disputas entre San Agustín que defiende la fe y Pelagio quién defendió las obras como criterio de la salvación (por lo que en adelante designaremos también a las respectivas doctrinas como “agustinas” o “pelagianas”).

⁸⁰ Chapitre VII: “La somme de la vie Chrestienne: où il se traite de renoncer à nous mesmes”.

⁸¹ Seguimos la versión de 1560 de la imprenta de Jean Crespin. Véase ICO. *Institution*.

Calvino valora los efectos sicosociales, las consecuencias de la prédica e instrucción de los hombres en las alternativas antropológico-soteriológicas (agustinas o pelagianas) y, de acuerdo a esas consecuencias, elige sus propias doctrinas.⁸² “A fin de que (...) esta cuestión se nos aclare más fácilmente, escribe, hemos primero de determinar el fin hacia el que se dirige toda la disputa (soteriológica)”. Calvino sabe que si bien ambas pretenden la mejora moral del hombre, aunque con distintos grados de rigor o astringencia, comportan efectos perversos que ponen en peligro su fin disciplinario. Primero sopesa las virtudes y contraindicaciones de la doctrina agustina: “Cuando al hombre se le desnuda de todo bien, esto le sirve de inmediata ocasión para el descuido y, porque se le dice que por sí mismo no tiene ninguna virtud para obrar bien, él no se preocupa de aplicarse (a la comisión de las buenas obras), como si no tuviese parte en ellas”. Calvino sabe por experiencia que el peligro de esta posición es que puede conducir a diversas etiologías caracterológico-morales derivadas del fatalismo de saberse salvo o réprobo, de la apatía y la desesperación a un rechazo de la necesidad de cualquier moral y norma, el antinomismo.⁸³

Analiza después la posición pelagiana: “Por otra parte no se le puede otorgar la más mínima (virtud, capacidad) sin que se eleve en vana confianza y temeridad y desvista a Dios de su honor”.⁸⁴ El riesgo de ésta es que los hombres se crean virtuosos, se envanezcan, y que la idea de su independencia moral les llene de un orgullo y soberbia que impida su disciplina.

“Para no caer en estas inconveniencias (de los efectos perversos), continúa, habremos de adoptar una posición medida: que se enseñe al hombre que no tiene en sí ningún bien (facultad, virtud), que está rodeado de miseria y necesidad, y que en todo momento entienda que debe aspirar al bien del que está vacío y a la libertad de la que está privado, de manera que esté picado e incitado a actuar como si se le hiciese creer que poseyese la más grande virtud del mundo. No hay nadie que no vea cuán necesario es este segundo punto, a saber, de despertar al hombre de su negligencia y su pereza (...) pero también es una cosa evidente cuán necesario es despojarle de su falsa y vana gloria”.⁸⁵ Por miedo a la autonomía, y al orgullo y temeridad que acarrea, Calvino escoge la doctrina que niega el

⁸² La evaluación de los efectos individuales y sociales de la propagación de las doctrinas, de su enseñanza, predica, de la afirmación de modelos, de enunciar, decir, conceder o “dar” en el discurso es una constante en su obra.

⁸³ El antinomismo es una “enfermedad” religiosa que consiste en afirmar la dispensa de la norma, de igual modo es el pensamiento que justifica su incumplimiento.

⁸⁴ ICO. *Institution*. Vol.3. L.II. p. 297.

⁸⁵ ICO. *Institution*. Vol. 3. L.II. p. 297.

bien, la libertad y la virtud del hombre. Pero advierte que el agustinismo que escoge no ha de conducir al antinomismo.

La elección de esta dogmática no es, pues, el efecto de una conversión o sentimiento religioso ni de una lectura “ortodoxa” de las *Escrituras*, por el contrario, es una opción política que se determina tras una ponderación de los medios y los fines. El carácter político de su doctrina se ratifica en la fina percepción del conjunto de los medios (no sólo la soteriología) que le ofrece la religión para obligar a los fieles, de los mecanismos de control que usa la iglesia como sistema de integración social y las posibilidades del sentimiento religioso para “llevar a la docilidad” a los fieles.⁸⁶ Además complementa ésta con la perfección retórica o incluso la propuesta de una incipiente política de limpieza lingüística.⁸⁷

Calvino sabe que la fórmula de la salvación por las obras tiene efectos disciplinarios,⁸⁸ pero no es suficientemente astringente o rigurosa. Pretende imponer una reforma total del hombre que le haga aceptar y seguir de buen grado la voluntad de Dios y para ello escoge la fórmula más afilada, la que le permite justificar la reforma más radical del individuo e implantar la disciplina moral más rigurosa, pues permite negar cualquier virtud al hombre: “Me era necesario hacer este proemio (la valoración de las contrapuestas doctrinas soteriológicas) a causa de algunos que *no pueden soportar que la virtud del hombre sea destruida y aniquilada, para edificar en ellos la de Dios*”.

No duda en hacer de esta doctrina disciplinaria el centro de la religión, a pesar de que sabe que provoca gran rechazo: “En tanto que ellos juzgan que esta disputa es no sólo inútil sino muy peligrosa, nosotros la consideramos como muy útil, es más, es uno de los

⁸⁶ “Premièrement je rends grâces (...) de ce que votre foi est renommée. Il use ici d’un commencement (...) prope à son but, car il les prépare à se rendre dociles (...) La raison (...) es qu’il fait mention de la renommée de leur foi; par là il donne à entendre que la louange qu’uils ont publiquement par les Eglises, les charche et oblige de telle manière qu’ils ne pourraient rejeter un Apôtre du Seigneur sans tromper du même coup le monde entière qui a conçu bonne opinion d’eux (...) assi tenait-il les Romains obligés de leur côté et comme liés, afin qu’ils ne méprissent pas son autorité. (...) L’autre raison qu’il prend (...) est quil rend témoignage du vrai et entier amour qu’il leur porte”. Calvin, Jean. 1960. “Epître aux Romains.” en *Commentaires de Jean Calvin sur le Nouveau Testament*. Vol. IV. Editado por P. Marcel. Geneve: Labor et fides. (1:8). p. 26. En adelante: Calvin. *E. R.*

⁸⁷ Nótese que sus frases en tercera persona pasiva y reflexiva no tienen agente claro. Entre las primeras medidas pide la erradicación del término libre arbitrio. ICO. *Institution*. Vol.3. L.II. pp. 306-7.

⁸⁸ “Secondement que la chair, laquelle est assez pronte à nonchalance, en print occasion de paresse pour n’appliquer son estude à bien. (...) Toutesfois il appert de leur parolles qu’ils ont principalement regardé le second point, cest de ne point refroidir les hommes en bonnes oeuvres. Chrysostome dit en quelque passage ‘Dieu a mis le bien et le mal en nostre faculté, nous donnant liberal arbitre de choisir l’un et l’autre: et en nous tire point, (...) nous reçoit si nous allons volontairement à luy’. ICO. *Institution*. Vol. 3. L.II. p. 301.

fundamentos de la religión”.⁸⁹ Así, su interés en la imposición de esta doctrina disciplinaria se sobrepone incluso al peligro de desórdenes que puede generar. Esto es, para llegar a sus fines puede aceptar hasta los medios más opuestos.⁹⁰

Calvino tiene ya el núcleo de su religión y un fin, afirmar un hombre sin bien, libertad y virtudes propias y lleno por las de Dios. Pero este proyecto se opone a humanistas, escolásticos y místicos que “no pueden soportar” el ataque al libre arbitrio, la virtud y la libertad cristiana, sus principios fundamentales. Tanto los fines como los medios oponen a Calvino a buena parte del humanismo,⁹¹ al que critica por su individualismo y su inmoralidad; al moderantismo moral del latitudinarismo e indiferentismo reformado;⁹² al intelectualismo de la escolástica, desentendido de la reforma moral;⁹³ al antinomismo de los misticismos radicales (espiritualistas o anabaptistas);⁹⁴ y al laxismo de los materialistas y pirronistas.⁹⁵ Así, parece discreto y fructífero considerar *toda* la doctrina de Calvino como un proyecto político y analizar su pensamiento no como “novador” y fuente de la modernidad, sino más bien como reacción a las doctrinas y prácticas de la filosofía y teología moral del momento.

Calvino inicia la *Institución* y la vía purgativa o penitencial con un topo del humanismo católico:⁹⁶ el imperativo socrático ¡*conócete a ti mismo!* y la aceptación de la radical ignorancia como precondition para la búsqueda de la sabiduría y la virtud. En su

⁸⁹ ICO. *Institution*. Vol. 3. L.II. p. 298.

⁹⁰ Efectivamente, las controversias sobre el libre arbitrio levantaron mucha polémica y sirvieron para derramar mucha sangre.

⁹¹ Para su humanismo véase nota 18. Su oposición al maquiavelismo, por ejemplo, en nota 74. La condena del pecado de orgullo de los que creen que el saber racional y no la obediencia les pueden acercar a Dios llena sus obras.

⁹² Al aceptar que el dogma agustino es el centro de la religión se opone al pensamiento latitudinario que hace de la piedad práctica el núcleo de su fe. Además, el latitudinarismo mantiene que esta piedad práctica se regula por el conocimiento de los límites del hombre y la aceptación de su débil naturaleza terrestre. Los latitudinarios afirman que la prudencia es una parte esencial de la moral y rechazan la imprudente substitución de las virtudes humanas por las divinas.

⁹³ Frecuentemente los designa como sofistas: Calvin. *E.R.* (4:12,13). p. 102 y (3:24). p. 85. Curiosamente el escolasticismo puede ser considerado como una ideología reformadora-educativa y surge de la orden que programáticamente se autodenominaba “de predicadores”.

⁹⁴ Dedicó el tercer libro de la *Institución* y varios opúsculos y sermones a atacar al misticismo y anabaptismo. Este ataque viene especialmente motivado por su falsa comprensión de la libertad cristiana con la que los místicos justifican desde el relajamiento moral hasta la revuelta milenaria.

⁹⁵ Calvino se les opone por su ataque a los soportes religiosos del orden social: la existencia del alma y un Dios providencial que presta sentido y justifica la organización socio-política. “Te laisse pour ceste heure ces pourceaux en leur estableries (...) Il y a aussi que telle cognoissance non seulement nous doit inciter au service de Dieu, mais aussi esveiller et eslever à l’esperance de la vie advenir. D’autre part voyant que les bons sont outragez et opprimez par les meschants (...) et cepedant que les iniques florissent (...) nous avons incontinent a conclure qu’il y viendra une autre vie en la quelle l’inique aura sa punition, la iustice aura son salaire”. ICO. *Institution*. Vol.3. L.I. pp. 72-73.

⁹⁶ El título del Ch. I dice: “Comment la cognoissance de Dieu, et de nous sont choses coniointes, et du moyen et liaison”.

adaptación al cristianismo⁹⁷ este lema pagano se transforma por la necesidad de conocer a Dios como fuente de toda verdad y virtud: “Toda la suma de nuestra sabiduría, principia, se comprende en dos partes, a saber, el conocimiento de Dios y de nosotros mismos”.⁹⁸ Pero el uso del topo humanista es un engaño. Calvino se apropia continuamente de los lugares comunes de otras corrientes doctrinales para, revirtiendo sus conclusiones, hacerlos ratificar sus propias enseñanzas. Si las obras del humanismo afirman la miseria del hombre frente a Dios y, a continuación, alababan su dignidad y semejanza con él,⁹⁹ Calvino afirma que Dios omnipotente es la “fuente de toda verdad, sabiduría y bondad, justicia, juicio, misericordia, poder y santidad”, mientras que el conocimiento del hombre “nos mostrará nuestra imbecilidad, miseria, vanidad y villanía”.

Las doctrinas “autoritarias” suelen negar la posesión de cualquier dignidad, virtud, facultad o capacidad para conducir la propia vida con rectitud a quien quieren someter. El rigor y astringencia de la disciplina que pretenden obtener determinan el grado de negación del individuo. La reificación que pretende Calvino es tan radical que impone incluso el odio de sí mismo.¹⁰⁰ La imagen del hombre como “fango y basura” lleva a afirmar que “Dios no reconoce al hombre como su obra y que le rechaza del todo”¹⁰¹ y por tanto no le ha hecho a su imagen y semejanza.¹⁰² Mantenido durante los dos primeros libros de la *Institución*,¹⁰³

⁹⁷ “L’opinion de tout le mond est qu’on doit demander à Dieu les biens temporels, mais que chacun doit chercher la sagesse en soy. Voila (...) la sentence des Philosophes, c’est que la raison qui est en l’entendement humain suffit à nous bien conduire (...) que la volonté estrant sous icelle est tentée (...) par le sens a mal faire, neantmoins entant qu’elle a libre election, qu’elle en peut estre empesche de suivre la raison entierement”. ICO. *Institution*. Vol. 3. L.II. p. 300.

⁹⁸ “Car qui sera l’homme qui ne prenne plaisir à se reposer en soy et mesme qui de fait n’y repose pendant quil ne se cognoist point (...) Parquoy la cognoissance de nous-mesmes non seulement aiguillonne chacun a cognoistre Dieu, mais aussi doit estre mené par icelle comme par la main à le trouver”. ICO. *Institution*. Vol. 3. L.I. p. 39.

⁹⁹ Boaistuau, Pierre. 1606? *Le theatre du monde, ou il est fait vn ample discours des miseres humaines, composé en latin par P. Boaistuau, surnommé Launay, natif de Bretagne: puis traduit par luy mesme en françois. Avec vn brief discours de L'exellence & dignité de l'homme*. Rouen: Chez Romain de Beauuais, tenant sa boutique pres le grand portail Nostre Dame.

¹⁰⁰ La comparación y el conocimiento del hombre “nos lleva a la repulsa, desconfianza y odio de nosotros mismos”. ICO. *Institution*. Vol. 3. L.I. p. 36.

¹⁰¹ “Nous ne sommes pas dignes d’estre appelés de ses creatures, (...) car il est dit que Dieus’est repenti d’avoir fait l’homme, ce qui n’est point dit des bestes: il semble donc que Dieu desavoue l’homme, et qu’il ne le reconnoisse plus pour son ouvrage, et qu’il soit reietté du tout”. Calvin, Jean. 1970. “Sermons sur les huit derniers chapitres du livre de Daniel.” in *Ioannis Calvini Opera que supersunt omnia*. Vol. 41, *Corpus reformatorum*. Editado por G. Baum, E. Cunitz y E. Reuss. Frankfurt am Main: Minerva. p. 420. En adelante ICO. *Sermon IX. Daniel*.

¹⁰² “D’autant qu’en luy l’image celeste a esté effacé, il n’a pas enduré luy seul ceste punition, qu’au lieu qu’il avoit esté doué et revestue de sagesse, vertu (...) ces pestes detestables ayent dominée en luy, aveuglement, defaillance à tout bien, immondicité, vanité (...) mais ainsi a (...) plongée en pareilles miseres toute sa lignée. C’est la corruption hereditaire que les anciens ont nommé Peché original, (...) une depravation de nature”. ICO. *Institution*. Vol. 3. L.II. p. 287.

¹⁰³ “Quand ils (les Philosophes) ammonesten l’homme de se cognoistre, ils l’amenent (...) à cet but, de considerer sa dignité et excellence: et en luy font rien contempler sinon dont il se puise eslever en vaine confiance, et s’enfler d’orgueil”. “le second est que nostre miserable condition (...) nous vienne devant les yeux, et que le sentiment d’icelle abbate en nous toute gloire et presumption, et en nous accablant de honte nous humilie”. El odio y disgusto de nosotros

estas ideas adquieren un papel fundamental en la obra y en su radical antihumanismo son asunciones grávidas de implicaciones y consecuencias político-sociales.¹⁰⁴ El supuesto seguidor de D’Etaples y Erasmo no esconde ni sus intenciones ni los destinatarios de sus ataques y comienza usando las más sofisticadas técnicas de la retórica humanística para contravenir sus ideas.¹⁰⁵ La metáfora del hombre como imagen de Dios ejemplifica una práctica cognitiva muy utilizada en la edad moderna por la que imágenes y conceptos se transfieren entre el cielo y la tierra para explicar uno u otra, de modo que adquiere una gran significación en campos tan diversos como el arte o el derecho.¹⁰⁶

a) En concreto permite considerar al hombre como creador¹⁰⁷ de sus actos y vida, lo que le confiere derechos sobre ellos. Esta negación de los derechos tiene una gran importancia política, pero la estudiaremos más adelante.

b) La aceptación de que el hombre es la imagen de Dios posibilita, a través de lo que Calvino desprecia como “antropopatismo”, conocer a Dios a través de la razón individual, sin necesidad de intermediarios. Calvino sólo puede condenar un procedimiento que, al trasladar concepciones humanas a Dios, justifica la *hybris* del hombre que se eleva hasta él, usurpando sus honores.¹⁰⁸ De hecho, siguiendo la Patrística, asocia la pretensión de ser la imagen de Dios al orgullo y al deseo de saber y poder que condujo al pecado original.¹⁰⁹ Rechazar que el hombre es como Dios es condenar sus capacidades racionales.

mismos nos ha de mover a una “affection nouvelle de chercher Dieu (...) pour recouvrer en luy tous les biens desquels nous sommes trouvez vuides et depourvez”. ICO. *Institution*. Vol. 3. L.II. pp. 282 y 283, resp.

¹⁰⁴ Calvino sólo acepta la semejanza con Dios incidentalmente, cuando necesite atajar el antinomismo: “L’Escriture (...dit que) nous n’avons point a regarder que c’est que les hommes meritent d’eux, mais plustost que nous devons considerer l’image de Dieu en tous, à laquelle nous devons tout honneur et dilection”. ICO. *Institution*. Vol. 3. L.II. pp. 192-3. “(hay) quelques marques de residu de l’image de Dieu, pour distinguer en general le genre humain d’avec toutes autres creatures”. ICO. *Institution*. Vol. 3. L. II. p. 318. Pero en estas ocasiones: “Pour entendre cela (...) qu’il estoit crée à la image de Dieu en quoy elle signifie qu’il n’a point esté riche de ses propes biens, mais que sa beatitude estoit de participer de Dieu.”. ICO. *Institution*. Vol. 3. L. II. p. 297.

¹⁰⁵ La posición de Desiderio es clara en la controversia con Lutero, especialmente en *De libero arbitrio*. En cuanto a D’Etaples, (1455-1536) deberíamos diferenciar su primera etapa humanista, volcada en los estudios de física y matemáticas y la realización de las paráfrasis de Aristóteles (1492-1506), donde afirma la virtud humana; de la segunda mística e influenciada por las ideas de la Devotio moderna, con las traducciones de la literatura “reformada”: los *Salmos* (1509), la *Biblia* (1530) y los trabajos sobre las epístolas paulinas (1512).

¹⁰⁶ El uso de la metáfora distingue a los precursores inmediatos del liberalismo (Milton, Locke) y los representantes del calvinismo (Du Moulin, Salmasius, Edwards o incluso Filmer).

¹⁰⁷ En el *Examen de ingenios* de Huarte de San Juan. Ingenio (engin) es otro de los conceptos que Calvino niega al hombre.

¹⁰⁸ Calvin. *E. R.* (1:18). p. 37.

¹⁰⁹ “Et de vray toutes fois et quantes que cesté cupidité nous vient en l’entendement, d’appeter d’avoir quelque chose propre a nous, assavoir, qui reside en nous plus qu’en Dieu, il nous faut entendre que ceste pensée ne nous est présentée d’autre conseil que de celui qui a induit noz premiers Peres a vouloir estre semblables a Dieu, sachans le bien et le mal (Gen. 3, 5)”. ICO. *Institution*. Vol. 3. L. II. p. 309.

c) La igualación del hombre a Dios implica la humanización de Dios, lo que permite afirmar un concepto racional y humano de su (la) justicia, pues reduce el valor de su omnipotencia y rechaza el voluntarismo. De su humanización se sigue un Dios gobernador bondadoso, sabio y sujeto a sus propias leyes. Profundizaremos en el significado político de esta idea más adelante.

d) Su rechazo es una medida propedéutica para llevar al hombre a que desconfíe de sus capacidades, se inicie en la vía purgativa, no se contente con las propias virtudes¹¹⁰ y se reforme radicalmente.¹¹¹ La comparación desvela también la necesidad ineludible de buscar sólo en Dios la verdad y la bondad, pues sólo sometiéndose a su gobierno y siguiendo obedientemente su voluntad puede el hombre encontrar remedio a sus males.¹¹² Este ejercicio no está destinado sólo al converso calvinista, sino que el picardo considera la comparación de sí mismo con Dios como una obligación de todo cristiano y su omisión, un pecado, lo que en un siglo que condena el ateísmo es igual a pretender su divulgación o socialización universal.¹¹³

1. I. A. La negación del libre arbitrio

La negación de la imagen divina del hombre tiene un claro sentido teológico pues permite a Calvino afirmar la absoluta omnipotencia del libre arbitrio divino y negar el humano. O de otro modo, para aclarar las diferencias entre el hombre y Dios, Calvino niega el libre arbitrio humano, que es la principal prueba de la semejanza del hombre y su Creador y fuente de las virtudes. Para condenarlo, analiza el concepto pasando revista a sus distintos

¹¹⁰ “C’est bien une chose plaisante de penser avoir tant de vertu en nous, que nous soyons contens de noz personnes: mais il’y a trop de sentences en l’Ecriture, pour nous destourner de ceste vaine confiance: comme sont celles qui s’ensuyvent, Maudit est celuy qui se confie en l’homme, et met sa vertu en la chair”. ICO. *Institution*. Vol. 3. L.II. p. 309.

¹¹¹ “Par l’intelligence de sa calamité, povreté, nudité et ignominie est abbatu et estonné. Car il n’y a nul danger que l’homme s’abaisse trop fort, moyennant qu’il entende qu’il luy faut recouvrer en Dieu ce qui luy défaut en soy mesme. Au contraire, il ne se peut attribuer un seul grain de bien outre mesure, qu’il ne se ruine de vaine confiance, qu’il ne soit coupable de sacrilege en ce qu’il usurpe la gloire de Dieu. Et de vray toutes fois et quantes que cesté cupidité nous vient en l’entendement, d’appeter d’avoir quelque chose propre a nous, assavoir, qui reside en nous plus qu’en Dieu, il nous faut entendre que ceste pensée ne nous est présentée d’autre conseiller que de celuy qui a induit noz premiers Peres a vouloir estre semblables a Dieu, sachans le bien et le mal (Gen. 3, 5)”. ICO. *Institution*. Vol. 3. L.II. p. 309.

¹¹² “Parquoy du sentiment de nostre ignorance, vanité, dissete, infirmité, voir, qui plus est, perversité et corruption, nous sommes induits à cognoistre qu’il n’y a nulle part ailleurs qu’en Dieu vraye clarté de sagesse, ferme vertu, droite affluence de tous biens, pureté de iustice (...) et ne pouvons aspirer et tendre à luy à bon escient, quayant commence à nous nous desplaire de tout”. ICO. *Institution*. Vol. 3. L.I. p. 39. Véase también ICO. *Institution*. Vol. 3. L.I. pp. 40-41 y Calvin. *E. R.* (1:23). p. 40.

significados históricos. Nosotros estudiaremos el concepto con más detención en Molina, bástenos aquí con perfilar el concepto que Calvino niega en otros.

Calvino señala que el término tiene su origen en los autores grecolatinos, quienes desconocían la caída y sus repercusiones. El libre arbitrio sería “una facultad de la razón para discernir entre el bien y el mal, y de la voluntad para elegir entre el uno y el otro”.¹¹⁴ Como la *proairesis* (elección razonada), que es su fruto, precisa la suspensión del juicio y la deliberación sobre las distintas posibilidades, así como la asunción voluntaria del resultado de esta deliberación. Por tanto, no se aplica a los movimientos involuntarios o mecánicos, a los no sujetos a la suspensión del juicio, como los impulsos irracionales, los instintos, las acciones de los enajenados o los niños que no han llegado a la plena posesión de sus facultades.¹¹⁵ Continúa con las definiciones de algunos escolásticos que afirman que es “una *virtud electiva* que media entre la inteligencia y la libertad,¹¹⁶ por la que el entendimiento tiene capacidad para conocer el mal y el bien, y para dirigir a una voluntad capaz de elegir éste último.¹¹⁷ La verdadera realización del libre arbitrio tiene lugar, por tanto, cuando la voluntad sigue a la razón.¹¹⁸ Señala que aquellos consideran la existencia de tres pasos en el libre arbitrio: discernimiento por recta razón, elección según este conocimiento y actuación según esta elección, pero, como ellos, advierte que es una libertad de elección y no una facultad o poder de realizar la elección.¹¹⁹ De esta forma, la

¹¹³ “Quand l’Apostre veut abbatre l’arrogance du genre humain, il use de ces tesmoignages: Qu’il n’y a nul juste, nul bien entendu, nul qui cherche Dieu: que tous ont decliné, sont inutiles. (...) Il foudroye de ces parolles rigoureuses (...) sur toute la lignée d’ Adam:et (...) il acuse la corruption perpetuelle de nostre nature”. ICO. *Institution*. Vol. 3. L.II. p. 334.

¹¹⁴ “Le nom de franc arbitre est tousiours demeuré ente les Latins, comme si l’homme demeuroit encores en son entier. Les Grecs n’ont point eu honte d’usurper un mot plus arrogant, par lequel ils signifient que l’homme a puissance de soy mesme”. La definición de Orígenes : “Cest une faculté de la raison à discerner le bien et le mal: et de volonté à elire l’un ou l’autre”. ICO. *Institution*. Vol. 3. L. II. p. 301.

¹¹⁵ “(Les) Scolastiques mesmes confessent qu’il n’y a nulle action du franc-arbitre sinon là où la raison regarde d’une part et d’autre. Par laquelle sentence ils entendent l’obiect de l’appetit devoir estre tel, qu’il soit soumis à chois et la deliberation devoir preceder pour donner lieu à eslire”. ICO. *Institution*. Vol. 3. L. II. p. 328.

¹¹⁶ “Le nom d’arbitre, se doit reporter à la raison, de la quelle l’office est de discerner entre le bien et le mal: que le tiltre de Libre ou Franc, lequel on adioste avec, appartient propement à la volonté laquelle peut estre fleschi à une partie ou à l’autre”. “Thomas d’Aquin pense que ceste definition seroit bonne de dire que le Franc-arbitre est une vertu elective laquelle estant moyenne entre intelligence et liberté, encline toutes fois plus à volonté”. ICO. *Institution*. Vol. 3. L. II. p. 302. “Il nous faut prendre donc une autre division: cest qu’il y a deux parties en nostre ame, intelligence et volonté. L’intelligence est pour discerner entre toutes choses qui nous sont proposées, et iouer ce qui nous doit estre approuvé ou condamné. L’office de la volonté es d’elire et suyvre ce que l’entendement aura iuge estre bon, au contraire, reierter et fuir ce qu’il aura reprouvé”. ICO. *Institution*. Vol. 3. L. I. p. 228.

¹¹⁷ “Car toutes les parties de l’ame estoyent reiglées à se bien renger: l’entendement estoit sain et entier, la volonté estoit libre à eslire le bien”. ICO. *Institution*. Vol. 3. L. I. p. 230.

¹¹⁸ “En ceste maniere nous comprenons le sens sous l’entendement, lequel est separé des philosophes qui dissent, que le sens incline à volupté, et l’entendement à honesteté et vertu: davantage que pour le nom d’appetit nous usons du mot de Volonté, le quel est le plus usité”. ICO. *Institution*. Vol. 3. L. I. p. 229.

¹¹⁹ “Car quand on dispute du liberal arbitre, on ne debat point s’il est loisible a l’homme d’accomplir et executer ce qu’il a deliberé, sans que rien le puisse empescher: mais on demande si en toutes choses il a libre election en son iugement, pour

aceptación del libre arbitrio implicaría la afirmación de un alma racional “adornada por Dios con la inteligencia por la cual puede discernir entre el bien y el mal, lo justo de lo injusto y (ser) conducido por la claridad de la razón”¹²⁰ por lo que sería la “instancia gobernante” que permitiría alcanzar las virtudes “con las que estaba ornado y ennoblecido el hombre en su condición primera: el ingenio, la prudencia, el juicio, la discreción, no solamente *para el régimen de la vida terrestre, sino también para llegar a temer a Dios*”.¹²¹

Calvino acepta implícitamente las concepciones de estos autores: que el libre arbitrio es el rasgo distintivo de la humanidad frente a la bestialidad, que permite la acción racional y concede la capacidad de discriminar entre el bien y el mal,¹²² y, por tanto, que es la base de la acción moral, la virtud, la libertad¹²³ y la responsabilidad. Pero niega vehementemente que se pueda (y deba) atribuir al hombre caído.¹²⁴ Perdido con el pecado original, como la imagen de Dios,¹²⁵ el repaso de sus características tiene como único fin que la comparación de la naturaleza anterior al pecado y la miseria actual sirva de escarnio al hombre y le fuerce a aceptar su reforma.¹²⁶

Repite las consideraciones que hizo cuando escogió la doctrina de la salvación por la fe sola: “Cuando se asigna libre arbitrio al hombre, ¿cuántos no conciben incontinentes que ellos son señores de su juicio y su voluntad, para poder moverse por su propia virtud a una

discerner le bien et le mal (...) ou pareillement s’il a libre affection en sa volonté pour appeter chercher et suyvre le bien, hair et éviter le mal. Car si cela pouvoit estre en l’homme, il ne seroit pas moins libre estant enfermé en une prison, que dominant par toute la terre”. ICO. *Institution*. Vol. 3. L. II. p. 361.

¹²⁰ “(el alma está...) non pas seulement pour donner vigueur aux membres (...) mais aussi pour avoir primauté à regir et gouverner la vie de l’homme: non seulement aux deliberations et actes qui concernent la vie terrestre, mais aussi afin d’esveiller et guider à craindre Dieu. Combien que ce dernière (Platon) icy ne s’aperçoive point si clairement la corruption de nostre nature”. ICO. *Institution*. Vol. 3. L. I. p. 225.

¹²¹ ICO. *Institution*. Vol. 3. L. I. p. 229.

¹²² “Ilz (los filósofos que desconocen el pecado) ont tenue cet principe, que l’homme ne seroit point animal raisonnable s’il n’avoit election du bien et du mal. Il leur venoit aussi en pensée, que si l’homme n’ordonnoit sa vie de son prope conseil, il n’y auroit nulle distinction entre les vices et vertus. Et cela n’eust point esté mal iuge pour eux, s’il n’y eust eu nul changement en l’homme”. ICO. *Institution*. Vol. 3. L. I. pp. 229-30.

¹²³ “Augustin confesse que la volonté de l’homme n’est pas libre sans l’Esprit de Dieu, veu qu’elle est subiette a ses concupiscences, lesquelles la tiennent veincue et liée. Item, qu’apres que la volonté a esté veincue par le vice auquel elle est tombée, nostre nature a perdu sa liberté (...) Si donc ils sotit serfs de peché, comment se vantent-ils d’avoir Franc-arbitre? Car celuy qui est veincu, est subiet à celuy qui l’a veincu”. ICO. *Institution*. Vol. 3. L. II. pp. 306-7.

¹²⁴ “Auf kirchlich dogmatisch Gebiet ist die Anerkennung des freien Willens, als eines Vermögens, das zur menschlichen Natur gehört, allgemein. Hier wird (... gefragt) hat er diesen Wille noch?”. Scholten, Jan Hendrik y Carl Hermann Manchot. 1874. *Der freie Wille. Kritische Untersuchung.*: Berlin. p. 12.

¹²⁵ ICO. *Institution*. Vol. 3. L. II. pp. 287-288.

¹²⁶ “Singulierement ceste mal-herouse ruine en laquelle nous sommes trebuschez par la revolte de premier homme, nous constraint de lever les yeux (...) pour estre esveillez de craintre, et par cet moyene apprendre que c’est d’humilité (...) il

parte u otra? Pero podemos decir que este peligro será evitado al advertir al pueblo del verdadero significado del término libre arbitrio”.¹²⁷ La verdadera definición de éste ha de ofrecer una idea muy distinta a la del hombre ideal de los filósofos y los escolásticos de la vía antigua. Calvino la desarrolla en el capítulo II del libro II, titulado: “Que l’homme est maintenant despouillé de Franc-arbitre, et miserablement assuietty à tout mal”. En él se afirma que, tras la caída, el libre arbitrio está preso de la malvada naturaleza humana por lo que sólo puede querer, elegir y actuar mal, es decir, es un arbitrio siervo del pecado.

El pecado arranca del hombre los dones espirituales.¹²⁸ Esto es, elimina, primero, las facultades que conferirían la justicia absoluta necesaria para la salvación, pues hace que el hombre sea incapaz siquiera de buscar la gracia de Dios, sino que también elimina “la afección de vivir justamente”,¹²⁹ esto es, toda justicia en el hombre.¹³⁰ Destruye, segundo, los dones naturales o facultades que sirven para el gobierno de la propia vida en la tierra, pues pervierte a la voluntad¹³¹ y ciega a la razón.¹³² Podríamos definir el servo arbitrio como la voluntad sometida a la concupiscencia de los deseos sensuales, que desoye a una razón ciega, incapaz de conocer el bien y dirigir a la voluntad. Según Calvino, el servo arbitrio es la verdadera naturaleza del hombre, el que le esclaviza al mal y al pecado.¹³³

est nécessaire que la conscience nous poigne en particulier de nostre mal-heureté: pour approcher au moins à quelque cognoissance de Dieu”. ICO. *Institution*. Vol. 3. L. I. p. 39.

¹²⁷ “Or quand on assigne liberal-arbitre a l’homme, combien y en a-il qui ne conçoivent incontinent qu’il est maistre et de son iugement et de sa volonté, pour se pouvoir tourner de sa propre vertu et d’une part et d’autre? Mais on pourra dire que ce danger sera osté, moyennant qu’on aduertisse bien le peuple que signifie le mot de Franc-arbitre”. ICO. *Institution*. Vol. 3. L. II. p. 306.

¹²⁸ “Comme l’ay desia dit, ceste sentence commune qu’on a tirée de saint Augustin me plaist bien: cest que les dons naturels ont esté corrompus en l’homme par le peché, et que les supernaturels (ceux qui concerneroyent la vie celeste luy ont esté du tout ostez) ont esté du tout abolys”. ICO. *Institution*. Vol. 3. L.II. p. 302.

¹²⁹ “Toutes choses concernantes a la vie hereuse de l’ame sont aussi esteintes en luy, iusques à ce qu’estant regenerée par la grace du saint Esprit, il les recouvre, assavoir la foy, l’amour de Dieu, charité envers le prochain, affection de vivre saintement et iustement”. ICO. *Institution*. Vol. 3. L. II. pp. 311-2.

¹³⁰ Justicia/justificación es otro campo semántico indiferenciado pues hace referencia a la justicia terrestre y la de la salvación con los mismos términos. En el Behemoth, Hobbes reprocha a los místicos su equivocación de ambas acepciones pues al afirmar su justificación (righteousness), afirmaban su derecho (right) para cambiar el mundo y la justicia de la empresa.

¹³¹ “La volonté (...) n’est point du tout perie, mais elle est tellement captive et comme garroté de sous meschants convoitises, qu’elle ne peut rien appeter de bonne”. “La volonté donc, selon qu’elle est liée et tenue captive en servitude de peché ne se peut aucunement remuer à bien, tant s’en faut qu’elle s’y applique (...) la volonté estre despouillée de liberté, et necessairement estre tirée au mal”. ICO. *Institution*. Vol. 3. L. II. p. 314 y pp. 337-8, resp.

¹³² “En la nature de l’homme, quelque perverse et abastardie qu’elle soit, il y estincelle encores quelques flammes, pour demonstrer que qu’il est un animal raisonnable, et qu’il differe d’avec les bestes brutes, entant qu’il est doué d’intelligence: et toutes fois que ceste clarté est estouffée par telle si espesse obscurité d’ignorance, qu’elle ne peut sortir en effet”. ICO. *Institution*. Vol. 3. L.II. p. 312.

¹³³ ICO. *Institution*. Vol. 3. L.II. p. 306. “Ces qui l’on apellée Concupiscence, n’ont point usé d’un mot trop impertinent, (...) cest que toutes les parties de l’homme, depuis l’entendement iusques à la volonté, depuis l’ame iusques à la chair, sont souillées et du tout remplies de ceste concupiscence: ou bien pour le fair plus cour, que l’homme n’est autre chose de soy-mesme que concupiscence”. ICO. *Institution*. Vol. 3. L.II. p. 293. “Or si tout cet état de la vie consiste en vice, par là il apparaît qu’il n’y a aucune partie de notre âme entière (qui soit restée intacte) par nature et que toute la vertu de nostre

La principal característica de la voluntad, tras la caída, es una debilidad radical (akrasia) que hace que no pueda resistir los llamamientos de los apetitos sensibles e, incontinente, se entregue a ellos. Esta forma extrema de incontinencia, que se produce con y tiene como consecuencia la pérdida de la templanza y la fortaleza, es, según Calvino, la razón del pecado. La elección bajo la akrasia sigue dos caminos. La voluntad bien puede forzar la elección impidiendo a la razón suspender el juicio y deliberar sobre la opción más racional, o bien, puede forzar a la razón a justificar con argumentos racionales la concupiscencia. Así, la razón pierde su rectitud¹³⁴ o su control sobre la voluntad.

Calvino no distingue la akrasia de los otros estados morales que Aristóteles reprobaba, el vicio y la brutalidad. La eliminación de las facultades intelectivas y volitivas y la dependencia de los instintos naturales convierte al hombre en una “bestia”.¹³⁵ Así, no es extraño que considere que las distinciones aristotélicas entre los diversos tipos de alma (vegetal, animal y racional) son dañinas.¹³⁶ Incluso en aquellas ocasiones en las que, contra los antinomistas, ha de usar la distinción entre hombre y animal mantiene consecuentemente el desprecio de las capacidades del alma racional.¹³⁷ Como Lutero, recurre a menudo a la metáfora agustina del hombre como acémila “acostumbrada a la rebelión y la desobediencia” que es montada o por Dios o por el Diablo.¹³⁸ Así, el proyecto de Calvino se puede describir con una imagen de la monta: apretar las riendas o bridas (*brider*) a las pasiones y la concupiscencia para liberar al hombre de la servidumbre del

libre arbitre ne consiste qu'à jeter de tous côtés, comme dards, des affections pervers”. ICO. *Institution*. Vol.3. L. II. p. 293.

¹³⁴ “L'intégrité de l'entendement, et la droiture du coeur nous on esté ostées. Voila quelle est la corruption, des dons naturels (...) nous ne dirons pas que l'entendement soit sain et entier, estant si debile et envelopé en beaucoup de tenebres. Quant au vouloir, la malice et rebellion en est assez cogneue. Puis donc la raison par laquelle l'homme discerne d'entre le bien et le mal, par laquelle il entend et iuge, est un don naturel, elle n'a peu estre du tout esteinte, mais a esté en partie debilité et en partie corrompue: tellement qu'il n'y apparoist que ruine deffiguré”. ICO. *Institution*. Vol. 3. L.II. p. 312.

¹³⁵ “Ceux qui dissent qu'il y a de plusieurs ames en l'homme comme la sensitive et la raisonnable, combien qu'ils semblent apporter quelque chose de probable, toutefois n'ayans poin de fermeté sont a reietter, n'estoit que nous prinsions plaisir à nous tormenter en choses frivoles et inutiles”. ICO. *Institution*. L.II; Vol.3. p. 226. Esta distinción no de almas, pero si de facultades, es muy importante, por ejemplo, en la epistemología de Locke.

¹³⁶ “Et de fait, nous reputons quel est ce desir naturel de bien en l'homme, nous trouverons qu'il luy est commun avec les bestes brutes. Car elles desirent toutes leur profit et quand il y a quelque apparence de bien qui touche leur sens elles le suyvent. Or l'homme en cest appetit naturel ne discerne point pour raison, selon l'excellence de sa nature immortelle, ce qu'il doit chercher, et ne le considere pas en vraye prudence mais sans raison et sans conseil il suit le mouvement de sa nature comme une beste”. ICO. *Institution*. L.II. Vol.3. pp. 328-9.

¹³⁷ “En la nature de l'homme, quelque perverse et abastardie qu'elle soit, il y estincelle encores quelques flammets, pour demonstrer que qu'il est un animal raisonnable, et qu'il differe d'avec les bestes brutes, entant qu'il est doué d'intelligence: et toutes fois que ceste clarté est estouffée par telle si espesse obscurété d'ignorance, qu'elle ne peut sortir en effet”. ICO. *Institution*. L.II. Vol.3. p. 312.

¹³⁸ ICO. *Institution*. L.II. Vol.3. pp. 335-6 ; p. 354. Para Lutero véase Scholten. Op. cit. p. 12.

pecado y, tras tornarlo dócil, reducirlo a la guía de la voluntad de Dios,¹³⁹ quien “como buen y entendido caballero”, ha de ocupar “el lugar (del Diablo) en la voluntad del hombre”, de forma que éste sirva de instrumento a su voluntad.¹⁴⁰ Calvino no concibe un hombre indiferente (ni bueno ni malo) e independiente, “pues a quienes nuestro señor no concede la gracia de gobernarlos por el Espíritu, son abandonados a Satán para que sean montados por él”,¹⁴¹ por lo que no pretende que, una vez disciplinado, el individuo alcance la libertad y autonomía, sino consolidar la continua obediencia absoluta a la voluntad divina; lo que se muestra en su rechazo de la reconciliación del hombre con Dios, la religio.¹⁴²

La destrucción de los bienes naturales (razón y voluntad) y espirituales y la sumisión al mal tienen claros efectos que pasamos a explicar.

1. I. B. Efectos de la negación del libre arbitrio

1. I. B1. La negación de la autonomía en la salvación

El libre arbitrio es el mecanismo que permite a Dios juzgar al hombre de manera justa por sus obras. Lo que concede al hombre la libertad de respetar o transgredir las normas dadas conociendo los posibles efectos que puede acarrear la acción. Pero si, como afirma Calvino, fiados a nuestro libre arbitrio sólo provocamos el mal y somos sus esclavos, las obras del hombre no pueden ser gratas a Dios ni granjearle su perdón.¹⁴³ De forma que, en

¹³⁹ “Si Dieu permettoit à tous hommes de suivre leurs cupiditez à brides avallées, il n'y en auroit nul qui ne demonstrast par experience que tous les vices donc saint Paul condamne la nature humaine, seroyent en luy (...) nous voyons que c'est qui adviendrait si l'Seigneur laissoit la cupidite humaine vaguer selon son inclination. Il n'y a beste enragée qui soit transportée si desordonnément: il n'y a riviere si violente et si roide (...) Telles maladies sont purgées par le Seigneur en ses eleus (...) aux reprouvez elles sont seulement reprunees comme par une bride a ce qu'elles ne se desbordent point”. ICO. *Institution*. L.II. Vol.3. pp. 335-6.

¹⁴⁰ “Augustin accomparage (...) la volonté de l'homme a un cheval, qui se gouverne par le plaisir de celuy qui est monté dessus. Il accomparage d'autre part Dieu et le diable a des chevaucheurs (...) si Dieu a occupé le lieu en la volonté de l'homme, comme un bon chevaucheur (...) il l'a conduit de bonne mesure. (...) Au contraire, si le diable a gagné la place (...) il l'egare a travers champs (...) il l'accoustume a rebellion et desobeissance”. ICO. *Institution*. Vol. 3. L.II. p. 354.

¹⁴¹ “Car ceux ausquels nostre Seigneur ne fait point la grace de les gouverner par son Esprit, sont abandonnez a Satan pour estre menez de luy”. ICO. *Institution*. Vol. 3. L.II. p. 354.

¹⁴² “Et de fait, c'est là la prêtrise ou la sacrificature d'un pasteur chrétien, de sacrifier (par manière de dire) les hommes à Dieu, en les assujettissant et réduisant à l'obéissance de l'Evangile, et non pas de reconcilier les hommes avec Dieu en offrant le Christ, comme les papistes”. Calvin. *E. R.* (15: 16). p. 340.

¹⁴³ “Item, ce que dit saint Chrysostome, que l'homme non seulement de nature est pecheur, de mais entierement n'est que peché. S'il n'y a rien de bien en nous, si l'homme depuis la teste iusques aux pieds n'est que peché, s'il n'est pas mesme que licite de teuter que vaut le franc-arbitre, comment, sera-il licite de diviser entre Dieu et l'homme quelcun la louange des bonnes œuvres”. ICO. *Institution*. L.II. Vol.3. p. 308.

la doctrina calvinista, el hombre pierde la capacidad y libertad de ganar su propia salvación, lo que para los coetáneos quizá constituyese una pérdida fundamental.

1. I. B2. La imposición de la moral y la disciplina

La doctrina del libre arbitrio es una fórmula de reforma moral individual, pues si se acepta que el hombre es racional, que puede educar su voluntad, obrar conforme a la norma moral y la esperanza de la salvación, y además prevé como instancia de control el juicio divino, sobre ella es muy difícil justificar la creación de instancias de disciplinamiento. No extraña que Calvino afirme que la creencia en el libre arbitrio no es más que una excusa, con la que el mal se justifica para impedir la imposición de la disciplina: “Como sea que los hombres tienen un amor propio desordenado y ciego, se disponen a creer que no hay nada en ellos digno de ser tachado de malo. Por lo que, sin tener otro consejero, todos reciben la vana opinión de que el hombre es *suficiente* por sí mismo para vivir bien y felizmente”.¹⁴⁴ Así, precisa de una imagen del hombre que le permita justificar la imposición de la disciplina.

Calvino requiere nuestro sometimiento a Dios utilizando todas las metáforas de la falta del libre arbitrio: haciendo del hombre un siervo (del pecado) o un niño. Como criatura suya, el hombre está, por “derecho natural”, sujeto al poder irrestricto (*imperium*) de Dios,¹⁴⁵ como los niños al patriarca en la tierra. Lo que diferencia al niño del varón adulto, capaz de virtud (*vir*), es que no posee libre arbitrio, por lo que sus acciones no tienen valor moral, han de ser disciplinados y precisan de tutores. Para Calvino el hombre regenerado es el “*enfant de Dieu*”, el que acepta sumiso su disciplina.¹⁴⁶ Considera a “nuestro creador, nuestro tutor, que nos alimenta y a quien pertenecemos” y “como el hombre no se pertenece a sí mismo debe vivir según la voluntad divina y su vida se debe referir a él en todas las acciones, puesto que ella (la vida) consiste enteramente en su gracia”.¹⁴⁷ Lejos de hacer al hombre autónomo, la doctrina de Calvino pretende conducirlo como a un menor. Así, el reformador no es, tampoco, la fuente de la metáfora ilustrada de la emancipación de

¹⁴⁴ ICO. *Institution*. L.I. Vol. 3. p. 283.

¹⁴⁵ “Nous sommes sa facture (de Dieu), que de droit naturel et de creation nous sommes subiects a son empire, et nostre vie luy es deue”. ICO. *Institution*. L.II. Vol. 4. p. 45.

¹⁴⁶ “Nous avons dit que le but de nostre regeneration est, qu'on apperçoyve en nostre vie une melodie (symetria) et accord entre la iustice de Dieu et nostre obeissance: et que par ce moyen nous ratifions l'adoption, par laquelle Dieu nous a acceptez pour ses enfans”. ICO. *Institution*. L.II. Vol. 4. pp. 177-8.

¹⁴⁷ “Finalement entendant qu'il est nostre Createur, nostre Tuteur et Nurriseur, il conclurre que nous sommes à luy et nonpas à nous, qu'il nous fault vivre à son volonté et nonpas à la nostre, que c'est a luy que nostre vie se doit referer avec toutes les actions d'icelle, veu qu'elle consiste en son entier par sa grace”. Calvin, Jean. 1968. “Évangile selon saint

la humanidad. Con la negación del libre arbitrio rechaza que el hombre pueda actuar libremente, como adulto y ejercer su virtud. A esto se suma la negación de que el hombre sea capaz de alcanzar por sus propias fuerzas la virtud.

1. I. B3. La negación de la propedéutica de la razón, de las virtudes y la autonomía

Las virtudes que Calvino niega y predica se han de destruir a favor de las de Dios son las cardinales. De cualquier modo, la negación del libre arbitrio implica el rechazo de aquellas.¹⁴⁸ La akrasia de la voluntad y la perversión de la razón provienen de la incontinencia y falta de fortaleza del hombre caído, pero el incontinente es incapaz también de la justicia y la prudencia, cayendo en el vicio intelectual del orgullo, lo que le lleva a la impiedad.¹⁴⁹ Veamos cómo rechaza la prudencia y la justicia y sus efectos para la autonomía.

Calvino y los autores que cita dan por supuesto que el libre arbitrio es la capacidad que permite al hombre ordenar prácticamente su vida terrestre y actuar de acuerdo a una intención que puede estar enmarcada en un plan de vida voluntario y racional.¹⁵⁰ Para impedir que el hombre realice acciones intencionales y ajuste su proceder a planes racionales, Calvino condena como pecaminosos los métodos y propedéuticas del humanismo y escolasticismo que conducen a la acción razonada y que son la base del libre arbitrio: la suspensión del juicio y la deliberación. Así se pregunta: “¿Hay algo más perverso y salido de madre (desbordado), que usar de esta modestia con nuestros semejantes, en esto de preferir *suspender nuestro juicio* a ser tachado de temeridad, insultando con una audacia desbordada los juicios de (la providencia de) Dios, que desconocemos y a los que debemos reverencia y admiración?”¹⁵¹ Seguidamente increpa al

Jean." en *Commentaires de Jean Calvin sur le Nouveau Testament*. Vol. II. Editado por P. Marcel. Genève: Labor et fides. (52: 1551) p. 232. En adelante: Calvin. *E. J.*

¹⁴⁸ Las peligrosas consecuencias de esta asunción hacen necesaria una formulación ulterior más tibia: “Voicy mon intention: c’est que non seulement ayant une fois créé cet monde; il le soustient par sa puissance infinie, il le gouverne par sa sagesse, garde et preserve par sa bonté, et sour tout à le soin de regir le genre humain en justice et en droiture, le supporter par sa misericorde (...) mais aussi quil (...) ne se trouvera ailleurs qu’en luy une seule goutte de sagesse, clarté, ou iustice, vertu, droiture, ou verité (...) que nous apprenions de les attendre toutes de luy, et les y chercher (...) que nous apprenions de luy rapporter le tout, et le tennir de luy avec action de graces”. ICO. *Institution*. Vol. 3. L.I. p. 44.

¹⁴⁹ “Car ce n’a pas esté son appetit inferieur seulement, ou sensualité, qui l’alleché a mal, mais cete maudite impieté (...) et l’orgueil est entrée iusques au profond du cœur”. ICO. *Institution*. Vol. 3. L.II p. 293. (“cœur signifie Entendement”).

¹⁵⁰ Oberdiek, Hans. “The Will” en Parkinson, G. H. R. 1998. *An Encyclopaedia of Philosophy*. London: Routledge. p. 469 y ss.

¹⁵¹ ICO. *Institution*. Vol. 3. L.II. p. 250.

lector para que se cuestione el conjunto de su actuación razonada, pues su maldad convierte cualquier intento de “*deliberar, ordenar, intentar y emprender* cualquier cosa que pensemos que pueda estar bien” en una “vana fianza” que sólo puede fracasar.¹⁵²

Calvino rechaza estos procesos por diversos motivos. El primero tiene un carácter epistemológico-moral y está relacionado con la concepción nominalista de la “*omisión viciosa*” o “*pecaminosa*” que ya trata Ockham.¹⁵³ Siguiendo a los franciscanos, Calvino afirma que la conciencia es una “potencia habitual”, que al presentarse una elección emite, inmediata e independiente de la razón, un juicio moral que apresa -de ahí aprehensión-¹⁵⁴ la percepción moral, determinándola. Pero esta aprehensión moral no se actualiza o realiza, pues, como ya hemos dicho, la concupiscencia de la voluntad bien rechaza las enseñanzas de la razón, o bien hace a ésta justificarla racionalmente. La suspensión del juicio, entonces, permite rehuir la primera aprehensión moral, la que separa de forma más rigurosa el bien del mal, y posibilita al pecador que delibere hasta encontrar un razonamiento que justifique mejor sus malvados deseos. La suspensión del juicio y la deliberación serían, así, las fórmulas por las que el pecado se esconde en la razón y la prudencia, haciéndole doblemente culpable, por acción y omisión. Rechazando los procesos de la elección razonada, Calvino puede imponer una elección automática e inmediata, basada en el hábito. Éste (que estudiaremos más tarde) es el que debe determinar la primera aprehensión que se ha de imponer a la tendencia actual a seguir a la pecaminosa razón y la voluntad.

El segundo motivo es de carácter práctico y se deriva del anterior. El reformador mantiene que, al seguir su propia razón, el hombre “insulta audazmente a la providencia” pues intenta vías de actuación distintas a las que la omnipotencia divina le tiene preparado. De todo lo que ocurre, afirma, “el orden, la razón, el fin y la necesidad, están la mayoría de las veces escondidos en el entendimiento divino y no pueden ser comprendidos por la razón

¹⁵² ICO. *Institution*. L.II. Vol. 3. p. 284.

¹⁵³ Saarinen, Risto. 1994. *Weakness of the Will in Medieval Thought: from Augustine to Buridan*. Leiden; New York: E.J. Brill. p. 165.

¹⁵⁴ La aprehensión es un movimiento que captura, detiene o secuestra la percepción moral, determinándola e impidiendo la suspensión del juicio y la deliberación, en definitiva el uso de la razón y voluntad individuales. Así se explica la polisemia del término aprehensión, que en el s. XVII es sinónimo de detención, de privación de libertad y al mismo tiempo de una percepción moral automática. El término irá evolucionando a lo largo de los ss. XVIII y XIX a consuno con la evolución de la concepción de la conciencia y su racionalización, hasta significar comprensión de una cosa.

humana”.¹⁵⁵ Así, si los caminos del Señor son inescrutables e intentar penetrarlos es pecado de orgullo, no tiene sentido considerar los medios y fines de nuestra acción.

El rechazo del libre arbitrio, la razón y la prudencia, la negación del principio racional de la relación causa-efecto y la afirmación del poder absoluto de la providencia (véase 1. II. La omnipotencia divina y la gracia: medios del gobierno divino del hombre y el mundo) impone al individuo el repudio de cualquier acto deliberado y todo plan de vida racionalmente construido, negando y haciendo impía la capacidad del hombre para gobernarse y el derecho a determinar sus fines. Los objetivos sociales de la condena son claros. Guiar racionalmente la existencia, persiguiendo los propios fines sólo conduce al mal y al conflicto social, lo que se ratifica con la negación de la virtud de la justicia.

La negación de la virtud de la justicia e incluso de la capacidad para diferenciar lo justo de lo injusto es evidente dada la maldad natural del hombre. La bestialidad del hombre supone una incapacidad para respetar la ley y los acuerdos con el prójimo y, por lo tanto, para mantener los vínculos sociales. La concupiscencia lleva al hombre al amor propio y al desprecio de la caridad y le hace buscar desenfrenadamente su interés, despreciando las normas que le refrenan¹⁵⁶ ya sean la ley divina o los pactos o acuerdos que el mismo toma: “Sin entendimiento, comenta en Romanos, no mantienen lo que acuerdan” y “no se puede tener ningún negocio (...) (ya que) por deslealtad rompen siempre el derecho de la sociedad humana”, pues en el hombre “no hay ninguna sinceridad ni mantenimiento (de palabra) ni firmeza de propósito”.¹⁵⁷ Así, la concupiscencia lleva a la ignorancia de Dios y hace al hombre incapaz de la humanidad necesaria para mantener los vínculos sociales.¹⁵⁸ Calvino rechaza que la razón guíe los actos rectamente y, entonces, que tenga derecho a guiarlos y que el individuo pueda valorar moralmente las propias acciones y las acciones y leyes de los otros, esto es, niega la capacidad del individuo para considerar la justicia de las normas del foro interno y externo. Une, además, la maldad de la razón al orgullo, la rebelión y la desobediencia, lo que muestra que su objetivo es erradicar las aspiraciones a una justicia y libertad personal que se pueda oponer a la disciplina.

¹⁵⁵ ICO. *Institution*. Vol. 3. L.II. p. 247.

¹⁵⁶ “Mais il faut observer que c’est avec la nature vicieuse de l’homme que la Loi est comparée ici, nature dont la perversité et les appétits désordonnés se débordent d’autant plus furieusement que la règle de la justice vient au-devant pour les refrener”. Calvin. *E. R.* (8: 5) p. 165.

¹⁵⁷ Calvin. *E. R.* (1: 31) pp. 45-46.

¹⁵⁸ “IL N’Y A NUL QUI FASSE BIEN, PAS MÊME UN SEUL. (...) comme la connaissance de Dieu est un souverain lien pour entretenir la conjonction mutuelle entre nous (...) ainsi l’ignorance de Dieu engendre volontiers l’inhumanité quand chacun, méprisant les autres, s’aime soi-même et cherche son profit particulier”. Calvin. *E. R.* (2:12) p. 75.

El repudio de la justicia y la prudencia humana conlleva el de la epiqueya, una virtud derivada de ambas cuyo fin es asegurar el mantenimiento de la justicia de la ley en su aplicación a la realidad, pues permite la suspensión de su aplicación literal para salvar su espíritu. Calvino la niega equiparándola también a la omisión viciosa, de forma que impone la aplicación más rigurosa de la ley, lo que es congruente con su rechazo de la ley natural que veremos más tarde. Al aborrecer de ambas, justicia y prudencia, Calvino refunda el objetivismo o dogmatismo moral más absoluto, pues impide juzgar la justicia de las leyes impuestas y su aplicación prudente y mesurada a la realidad.

La negación calvinista de la razón y el libre arbitrio repercute decisivamente en la definición de los mecanismos de dirección del hombre: la conciencia y la ley. Así, sólo terminaremos de comprender el rechazo de la capacidad y virtud de justicia del individuo y de su autonomía cuando estudiemos su negación de la ley o razón natural (1. II. B. La conciencia: insuficiencia y necesidad de una conciencia explícita).

1. I. B4. La negación de las facultades y los derechos

Si, como él mismo apunta, la capacidad del libre arbitrio para determinarse permitió a los griegos afirmar que el hombre tiene “capacidad de *gobierno*” y “*potencia-poder* (puissance) sobre sí mismo”,¹⁵⁹ la natural servidumbre a las pasiones hace cualquier autonomía o libertad externa imposibles, pues, dejados a su consejo, los hombres caerían en la idolatría, se matarían entre sí y malbaratarían sus propiedades. El anatema del libre arbitrio implica el rechazo a reconocer el poder, potencia o dominio del individuo.

Pero esta negación no afecta sólo al ámbito privado de la facultad, sino que tiene repercusiones fundamentales en el ámbito público del derecho. Esto se debe a la construcción metafórica y teleológica del pensamiento en la edad moderna.¹⁶⁰ Primero, en ese momento no se distingue claramente entre las esferas del ser y el deber ser, pues, en un orbe ordenado teleológicamente, la existencia de una facultad en un agente se traduce en *poder* y *deber* hacer el papel que se le ha encomendado en la creación, para lo que el

¹⁵⁹ “En cet faisant ils imaginent (los filósofos) tousiours qu’il y a une raison en l’homme, par laquelle il se peut bien gouverner”. ICO. *Institution*. Vol. 3. L. I. p. 228.

¹⁶⁰ “Voicy comme ils (los filósofos) partissent entre Dieu et l’homme: cest que Dieu inspire par sa vertu à l’homme mouvement naturel, à ce qu’il ait vigeur pour s’appliquer à ce que sa nature porte: et l’homme ayant telle faculté gouverne par son propre conseil et volonté tout ce qu’il faîte”. ICO. *Institution*. Vol. 3. L.I. p. 240.

creador le concedió sus facultades, de forma que la afirmación de una facultad supone la aceptación de una norma natural que confiere un derecho al agente para actualizar sus facultades. Calvino debía conocer por sus estudios de leyes la literatura jusnaturalista que, desde Gerson,¹⁶¹ mantiene que el derecho natural es una *facultad*, por lo que su negación de las facultades humanas implica claramente la negación de cualquier derecho subjetivo o natural. Segundo, porque el concepto de cuerpo social es una traslación metafórica del cuerpo individual. La negación de la facultad de gobierno de la propia vida implica el rechazo del derecho de participación en el gobierno o, de otro modo, la negación del poder sobre sí revierte en la falta de titulación para ejercerlo en sociedad.

Quizá la más significativa negación de las facultades del hombre se dé en el dominio. Calvino afirma que el hombre no tiene ningún dominio, en todos los ámbitos para los que lo definía el jurista romano Gaius: dominio de sí, de las cosas y de los hombres, pues éste es de Dios, quien dispone de las facultades. Más adelante trataremos detenidamente las consecuencias de esta concepción para los distintos tipos de dominio.¹⁶²

1. I. B5. La negación del estado de naturaleza y el pacto

Según la *Biblia*, para el reformador la única fuente de verdad, la historia del hombre sólo tiene tres estadios: Adán, el hombre viejo y caído, y el regenerado o nuevo. Así, Calvino no reconoce al sujeto del estado de naturaleza, el que mantiene los bienes naturales del libre arbitrio, pues, tras la caída, el hombre consiste sólo en pecado o gracia, por lo que son necesariamente gobernados por el diablo o Dios respectivamente. Si, con el estado de naturaleza, escolásticos y humanistas evalúan las cualidades que permiten un determinado nivel de libertad del individuo y el consiguiente poder del gobierno, para Calvino este esfuerzo es inútil: la maldad natural hace necesaria la imposición por la gracia del poder político y eclesiástico. Calvino rechaza que el hombre posea capacidad para realizar cualquier contrato y, por ende, los pactos sociales o políticos fundacionales.

¹⁶¹ Annabel Brett pone en cuestión la existencia de verdaderos derechos naturales en Ockham, pues éste asigna facultades y, por tanto, derechos incluso a las bestias irracionales. La asignación de derechos está íntimamente relacionada con la aceptación de una conciencia racional que provee de *potestas* y *facultas*, dos conceptos contrarios a la pobreza de la orden que Ockham defiende.

¹⁶² “Ruling classes tried to utilize the myths. The fall of man not only testifies the existence of a happier condition before the introduction of private property and the state, but also shows that man is too sinful ever to maintain such condition on earth”. Hill, Christopher. “The Norman Yoke” en Hill, Christopher. 1997. *Puritanism and Revolution: Studies in Interpretation of the English Revolution of the Seventeenth Century*. New York: St. Martin's Press. p. 47.

1. I. B6. El rechazo de la libertad de conocimiento e interpretación

Siguiendo su negación de la razón, Calvino hace al hombre incapaz de buscar y conocer a Dios. La pérdida de la razón es el castigo al orgullo de Adán que desea con concupiscencia el conocimiento y se cree suficiente para conocer a Dios.¹⁶³ Así, en un círculo vicioso, el afán de conocimiento deriva en orgullo y éste en rebelión, resultando en una mayor condena y pérdida del juicio.¹⁶⁴ La única salida es el rechazo de la propia razón, lo que modera el orgullo que impide conocer a Dios y prepara la humillación y la obediencia, los medios para llegar a él.¹⁶⁵

Esta idea se refuerza con la afirmación de que el pecado nos ciega para entender la *Biblia*, donde vuelve a unir la ceguera a la desobediencia: el demonio o el pecado “ha cegado el entendimiento de los infieles de manera que no pueden ver la luz del *Evangelio* (...) pues el diablo reina en todos los inicuos y desobedientes”.¹⁶⁶ Esta yuxtaposición reafirma que el verdadero conocimiento de Dios y la Palabra se da con el rechazo de la propia razón.

Así, 1º la razón no es el medio para llegar a Dios (ni por sus fuerzas ni apoyada en la Palabra) ni puede servir para examinar la *Biblia*. La obligación de leer las *Escrituras* no se puede equiparar al libre examen, pues Calvino niega éste al rechazar la razón. La prohibición del libre examen se refuerza con la clara condena de la curiosidad en la lectura de la *Biblia*.¹⁶⁷ 2º Al reunir la ceguera del mal, la incapacidad para entender la *Biblia* y la desobediencia de los hombres, hace de la *Biblia* una ley absoluta cuyo recto entendimiento sólo puede ser el seguimiento total de sus preceptos. 3º La afirmación de la incapacidad del

¹⁶³ “Le nom de l’arbre (de science du bien et du mal) mosntre qu’il y a eu autre fin au precepte, sinon qu’Adam en se contentant de sa condition ne s’eslevast point plus haut par quelle folle cupidité et excessive (...) Saint Augustin (dit...) que l’orgueil a esté le commencement de tous maux, pource que si l’ambition n’eust transporté l’homme plus haut qu’il en luy estoit licite, il puovoit demourer en son degré”. ICO. *Institution*. L. II. Vol. 3. pp. 285-286.

¹⁶⁴ “CAR AINSI QU’ILS N’ONT TENU COMPTE DE RECONNAÎTRE DIEU, AINSI DIEU LES A LIVRÉS EN UN ESPRIT DÉPOURVU DE TOUT JUGEMENT. Il faut observer (...) la proportion (...) qui est entre le péché et la punition que Dieu en a faite. Parce qu’ils n’ont point approuvé de demeurer dans la connaissance de Dieu, laquelle seule dirige nos entendements en bon avis et jugement droit, le Seigneur leur a donné un entendement de travers qui ne peut plus rien discerner ni approuver”. Calvin. *E. R.* (1:28) p. 44.

¹⁶⁵ “Parce qu’ayans cognu Dieu, ils ne l’ont point glorifié comme Dieu, et ne [luy] ont point rendu grâces mais ils sont devenus vains en leurs discours et leur coeur destitué d’intelligence, a été rempli de ténèbres. Se disans être sages, ils sont devenus fols. (...) C’est là l’injustice dont l’Apôtre a parlé: qu’ils étouffent aussitôt par leur perversité la semence de la droite connaissance, avant qu’elle vienne à croître et à porter du fruit”. Calvin. *E. R.* (1:20) pp. 36, 38.

¹⁶⁶ ICO. *Institution*. Vol. 3. L.II. pp. 354-5.

¹⁶⁷ “Il convient donc que le regard de la foy s’arreste là (su traducción de las *Escrituras*) et qu’il n’appete point d’entrer (...) où il n’y a nul accez, puisque c’est cy la voye que les enfants de Dieu cheminent par icelle, de peur qu’en presumant d’voler plus haut qu’il n’est licite, ils tombent en un labyrinthe plus profond qu’il ne seroit a desirer”. Calvin. *Predestination*. p. 5. Una advertencia contra la curiosidad y la especulación teológica individual, que aumenta su valor

hombre para buscar a Dios justifica la necesidad de una iglesia de derecho divino que ayude al creyente en su salvación (lo que examinaremos más adelante: 1. II. F. *La vocation* (el estamento y profesión ordenados por Dios).

1. I. B7. La negación de la libertad de coacción. Necesidad y responsabilidad

La absoluta omnipotencia divina (que estudiaremos en la siguiente sección) y el rechazo de que el hombre tenga justicia ni dominio en el mundo se muestran claramente en la negación de la libertad que se da con la ausencia de coacción. La negación de la *libertas a coactione* es una necesidad de su dogmática, que subraya tanto la incapacidad del hombre para conseguir la salvación y la fe,¹⁶⁸ como la total omnipotencia divina manifiesta en la subordinación del mal y el diablo a sus designios. El problema para Calvino, como para Agustín antes que él, es elaborar un criterio de justicia que permita adjudicar la responsabilidad a un hombre que no puede actuar de modo distinto a como ha sido creado y que, por tanto, actúa determinado por la necesidad, pero que salve a Dios de la acusación de ser injusto y origen del mal, a pesar de ser omnipotente y mover al hombre al pecado. Para ello elabora una serie de justificaciones que responden a preguntas progresivamente complejas. En un primer nivel, los protestantes afrontan el problema a través de dos doctrinas: la primera mantiene que el hombre, malvado e injusto, no puede usar sus criterios racionales de justicia para juzgar la de Dios, pues ésta, la única verdadera, es la voluntad divina, inasible para los hombres. La segunda doctrina afirma que la naturaleza pecaminosa del hombre le ha condenado ya antes incluso de actuar, de forma que el juicio divino (o humano) es innecesario pues el hombre es naturalmente malo y culpable. La salvación es un favor divino a los hombres, que de cualquier otro modo habrían de ser condenados.

pues se emite en una obra claramente controversial. Para la condena de la curiosidad. Kenny, Neil. 1998. *Curiosity in Early modern Europe: Word Histories*. Wiesbaden: Harrassowitz.

¹⁶⁸ “Car saint Paul ne dit point que la grace de Dieu ait besogné avec soy, pour se faire compagnon d'icelle: mais plustost il luy attribue toute la louange de l'oeuvre: Ce ne suis-je point, dit-il, qui ay travaillé, mais la grace de Dieu, laquelle m'assistoit. Toute (Fefellit autem eos loquutionis ambiguitas: sed magis praepostera versio, in qua vis graeci articuli praetermissa fuit. La Vulgate au lieu de traduire comme Calvin: sed gratia Die quae mihi aderat, porte simplement: sed gratia Die mecum.) (...) le texte Grec de saint Paul est si clair, qu'on n'en peut douter. Car si on veut translater a la verité ce qu'il dit, il ne signifie pas que la grace de Dieu fust cooperante avec luy: mais qu'en luy assistant, elle faisoit le tout”. ICO. *Institution*. L.II. Vol.3. pp. 350-1. Sólo San Agustín habría seguido correctamente el pensamiento de Pablo y afirmaría, basándose en Rom. 7:15, 21, que el libre arbitrio no sería más que “una facultad de la razón y la voluntad por la que elige el bien cuando la gracia de Dios asiste la elección y el mal cuando ésta la desasiste”.

Pero Calvino ha de hacer frente a la acusación de que el hombre no merece el castigo, dado que no está en su poder actuar de otra manera. Pero como la aceptación de una libertad que permita la asignación racional de responsabilidad contraviene sus principios, construye un criterio de asignación de la responsabilidad independiente de la libertad del individuo como tal. Para ello afirma que la voluntad ha de querer todo aquello que el individuo hace y que esta aceptación de la voluntad es la que le hace responsable. El hombre peca necesariamente siguiendo su naturaleza, pero eso no impide su responsabilidad, porque la voluntad *accepta* la elección y el hombre realiza sus acciones “voluntariamente”: “El diablo no deja de *peccar voluntariamente*, aunque no pueda más que hacer mal, ¿quién dudará que el pecado *es voluntario* en el hombre porque esté sujeto a la necesidad de pecar?”¹⁶⁹

Calvino parece aceptar, entonces, que la responsabilidad se deriva de la aceptación voluntaria del mal sin coacción ni constricción, de forma que aceptaría una *libertas a coactione*.¹⁷⁰ Pero esta concepción contradice necesidades más profundas de su doctrina. Calvino sigue enfrentado al dilema de que, para que las obras del hombre sean agradables a Dios y para alcanzar la salvación, el hombre ha de poseer la fe o la gracia concedida por Dios, pues sin fe todas sus obras son pecaminosas. Así, incluso los que lamenten no tener fe pecarían sin la ayuda divina, por lo que es necesario asignar responsabilidad incluso cuando se obra contra la propia voluntad, renuientemente. De manera que el reformador no puede aceptar la plena “voluntariedad” como criterio de responsabilidad. Para justificar esta posición tiene que afirmar que toda acción implica necesariamente una aceptación voluntaria, realizando un cortocircuito lógico de profundas implicaciones. Para examinarlo es necesario definir más claramente qué es lo que denomina “voluntad” y “voluntario”, las condiciones de la voluntariedad y si con la coacción se elimina la responsabilidad. Calvino desarrolla estas ideas en sus ataques al nicodemismo, donde recurre a un libro que cita frecuentemente, *De spiritu et littera* del Agustín más antipelagiano.

¹⁶⁹ ICO. *Institution*. L.II. Vol.3. p. 338.

¹⁷⁰ “Le maistre des Sentences prononce, que l'homme n'est point dit avoir le liberal -arbitre, pource qu'il soit suffisant a penser ou faire le bien autant comme le mal, mais seulement pource qu'il n'est point suiet a contrainte, laquelle liberte n'est point empeschée, combien que nous soyons mauvais et serfs de peché, et que nous ne puissions autre chose que mal faire (...) Nous voyons donc qu'ils confessent l'homme n'estre point dit avoir liberal-arbitre, pource qu'il ait libre election tant de bien comme de mal; mais pource qu'il fait ce qu'il fait de volonté, et non par contrainte; laquelle sentence est bien vraye”. “La volonté de l'homme naturel est suiette a la seigneurie du diable (...) cela ne signifie point quelle soit contreinte par force et maugré qu'elle en ait a obtemperer, comme on contraindroit un serf à faire son office combien qu'il ne le vusist point: mais (...) estant abusée des tromperies du diable, il est necessaire qu'elle se sumette a obtemperer a ce que bon luy semble, combien qu'elle le face sans contrainte”. ICO. *Institution*. L.II. Vol.3. pp. 305-6 y p. 354 resp.

San Agustín explica su concepción de la responsabilidad en la interpretación del versículo paulino “todo lo que no es fe es pecado”. Según este *dictum* todas las obras del hombre serían pecado, pues todas provienen de la perversa naturaleza del hombre y sólo las acciones de Dios son buenas, pero no se le pueden imputar al hombre. Dado que la fe es una gracia, no está en nuestra mano alcanzarla para hacer nuestras obras gratas a Dios, de forma que el de Hipona se ve enfrentado al mismo problema de Calvino.¹⁷¹ Aquél asienta en *De spiritu* que el hombre es incapaz de alcanzar la fe, y que la máxima justicia que puede alcanzar sería la de obrar con dolor de corazón por su falta. Pero, incluso en caso de que reprobese de todo corazón sus obras hechas sin fe, sigue siendo culpable de su acción. En definitiva, el hombre es siempre culpable. Agustín explica su inculpación del individuo que actúa renuente (*invitus*) como sigue:

“Un análisis minucioso revela que incluso si una cosa se hace renuente (*invitus facere*), si se llega a hacer, es la voluntad la que lo hace (*voluntate facit*), (incluso aunque) se prefiera actuar de manera diferente, por lo que se dice que se actúa de mala gana o renuente (*nolens*). Así, aunque se esté *compelido o coaccionado* a actuar por algún mal que la voluntad desee evitar o sortear, de manera que se actúe bajo compulsión, (se actúa voluntariamente pues) *si la voluntad fuera suficientemente fuerte para preferir el sufrimiento de ese mal a realizar el acto, por supuesto resistiría la compulsión y rechazaría ese acto*. De esta forma, *si se actúa, incluso aunque sea sin voluntad libre, la actuación no se realiza sin voluntad*, de manera que al llevar a cabo el deseo no podemos decir que el actor no tenga poder”.¹⁷²

Del texto de Agustín podríamos subrayar las siguientes notas:

- Que la voluntad se da entera en la elección y entonces no puede permanecer dividida, pues es un contrasentido querer y no querer al mismo tiempo. Por ello, todas las acciones del hombre son “voluntarias”, pues la acción “no se hace sin la voluntad”, o de otro modo, la verdadera voluntad se muestra en la elección; por lo que cuando alguien se decide por una acción pecaminosa se decide con toda su voluntad, y es culpable. Así, el hombre se puede decidir por la opción del amor de Dios o la del amor propio, pero sólo por una. Dado que el deber para con Dios es absoluto, la elección del amor de Dios se ha de sobreponer a

¹⁷¹ Agustín, (Agustinus Aurelius). 1971. "De spiritu et litera." en *Tratados sobre la gracia*. Editado por V. Capánaga. Madrid: BAC. Editorial católica. Caput XXXI. “Si la fe está en nuestro poder”. p. 780 y ss.

¹⁷² “Qanqam, si subtilius advertamus, etiam quod quisque invitus facere cogitur, si facit, voluntate facit; sed quia mallet aliud, die invitus, hoc est, nolens facere dicitur. Malo quippe aliquo facere compellitur, quod volens evitare vel a se remove, facit quod cogitur. Nam si tanta voluntas sit, ut malit hoc non facere quam illud non pati; cogentiprocul dubio resistit, nec facit. Ac per hoc, si facit non quidem plena et libera voluntate, sed tamen non facit nisi voluntate: quam voluntatem quia effectus consequitur, non possumus dicere potestatem defuisse faciendi”. Agustín. Op. cit. p. 780.

cualquier impulso sensitivo, *aunque éste sea el máximo grado de coacción del cuerpo: el miedo o el dolor de la muerte.*

- Que la coacción del cuerpo no (debe) afecta(r) a la voluntad, y que si se deja coaccionar se debe a su akrasia o debilidad y maldad natural.
- Si toda acción se hace con voluntad libre y entera, incluso el que actúa bajo coacción es responsable de su acción. Si ésta es inmoral, la culpa recae en el coaccionado, pues no tiene suficiente fortaleza para elegir correctamente según su deber y rige su actuación por la concupiscencia sensitiva.

Resumiendo, la aceptación de que la mera comisión de la acción es un criterio suficiente de asignación de responsabilidad impide toda concepción racional de la justicia, pues 1º establece un criterio de responsabilidad irracional que transfiere al coaccionado la culpa de la acción a cuya realización es forzado y, 2º, niega la existencia de atenuantes cuando la acción es forzada. Esta concepción de la responsabilidad no sólo niega la libertad positiva como libertad de la necesidad (*libertas a necessitate*) sino también la concepción negativa o mínima de la libertad como ausencia de coacción (*libertas a coactione*).

En definitiva, esta negación de la libertad ya está incluida, primero, en el rechazo de la ley natural, que impide que el hombre pueda poner en cuestión la justicia de la situación en la que se encuentra y que las necesidades del cuerpo y su bienestar sirvan de norma de justicia, y, segundo, en la ordenación graciosa del mundo, que hace providencial y necesaria toda situación, incluso la de coacción injusta. Como todas las situaciones están ordenadas por Dios, el hombre no puede rebelarse contra el que lo coarta, sino que ha de obedecer a la providencia aceptando la coacción. El rechazo de la *libertas a coactione* elimina la última y más reducida expresión de la libertad y establece uno de los pilares de su sistema disciplinario.

Estudiaremos la aceptación implícita de esta doctrina de la voluntad y la responsabilidad, y sus implicaciones políticas cuando analicemos su rechazo de la libertad de conciencia y su aceptación de la coacción injusta del tirano. (1. IV. A. La negación de la libertad de conciencia y el casuismo, 1. IV. D. La resistencia como caso de conciencia para los magistrados inferiores, 1. IV. B. La negación jurídico-moral de la libertad. El rigorismo en un caso moral). También analizaremos el caso de los nicodemitas, donde deja patente la función que la reducción de la libertad al mero asentimiento de la voluntad tiene en el programa rigorista. (1. IV. B. La

negación jurídico-moral de la libertad. El rigorismo en un caso moral). Además veremos cómo se constituye en un signo de identidad del calvinismo (3. 0. C. La pervivencia del calvinismo)

1. I. C. Recapitulación

La elección soteriológica de Calvino no es una bizantina decisión teológica sino una clara opción política. La afirmación de que por la “la tiranía del pecado (...) hemos llegado a tal cautiverio (del mal) y hemos sido destituidos de toda libertad y derecho (franchise)”¹⁷³ se concreta en todos los ámbitos en los que se puede predicar, desde la epistemología a la moral, la política y la religión. Calvino avista la solución de los problemas políticosociales en la negación de la autonomía del individuo y en su disciplina. Para imponer su proyecto disciplinario utiliza un método de conformación del carácter de la tradición mística medieval que denomina vía penitencial. Ésta pretende una reforma del individuo basada en la negación total de sí y en la entrega a la voluntad de Dios. Como las doctrinas totalitarias que pretenden la imposición de una heteronomía absoluta, Calvino exige que esta abnegación llegue al mismo odio de sí. Para forzar éste instrumentaliza el miedo a la condena eterna, que ha de llevar al hombre hasta la desesperación y el deseo de renovarse. Este miedo ha de estar azuzado por una serie de imágenes: 1º la diferencia radical entre el hombre y Dios, que niega la doctrina del hombre creado a imagen y semejanza de Dios. 2º La negación de la dignidad del hombre. 3º La caída y la maldad natural del hombre, su servo arbitrio. Éste, que es uno de los núcleos de la soteriología calvinista, se contrapone al libre arbitrio, que es la facultad que permite al hombre elegir las opciones presentadas por la razón, por lo que es sinónimo de acción moral racional. Afirma, así, que con la caída el hombre pierde la razón y la voluntad, de manera que sufre una incontinencia (akrasia) que le impide refrenar su concupiscencia, por lo que toda su acción se dirige a satisfacer sus apetitos sensuales y sólo puede provocar el mal y la perdición. Esta akrasia se manifiesta en la omisión viciosa, por la que la voluntad rechaza la primera intuición moral presentada por la conciencia, la más rigurosa, y pide a la razón que suspenda el juicio y delibere hasta encontrar un razonamiento que justifique la concupiscencia. Rechazando la razón, Calvino no sólo niega los distintos tipos de alma sino también los distintos grados de degeneración que estudia Aristóteles y hace del hombre una bestia que precisa ser disciplinada.

¹⁷³ ICO. *Institution*. L.II. Vol.3. p. 290.

La prédica de la radical diferencia entre la criatura y el creador, y la negación del libre arbitrio y la bestialidad del hombre están llenas de implicaciones, no sólo para la soteriología y la salvación sino para todos los aspectos de la vida terrena. El rechazo calvinista de que el hombre se asemeje al creador implica: 1º Que no se reconoce al hombre la capacidad de crear sus propias obras, su vida moral, de trabajar y producir, ni, por lo tanto, derechos o dominio sobre esos ámbitos y productos. 2º Que el hombre no puede conocer a Dios a través del procedimiento intuitivo y racional de la magnificación de sus propias características, por lo que ha de buscar otros medios para conocerle. 3º Que, a la inversa, no se puede afirmar que Dios se asemeje al hombre y, así, no se puede mantener la racionalidad y humanidad de la justicia divina.

Una parte esencial de la vía purgativa es la paulina “renovación del entendimiento” que consiste en “vaciar todo el entendimiento de su propio sentido para convertirse y someterse enteramente al Espíritu de Dios”, lo que implica renunciar a toda acción intencional y a un proyecto de vida previamente pergeñado, al gobierno individual de sí mismo y de su vida, esto es, al libre arbitrio,¹⁷⁴ para lo cual rechaza su propedéutica, la suspensión del juicio y la deliberación que llevan al pecado por acción y omisión. El anatema del libre arbitrio niega: 1º la capacidad y libertad humana para ganar la salvación. 2º La autonomía del individuo para determinar si se disciplina o no. 3º Que la persona pueda y deba suspender el juicio y deliberar sobre las distintas vías de acción de forma que pueda seguir su voluntad y su razón y, por tanto, rechaza que tenga ninguna libertad de acción y que pueda proponerse autónomamente fines propios a los que dirigir ésta. 4º Que el hombre tenga y pueda guiarse por sus virtudes, que surgen del libre arbitrio y 5º que tenga en sí una norma de dirección de la acción o la virtud de la justicia, y que la razón y los límites del cuerpo se puedan concebir como conformadores de la justicia a través, por ejemplo, de la aplicación racional de la ley, pues asimila ésta a la omisión viciosa. 6º El rechazo de la prudencia y de la justicia implica el rechazo de la virtud de la equidad o epiqueya, el instrumento que permite la aplicación racional de la norma a las circunstancias concretas, por lo que exige su cumplimiento riguroso. 7º Que el individuo tenga capacidad y derecho de gobierno, de poder o dominio y 8º que pueda suscribir y cumplir sus pactos, pues su malvada naturaleza

¹⁷⁴ “Le port unique de salut est, de n'estre point sage en soy-mesme, ne vouloir rien de soy, mais suyvre seulement le Seigneur. Pourtant que ce soit-là nostre premier degré, de nous retirer de nous memes, afin d'appliquer toute la force de nostre entendement au service de Dieu. I'appelle service non pas seulement celuy qui gist en l'obeissance de sa parolle, mais par lequel l'entendement de l'homme estant vuide de son propre sens se convertit entierement et se submet a l'Esprit de Dieu. Ceste transformation, laquelle saint Paul appelle Renovation d'entendement, a esté ignorée de tous les

sólo le lleva al perjurio. 9º Que el hombre haya estado nunca en “estado de naturaleza” y que tenga derecho a participar en la creación de ningún gobierno. 10º Esto es, que pueda tener fines intramundanos, como la *eudamonia* y la vida moral en comunidad. 11º Que la persona tenga capacidad y derecho de conocer e inquirir en general, y especialmente de interpretar o examinar la *Biblia*. 12º Que el sujeto tenga derecho a mantener su libertad frente a la coacción injusta, pues ha de aceptar la coacción como parte de la providencia y no puede pecar ni revelándose contra la coacción y la providencia ni aceptando la acción pecaminosa a la que se le fuerza. Para ello mantiene que la voluntad no se puede coartar, dándose entera en la elección, de forma que toda acción, incluso la realizada de forma renuente bajo coacción, es voluntaria. De esta forma transfiere la culpa del pecado comiso bajo coacción al coartado que debería haber elegido seguir la voluntad de Dios antes que los requerimientos de los apetitos sensibles. Igualmente, Calvino elimina los atenuantes y eximentes, lo que reitera el rigor con el que pretende el cumplimiento de la ley. El rechazo del libre arbitrio le permite negar toda libertad, autonomía y responsabilidad del hombre y exigir la aceptación de una estricta disciplina.

1. II. La omnipotencia divina y la gracia: medios del gobierno divino del hombre y el mundo

Después de desvelar la “verdadera naturaleza del hombre”, Calvino prosigue la comparación entre aquél y Dios, y muestra la necesidad de que Dios lleve “la administración y gobierno de sus criaturas”,¹⁷⁵ ordenando el mundo según su justicia o voluntad. Reitera muchos de los razonamientos que hemos expuesto hasta aquí considerándolos ahora desde la omnipotencia divina.

Calvino presenta el gobierno de la gracia como una necesidad teológica, ontológica y moral, pues con la caída se quebró el orden y ley natural. Adán “ha arruinado no sólo a todo su linaje por su revuelta, (sino que) ha pervertido todo el orden de la naturaleza en el

Philosophes combien qu'elle soit la premiere entrée à vie. Car ils enseignent que la seule raison doit rester et moderer l'homme, et pensent qu'on la doit seule escouter et suyvre”. ICO. *Institution*. L.II. Vol.3. p. 185.

¹⁷⁵ “ILS NE L'ONT POINT GLORIFIÉ COMME DIEU. On ne peut concevoir Dieu sans son éternité, puissance (...) Son éternité apparaît en ce qu'il est l'auteur de toutes choses; sa puissance, parce qu'il tient toutes choses en sa main, et fait qu'elles subsistent par lui; sa sagesse, par la disposition harmonieuse d'un ordre parfait; sa bonté, parce qu'il n'avait point de cause d'ailleurs qui ait pu le mouvoir à créer toutes choses, (...) sa justice, dans l'administration et le gouvernement de

cielo y en la tierra”.¹⁷⁶ La ley natural ha quedado tan maltrecha, que incluso los fenómenos físicos más repetidos, como las estaciones, precisan de la ordenación divina.¹⁷⁷

Para hacer ver que Dios nos gobierna de hecho y derecho, Calvino ataca primero el indeterminismo, que es la base física del libre arbitrio.¹⁷⁸ Propone contra él un fatalismo¹⁷⁹ que hace imposible la existencia de la libre determinación del individuo, pues éste está en el mundo sujeto a la necesidad causal providencial. La idea de la total ordenación de la realidad por la gracia precisa de la negación de los conceptos de contingencia, azar y fortuna,¹⁸⁰ íntimamente relacionados con el indeterminismo y sobre los que el humanismo y escolasticismo¹⁸¹ afirman el libre arbitrio. Así, por ejemplo, ataca a los epicúreos que suponen que Dios se ocupa sólo de las esferas superiores dejando a la tierra en manos de la fortuna.¹⁸² El gobierno divino del mundo, mantiene Calvino, no se restringe a una ley inscrita en la naturaleza, pues dado que su característica fundamental es la omnipotencia de la voluntad, ésta no se sujeta a ninguna norma, aunque eventualmente pudiera haber emanado de su razón. Calvino retoma así la postura del nominalismo radical que afirma que la voluntad de Dios es causa única de todo lo que es, gobernando “hasta el último cabello” a través de la acción directa de la gracia.¹⁸³

ses créatures, puis qu'il punit les transgresseurs et fait vengeance pour les innocents”. Calvin. *E. R.* (1:28) p. 39.

¹⁷⁶ ICO. *Institution*. L.I. Vol.3. p. 287

¹⁷⁷ ICO. *Institution*. L.I. Vol.3. p. 69. Dios actúa continuamente a través de milagros.

¹⁷⁸ No es extraño que los defensores del libre arbitrio (los epicúreos, los jesuitas, Gassendi o Locke) adopten en física posturas indeterministas y corpusculares que permiten la libre elección. Por la misma razón lo ataca Calvino: “Car quel profit y aurail de confesser avec des Epicuriens, qu'il y a quelque Dieu, lequel s'estant deschargé du soin de gouverner le monde, prenne plaisir en oisiveté? Mesmes de quoy servira-il de cognoistre un Dieu, avec lequel nous n'ayons que faire?”. ICO. *Institution*. L.I. Vol.3. p. 46. Es muy probable que la defensa del libre arbitrio mueva a Quevedo a intentar rehabilitar a su cristianizado Epicuro en *Defensa de Epicuro contra la común opinión*.

¹⁷⁹ Kane, Robert. 2002. *Free Will*. Malden, MA: Blackwell Publishers. p. 46.

¹⁸⁰ “Il est a noter que la providence de Dieu, telle que la Escriture la propose, s'oppose à fortune et a tous cas fortuits. Et d'autant que ceste opinion a esté quasi receue en tous aages, encores aujourdhuy est en voge, et tient a tous esprits préoccupéez, assavoir que toutes choses aviennent de cas fortuit”. ICO. *Institution*. L.I. Vol.3. p. 246.

¹⁸¹ El uso del concepto de “fortuna” no es privativo de los humanistas, también está extendido entre escolásticos. Patch, Howard. 1922. “The Tradition of the Goddess Fortuna in Medieval Philosophy and Literature.” *Smith College Studies in Modern Languages*. Vol. 3:pp. 179-235. Calvino lo rechaza en la p. 246.

¹⁸² “L'erreur de ceux qui attribuent à Dieu un gouvernement general et confuss, est moins lourds, d'autant qu'ils confessent que Dieu maintient le monde (...) mais seulement par un mouvement naturel, sans adresser en particulier cet qui se fait: si est-ce neantmoins que tel erreur n'est point supportable. Car ils dissent que par ceste providence, qu'ils appellent universelle (...) l'homme (n'est empeschée) de se guider et adresser par son franc arbitre où il luy plaira. (...) Bref ils imaginent que le monde et les hommes avec leurs affaires se maintiennent par la vertu de Dieu, mais qu'il ne sont pas gouvernez selon qu'il ordonne et dispose. Je laisse icy à parler des Epicuriens”. ICO. *Institution*. L.I. Vol.3. p. 240

¹⁸³ “Quant aux choses qui n'ont point de l'ame, il nous faut tenir ce point pour resolu, combien que Dieu leur eust assigné a chacune sa propriété, toutes fois que elles ne peuvent mettre leur effect en avant, sinon d'autant que elles son adressées par la main de Dieu. Parquoy elles ne sont qu'instrumens (de Dieu...) et les applique selon son plaisir (...) à tels actes qu'il veut”. “Et de fait, le Seigneur s'attribue toute puissance, (...) il gouverne et conduise sans cesse tous les mouvements particuliers”. “Dieu par son conseil secret y gouverne tellement tout, que rien n'advient qu'il n'ait luy mesme déterminé de son seu et vouloir”. ICO. *Institution*. L.I. Vol.3. pp. 234-35, 236 y 238, resp. Dios conoce “cada uno de los cabellos” pues si “dejase de tenerlos en mente desaparecerían hechos cenizas”. ICO. *Institution*. L.I. Vol.3. p. 234.

Dios sujeta a su voluntad al hombre, ordenando todas sus capacidades,¹⁸⁴ sus potencias, voluntad y conducta,¹⁸⁵ por lo que éste pierde su voluntad y razón, la capacidad de conocer la ley natural, el dominio sobre sí y sus actos. La providencia ordena incluso “aquéllas (acciones o cosas) que no son ni buenas ni malas y que pertenecen a la vida terrestre más que a la espiritual” y “se extiende hasta ellas, no sólo para que resulten en lo que es necesario, sino también para inclinar la voluntad de los hombres hacia el mismo fin”. Por lo que, aunque “consideremos la conducta en las cosas externas, según nuestro sentido y juzguemos que pertenecen al arbitrio y al poder o potencia del hombre (...) nosotros someteremos la potencia o poder humano al movimiento especial de Dios”, a su gracia. Calvino convierte aquí al hombre en un instrumento de la gracia y niega la indiferencia, pues toda acción se encamina a la consecución de la providencia, dejando de ser dispositiva y tornándose necesaria.¹⁸⁶

Con la afirmación de la omnipotencia de la gracia, Calvino está rechazando algunas ideas y metáforas fundamentales del pensamiento revolucionario y de la Ilustración. 1º Se opone a la imagen del Dios relojero, tan importante para las concepciones naturales de la Ilustración. 2º Niega la existencia de las causas segundas, una metáfora central en la justificación de las revoluciones inglesas. 3º Vuelve a rechazar la ley natural, pues afirmarla implica la negación de la gracia especial, lo que sería tanto como ser reo de impiedad, ateísmo, libertinaje.¹⁸⁷ 4º Niega la razón, que no puede llegar a conocer el mundo al ser imposible establecer correlaciones lógicas de causa- efecto. Como, de igual manera, el hombre no tiene acceso a las disposiciones de la providencia más que cuando se cumplen en su carne, el rechazo de la razón se transforma en una clara imposibilidad de actuación (desde otro punto de vista en 1. I. B3. La negación de la propedéutica de la razón, de las virtudes y la autonomía). 5º Rechaza toda libertad, al negar incluso la indiferencia: las cosas no necesarias en el plan providencial y que, por tanto, el hombre podría hacer o dejar

¹⁸⁴ “Le Seigneur fait que l’oreille oye, et que l’oeil voye. Car il ne me semble point advis que la il parle de la creation, mais de la grace speciale que Dieu fait aus hommes de iour e iour”. ICO. *Institution*. L.II. Vol.3. p. 360.

¹⁸⁵ “Le semblable est encore exprimé puis apres des incitations ou conduites speciales: mesmes en Homere il est dit que les hommes ont raison et prudence, non seulement selon que Iupiter en a distribuié a un chacun, mais selon qu’il le conduit de iour a iour”. ICO. *Institution*. L.II. Vol.3. p. 318.

¹⁸⁶ ICO. *Institution*. L. II. Vol.3. p. 360.

¹⁸⁷ “Il dit (*Salmos* 14, 1 1y 53, 1) que precisement ils nient Dieu: non pas pour luy ravir son essence, mais d’autant qu’en le despouillant d’office de iuge et gouverneur, ils l’enferment au ciel comme oisif. Car puis qu’il n’y a rien moins convenable à Dieu, que de quitter le regime du monde pour laisser tout aller à l’aventure et faire du borgne pour laisser tous pechez impunis”. ICO. *Institution*. L.II. Vol.3. pp. 53-54. “Todos aquéllos que restringen la providencia divina (a

libremente. (Más información sobre la adiafora en: 1. II. D. La Biblia. Conciencia explícita, ley absoluta y fundamento de la autoridad, en concreto el punto dedicado al hábito, la costumbre y la ley consuetudinaria). El gobierno divino del mundo ratifica la eliminación de la libertad humana.

Para ejercer su gobierno total sobre el hombre y el mundo, Dios se sirve de una serie de mecanismos de carácter directivo y coactivo que remplazan la actuación del hombre y las leyes naturales:

- A. Unos vagos instintos o apetitos de carácter involuntario y el pecado.
- B. Los contenidos (sentimientos) innatos de la conciencia.
- C. Las virtudes o gracias divinas.
- D. El hábito salvífico.
- E. La *Biblia* como ley absoluta.
- F. La *vocation*.
- G. Las instituciones: el gobierno civil, la iglesia y en general el orden del mundo providencialmente establecido.

1. II. A. Los instintos, el vicio, el mal

Dios no sólo se sirve del mal para hacer comprender que el orden terrestre depende del celeste y que su justicia no se realiza sólo en la tierra, sino que tiene su perfección en el cielo donde serán juzgados todos los males.¹⁸⁸ Si Dios regula incluso la acción del diablo, dirigiéndola a sus fines,¹⁸⁹ toda la creación está providencialmente ordenada a los designios divinos y, por tanto, justificada. Incluso el mal no es baladí pues está previsto en el orden providencial para castigar los pecados de los réprobos y para despertar las virtudes

una general o natural) como si dejase a todas las criaturas andar libremente según el curso ordinario de la naturaleza, roban a Dios su gloria.” ICO. *Institution*. L.I. Vol.3. p. 237.

¹⁸⁸ “Quant a cet (...) qu’il permet que les mechants s’esgayent (...) et se gaudissent de ce qu’ils en endurent nul mal: à l’opposite que les bons et innocents sont affligez, mesmes foulez et opprimez (...)des malins, dela en doit point obscurcir envers nous la reigle perpetuelle de sa justice: plutost ceste raison nous doit venir au devant, (...qu’) entant qu’il en laisse beaucoup d’impunies (...) il y aura un iugement derniere auquel ils sont reservez”. ICO. *Institution*. L.I. Vol.3. p. 68.

¹⁸⁹ “Souvent il est dit que Dieu aveugle et endureit les mauvais, qu’il tourne et fleschit et pousse leurs coeurs (...) cela se fait doublement. Car comme ainsi soit que la lumiere de Dieu ostée, il ne reste sinon obscurété et aveuglement en nous: (...) La seconde maniere (...) c’est que Dieu, pout executer ses iugemens par le diable, qui est ministre de son ire, tourne où bon luy semble le conseil des mauvais, et meut leur volonté”. ICO. *Institution*. L.II. Vol.3. pp. 356-7.

y ejercitar en paciencia a su grey.¹⁹⁰ De esta manera, la gracia conforma el mundo como un instrumento disciplinario que educa en la sumisión a la voluntad de Dios,¹⁹¹ lo que sirve al bien de la iglesia y los fieles.¹⁹²

Dios ordena los malvados apetitos e instintos de los hombres para que los vicios y pecados resultantes sirvan para disciplinar a los individuos y al conjunto de la sociedad, castigando a unos con los pecados de otros, el mal con el mal.¹⁹³ Dios impone, así, su justicia a través del mal. Esta idea tiene un claro efecto jurídico-político, porque supone la aceptación de que la injusticia tiene un sentido en el orden providencial, y que ha de ser aceptada por el individuo revirtiendo la culpa sobre sí mismo, pues ha de considerarse a sí mismo culpable de las injurias que recibe, al haber pecado antes contra otros. Esta interiorización de la culpa ha de sofocar cualquier afán de justicia.

Dada la negación de la razón y la virtud que hemos visto (1. I. B3) los instintos son el verdadero contenido de la conciencia individual, como pasamos a analizar.

1. II. B. La conciencia: insuficiencia y necesidad de una conciencia explícita externa

La primera pregunta que surge al tratar el concepto de conciencia de Calvino es su función. Si el hombre dejado a su libre arbitrio sólo puede pecar, ¿cuáles son la función y las facultades de la conciencia? Para responder a esta pregunta y explicar el concepto calvinista de conciencia podemos usar la tipología que establece Bacon en su *Advancement of Learning*. En ella considera que hay dos tipos de “luz natural”: “Uno es aquél en el que (la luz natural) brota de la razón, de los sentidos, de la inducción y el debate de acuerdo a las leyes del cielo y la tierra”. El otro sentido considera que está impresa en los hombres por un “instinto interno, de acuerdo a la ley de la conciencia”, que “es una chispa de la

¹⁹⁰ “L’Ecriture montre que les reprovez sont instruments de l’ire de Dieu, desquels il se sert tant pour humilier ses fideles et les exercer à patience que pour punir ses ennemis selon qu’ils sont dignes”. “Dieu fait servir à sa iustice les mauvais instruments qu’il y a en sa main, et qui il peut fleschir partout”. ICO. *Institution*. L.II. Vol.3. p. 358.

¹⁹¹ “Ceste admonition va encores par dessus, pour appaiser toutes impetuosités et passions de colere: c’est que Dieu arme au combat tant le diable que tous iniques, et preside au milieu comme un maistre de lices pour exercer nostre patience”. ICO. *Institution*. L.I. Vol.3. p. 261.

¹⁹² “Il y a plusieurs promesses evidentes, lesquelles testifient que la providence de Dieu d’un soin special veille et fait quasi le guet pour maintenir le salut des fideles”. ICO. *Institution*. L.II. Vol.3. p. 257.

¹⁹³ “Saint Augustin (...) maintient fort et ferme que les pechez ne se font pas seulement par la permission ou souffrance de Dieu, mais aussi par sa puissance, a fin de punir les autres pechez”. “Dieu, pour executer ses iugemens par le diable, qui est ministre de son ire, tourne où bon luy semble le conseil des mauvais, et meut leur volonté et conforme leur effort”. ICO. *Institution*. L. II. Vol.3. pp. 356 y 357, resp.

pureza del primer estado del hombre. En este sentido sólo participa de un poco de luz y discernimiento en lo tocante a la perfección de la ley moral. Pero ¿cómo?: de forma suficiente para revelar el vicio, pero no para informar el deber. Así, la doctrina de la religión tanto en lo moral como en lo místico, no se puede alcanzar sino a través de la inspiración y la revelación de Dios”.¹⁹⁴

Calvino define su conciencia contra las concepciones alternativas del libre arbitrio, por un lado, y del antinomismo místico, por otro. Su intención es diseñar un instrumento que niegue la libertad que aquellas conciencias garantizan y reduzca la capacidad del hombre para elegir y actuar autónomamente. Las doctrinas del libre arbitrio defienden el primer tipo de conciencia que presenta Bacon y los místicos la segunda, la recibida con la inspiración, ambos grupos pueden justificar la autonomía del hombre basándose en la facultad o el poder de regirse por la luz divina de la conciencia ya sea natural o revelada.

Calvino rechaza el primer modelo al condenar al libre arbitrio y negar el debate o disputa académica, que expande la duda de la ley y el escepticismo. Para condenar este tipo de conciencia usa retóricamente la definición de Tomás de Aquino que la considera como la dirección de las obras “cum allio scientia” con la ley dada por Dios a la *synderesis*: “Es necesario saber en primer lugar, escribe Calvino, qué es la conciencia, y la palabra nos puede dar alguna aclaración. Pues la palabra de ciencia viene de que se dice que los hombres saben aquello que su espíritu ha comprendido/...”. Pero como es corriente en él, da un giro a esta idea para cambiar completamente sus consecuencias y, en vez de fundar una conciencia racional, se desdice: “.../Cuando ellos tienen *un sentimiento del juicio de Dios* que les es como un segundo testimonio, al que no se le pueden esconder las faltas, sino que las presenta ante el trono del gran juez y les tiene aherrojados, un tal *sentimiento* se denomina conciencia/...”. Calvino ha de restringir el poder de la conciencia racional pero no puede negar la existencia de unos principios morales en el hombre, en primer lugar, porque es una verdad ortodoxa establecida por Pablo en el *dictum* “para aquéllos que no han recibido la ley, ellos mismos son la ley”, pero también porque aceptar la inexistencia de ésta supone permitir la inmoralidad. Para conseguir el término medio, Calvino primero mantiene que la verdadera ley es la *Biblia*, el contenido necesario de la “conciencia explícita” (1. II. D. La Biblia. Conciencia explícita, ley absoluta y fundamento de la autoridad), y como luz moral secundaria afirma la existencia de unos sentimientos

¹⁹⁴ Cit. en Greene, Robert A. 1991. "Synderesis, the Spark of Conscience, in the English Renaissance." *Journal of the*

irracionales o instintos (en definitiva una inspiración) que pueden guiar a quienes no tienen la Palabra.¹⁹⁵ Así, retoma el significado paulino de *syneidesis*, que se refería al miedo y vergüenza resultante del juicio de sí mismo. Esta *syneidesis* es parte del juicio divino, una reacción instintiva de culpabilidad que S. Pablo asociaba a la ira de Dios, pues iba aparejada al miedo y la angustia ante el juicio final. La conciencia, continúa Calvino “.../ es una cosa que media entre Dios y los hombres, de tal manera que los hombres tienen una tal impresión en su corazón y no pueden borrar u olvidar el conocimiento que tienen del bien y el mal, sino que son perseguidos (por él) hasta que se consideran culpables cuando han ofendido”.¹⁹⁶ Esta concepción de la conciencia se traduce en la metáfora del *lectus doloris*, donde, a oscuras, el hombre sufre el miedo a la condena eterna y el tormento de su culpa. En él se juzga toda la persona y de él se deriva una aprensión y miedo al mal que sirve de brida al sujeto limitando su acción y dirigiéndole a la penitencia.¹⁹⁷

Esta concepción de la conciencia se ratifica cuando se analizan sus contenidos. Calvino rechaza la razón o ley natural en la imagen tradicional de “los filósofos” quienes, al desconocer la caída, erraban al pensar que “la razón radica en el entendimiento y que es como una lámpara para conducir todas las deliberaciones y una rienda para moderar la voluntad. Pues ellos imaginan que está (la razón) tan llena de luz divina que puede discernir entre el bien y el mal, y que tiene tanta virtud que puede ordenar (la acción del hombre). De manera que si el apetito quiere someterse a la razón y no se deja subyugar por los sentidos, tiene un movimiento natural para seguir lo que es bueno y honesto y, así, puede mantenerse en el camino recto”, de manera que, los filósofos suponen que “entre las facultades del alma, la inteligencia y la voluntad, el entendimiento humano tiene en sí razón para conducir al hombre a vivir bien y felizmente”.¹⁹⁸ Calvino ratifica la nulidad de las normas de la razón comparándolas con el verdadero estándar de justicia, la ley divina.¹⁹⁹ La insuficiencia de la razón natural se manifiesta también en la variabilidad de

History of Ideas. Vol. 52:195-219. p. 214.

¹⁹⁵ “Es cierto que si no tuviésemos la *Escritura*, la razón humana nos bastaría. (...) Yo no hablo de la razón que está condenada por su locura, a causa de la ceguera que tenemos por el pecado. Si no que entiendo los sentidos que Dios ha impreso naturalmente en nuestros corazones, a fin de que los infieles no tengan excusa y arrebatarles toda disculpa de ignorancia”. ICO. *Libertins*. p. 202.

¹⁹⁶ ICO. *Institution*. L.III. Vol.4. pp. 359-60.

¹⁹⁷ “Après avoir entièrement dépouillé l’homme de toute confiance en sa vertu, de toute gloire de justice, après l’avoir aussi épouventé et abbatu par l’appréhension du sévère jugement de Dieu, il retourne à son premier propos: que nous sommes justifiés par la foi, et expose qu’elle est cette foi et comment pour elle la justice de Christ nous est acquise”. Calvin. *E. R.* p. 12.

¹⁹⁸ ICO. *Institution*. Vol. 3. L.II. pp. 298-9.

¹⁹⁹ “Si queremos examinar qué conocimiento tenemos de la justicia según la ley divina, que es el patrón perfecto de justicia, encontraremos que el hombre es ciego en muchas formas (...) no conoce nada de lo principal (...) como poner

un hombre a otro.²⁰⁰ Cierra así el círculo del rechazo que inició negando la razón del hombre, su capacidad de alcanzar la justicia y las necesidades y los límites del cuerpo como criterios de ésta.

Calvino expone los efectos de esta concepción de la ley natural racional inmediatamente. Dado el desconocimiento de la necesidad y formas de adoración a Dios o, lo que es lo mismo, la incapaz para hacerlo con justicia, la primera consecuencia de la negación de la ley natural queda a la mano: Dios mismo ha de establecer un poder que enseñe al hombre sus deberes para con él. Calvino advierte claramente que el libre arbitrio es el núcleo conceptual del aristotelismo y ciceronismo, que afirman que el hombre tiene capacidad suficiente como para ordenar moralmente sus acciones, lo que le permite una vida social de una relativa *eudamonia*. Así, Calvino rechaza la felicidad y el bienestar terreno como fines del hombre,²⁰¹ pues el servo arbitrio las convierte en licencia e injusticia.

Pero, sobre todo, Calvino aclara la inutilidad de la conciencia y la ley natural para regular los asuntos terrenos en el caso de conciencia en el que tradicionalmente aquéllas tienen su mayor relevancia: la resistencia. “Parece, mantiene el reformador, que los espíritus más excelentes creen que es cosa absurda tolerar un poder demasiado duro, cuando se le puede deponer. Y aquí no debería haber otro juicio en la razón que esto sólo se puede hacer con un corazón roto (faily) y abatido (por el pecado) y que una superioridad tal se ha de llevar con paciencia. Y (ellos piensan que) la deposición es un hecho honesto y viril (virtuoso), incluso entre los filósofos la venganza no es tenida por vicio. Por el contrario, el señor condena esta excesiva magnanimidad²⁰² del corazón y ordena a los suyos la paciencia que los hombres condenan y vituperan. Por lo pronto, nuestro espíritu está tan ciego en este punto de la ley de Dios, que no puede conocer el mal de su concupiscencia”. Calvino considera que la ley racional es solamente un velo que encubre el orgullo, el “deseo

nuestra confianza en Dios y alabar su virtud y justicia, o *invocar su nombre y observar su reposo* (Sabbath)”. ICO. *Institution*. Vol. 3. L.II. p. 326.

²⁰⁰ “Otros piensan que es inicuo aquello que un legislador ordena como bueno y justo, y consideran bueno aquello que él piensa que es malo (... Esto) no significa que no tengan todos aquella primera aprehensión de justicia que ya hemos mentado. Pues su contrariedad radica en descubrir cuáles leyes son las mejores, lo que es signo de que consienten en al menos alguna justicia. Y, así, se muestra en ello la *debilidad del entendimiento humano*, el que pensando seguir la vía recta, falla y desmaya”. ICO. *Institution*. Vol. 3. L.II. p. 314.

²⁰¹ Véase nota 199. “Il s’ensuite (Arist. *Etica* libro III, cap. 5) donc qu’il est en nostre puissance de laisser le bien que nous faisons, et aussi le mal: et pareillement de faire ce que nous laissons. Et (...) aucuns d’eux sont venus iusques à ceste folie, de se vanter d’avoir bien la vie pour benefice de Dieu, mais d’avoir d’eux memes de bien vivre. (Seneca) Et voila comment Ciceron à osse dire en la personne de Cotta, d’autant que chacun s’acquiert sa vertu, que nul sage est bien advisé n’en iamais rendu graces a Dieu”. ICO. *Institution*. Vol. 3. L.II. p. 300.

malvado” del “hombre sensual” que incita “de una manera secreta al entendimiento (coeur), a la rebelión contra el orden providencial” (que como voluntad de Dios es ley), pues “la claridad de su naturaleza (la ley) es sofocada antes de que llegue a acercarse al abismo (donde se encuentra el hombre)”.²⁰³

Pero tampoco puede afirmar una conciencia completamente libre de valores. Así, echa mano de unos instintos o principios morales innatos que considera esenciales para el mantenimiento del orden social, pues testimonian la justicia celeste, que es su último respaldo. Con ellos ataca a los antinomistas que creen que el hombre es incapaz de la acción moral; a los entusiastas que afirman que no existe otra norma excepto la revelación interior; y a los materialistas, ateos, epicúreos y mortalistas que niegan el alma y el juicio final.²⁰⁴ En primer lugar, el hombre tendría impresa una aprehensión innata de la existencia de Dios que le sirve “para que nadie se ampare en la ignorancia (...) y seamos condenados por nuestro propio testimonio de que no le hemos reverenciado y que no hemos dedicado nuestra vida a obedecerle (a Dios)”.²⁰⁵ Pero en ningún caso este sentimiento es suficientemente fuerte para guiarnos hacia la reverencia y culto de Dios de forma autónoma: “Poco importa que imaginen a Dios o cuantos dioses quieran forjar, basta que entiendan que hay Dios, al que se le debe honor y servicio”.²⁰⁶ Calvino mantiene que el hombre posee también un sentimiento de la inmortalidad del alma²⁰⁷ que ha de frenar su actuación. Además, Dios le ha concedido una “naturaleza sociable” que se traduce en un instinto o sentimiento social innato, una “afección natural a mantener y conservar la sociedad, por lo que se ve que hay algunas percepciones (cogitations) generales de la

²⁰² Magnanimidad es la capacidad del hombre para tratar con Dios o participar en sus planes, por ejemplo al rebelarse contra el orden político o social. Equipara así magnanimidad a orgullo, pues éste es un ámbito reservado a Dios.

²⁰³ ICO. *Institution*. L.II. Vol. 3. p. 326.

²⁰⁴ “Les signes d’immortalité que Dieu a imprimés en l’homme ne se peuvent effacer (...) Maintenant nulle raison pourra-elle souffrir que l’homme soit divin, pour mesconnoître son createur. Que sera-ce a dire, que nous qui ne sommes que fange et ordure, estan douez du iugement qui nus est engravé, discernions entre le bien et le mal, et quil n’y a nul iuge assis au ciel?”. “De dire selon Aristote, comme ils font, que l’ame est douée d’organes ou instruments qui respondent à chaque partie: tant s’en faut que cela doive obscurcir la gloire de Dieu, que plutost il l’esclaircit. Que les Epicuriens me respondent, veu qu’ils imaginent que tout se fait selon que les petites fanfreluches, qui volenten l’air semblables à menue pousserie, se rencontrent à l’aventure, (...) comme s’il y avoit trois ou quatre cents ames pour gouverner un seul corps. Mais ie lasse pour ceste heure ces pourceaux en leur estableries”. ICO. *Institution*. L.II. Vol. 3; p. 65. y L.III. Vol. 4. pp. 53-54, resp. El atomismo y la división del alma podrían ser interpretados como aceptación de su mortalidad.

²⁰⁵ ICO. *Institution*. L.III. Vol. 4. p. 47. También dice que para que tengamos “intelligence de sa maïesté” e “intelligence” tampoco es razón, sino una percepción más vaga: “Finalement que par dessus de la raison est l’intelligence, la quelle contemple d’un egard posé et arresté toutes choses que raison demeine par se discours”. ICO. *Institution*. L.I. Vol. 3. p. 227.

²⁰⁶ Calvin. *E. R.* (2:15) p. 56.

²⁰⁷ “Cependant neantmoins la clarté n’est pas fort estente en ces tenebres, qu’ils en soyent tousiours touchez de quelques sentiments de leur immortalité”. “Le gust et la apprehension (de la vie celeste) a esté imprimée en son ame”. ICO. *Institution*. L.III. Vol. 4. p. 217 y pp. 225-26, resp.

honestidad y el orden civil impresos en el entendimiento de todos los hombres (...) una simiente que procede de la naturaleza”.²⁰⁸ De igual manera, afirma que existen en el hombre sentimientos de la ley, aunque no separa claramente los sentimientos conexos con el juicio del más allá, de los instintos socio-políticos,²⁰⁹ que también son herramientas de la providencia necesarias para el mantenimiento del orden terrenal.²¹⁰ Es significativo que Calvino pruebe la existencia de los sentimientos morales por la de las regulaciones positivas,²¹¹ pues invierte la tradicional relación de ambas, que considera que la ley humana positiva ha de ser un reflejo de la ley natural y ésta no se agota ni es idéntica al Decálogo.²¹² Asume, pues, que estos sentimientos son sólo un complemento de las regulaciones positivas, que son las que tienen verdadera fuerza.

Todos estos sentimientos innatos de la conciencia imponen al hombre la necesidad de reconocer fuerzas superiores a él, pero no le conceden un conocimiento sustancial de cómo estas fuerzas han de estar organizadas o cómo ha de ser su relación con ellas. Así por ejemplo 1º los sentimientos innatos de Dios no iluminan al hombre con una determinada concepción de Dios, de la dogmática y ritual en los que se ha de creer, sino sólo son un sentimiento que fuerza al hombre a adorar a Dios. Por tanto, fuerzan a la religión y dejan que el contenido de la creencia se determine desde el exterior. Los otros sentimientos sirven para asegurar a todo hombre 2º que va a sufrir el juicio divino y pagar por sus culpas, por lo que ha de comportarse moralmente, impedir 3º la ignorancia de la ley, lo que

²⁰⁸ “L’homme est de nature compagnable, il est aussi enclin d’une affection naturelle a conserver société. (...) il y a quelques cogitations generales d’une honnesteté et ordre civil, imprimées en l’entendement de tous hommes. De la vient qu’il ne s’en trouve nul qui ne reconnoisse que toutes assemblées d’hommes se doivent reigler par quelques loix, et qui n’ait quelque principe d’icelles loix en son entendement. De la vient le consentement qu’ont ou tousiours tant les peuples que les hommes particuliers, a accepter loix”. ICO. *Institution*. L.III. Vol. 4. p. 314.

²⁰⁹ “Il y a en tous hommes quelque semence d’ordre politique: ce qui est un grand argument que nul n’est destitué de la lumiere de raison quant au gouvernement de la vie presente”. ICO. *Institution*. L.III. Vol. 4. pp. 314.

²¹⁰ “D’ont vien que les hommes ont si grand soin de leur reputation, sinon de quelque honte qu’ils ont engravée en eux?”. ICO. *Institution*. L.III. Vol. 4. p. 225.

²¹¹ “Il ne faut pas recueillir d’ici que les hommes aient une pleine connaissance de la Loi, mais seulement qu’il y a en leurs esprits quelques impressions de semence de justice, comme il apparaît en ce que tous les peuples, autant les uns que les autres, ordonnent quelque forme de religion, punissent par leurs lois l’adultère, le vol et le meurtre (...) Et peu importe quel ils imaginent Dieu, ou combien de dieux ils se forgent! Il suffit qu’ils entendent que Dieu est, et qu’honneur et service lui sont dus”. Calvin. *E. R.* (2:15) p. 56.

²¹² “Car il n’y a eut jamais nation si barbare et éloignée de toute humanité, qui ne soit rangée sus quelque forme de lois. (...) on voit donc clairement par là, qu’il y a quelques conceptions premières de justice et droiture naturellement dan les esprits des hommes”. “LESQUELS MONTRENT L’CEUVRE DE LA LOI ÉCRITE EN LEURS COEURS. C’est-à-dire: donnent à connaître qu’ils portent gravé en leurs coeurs un avis et jugement par lequel ils discernent entre le tort et le droit (...). Car il n’entend pas qu’ils aient cela imprimé en leur volonté, de telle sorte qu’ils s’y adonnent et y appliquent leur affection, mais que la puissance de la vérité les presse si vivement qu’ils sont contraints de l’approuver. C’est donc hors de propos de prendre occasion sur ce passage pour magnifier la puissance de notre volonté, comme Si S. Paul disait que l’observation de la Loi fût en notre puissance, vu qu’il parle seulement de la connaissance de la Loi et non pas de la puissance de l’accomplir”. Calvin. *E. R.* (2:15) pp. 55-56.

en doctrinas morales más relajadas rebaja la gravedad del pecado o permite la libertad del arbitrio allí donde la ley no está clara y 4º justificar la necesidad natural de la sociedad y la vida social, incluso aunque esté llena de imperfección. De esta manera el picardo no sólo pretende evitar la demonización y la ruptura del orden social por los electos o santos, sino también forzar al hombre a aceptar la autoridad y preeminencia de la sociedad y el gobierno establecido sobre el individuo. Sigue así la tradición de las doctrinas políticas del derecho divino o los pactos de sujeción que mantienen usualmente que el instinto, y no el libre arbitrio, es la base del gobierno, de manera que un cambio en la voluntad o arbitrio de los sujetos no invalida al poder.

Pero si la conciencia no provee de criterios de actuación ni muestra lo justo ni los contenidos de la fe, sino sólo la existencia y necesidad de instancias normativas que trascienden al hombre, su papel “es distinguir, *entre el bien y el mal para guardarse de toda iniquidad*”.²¹³ Sólo distingue, entonces, entre el bien y el mal, pero esta distinción no se basa en un juicio racional, sino que dado que la conciencia es parte del alma volitiva, es un “sentimiento”, “impresión”, “*aprehensión*”, “simiente” o “concepción primera”, un prejuicio irracional y maniqueo que, lleno de terror o prevención, separa la realidad radicalmente en dos. Para elevar la prevención contra el mal, Calvino afirma el principio “lo que no es fe es pecado” y enseña que la fe se demuestra por la tranquilidad de la conciencia, de manera que la mala conciencia (cualquier duda, turbación o carga, cualquier acercamiento al mal) expulsa al hombre de la fe, mostrándole su condena.²¹⁴ El individuo se ve obligado por la fe a alejarse de cualquier apariencia de mal, pues en los casos en los que tiene dudas o escrúpulos morales “incluso mover un dedo es pecado”. La *aprehensión* moral se transforma en una *aprensión* que elimina la indiferencia con la que las cosas se le aparecen al hombre, forzándole a abandonar la suspensión del juicio, la deliberación y la consideración de las opciones de manera racional, prohibiéndole incluso la posibilidad de dudar sobre el mal. Este miedo se interioriza y conforma como un “movimiento natural”,²¹⁵ o automático previo a la razón, que presenta como un primer palpito los principios morales a seguir, obligando a adoptar la solución más segura y rigurosa (de ahí la idea de la omisión viciosa que toma de Ockham). “El celo recto de vivir pura y

²¹³ ICO. *Libertins*. p. 202.

²¹⁴ “En un autre lieu (Paul) monstre en quoy elle (conscience) differe du simple savoir, disant qu'aucuns sont decheus de la foy pource qu'ils s'estoyent destournez de bonne conscience. Car par ces mots il signifie que cest une affection vive d'honorer Dieu, et un droit zele d'vivre purement et saintement”. ICO. *Institution*. L.III. Vol. 4. pp. 360-1.

santamente” se convierte en un programa de rechazo de cualquier acción u omisión que pueda transgredir cualquier norma y fuerza a la imposición absoluta de la ley en todos los ámbitos de la vida eliminando el espacio de la indiferencia.²¹⁶ (Para la conformación de esta aprehensión véase: 1. II. E. El hábito santificante). La aprehensión de la conciencia sirve para forzar a aceptar el sometimiento a la norma heterónoma.

Así, la conciencia calvinista sigue el segundo tipo propuesto por Bacon, pues es sólo un freno que impide cualquier acción que considere remotamente mala. Sin embargo, Calvino establece una matización fundamental a este modelo, pues Bacon mantiene que el conocimiento de la moral y la religión se da en él por la revelación individual y aquí Calvino se revuelve contra la idea de la revelación de Bacon y de la mística milenaria, porque, a parte de los instintos, no reconoce ninguna otra revelación personal al mantener que Dios ha dado ya las *Escrituras* y que cualquier revelación que difiera o innove respecto a éstas es obra del diablo. De esta manera, el único medio de la revelación por el que se puede tener conocimiento de la religión y la ley es la *Biblia*. (Véase: 1. II. D. La Biblia. Conciencia explícita, ley absoluta y fundamento de la autoridad. Para el ataque a los místicos que justifican su inmoralidad en la inspiración: 1. III. La negación de la libertad cristiana. La reacción a los efectos no deseados de la vía mística).

Los efectos de esta concepción de la conciencia son casi evidentes:

- Como no dirige las obras no puede ser coartada por la fuerza ni se puede predicar de ella ningún derecho ni libertad.
- No provee al individuo de concepciones generales de la religión, la ley natural, la justicia y la ordenación social con las que actuar, enjuiciar la justicia de los actos o leyes ajenos o criterios para adecuar la actuación individual al caso o la situación del creyente- súbdito. Por consiguiente no sirve de apoyo a ninguna rebelión contra la injusticia ni a la aplicación racional de los principios de la conducta, lo que elimina el derecho de resistencia y de gobierno de sí. Es decir, la ley y las ordenanzas se han de cumplir al pie de la letra,

²¹⁵ “En quoy on void comment ceste aprehension (de la existencia de Dios) possede les coeurs des hommes iusques au profond, et est enracinée en leur entrailles”. “Une semence de religion plantée en tous par inspiration secreete de Dieu”. ICO. *Institution*. L.III. Vol. 4. pp. 47 y 52.

²¹⁶ “Saint Paul dit (...) que tout ce qui se fait sans foy est peché: c'est a sçavoir que quand nous avons nos consciences agitees de escrupules et doutes, nous ne pouvons pas remuer un doigt, que ce ne soit poché devant Dieu. Et pourquoy? jamais nostre vie ne sera bien reigice, qu'en luy obeissant. Or pour luy obeir, il faut que nous cognoissions sa volonté. Il faut donc que nous soyons asseurez de ce qui nous est licite”. Calvin, Jean. 1964. "Sermons sur les chapitres X et XI de la premiere Epistre aux Corinthiens." en *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia*. Editado por G. Baum, E. Cunitz y E. Reuss. Frankfurt: Minerva. p. 693. En adelante ICO. *Sermons corinthiens*.

rigurosamente, sin distinciones sobre su justicia, sin deliberaciones, sin dudas. Sin guía de la conciencia es imposible alcanzar la virtud, de manera que Calvino consigue su fin de destruir la virtud humana.

- La concepción calvinista de la conciencia no sólo no contribuye a la libertad del individuo, sino que es un instrumento positivo en su destrucción, pues impide la consideración de opciones contrapuestas y la deliberación, restringiendo el ámbito de la elección y la indiferencia y forzando a la elección de las opciones más seguras y conducentes a la salvación, a la aceptación de lo dado. Aquí es donde se manifiesta el verdadero sentido de la conciencia como *accusator sui*, que al aterrorizar al creyente mostrándole su maldad le lleva hacia la “vida santa y virtuosa” de la “regeneración cristiana”, esto es, le fuerza a aceptar la vía purgativa.²¹⁷

Para paliar la insuficiencia de la aprehensión de la ley y la imposibilidad de la virtud, Calvino propone la imposición de la ley y las virtudes divinas y, a través de éstas, de una conciencia explícita y externa: la *Biblia*, lo que vemos a continuación.

1. II. C. Las virtudes de Dios: las gracias. Su valor disciplinante

Los sentimientos innatos de la conciencia y los instintos, vicios y pecados no son los instrumentos más importantes con los que Dios gobierna al mundo y los hombres. El más importante son las distintas manifestaciones de la gracia o voluntad providencial manifiesta en los dones especiales no naturales que Dios reparte veleidosamente. Las primeras gracias que hemos de señalar son a) las que reciben todos los “electos” con la renovación alcanzada con la vía purgativa: la humildad, la paciencia, la fe y la caridad. Éstas son las virtudes divinas que Calvino quiere implantar en el hombre una vez destruidas las humanas. b) A éstas, Calvino suma las gracias específicas concedidas individualmente y que pueden englobarse en la vocación. c) Por último Calvino considera que la gracia divina se manifiesta en los gobiernos civil y eclesiástico, concebidos por Dios para el establecimiento de la justicia divina en la tierra, la defensa de la verdadera religión y ayuda a la salvación.

²¹⁷ El fin de la ley natural es “hacer que el hombre no se pueda excusar, por lo que la podemos definir apropiadamente como un sentimiento de la conciencia por el cual, ésta discierne entre el bien y el mal suficientemente para impedir al hombre excusa de ignorancia, mientras que es agujoneado por su mismo testimonio”. ICO. *Institution*. Vol. 3. L.II. p. 324.

Antes de iniciar el análisis de las gracias concedidas a los electos, hemos de apuntar que, de forma evidente, la doctrina de las virtudes propone cánones de actuación ideal. Pero, a parte de que, al acentuar distintos bienes, construye distintos tipos de hombres y fines socialmente aceptables, cada doctrina de las virtudes se conforma como una guía de la conciencia (adicional o igual a la ley) a la cual ajustar la actuación. Así, adopta un carácter normativo que regula muchos aspectos vitales, o incluso toda la vida, contribuyendo a definir los límites de la libertad y la responsabilidad del hombre y regulando la relación entre los intereses individuales y sociales. Además, dependiendo del vigor y obligación que se le asigne puede constituirse en norma de carácter obligatorio. Por estas razones, la virtud adopta una posición central en las doctrinas disciplinarias y el calvinismo no es una excepción.

Calvino repite continuamente que el hombre, privado de las facultades del libre albedrío, es incapaz de cualquier virtud, por lo que ha de iniciarse en la vía mística que permite la recepción de las divinas. “*Que la virtud del hombre sea destruida y aniquilada, para edificar en ellos la de Dios*” es justamente el fin de la vía purgativa. Pero este proceso se explica no sólo como una necesidad política, sino también dentro de la lógica interna de la doctrina de la virtud. Si ésta, en sentido genérico, pretende guiar al hombre hacia su perfección, y Calvino parte de que Dios es omnipotente y dirige todo por su gracia, la máxima virtud será aceptar este hecho y eliminar toda voluntad y razón propia para servir de instrumento perfecto de su voluntad.

Calvino exige la substitución de las virtudes cardinales, movilizadoras y seculares, por las divinas o teológicas que subrayan la ineficacia y vanidad de la acción del hombre, tan grande que ni siquiera puede conseguirlas por sus fuerzas y han de ser concedidas por Dios. El presbiteriano William Law expone muy gráficamente la relación entre la vía purgativa y las gracias necesarias para llegar a la abnegación: “La verdadera vía para morir para sí mismo no precisa de celdas, monasterios o peregrinajes. Es la vía de la humildad, la paciencia y la resignación o abandono en Dios”.²¹⁸ Calvino propone casi las mismas “virtudes de Dios que nos han de transformar”²¹⁹ como rectoras de la acción:

²¹⁸ Law, William y P. G. Stanwood. 1978. *A Serious Call to a Devout and Holy Life; The Spirit of Love*. New York: Paulist Press. (The Spirit of Love, Part 1).

²¹⁹ “Nous avons bien donné le premier lieu a la doctrine, en matiere de Religion, d'autant qu'icelle est le commencement de nostre salut: mais il faut aussi que pour nous estre utile et fructueuse, elle entre du tout au dedans du coeur, et monstre

- El miedo, que fuerza a interiorizar la nulidad del individuo y la majestad de Dios.
- La humildad para iniciar el camino de la abnegación y aceptar la providencia divina.
- La fe, que se manifiesta en la plena aceptación de la voluntad de Dios.
- La paciencia para soportar hasta el martirio los males que envía la providencia e impone su Palabra.
- La esperanza en que Dios salvará por la fe.
- La caridad, que impone el rechazo de sí para darse a Dios y al prójimo.

Como ya hemos apuntado, cuenta con el que quizá sea el más potente método de destrucción de la personalidad, la virtud, la libertad y el orgullo: **el miedo**. Éste fuerza a abandonar la prudencia carnal, “pues sin este fundamento (el terror) todas las razones que se pudieran alegar no valdrían nada. Es necesario, pues, que el terror de Dios posea y ocupe de tal manera nuestro corazón, que condenemos todo este mundo y sus criaturas, para obedecerle y seguir su voluntad”.²²⁰ El reformador exhorta a todos “a mirar a Dios y a tener miedo a enfadarle sobre todas las cosas”,²²¹ pues sin el miedo de Dios el hombre prefiere la propia vida a lo que Dios nos manda y “en todo lo necesario tendremos tapujos para defendernos y excusarnos de nuestras faltas”. Calvino afirma que el fin de la vía penitencial es sobreponerse a este miedo para llegar a una aceptación mansa de la providencia que se manifiesta en el signo de la fe: una conciencia quieta y segura. Pero para mantener esta paz es necesario seguir completamente las gracias. El miedo a cualquier acción personal sustituye al miedo al castigo divino, pero se mantiene como un rasgo caracterológico básico del calvinismo.²²² No es extraño que Calvino lo institucionalice como uno de los núcleos de la religión: “He aquí verdadera religión, la fe aparejada a un vivo miedo de Dios, de manera que este miedo mantiene una reverencia voluntaria y obtiene de él un servicio propio de Dios y de lo ordenado en su ley”.²²³

Tras la aceptación de su maldad y nulidad, el hombre recibe la gracia de la humillación. **La humildad**²²⁴ “borra de nuestro corazón la avaricia, los deseos de reinar, de llegar a grandes

sa vertu en nostre vie: voire mesme qu'elle nous transforme en sa nature”. ICO. *Institution*. L.II. Vol. 3. p. 182.

²²⁰ Calvin, Jean. 1964. “Petit traicté monstrant que c’est que doit faire un homme fidele cognoissant la verité de l’Evangile, cuand il est entre les papistes, avec une epistre du mesme argument.” en *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia*. Vol. VI, *Corpus reformatorum*. Editado por G. Baum, E. Cunitz y E. Reuss. Frankfurt: Minerva. Vol. VI pp. 542-588, (1543). p. 579. En adelante: ICO. *Petit traicté*

²²¹ ICO. *Petit traicté*. p. 577.

²²² Stachniewski, J. 1991. *The Persecutory Imagination. English Puritanism and the Literature of Religious Despair*. Oxford: Clarendon Press.

²²³ ICO. *Institution*. L.II. Vol. 3; p. 46. También “Craintre et reverence de Dieu”. ICO. *Institution*. L.I. Vol. 3. p. 51.

²²⁴ “Ceste sentence de Chrysostome m’a tousieurs fort pleu, où il dit que le fondement de nostre philosophie est

honores y alianzas, y también quiere extirpar toda ambición, apetito de gloria humana y otras pestes escondidas”.²²⁵ Es la virtud que se contrapone al orgullo, fuente de problemáticas pretensiones de poder económico y político (como veremos en el apartado 1. II. F. La *vocation* (el estamento y profesión ordenados por Dios). “No se puede obrar de otra manera, afirma Calvino, que no sea arrancando de lo profundo del corazón esta peste mortal de amarse y exaltarse a sí mismo”.

Esta humildad lleva a desconfiar de las propias facultades y a poner toda la confianza en Dios, a tener fe en que él dirige el mundo con justicia.²²⁶ Así, “es necesario notar que esta palabra fe, comporta mucho más que aquello que se comprende habitualmente” pues no sólo se refiere a una vaga creencia en Dios y en las *Sagradas Escrituras*, sino que es, más bien, “una regla general a la que el hombre puede referir todas sus acciones”.²²⁷ La fe se puede definir como la obediencia absoluta y abandono de sí a la voluntad o ley divina, ya sea positiva (las *Escrituras*) o “natural” (la providencia), y por lo tanto se contrapone a la *ratio naturalis* o ley natural. Trataremos aquí la fe como obediencia a la “ley natural” de la providencia para estudiar con mayor detención la fe como obediencia a la ley positiva de la *Biblia* en el siguiente punto. Calvino estatuye que para conseguir la fe no hemos de seguir “nuestro propio sentido, sino que nos aconsejaremos y permitiremos a la sabiduría divina que nos conduzca rectamente”, de manera que “nuestra fianza no reposará sobre las ayudas y medios terrestres”, por el contrario, “tendremos el entendimiento centrado en la sola

l'humilité. (...) Or il n'entend pas humilité', quand l'homme pensant avoir quelque vertu ne s'enorgueillit point pourtant: mais quand il se cognoit tel a la verite, qu'il n'a nul refuge sinon en, s'humiliant devant Dieu: comme il le declare en un autre lieu, Que nul, dit-il, ne se flatte, chacun de soy-mesme est -diable: tout le bien qu'il a, il l'a de Dieu. Car qu'est-ce que tu as de toy-mesme, sinon peché? Si tu veux prendre ce qui est tien, pren le peché: car la justice est de Dieu”. ICO. *Institution*. L.II. Vol. 3. p. 310.

²²⁵ “De la s'ensuit (...) que nous ne cherchions point les choses qui nous agréent, mais celles qui sont plaisantes a Dieu, et appartiennent à exalter sa gloire. Cecy est aussi une grande vertu, que nous ayans quasi oublié nous-mesmes, pour le moins ne nous soucions de nous, mettions peine d'appliquer et adonner fidelement nostre estude a suyvre Dieu et ses commandemens. Car quand l'Escriture nous defend d'avoir particulièrement esgard à nous, non seulement elle efface de nostre coeur avarice, cupidité de regner, de parvenir a grans honneurs ou alliances: mais aussi elle veut extirper toute ambition, appetit de gloire humaine, et autres pestes cachées”. ICO. *Institution*. L.I. Vol. 3. p. 185. “C'est le renoncement de nous-mesmes, duquel quand le coeur de l'homme est une fois occupé, premierement orgueil, fierte et ostentation en est exterminé: puis aussi avarice, intemperance, superfluité et toutes delices, avec les autres vices qui s'enendent de l'amour de nous-mesmes”. ICO. *Institution*. L.I. Vol. 3. p. 186.

²²⁶ “C'est ce qu'il veut dire par ce mot de toujours: qu'il n'obéit point a Dieu seulement en partie, mais qu'il est entièrement et sans exception adonné à son service. Par conséquent, si nous voulons sentir une même présence de Dieu, nous faut rapporter toute notre raison à son commandement; car si une fois notre sens veut s'attribuer une partie du gouvernement, tous nos efforts et nos entreprises viendront à néant, parce que la bénédiction de Dieu n'y sera point et quand pour un temps quelque joyeuse apparence de bonheur se montrerait, à la fin l'issue n'en pourrait vraiment être que malheureuse”. Calvin. *E. J.* pp. 247-248.

²²⁷ “Il me suffira de monstrier quelque ordre, par lequel l'homme Chrestien soit conduit et adressé à un droit but de bien ordonner sa vie. Je me contenteray, dy-ie, de monstrier brievement une reigle generale, à laquelle il puisse referer toutes ses actions”. ICO. *Institution*. L.III. Vol. 4. p. 178.

providencia de Dios y no nos dejaremos distraer de aquélla por la consideración de las cosas presentes”.²²⁸ La fe perfecciona, en el foro interno del hombre, el extremado antiintelectualismo legal del calvinismo, reforzando la omnipotencia divina y la negación de la razón y justicia del hombre.

Así se explica la oposición dogmática entre la fe y las obras. Para Calvino, las obras de los hombres nunca pueden ganar el favor de Dios para la salvación. Primero, porque, incluso aquéllas aparentemente virtuosas, no están hechas con corazón limpio sino por miedo al juicio final o por afán de enorgullecerse de la virtud.²²⁹ Segundo, porque, si en alguna medida son buenas, no son imputables a los individuos. Éste es el segundo sentido en el que el calvinismo lee el *dictum* paulino “lo que no es fe, es pecado”. La fe presupone el abandono de las obras propias para ser “instrumento” de Dios y su providencia, de manera que, por la fe, el individuo realiza sólo las obras de Dios y ésta puede servir a Dios como criterio de justicia en el día de su ira.²³⁰

La aceptación de la providencia lleva a **la paciencia**, que es la gracia que permite mantener una fe constante en la providencia divina, la manifestación de la fortaleza de la fe. Ella nos induce a confortarnos en el pensamiento de que es la voluntad de Dios la que ordena el mundo, y la que pide la aceptación paciente²³¹ y mansa²³² de sus designios y males: la enfermedad o la injusticia. Pero además Dios dispone el mundo, el orden terrenal, como herramienta disciplinaria para “ejercitar y probar” la paciencia y la obediencia del

²²⁸ “Et pource que nous sommes incertains de quelle issue nous aurons de ce que nous entreprenons (sinon que nous avons bonne fiance en Dieu qu’il prouvoira en tout et par tout à nostre bien) nous tendrons à ce que nous penserons nous estre profitable, d’autant que nostre intelligence se peut estendre. Neantmoins en prenant nos conseils, nous ne suyrons pas nostre sens propre, mais nous nous raccomanderons et permettrons a la sagesse de Dieu à ce qu’elle nous conduise droitement, finalement nostre fiance ne sera pas tellement appuyée sur les aides et moyens terrestres (...)Car nous aurons l’entendement fiché en la seule providence de Dieu, et en nous lisserons poin distraire de regard d’icelle par la consideration des choses presentes”. ICO. *Institution*. L.II. Vol.3. pp. 262-3.

²²⁹ “Mesmes les Philosophes (qui ont les plus combatu pour monstrer que la vertu est à desirer à cause d’elle-mesme) ont esté si fort enfléz d’orgeil et fierté, qu’on peut appercevoir qu’ils n’ont pour autre raison appeté la vertu, sinon pour avoir matiere de s’enorgueillir”. ICO. *Institution*. L.I. Vol.3. p. 186.

²³⁰ “E n aiant foy en Dieu, nous serons secourus aussi bien comme Daniel. (salvo de los leones) (...) il nous faut adioster foy à nostre Dieu, si nous voulons estre maintenus par luy, et par sa grace, que tout ainsi qu’il n’ha point defailli à son serviteur Daniel, qu’il ne nous defaudra non plus (...) car Dieu demeure tousiours semblable a soy mesmes, pour secourir aux siens, come il ha fait de tout temps. Et quel est le moien d’obtenir une telle grace de luy? qu’on luy adieste foy”. ICO. *Sermon IX. Daniel*. p. 419.

²³¹ “Nous puissions reduire nostre cogitation à cet point: Le Seigneur l’a voulu, il faut donc prendre en patience (...) pource qu’il nes pas loisible de resister, mais pource qu’il en veut rien qui en soit iuste et expedient”. ICO. *Institution*. L.III. Vol. 4. p. 260.

²³² “S’ils nous advient quelque adversité, nous esleverons incontinen nostre coeur à Dieu lequele seul le pourra former à patience et tranquillité. (...) Mais pource qu’il (Ioseph) convertist sa pensée à Dieu, publiant leur iniure (des freres), il fut fleschy à mansuetude et douceur, iusques a les consoler luy mesme”. ICO. *Institution*. L.III. Vol. 4. p. 259.

hombre,²³³ por lo que esta virtud es un don especial que nos hace partícipes del suplicio de nuestro Señor, que ha de ser el modelo constante del creyente.²³⁴ **La esperanza** es la virtud que ratifica que la fe salva y que Dios nos recompensará en el más allá por los duelos de este mundo.

La caridad es la manifestación práctica de la abnegación y la renuncia de sí mismo a favor de Dios y el prójimo. Calvino no sólo exige la medida tradicional de la caridad establecida en el Decálogo: ama a Dios (en los demás) como a ti mismo, una norma que se traducía en la forma positiva de la regla áurea “haz con los demás como quieres que te hagan”, sino que pretende una absoluta entrega y afirma que la “*Escritura* nos ordena” que prefiramos el bien del prójimo al propio, lo que sólo es posible con el previo vaciamiento del amor propio.²³⁵ Esta concepción de la caridad impone al individuo el máximo nivel de renuncia y de exigencia moral, reduciendo consiguientemente su libertad, por lo que no es extraño que acentúe que es la base de la sociedad y el sistema político pues elimina el amor propio, fuente inagotable de tensión.

Todas estas gracias tienen claros efectos político morales, pues prescriben disciplina y sumisión a la voluntad divina y pretenden ser el remedio para los pecados del siglo: autonomía, orgullo, vanagloria e independencia de juicio, perfeccionando la abnegación. Hablando de la humildad afirma: “Lo primero que nos está mandado es que tengamos en tal honor y reverencia los dones de Dios que vemos en nuestros prójimos que, a causa de ellos, rindamos honor *a las personas* en las que residan. Pues será gran audacia e

²³³ “Finalement, quand les choses n'advieront point selon nostre espoir et souhait: par ceste consideration nous serons retenus, afin de ne nous desborder en impatience, et detester nostre condition. Car nous cognoistrans que cela seroit murmurer à l'encontre de Dieu par la volonté duquel, et povreté et richesses, et contemnement et honneurs sont dispensez. En somme, quiconque se reposera en la benediction de Dieu (comme il à esté dit) n'aspirera point par mauvais moyens et obliques (...) il aura un soulagement où il pourra mieux acquiescer qu'en toutes les richesses deu monde, quand il les auroit assemblées en un monceau: cest qu'il reputerá toutes choses estre ordonnés de Dieu, comme il est expedient pour son salut”. ICO. *Institution*. L.III. Vol. 4. p. 196.

²³⁴ “Car tous ceux que le Seigneur a adoptez et receus en la compagnie de ses enfans, se doyvent preparer à une vie dure, laborieuse, pleine de travail et d'infinis genres de maux. C'est le bon plaisir lu Pere celeste, d'exercer ainsi ses serviteurs afin de les experimenter. Il a commencé cest ordre en Christ son Fils premier nay, et le poursuit envers tous les autres. De là nous revient une singuliere consolation, c'est qu'en endurent toutes miseres, qu'on appelle choses adverses et mauvaises, nous communiquons à la croix de Christ”. “Avec lequel quand nous avons telle communication, les adversitez non seulement nous sont benites, mais aussi nous sont comme aides, pour avancer grandement nostre salut”. ICO. *Institution*. L.III. Vol. 4. pp. 198 y 199, resp.

²³⁵ “Or on ces parolles nous voyons que le renoncement de nous-mesmes on partie regarde les hommes en partie Dieu (...) Car quand l'Escriture nous commande de nous porter tellement envers les hommes, que nous les preferions à nous en honneur, et que nous taschions fidelement d'avancer leur profit, elle baille des commandemens, lesquels nostre coeur n'est point capable, s'il n'est premierement vuide de son sentiment naturel”. ICO. *Institution*. L.III. Vol. 4. pp. 187-8.

imprudencia querer despojar a un hombre del honor que Dios le ha hecho”.²³⁶ Cuando tratemos el derecho de resistencia habremos de analizar más detenidamente esta afirmación, pues en ella se mantiene claramente que se debe honrar a *las personas* en las que están depositados los dones o *vocations*. El más claro efecto de la esperanza es que su consuelo aplaza la petición de justicia y el afán de rebelión al más allá. Antes de analizar completamente la fe podemos aventurar que ha de tener efectos muy similares: “Si tenemos fe en que todo modo de prosperar reside en la sola bendición de Dios (...) nuestro oficio es no aspirar a riquezas y honores con gran concupiscencia fiándonos de nuestro ingenio, diligencia (...) sino confiar siempre en Dios para que nos conduzca a la condición que bien le plazca”.²³⁷ Además, siguiendo los *Proverbios*, Calvino “exhorta a los pobres a la paciencia, porque a aquéllos que no se contentan con su *estado* se les puede tachar de que intentan escapar al yugo que les ha sido impuesto por Dios”.²³⁸ La paciencia substituye a la fortaleza de oponerse con la justicia a las injurias.

Todas las gracias, entonces, se dirigen a crear individuos separados de la política, sumisos, y mansos, que soportan las estructuras sociopolíticas dadas. Para Calvino las virtudes cardinales representan un peligro de desorden pues permiten y regulan la movilidad social, que es una gran fuente de problemas. Pero el peligro puede estar incluso más claramente definido. Una moral de las obras y el libre arbitrio era susceptible de recoger las pretensiones de ascenso de clases marginales a la sociedad estamental (artesanos o comerciantes), pues tiende a hacer hincapié en virtudes conexas con la elección y el trabajo, como la continencia y la templanza. El fatalismo e inmovilismo social de Calvino se aviene mal con la concepción de su doctrina como la fuente de la moral capitalista. Al reformador no parece importarle esta imagen y se reafirma en un quietismo contemplativo, pues “el hombre ha sido creado para este fin: que sea admirador de la tan excelente obra del mundo, que por los ojos que le fueron dados para que mirase tan bella imagen, sea llevado a conocer al mismo autor que la hizo”.²³⁹

Pero además, la afirmación del gobierno providencial del mundo, la negación de la justicia distributiva y la consideración del hombre como un animal tienen como fin reificar al

²³⁶ICO. *Institution*. L.I. Vol. 3. p. 189.

²³⁷ICO. *Institution*. L.I. Vol. 3. pp. 194-5.

²³⁸ Calvino repite necesidad de la paciencia para sobrellevar la pobreza y así señala la sobriedad que es “paciencia en la pobreza”. ICO. *Institution*. L.III. Vol. 4. pp. 244 y 187, resp.

²³⁹ICO. *Institution*. L.III. Vol. 4. p. 38.

individuo y convertirlo en un objeto (*objective stance*)²⁴⁰ que, sin voluntad y sujeto al destino, no puede ser ni agente ni paciente. Esto elimina las respuestas a la agencia, tanto las positivas (los sistemas sociales de premios, como la fama), como las negativas, especialmente la interminable cadena de la venganza,²⁴¹ que Calvino considera una de las primeras causas de desorden. Para eliminarla pide la paciencia, que no duda en calificar como uno de los principales mandamientos de la ley de Cristo. Pero esta “objetivización” de la acción elimina también la justicia, pues al diluir y cosificar la responsabilidad del mal permite que las injurias aparezcan como hechos naturales causalmente necesarios. De forma que, paradójicamente, al ordenar un poder absoluto para que controle la violencia, y negar la ley natural y la virtud de la justicia, quizá contenga la venganza, pero faculta expresamente al poder a ejercer una violencia indiscriminada, con lo que en su relación con el poder es la persona privada la que recibe “la cruz”.²⁴²

1. II. D. La Biblia. Conciencia explícita, ley absoluta y fundamento de la autoridad

Para guiar las acciones de los hombres según la voluntad de Dios, Calvino ha propuesto una conciencia implícita que se guía por la aceptación de la providencia, las gracias y los sentimientos morales inmediatos, pero además ha de proponer una “conciencia explícita”. Tal es el fin de fe, que impone la creencia absoluta en que la *Biblia* es la palabra y voluntad divina, léase la ley. Basándose en ambas (*Biblia* y fe), la doctrina calvinista elabora un entramado autoridades y de preceptos de gran flexibilidad y eficacia que han de conformarse como contenidos normativos de una “conciencia explícita” y hábito de conducta. Veamos 1º la constitución de la *Biblia* en ley absoluta, 2º las autoridades que ésta establece y que al mismo tiempo son las instancias a las que concede poder para mantener la pureza de su interpretación como ley, 3º el entramado normativo que la *Biblia* impone.

1. La fe considera a **la Escritura como verdad absoluta y ley obligatoria**, directamente dictada por Dios: “No tendremos una fe segura (...) hasta que no estemos persuadidos sin duda de que Dios es su autor (...) y que esta persuasión se ponga sobre cualquier razón,

²⁴⁰ Seguimos la terminología de Strawson, P. F. 1974. *Freedom and Resentment, and other Essays*. London: Methuen.

²⁴¹ “Au contraire, s'ils nous advient quelque adversité, nous esleverons incontinen nostre coeur à Dieu laquelle seul le pourra former à patience et tranquillité”. ICO. *Institution*. L.III. Vol. 4. p. 259.

²⁴² ICO. *Institution*. L.II; Vol. 3; p. 326.

juicio o conjetura humana”.²⁴³ Las *Sagradas Escrituras* debían ejercer un poder de sujeción de la conciencia mucho mayor que la de la iglesia, institución humana plagada de corruptelas e ideas humanistas y secularizadoras.

2. Basándose en Rom. 13:1,2: (“Toute personne soit sujete aux puissances supérieures. Car il n'y a point de puissance sinon de par Dieu: et les puissances qui sont, sont ordonnées de Dieu. Parquoy qui résiste à la puissance, résiste à l'ordonnance de Dieu”), Calvino funda **el poder de todos los magistrados**. El fin de esta fundación es claro en su explicación: “El Apóstol ha querido con estas palabras cortar la frívola curiosidad de los hombres, que se han acostumbrado a preguntarse por los derechos por los que los príncipes y señores han adquirido el poder (puissance) que tienen (... pues) no son elevados a ese alto grado por su propia virtud, sino más bien son puestos allí por la mano de Dios”.²⁴⁴ Como veremos más adelante, Calvino no duda de echar mano a los *Salmos* para afirmar la divinidad de los magistrados, por lo que su voluntad ha de ser obedecida como la de Dios.

Siguiendo Efes. 5 y 1 Tim. 3, que afirman que la iglesia es ‘fundamento y pilar de la verdad’, Calvino asienta **el poder de la iglesia**, que es “la fiel guardiana de la verdad de Dios para que ésta no perezca en el mundo, por cuyo ministerio y labor Dios quiso mantener la pureza en la prédica de su palabra”.²⁴⁵ Para guardar la pureza de la lectura de la *Biblia*, que Calvino establece en sus comentarios interlineares,²⁴⁶ Dios ordena el poder eclesiástico, cuyos pastores cuentan con la gracia necesaria para su correcta interpretación, y al poder civil, que ha de guardarla con la espada. (Véase el siguiente apartado que trata de la vocación). En la *Biblia* encuentra también apoyo para justificar el *gobierno consistorial* de las parroquias reformadas, donde se aúna el poder religioso y políticosocial.

Calvino establece la autoridad eclesial y, al mismo tiempo, elimina toda posibilidad de atacarla, pues **restringe la capacidad de interpretar la ley y regular la verdad**: “He aquí el poder eclesiástico claramente declarado, el que es donado a los pastores de la iglesia, cualquiera que sea su denominación: a saber, que *por la palabra de Dios, de la cual son constituidos como sus administradores* (...) Que ellos edifiquen la casa de Cristo, subviertan el reino de Satán, que pastoreen las ovejas y *exterminen a los lobos*, que

²⁴³ ICO. *Institution*. L.III. Vol. 4. p. 94.

²⁴⁴ Calvin. *E. R.* pp. 305-6.

²⁴⁵ ICO. *Institution*. L.IV. Vol. 4. Véase todo el L.IV. Ch. 1. §10.

conduzcan con enseñanzas y exhortaciones a aquéllos que son dóciles, *que constriñan y corrijan a los rebeldes obstinados*, que aten y desaten, atruenen y centelleen si es necesario pero todo según la palabra de Dios (... pues) a ningún ministro le está permitido forjar de nuevo cualquier artículo de fe, por lo que es necesario simplemente adherirse a la doctrina a la que Dios nos ha sujetado a todos sin excepción”.²⁴⁷ Calvino confiere la administración de la fe a las iglesias *de cualquier denominación* y afirma que ni siquiera aquéllos facultados por la *vocation a administrar la Biblia* pueden cambiarla ni pretender dominar las conciencias: “Sabemos que San Pablo estaba ordenado Apóstol sobre los corintios, pero él dice que no domina (no tiene dominio sobre) su fe (...) Lo primero de todo, hay una razón universal que es necesario considerar aquí cual es que Dios *elimina en los hombres la facultad* para forjar algún artículo nuevo, a fin de que él sólo sea nuestro maestro y doctor en la doctrina espiritual, pues como él es el único verdadero o cierto, no puede mentir ni engañar. Esta razón no se aplica menos a toda la iglesia que a cada uno de los fieles”.²⁴⁸

Pero la prohibición de dominio de la conciencia por la iglesia no es un permiso para la libre exégesis, pues la iglesia ha de velar por la pureza de la fe, además el anatema de la introducción de nuevos artículos de fe exige transmitir la Palabra según la versión verdadera, la de Calvino, sin cambiar una coma. Esta medida persigue, entonces, fundar la autoridad de la Iglesia reformada. La afirmación de que la iglesia ha de regirse completamente por la Palabra pretende arrancar de las conciencias la obediencia a Roma o, en los místicos, a sus raptos, para someterlas a la autoridad de la *Biblia* y, vicariamente, a la autoridad que la administra rectamente: la iglesia reformada, a la que concede incluso la capacidad para “constreñir y corregir a los rebeldes obstinados” que no acepten su doctrina.

La tradición posterior hará uso del mismo lugar de la Epístola a los corintios, donde se afirma que los miembros de la iglesia no tienen *dominio* sobre las conciencias, convirtiéndolo en una pieza argumentativa clave en la defensa de la libertad de conciencia. Pero usa este lugar desde presupuestos antropológicos opuestos al calvinismo, en los que el hombre sí tiene las facultades necesarias (razón y voluntad) *suficientes* para entender

²⁴⁶ “An open Bible was one of the central issues of the Reformation, but a Calvinist read not the Bible, but the Bible through Calvin’s interpretation”. Frye, Northrop. 1990. *Words with Power*. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich. p. 34.

²⁴⁷ ICO. *Institution*. L.IV. Vol. 4. Ch. I. § 10.

²⁴⁸ ICO. *Institution*. L.IV. Vol. 4. pp. 730-1.

autónomamente la *Biblia* y llegar a conocer a Dios.

Además, como ya hemos visto, el calvinismo no acepta la libre interpretación y examen pues la primera sólo podría ser leída como idolatría, como “una falsa fantasía concebida en su corrupto corazón o *espíritu*”²⁴⁹ y el segundo como producto del orgullo y la curiosidad. La obligación que impone el calvinismo de aprender la *Biblia* no puede ser valorada, entonces, como una liberación de la conciencia, sino muy al contrario pues a) es prescriptiva, b) se ha de realizar desde su consideración como palabra de Dios con fuerza absoluta, lo que por definición excluye la interpretación individual, c) su administración se confiere a la Iglesia reformada y d) la versión de Calvino está cortada para eliminar cualquier libertad individual, como desvela el estudio de las regulaciones legislativas que Calvino funda en ella y que pasamos a efectuar.

3. La *Biblia* contiene, en primer lugar, **la ley divina positiva: el Decálogo, las leyes judiciales del Antiguo testamento y las normas dictadas en el Nuevo**. Por contra al lugar común, Calvino no sostiene que la nueva alianza dispense de la ley de las obras (el Decálogo). La redención de Cristo y la instauración de la ley de la fe no abrogan la ley en este mundo, pues la fe obliga a la obediencia a la Palabra de Dios. La concepción de la *Biblia* como ley concede vigor normativo a las rigoristas leyes judiciales judías establecidas especialmente en Levíticos, unas normas patentemente inmorales desde la perspectiva del derecho natural y que Calvino prefiere a la máximas filosóficas del paganismo.

Pero además, la *Biblia* y la fe imponen la obligación de obedecer en conciencia a **la ley humana positiva**. Entre las prescripciones bíblicas, transmitidas en la versión ortodoxa, Calvino señala la necesidad de que algunas ideas o principios -especialmente paulinos- se consideren contenidos fundamentales de la conciencia. Así hemos de entender Rom. 13: 1-5 donde se afirma que se ha de obedecer al magistrado “no solamente a causa de la necesidad y de la coacción que el magistrado tiene frente a los hombres, sino porque así (obedeciendo) obedecemos a Dios”, por lo que “es necesario someterse voluntariamente a esta sujeción (al poder y la ley positiva), a la cual la conciencia está obligada por la palabra

²⁴⁹ ICO. *Petit traicté*. pp. 542-588, (1543).

de Dios”, “de lo que se sigue que la conciencia está sujeta a las leyes políticas”,²⁵⁰ como si fuesen de Dios, con el mismo temor reverencial.²⁵¹

En Romanos 12, por ejemplo, Calvino encuentra apoyo para forzar la obediencia a la *vocation*, y la aceptación de **la posición social en la que se nace** y las **disposiciones de la providencia**. Como veremos, Calvino ratifica este mandamiento en su estudio de la libertad cristiana, donde frente a los milenarismos repite machaconamente la idea paulino-agustina de que Cristo vino al mundo para hacer de los siervos buenos señores y de los señores buenos señores pero no para liberar a nadie de las cadenas que la providencia y la *vocation*. Estudiaremos estas cadenas en el siguiente apartado.

Calvino impone también a través de la *Biblia* la obediencia a las **normas morales más rigurosas**, a los estándares de virtud más exigentes, **al hábito reformado y la ley consuetudinaria** como normas de la conciencia. Para explicar los efectos de esta imposición quizá debamos explicar un término básico en la comprensión de la libertad en la edad moderna: la adiafora, aquellas cosas que, consideradas indiferentes en la economía terrenal o celestial, no eran necesarias y el hombre podía hacer o dejar sin cargo de conciencia, el ámbito por excelencia de la libertad. Su amplitud variaba en las distintas doctrinas morales, por lo que no se puede definir fácilmente. Para algunas doctrinas, todo aquello no conducente a la salvación se podía considerar adiafora. Ésta es la posición de Isabel I de Inglaterra, quien mantiene que la monarquía puede, precisamente por ser indiferentes, regular todos aquellos ámbitos no relativos a la salvación y no necesarios, aunque esta regulación transforme lo regulado en necesario y obligatorio. Similar, pero aplicada de forma y con fines diversos, es la postura de numerosos sectarios (Castellio, los Socinios) que piensan que se les ha de permitir discrepar de toda ortodoxia en aquellos puntos que no sean esenciales para la salvación. Para estos sectarios, que reducen los requisitos de la salvación a una vida honesta, el culto y los dogmas son adiafora. Más restrictiva es la postura del escolasticismo tardío que asume tres niveles de necesidad y regulación: lo absolutamente indiferente que no es ni bueno ni malo en sí, lo bueno y

²⁵⁰ ICO. *Institution*. L.III. Vol. 4. p. 359.

²⁵¹ ICO. *Institution*. L.IV. Vol. 4. pp. 1151-2. Lo que repite: “C'EST POURQUOI IL FAUT ÊTRE SUJETS, NON POINT SEULEMENT POUR LA COLERE, MAIS AUSSI POUR LA CONSCIENCE. Ce qu'il avait enseigné au commencement, de rendre obéissance aux magistrats, il le répète (...) en disant qu'il faut obéir, non seulement à cause de la nécessité et de la contrainte qu'il y a au regard des hommes, mais aussi afin que nous obéissions à Dieu. (...) il faut se ranger volontairement à cette sujétion à laquelle la conscience est obligée par la parole de Dieu. (...) Car il n'appartient pas à un particulier d'ôter la domination à celui que le Seigneur a constitué par dessus nous avec autorité”. Calvin. *E. R.* (13:5) pp. 308-9.

perseguido pero que no se puede reglar porque afecta a la virtud y por tanto ha de dejarse dispositivo al libre arbitrio, y lo imprescindible para la salvación y regulado legalmente.

El fin de Calvino es reglar incluso los ámbitos que otras doctrinas consideraban indiferentes, para ello usa tres mecanismos. 1º El primer paso en la eliminación de la adiafora es el rechazo de la indiferencia de las cosas o las obras por la forma en la que se usan y no por su significado moral intrínseco. La exigencia de que las cosas indiferentes se usen limpiamente, sin mezclarlas con ningún vicio,²⁵² es la primera reducción del espacio de libertad. 2º Aunque Calvino parezca aceptar que las cosas en sí son indiferentes, que las conciencias están liberadas con respecto a ellas y que este mandamiento “no pretenda arrebatarnos la libertad que nos ha sido permitida por Dios”, la caridad (la virtud que nos obliga a la total abnegación a favor del prójimo) recorta dramáticamente la libertad: “Estáis llamados a la libertad, dice el apóstol, solamente no dejéis vuestra libertad a la carne para su licencia, mas servid los unos a los otros **por la caridad** (Gál. 5)”. San Pablo, continúa Calvino, “expone las razones por las que un hombre fiel se debe abstener de lo que le está permitido por Dios, pues él nos muestra cómo debemos, por caridad, someternos a nuestro prójimo y no hacer nada que le distraiga del camino de la salvación”. Como quien no actúa para edificar al prójimo ha de tener cargo de conciencia por haber faltado a la caridad,²⁵³ el mandato paulino sujeta las acciones a las necesidades y las percepciones morales del prójimo, en definitiva a la ley consuetudinaria, a las costumbres, los hábitos y las concepciones morales más estrictas.

Calvino anatematiza 3º el escándalo que produce toda conducta que se aparta de las normas y la virtud establecidas, y que puede inducir a la duda de éstas, apartando al prójimo del camino de la salvación. Y aunque parece diferenciar, como los latitudinarios, entre el escándalo “dado” y el “recibido”, es sólo un engaño, pues se desdice y mantiene

²⁵² “Pourtant elle est mal prise de ceux ou qui en veulent colorer leurs cupiditez charnelles pour abuser des dons de Dieu à leur volupté, ou qui pensent ne l'avoir point, s'ils ne l'usurpent devant les hommes, et pourtant en l'usage d'icelle ils n'ont nul esgard a leurs freres infirmes”. “Ils disent que ce sont choses indifferentes, ce que ie confesse, qui en useroit indifferemment: mais quand elles sont appetées avec cupidité, quand elles sont desployées à pompe et orgueil (...)elles sont maculées par tels vices”. ICO. *Institution*. L.III. Vol. 4. p. 351. y pp. 351-2, resp.

²⁵³ “Paul n'entend pas de nous oster la liberté qui nous est permise de Dieu: car il laisse tousiours nous consciences en repos: mais il nous monstre comme nous devons par charité nous assubietir à nos prochains, et ne rien faire qui soit pour le divertir du chemin du salut”. Calvin, *Sermons corinthiens*. p. 684. “Il y a una autre consideration quant aux choses indifferentes: car il nous en faut abstenir entant que nous pourrions offenser nos freres, mais c'est avec conscience franche et libre. (...) L'Homme fidele qui seroit adverty, pecheroit scandalizant son prochain par son manger de telle viande, et qu'il luy soit necessaire de s'y assuietir, toutes fois sa conscience ne laisse pas d'esstre tousiours en liberté. Nous voyons donques comme ceste loy n'impose subiection á l'oeuvre exterieure, et cepedant laisse la conscience libre”. ICO. *Institution*. L.III. Vol. 4. p. 361.

que, en definitiva, la norma que ha de regir la conducta es la misma para ambos. No es la libertad en sí, sino su fruto, el que debe determinar si el hombre puede hacer uso de ella. En definitiva, sólo se puede usar la libertad cuando sirva a la edificación del prójimo: “No hay nada más claro ni más cierto que esta regla: a saber, que nosotros debemos usar nuestra libertad si esto lleva a la edificación de nuestro prójimo, y si no es necesario a la edificación del prójimo nos debemos abstener”.²⁵⁴ Esta regla coloca toda acción bajo inspección de la conciencia propia y la ajena, eliminando cualquier indiferencia o adiafora, cualquier libertad. Basta con que en la comunidad haya un solo rigorista o fariseo para que el individuo se vea compelido, para no herirle, a no hacer uso de su libertad.

Ante las objeciones de los Corintios al rigor de la prohibición paulina del escándalo: “¿Por qué mi libertad ha de ser juzgada por la conciencia de otro?, (...) ¿deben los hombres tener ese dominio (maistrise) sobre mí? (...) ¿por qué mi libertad ha de ser condenada por otro?”, Calvino responde que esta restricción es necesaria para el ejercicio de la contención y la alabanza y el honor debido a Dios. Pero junto a estas razones apunta otra muy terrena: “San Pablo quiere mostrar aquí que no debe haber contradicción entre los fieles, tal que la libertad que Dios nos ha dado remueva los truenos (...) y que unos combatan contra los otros. No debe ocurrir que nuestra libertad cree tales problemas, sino que se ponga de acuerdo con la unión que debe existir entre nosotros”. Esta limitación tiene, pues, el loable fin de evitar la discusión religiosa, pero al aceptar como principio la renuncia del individuo a su libertad deja la regulación de la fe y las acciones en manos de la iglesia y el poder civil.²⁵⁵

Así, resumiendo, la fe y la aceptación de la *Biblia* como norma absoluta dan lugar a la completa eliminación de la libertad en todos los ámbitos, desde el privado y el religioso hasta el civil. Todas las acciones quedan sometidas a la estricta policía de la censura de la conciencia, para descubrir que sólo lo conducente a la vida ultraterrena y lo regulado en la *Biblia* es aceptable. Calvino consigue dar la vuelta a la idea de la indiferencia y la transforma en un instrumento adecuado a su programa disciplinario pues lejos de permitir la dispensa de la ley Calvino refuerza su obligación y la dota de un carácter absoluto y total. La pretensión de reglar toda la existencia según la Palabra, lo que se ha venido a llamar biblicismo o sabbatharianismo, se convertirá en una de las marcas características de los movimientos calvinistas como veremos en el preámbulo al Capítulo 3 (3. 0. C. La

²⁵⁴ ICO. *Institution*. L.III. Vol. 4. pp. 355 y 356, resp.

pervivencia del calvinismo) cuando esbozemos la política de control moral de los calvinistas Prynne y Edwards.

Todo lo dicho hasta aquí contraviene la imagen tradicional del calvinismo como una de las fuentes de las modernas concepciones de la libertad al haber profundizado en la idea de la “libertad cristiana” que dispensaba de la necesidad del cumplimiento de la ley para la obtención de la salvación. Pero, como explicaremos más tarde, esta valoración es errónea y se basa en una confusión con los planteamientos de los místicos. (Véanse: 1. III. B. Libertad cristiana como libertad celeste y 1. III. E. El gobierno civil, instrumento divino de regulación de la moral y el culto).

1. II. E. El hábito santificante

Para Calvino la vía disciplinaria no termina con la recepción de las gracias y su ejercicio. Sólo tras el continuado sometimiento a ellas, con la perseverancia, aparece la gracia santificante que salva, esto es, el hábito de la abnegación que muestra la elección del individuo, pues sólo la gracia santificante permite al hombre cumplir el Sabbath, o sea, rechazar “todas sus obras” para dejar “lugar a las suyas (de Dios)”.²⁵⁶ En la psicología disciplinaria el hábito es el instrumento que perfecciona el abandono de la voluntad y la razón del individuo, pues al automatizar la actuación permite una obediencia absoluta.

Éste muestra la íntima relación entre aspectos epistemológico-cognitivos, religiosos, morales, sociales y políticos que en el momento se comprendían fundidos en la filosofía moral. El hábito se basa en una forma de aprendizaje que modela el órgano en el que radica el entendimiento moral del hombre: el corazón. En francés y en inglés todavía se conserva la expresión *apprendre par coeur* o *to learn by heart* para aprender de memoria. Frente a la disputa y la lógica de la escolástica o a la retórica y la lógica del humanismo, el método educativo que propone la protesta ortodoxa es la impresión en el corazón, de memoria, de la *Biblia*, el Catecismo,²⁵⁷ las leyes positivas de los hombres y las normas de la comunidad.

²⁵⁵ ICO. *Sermons corinthiens*. p. 691.

²⁵⁶ “Dieu ne requiert rien plus estroitement, sinon que nous observions son Sabbath, en nous reposant de toutes nostres oeuvres: et il n’y a rien qu’on tire de nous avec plus grande difficulte que cela, cest qu’en quitant toutes noz oeuvres, nous donnions lieu aux siennes”. “Il faut que tout ce qui est de nous soit aboly, pour nous amener à bien, et tout ce qui est substitué au lieu, procede de sa grace”. ICO. *Institution*. L.II. Vol. 3. pp. 345 y 344, resp.

²⁵⁷ Una forma de interiorización de la verdad idéntica a la de muchas sectas islámicas.

La reiteración graba todas estas normas con terror en el corazón,²⁵⁸ como conciencia explícita, de forma que aparecen al creyente inmediata, automáticamente, como absoluta e incontestable aprehensión y ley moral. La forma del aprendizaje conforma, de este modo, un método o procedimiento de percepción de la ley que actualiza la doctrina moral que exige que la recta conciencia se deshaga de la perversa razón para guiarse por la voluntad de Dios. La memorización permite que el individuo se imponga a sí mismo la aprensión moral inmediata sin negociarla racionalmente con la contingente realidad, las necesidades del cuerpo o las ideas de justicia. Esto aclara el uso y defensa de la omisión viciosa de Ockham que condena la deliberación. “Al despojar (conformar) nuestro natural según los mandamientos de las dos tablas de la ley y rechazar todo lo que voluntad y razón nos propongan”,²⁵⁹ el hábito, que modela el carácter del individuo, fuerza al cumplimiento total de la norma más rígida y segura.²⁶⁰ El hombre no puede argüir la ley natural y la epiqueya porque su percepción moral no usa la razón, así se consigue la transferencia de autoridad moral de la conciencia individual a la *Biblia* y las autoridades que sustenta, el magistrado establecido y la iglesia reformada.

La prescripción de la gracia santificante es la manifestación más clara de que Calvino concibe el ejercicio del poder y la eliminación de la libertad fundamentalmente en la conciencia y la parroquia. Desde el púlpito se enseñaban todas las normas que debían dirigir la vida de los individuos: las leyes de Dios, las de los magistrados, las normas de moralidad y las costumbres purificadas del calvinismo. Todas ellas se recordaban al menos una vez a la semana en el estudio al que se dedicaba todo el domingo. Su aplicación se controla desde el púlpito o el consistorio parroquial, en el que están representados el párroco y los patriarcas de las buenas familias (los elders). Además, esta reunión de los poderes políticos y religiosos en el gobierno de las parroquias es la muestra más clara de la cooperación entre la iglesia y el poder civil para el establecimiento de un programa disciplinario, lo que niega que el calvinismo acepte la separación del poder eclesiástico y

²⁵⁸ Como en la frase: “iamais elles ne seront bien deliberées d’obeir volontairement et d’un franc coeur à la volonté de Dieu” o “El verdadero amor producirá siempre alabanzas externas de su nombre. Lo que demuestra San Pablo cuando une la fe del corazón con la confesión de boca” ICO. *Petit traité*. p. 545.

²⁵⁹ ICO. *Institution*. L.III. Vol. 3. p. 187.

²⁶⁰ Calvino afirma la necesidad del hábito salvífico frente a Pelagio, quien mantiene que el hábito de la perseverancia no es una gracia sino parte de la facultad de elección y por lo tanto no es necesario para alcanzar la salvación. “Il (Pelagius) dit que la grace de persister en bien a esté donnée à Adam, s’il en eust voulu user: qu’elle nous est donnée à fin que nous vueillons, et qu’en voulant, nous surmontions les concupiscences. Ainsi, qu’Adam à eu le pouvoir, s’il eust voulu: mais qu’il n’a point eu le pouvoir, s’il eust voulu: mais qu’il n’a point eu le vouloir, à fin qu’il peust: qu’à nous est donné. Que la première liberté a esté de pouvoir s’abstenir de pecher: que celle que nous avons maintenant est beaucoup plus grande, cest de ne pouvoir pecher”. ICO. *Institution*. Vol. 3. L.II. p. 293.

civil (como veremos en 1. III. E. El gobierno civil, instrumento divino de regulación de la moral y el culto).

1. II. F. La *vocation* (el estamento y profesión ordenados por Dios)

La *vocation* es otro de los instrumentos providenciales de la “mortificación de los miembros terrestres” y “las malvadas concupiscencias” con los que Dios nos “sujeta en obediencia” y regula el mundo. Calvino reitera el mandato de San Pablo quien, en la Epístola a los filipenses, ordena “seguir su *vocation* con miedo y temblor”²⁶¹ y “nos amonesta para que cada uno permanezca en la *vocation* a la que ha sido llamado. Donde la palabra *vocation* significa toda *manera de vivir o estado-estamento (estat)* establecido por Dios y fundado en su palabra” y que se “contente con ella de manera que *no desee cambiar, no interfiera en el oficio de los otros y no rechace su deber,*” pues la *Escritura* quiere que “nosotros no sigamos otro aviso para ordenar nuestra vida; *no eligiendo la manera de hacer que nos plazca, sino siguiendo lo que Dios apruebe y manteniéndonos en los límites de su palabra*”.²⁶²

La *vocation* es una idea disciplinante porque 1º Dios predestina a todo individuo a un estamento y profesión, prohibiendo a la voluntad individual la elección de un futuro o “que cualquiera tenga su apetito por regla y el corazón del hombre sea el amo de su *vocation*, según le vague”. 2º Porque exige su aceptación humilde y prohíbe la codicia y la intromisión en las ajenas. Y 3º porque impone el cumplimiento exacto del deber específico de cada *vocation* (profesión, estamento) de una forma rigorista. Esta última exigencia moral es un ataque a los libertinos, como Maquiavelo, quienes, bajo capa de la *vocation*, justificarían una moral relajada y unos vicios propios de cada estamento o profesión.²⁶³ Según Calvino, la vocación no puede justificar ni la desviación de las leyes divinas y la laxitud moral²⁶⁴ ni la decisión personal: “Estos malvados dan la vuelta a esta sentencia,

²⁶¹ “Au lieu (...) que l'homme Chrestien se doit laisser mener a son affection, sans voir le peché: saint Paul exhorte (...) de mortifier leurs membres terrestres (...) Il les instruit de cheminer en leur vocation en crainte et tremblement. (...) en ceste doctrine de penitence: (...) que on la vertu de l'esprit de Dieu (...) nous mortifions les oeuvres de la chair: que le peché ne regne point en nous que nous soyons transformez de nostre entendement et propre courage (...) nous gardans des souillures et pollutions de ce monde, pour nous entretenir en nostre vocation”. ICO. *Libertins*. pp. 203-204.

²⁶² ICO. *Libertins*. p. 210 y ss.

²⁶³ “Comme la noblesse est pleine de vanité, de pompes excessibles (...) La iustice, pleine de faveurs, d'avarice, de cautelles (...) La marchandise, pleine de mensonges, de meschantes trafiques (...) Brief, il n'y a vocation, où il ne se commette beaucoup d'abus. Ces bons docteurs ne veulent point qu'on distingue entre l'ordonnance pure de Dieu, et la corruption (...) des hommes: mais veulent que tout passe soubz le tiltre de vocation”. ICO. *Libertins*. pp. 211-12.

²⁶⁴ El título del Capítulo XX: “Que c'est qu'entendent les Libertins par vocation des fideles: et comment soub ceste couleur ilz excusent toute villanie”. Allí dice: “Ces mal-heureux non seulement excusent l'iniquité (...) mais aussi l'ornent

para hacer que parezca bien que cada uno siga la inclinación de su naturaleza, y que actúe y viva según lo que le convenga a su provecho o a donde su corazón le lleve”. Condena, así, las interpretaciones que esconden bajo el pretexto de la *vocation* la promoción del interés y la voluntad propios.²⁶⁵

Por fin, la vocación es mucho más que unos determinados dones que fijan al hombre a una posición social, ya que es la gracia la que ejecuta todas las acciones en presencia de la causa formal, pues “Dios *inspira los movimientos singulares a cada cual según su vocation*”, de forma que es él el que actúa en presencia del hombre.²⁶⁶ Las acciones realizadas por los llamados son propiamente acciones de Dios y han de ser reverenciadas como tales.

Pasamos a estudiar los fines a) sociales, b) religiosos y c) políticos de la proclamación de la *vocation* en Calvino.

a) La interpretación calvinista del concepto se dirige al mantenimiento de una sociedad estamental cerrada a cualquier movilidad social. Este fin queda claro en la definición que hace del término, en la que impone que “cada uno se contenga en *su condición y calidad*, siempre que (éstas) sean una *vocation* legítima”. Si la traducción de *estat* es dudosa, y puede traducirse tanto por estado como por estamento, *condición y calidad* son sinónimos de diferenciaciones sociales más finas que las del estamento. La prohibición de la movilidad social llega incluso hasta la prescripción de mantenerse en el mismo oficio de la familia, ya sea éste un oficio mecánico o el de monarca, lo que se muestra en que designa explícitamente a la *noblesse*, la *merchandisse* y la *iustice* como *vocations*. La prohibición de cambio en el oficio es ya una muy importante medida para “regular” la ambición de mejora social, con su carga de impías ambiciones y concupiscencias.

Así, la concepción de Calvino es radicalmente distinta de la vocación profesional como puede ser entendida en la actualidad. Para el reformador no es una volición individual unida a una idea de despliegue racional del futuro individual o un deseo racionalizado y aceptado socialmente, sino una fórmula de santificación que exige el abandono de la propia razón y voluntad e impone la mortificación de los propios intereses. Es la ordenación

de ce tiltre honorable de vocation, comme Si Dieu nous appelloit a icelle. (...) ilz veullent que chacun ait son appetit pour reigle: et que le coeur de l'homme soit le maistre de sa vocation, selon qu'il le poulse”. ICO. *Libertins*. pp. 210-11.

²⁶⁵ ICO. *Libertins*. p. 210.

²⁶⁶ ICO. *Institution*. L.III. Vol. 4. pp. 317-8.

divina que hace que el individuo acepte humilde y lleno de terror reverencial²⁶⁷ la situación social y política, un instrumento ideológico para forzar la aceptación de la condición social y del orden establecido.²⁶⁸ Calvino afirma la posibilidad de santificarse en toda vocación, pero esto es sólo un bálsamo que hace más tolerable la separación estamental y frena las aspiraciones de ascenso económico, político y social. La literatura whig, y Max Weber en especial, olvidan los aspectos de la obra de Calvino que no están directamente relacionados con las ideas modernas que pretenden explicar. Esta comprensión teleológica del desarrollo de las ideas da lugar a anacronismos y falacias de polisemia²⁶⁹ que hacen a Weber adjudicar al calvinismo ideas de las sectas.

Para nuestro análisis nos interesa especialmente la concepción calvinista de dos *vocations*, la religiosa y la política. Veamos primero la religiosa:

b) Calvino afirma la necesidad de la vocación de pastor, pues predicar públicamente “es un oficio particular (...) y no una profesión en la que cualquiera se pueda entrometer y no es conveniente ni bueno (...) sino que cada uno según la *vocation* en la que está, mire de dar gloria a Dios”.²⁷⁰ Así, aunque desprecie las perversiones que el catolicismo introduce en el culto de Dios,²⁷¹ la condena de las vocaciones católicas no supone la aceptación del sacerdocio universal, pues la administración de la Palabra y el entendimiento de la ley precisan de una *vocation* especial.²⁷² Afirmar este principio le permite reclamar para sí y su iglesia la interpretación de la *Biblia* y la educación y dirección de los pastores.²⁷³ Las restricciones a la traducción y la interpretación del sentido original de la *Biblia* se ejemplifican en que, como afirma el impresor de los *Comentarios al Nuevo testamento*,

²⁶⁷ La vocación no es producto de la inspiración del Espíritu santo, sino una llamada directa de Dios (estably de Dieu, Dieu nous appelloit; etc.), por lo que no puede asimilarse a su homónima en las sectas.

²⁶⁸ Marshall, Paul A. 1996. *A Kind of Life Imposed on Man: Vocation and Social Order from Tyndale to Locke*. Toronto, Ont; Buffalo N.Y.: University of Toronto Press.

²⁶⁹ Aquéllas provocadas por el olvido de la multiplicidad de los significados concurrentes en conceptos controvertidos.

²⁷⁰ ICO. *Institution*. L.III. Vol. 4. p. 545.

²⁷¹ “Comme la prestrise papale leur est bonne: et ainsi a leur phantasie, un chanoine, ou autre maleficié, doit demeurer en sa fange, manger les offrandes faictes aux idoles (...) chanter Messe et faire choses semblables: car c'est sa vocation. Un moine se doit tenir en son cloistre, comme un pourceau en son auge car c'est sa vocation (...) Et non seulement soubz ceste couleur ilz approuvent tous ces estatz, qui sont repugnans a la verite de l'Escriture”. ICO. *Libertins*. p. 211.

²⁷² Diferencia dos “estats”, el del clero y el de la gente. ICO. *Institution*. L.IV. Vol. 4. p. 820. La comparación de su concepción con la de los independientes y anabaptistas (que mantenían la vocación universal) y los escolantes (la igualdad de facultades para entender la *Escritura*) prueba que el calvinismo no origina la democratización de la eclesiología.

²⁷³ Véase el Chapitre III del Libro IV de la *Institution* OCI. Vol. 4. p. 615 y ss. En él se afirma que los ministros de la iglesia son electos por Dios para ser sus embajadores, por lo que se les debe obediencia y humildad. Que “sólo han de ser elegidos los de sana doctrina y santa vida” p. 627 y que “han de ser elegidos *por los pastores en presencia de la iglesia*”, pero no por la iglesia, a “fin de que el pueblo no proceda con ligereza”. ICO. *Institution*. L.IV. Vol. 4. p. 631.

Calvino y Beza habrían recibido de Dios gracias particulares que les permitían su interpretación de la *Biblia*.²⁷⁴

c) Nos interesa también la profesión del magistrado, que es “sacrosanta y legítima ante Dios”, “y honorable entre todas las otras”²⁷⁵ pues, como afirma contra los anabaptistas, “todo poder está ordenado por Dios, ya que no hay nada en este mundo que no haya sido establecido por él”.²⁷⁶ Además, reitera que no es una vocación universal: “No hay duda que él (Dios) no comprende a todos los hombres bajo una misma especie”, pues Dios “ha revestido a los que ordena como gobernantes del pueblo” con su gracia al colocarse “encima de él desde el día de su unción, para continuar (allí) desde entonces”, por lo que “todos los actos” del rey son producto de “un movimiento particular (divino)”.²⁷⁷ Dado que la voluntad y la razón del hombre se destruyeron por el pecado, “los reyes y otros superiores no obtienen su poder en la tierra por la perversidad de los hombres, al contrario, aquélla viene de la providencia y la santa disposición de Dios, a quien le place conducir de este modo el gobierno de los hombres”.²⁷⁸ Dios reina a través de gobiernos dispuestos por la gracia para sojuzgar el mal en el mundo. El poder político no puede ni debe comprenderse como un juego de la voluntad, la razón, el poder o potencia, la virtud y la justicia de los individuos, pues éstos no tienen ninguno de esos valores. Por el contrario, se ha de ver en los poderes establecidos la plena voluntad de Dios, que se sirve de ellos para ordenar el mundo a sus fines, sujetando a su voluntad la de los príncipes, y al arbitrio y voluntad de éstos, los de los súbditos.²⁷⁹

²⁷⁴ Calvin. *E. R.* p. 18.

²⁷⁵ “Parquoy on ne doit aucunement douter que superiorité civile ne soit une vocation non seulement sainte et legitime devant Dieu, mais aussi tressacrée et honorable entre toutes les autres”. ICO. *Institution*. L.IV. Vol. 4. p. 1128.

²⁷⁶ “Et encore plus clairement il le demonstre où il entre en propre disputation de ceste matiere. Car il enseigne que toute telle puissance est ordonnance de Dieu, et qu'il n'y en a nulles qui ne soyent establies de luy”. ICO. *Institution*. L.IV. Vol. 4. p. 1130.

²⁷⁷ ICO. *Institution*. L.III. Vol. 4. p. 318. La literatura que mantiene que la revolución se justifica en la idea de que todos los hombres son iguales en el pecado, lo que permite justificar la rebelión contra el mal, equivoca las ideas del calvinismo y sectas radicales.

²⁷⁸ “Cela vaut autant comme qui diroit qu'il n'advient point par la perversité des hommes, que les Rois et autres superieurs obtiennent leur puissance sur la terre: mais que cela vient de la providence et sainte ordonnance de Dieu, auquel il plaist de conduire en ceste sorte le gouvernement des hommes. Ce que saint Paul evidemment demonstre, quand il nombre les preeminences entre les dons de Dieu, lesquels estans diversement distribuez aux hommes, se doyvent employer a l'edification de l'Eglise (Rom. 12, 8)”. ICO. *Institution*. L.IV. Vol. 4. pp. 1129-30.

²⁷⁹ “Quand il dit que le Seigneur tient le coeur des Rois en sa main (...) et qu'il les fait couler quelque part que bon luy semble il n'ya point de doute qu'il ne comprenne tous hommes sous une espece. Car s'il y a homme duquel la volonté soit exemptée de toute suiettion. ce privilege là appartient au Roy par dessus tous, duquel la volonté gouverne les autres. Si donc la volonté du Roy est conduite par la main de Dieu, la nostre ne sera point exemptée de ceste condition”. ICO. *Institution*. L. II. Vol.3. pp. 360-1.

Calvino niega la capacidad de inmiscuirse en las otras *vocations*, lo que tiene repercusiones políticas y religiosas fundamentales. La *vocation* de las personas privadas les prohíbe cualquier intromisión en los negocios y oficio del poder y en la interpretación de la *Biblia* y la dirección del culto.²⁸⁰ Les está vedado incluso tener una idea de justicia y buen gobierno o discutir la calidad de los actos de los llamados.²⁸¹ El antiuniversalismo de la soteriología calvinista se traduce en un claro antidemocratismo eclesial y político pues justifica la exclusión de la mayoría de la población y el dominio sacramental de unos por otros. El respeto por la separación de las *vocations* podría haber sido una de las razones para la temprana aceptación del calvinismo entre la nobleza, la monarquía y las grandes familias mercantiles.²⁸² La vocación afecta también de manera decisiva a la concepción de la resistencia y la libertad de conciencia, pues las personas privadas han de refrenarse incluso cuando el soberano o el pastor se comporten como tiranos.²⁸³

1. II. G. El orden establecido. Sus fines y su articulación intelectual

Esta concepción de la *vocation* es una parte de un orden providencial dirigido básicamente a la obtención de fines ultraterrenos. Siempre según Calvino, el orden terrestre es, en todas sus manifestaciones, una parte del orden de la salvación y un instrumento de la providencia para alcanzar el bien de la grey de Cristo.²⁸⁴ En este orden, la disciplina es tanto el medio para que el individuo consiga sus fines celestes, como el fin inmediato que han de conseguir los poderes establecidos por Dios. Calvino no distingue, pues, la disciplina religiosa de la moral y política.

Para ratificar la ordenación divina del mundo, Calvino explica el mundo a través de la traslación metafórica entre el orden celeste y terrestre, trasladando las concepciones de la divinidad y su relación con los hombres al cuerpo político,²⁸⁵ donde, con la vocación y la unción, el príncipe recibe la posición de Dios, mientras los súbditos, criaturas de Dios,

²⁸⁰ ICO. *Institution*. L.III. Vol. 4. p. 133.

²⁸¹ ICO. *Institution*. L.IV. Vol. 4. pp. 1132.

²⁸² Pettegree, Andrew, A. C. Duke, and Gillian Lewis. 1994. *Calvinism in Europe, 1540-1620*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.

²⁸³ “Et n’est pas ceste doctrine superflue aux personnes privées, lesquelles par cela apprendront de ne reprendre et condaimner la despense des Princes, combien qu’elle outrepassse l’ordre et l’usage commun”. ICO. *Institution*. L.IV. Vol. 4. p. 1142.

²⁸⁴ “Si les tribulations nous sont salutaires. Pourquoi ne les recevrons-nous d’un coeur paissible et non ingrat? Parquoy on les endurant patiemment nous (...) acquiesçons à nostre bien”. ICO. *Institution*. L.III. Vol. 4. p. 210.

²⁸⁵ “Nostre ingratitude est telle, que nous sommes plustost corrompus par sa douceur et son traite-ment amiable (de Dieu), qu’incitez à bien, il est plus que necessaire qu’il nous tienne la bride serrée, et nous entretienne en quelque discipline de peur que ne nous desbordions en telle petulance”. ICO. *Institution*. L.II. Vol. 3. pp. 202-3.

reciben la de los siervos e infantes (recuérdese lo dicho en el apartado 1. I. B2. La imposición de la moral y la disciplina). Considera a Dios como un rey absoluto, padre, dueño y señor, y aplica estas características al magistrado ordenado por aquél. Así, éste recibe un lugar privilegiado en el orden de la creación pues es la cabeza de los ejércitos (lieutenant) de Dios, ministro de la religión y administrador de su providencia (officier),²⁸⁶ con lo que acumula sobre el monarca las principales funciones de la instituciones sociopolíticas.

Pero Calvino va más allá, frente al rechazo anabaptista de la *vocation* política como anticristiana, y frente a la secularizada concepción del poder del escolasticismo y humanismo, afirma que “todos aquéllos que son constituidos en preeminencia son considerados *Dioses* (Ex. 2.2, 8.), un título (...) por el cual está demostrado que tienen la ordenación divina, que están autorizados por él y que le representan completamente siendo sus vicarios”. Reitera la divinidad de los príncipes y su oficio²⁸⁷ con los *Salmos* (Sal. 82: 1 y 6), que como base de la liturgia reformada se repiten en la celebración dominical, y mantiene que ésta no es una exégesis personal del *Antiguo testamento*, sino la interpretación misma de Cristo.²⁸⁸ La transposición entre el cielo y la tierra funda el derecho divino de la monarquía, pero además, unida a la concepción voluntarista de la ley, implica que la del rey es la única voluntad y ley que rige en su reino.

Traslada también la imagen de Dios como padre de unas criaturas sin derechos ni capacidad de gobierno al Rey. Éste recibe entonces un derecho absoluto sobre la prole y la mujer. Con esta transposición continúa la confusión entre los distintos tipos de dominio, reuniendo el dominio de sí, de la propiedad, el dominio jurisdiccional y el patriarcal. Describe, así, al magistrado ideal “como un padre para el país que gobierna”.²⁸⁹ La “naturalidad” y preexistencia del poder divino y paternal, con los derechos que esto presupone, se trasladan al monarca y si a Dios o al padre se debe obediencia irrestricta, de igual manera se le debe al monarca. La relación entre maridos y esposas, padres e hijos, magistrados y súbditos no se rige por contratos en los que el incumplimiento de una parte

²⁸⁶ “Ils sont comme Lieutenans de Dieu, auquel ils auront a rendre conte”. “Ceste charge leur est specialement commise de Dieu. Comme c'est bien raison, puis qu'ils sont ses vicaires et officiers, et qu'ils dominent pour sa grace, qu'aussi ils s'employent à maintenir son honneur (su culto)”. ICO. *Institution*. L.IV. Vol. 4. pp. 1131 y 1136.

²⁸⁷ “Ils ne font plus seulement iniure aux hommes, lesquels ils tormentent injustement, mais aussi a Dieu, duquel ils polluent les sacrez iugemens. Derechef, ils ont a se consoler tresamplement, en considerant que leur vocation n'est pas chose profane n'estrange d'un serviteur de Dieu: mais une charge tressaincte veu qu'ils font mesme et executent l'office de Dieu”. ICO. *Institution*. L.IV. Vol. 4. p. 1131.

²⁸⁸ ICO. *Institution*. L.IV. Vol. 4. p. 1129.

²⁸⁹ ICO. *Institution*. L.IV. Vol. 4. p. 1153.

permite la rescisión y disolución de los vínculos y prerrogativas, la preeminencia del poder del patriarca o del príncipe no admite revisión. En caso de incumplimiento de los supuestos deberes, “no hemos considerar si el otro incumple su deber sino solamente tener a la vista lo que ha de hacer para cumplir el nuestro. Esta consideración ha de tener lugar principalmente entre aquéllos que están sujetos a otros.”²⁹⁰ Calvino pone las bases aquí de una monarquía absoluta, arbitraria e irresponsable.

Calvino pretende fundar un poder “natural” por lo que desprecia las estructuras sociopolíticas intermedias y convencionales, en las que, desde Aristóteles, se predicaba que los individuos encontraban su libertad y así, no cita los pueblos y ciudades, y pasa de la familia al estado ordenado por Dios.²⁹¹

Calvino continúa con la definición de ambos, Dios y los Dioses en la tierra. Las características que ha ido esbozando de Dios ya han preparado el campo y no le duelen prendas cuando afirma que si su doctrina “hace (a Dios) semejante a un tirano, nosotros (él) no somos los primeros autores de esta doctrina, sino el mismo Espíritu santo”, pues “San Pablo ya ha mantenido antes que nosotros” que “la voluntad de Dios está por encima de todas las cosas”.²⁹² La aceptación de Dios como un Júpiter tirano, origen del pecado y el mal hizo que sus doctrinas fuesen consideradas como una reelaboración del fatalismo de Séneca.²⁹³ Pero, si Dios puede comportarse como un tirano en el cielo, es lógico que imponga, con la misma justicia, a los tiranos de la tierra. Calvino establece que la monarquía absoluta es la fórmula de domino preferida por la providencia “aunque sea la menos placentera para los hombres”, lo que se debe a que es la forma de gobierno que más claramente refleja la naturaleza esclava del hombre pues “conlleva una servidumbre común

²⁹⁰ Traduzco: “Alguno dirá que hay un deber mutuo de los superiores hacia sus sujetos. Yo ya he tratado ese punto, empero, si alguno quisiese inferir de esto que no se debe obediencia más que al Señor justo, argumenta perversamente. Los maridos y padres están obligados a algún deber hacia sus mujeres e hijos. Pero ¿si sucediese que ellos se separasen de los deberes de su oficio?, a saber, que los padres fuesen rudos con los niños y les ultrajasen (...) y que los maridos condenasen y atormentasen a sus mujeres (...) ¿Podrían los hijos ser menos obedientes a sus padres o las mujeres a sus maridos? Por la ley de Dios ambos están sometidos a ellos, por mucho que sean malvados e inicuos”.ICO. *Institution*. L.IV. Vol. 4. p. 1158

²⁹¹ ICO. *Institution*. L.IV. Vol. 4. p. 1159. La ausencia de los pasos intermedios entre la familia y el estado es una de las marcas distintivas del pensamiento absoluto del s. XVII. Filmer, Salmasius, etc. identifican ambos y conciben aquella de una manera extremadamente autoritaria y jerarquizada.

²⁹² “Si ceux qui remettent en son conseil estroit la cause qu’il a d’endurcir les hommes, le font semblable à un Tyran, nous ne sommes point les premiers auteurs de ceste doctrine, mais le saint Esprit. Si ceux qui dissent que la volonté de Dieu est par dessus toutes causes, luy font injure, saint Paul l’a ainsi tenu devant nous”. Calvin. *Predestination*. p. 25.

²⁹³ Walsham, Alexandra. 1999. *Providence in Early Modern England*. Oxford; New York: Oxford University Press. p. 22.

universal, excluido sólo aquél a cuyo placer él (Dios) sujeta a todos los otros”.²⁹⁴ Dios, que acepta la coacción como parte del plan providencial, concede un dominio jurisdiccional a los príncipes sobre los sujetos que les permite tratarlos con el mismo rigor que a las bestias irracionales.

Con la concesión de la divinidad a los magistrados cierra el ciclo argumentativo de la negación del libre arbitrio, otorgando en exclusiva al magistrado de derecho divino todas aquellas características, facultades, poderes, derechos y títulos que había arrebatado al individuo al estatuir el servo arbitrio. Para ello, 1º ha negado, a través de la caída, todas las capacidades y facultades del hombre, especialmente la razón y la voluntad.²⁹⁵ Rechaza que el hombre tenga una potencia o poder²⁹⁶ para actuar racional y moralmente, que sea el origen de su libertad,²⁹⁷ que le dé un dominio sobre sí y sus obras que le haga señor de sí mismo, permitiéndole actuar con justicia y participar en su propio gobierno.²⁹⁸ 2º De esta forma, puede afirmar que Dios tiene un dominio absoluto sobre el hombre,²⁹⁹ y que lo gobierna y sujeta³⁰⁰ a la ley de su voluntad. Para transferir 3º, a través de la gracia³⁰¹ (que ordena el mundo y es la única instancia dispensadora del *dominio o poder*),³⁰² al gobierno civil y religioso todas las facultades, poderes, derechos y títulos de gobierno³⁰³ de los que

²⁹⁴ “Et celle qui est la moins plaisante aux hommes, est recommandée singulièrement par dessous toutes les autres: c'est assavoir la seigneurie et domination d'un seul homme (la monarchie absolue), laquelle pourtant qu'elle emporte avec soy une servitude commune de tous, excepté celui seul au plaisir duquel elle assuiettist tous les autres”. ICO. *Institution*. L.IV. Vol. 4. p. 1134.

²⁹⁵ “La volonté donc, selon qu'elle est liée et tenue captive en servitude de peché ne se peut aucunement remuer à bien”. ICO. *Institution*. L.II. Vol.3. pp. 337-8. Vid notas 122 y 123.

²⁹⁶ Por ejemplo: “Et ne doit sembler estrange que ie remets maintenant à la police (gobierno civil) la charge de bien ordonner la religion, laquelle charge il semble que i'aye ostée cy dessus hors de la puissance des hommes”. ICO. *Institution*. L. IV. Vol. 4. pp. 1128-9.

²⁹⁷ Véanse las notas 201 y 260.

²⁹⁸ “Quand on assigne liberal-arbitre a l'homme, combien y en a-il qui ne conçoivent incontinent qu'il est maistre et de son iugement et de sa volonté, pour se pouvoir tourner de sa propre vertu”. ICO. *Institution*. L.II. Vol.3; p. 306. Piensan que “Il'y ait entre les facultez de l'ame l'intelligence et volonté, ils dissent, que l'entendement humain a en soy raison pour conduire l'homme à bien et heureusement vivre, moyennant qu'il se maintienne en sa noblesse, et donne lieu à la vertu qui luy est naturellement enracinée”. ICO. *Institution*. L.II. Vol.3. pp. 298-99.

²⁹⁹ “Or si nous ne sommes point nostres, mais appartenons au Seigneur, de là on peut voir que c'est que nous avons a faire de peur d'errer, et où nous avons à adresser toutes les parties de nostre vie. Nous ne sommes point nostres, pourtant que nostre raison et volonté ne dominant point en noz conseils, et en ce que nous avons a faire”. ICO. *Institution*. L.II. Vol.3. p. 184. Véase también la nota 145.

³⁰⁰ Véase arriba nota 148 y Calvin, Jean. 1961. *Sermons inédits. Predigten über das 2. Buch Samuelis*. Editado por H. Rückert. Neukirchen: Neukirchener Verlag. p. 9. En adelante Calvin. *Samuelis*.

³⁰¹ Vid, por ejemplo, notas 286 y 277.

³⁰² Un dominio que establece a través de la ordenación providencial (graciosa) del mundo y de la obediencia debida a su palabra: “Aucunesfois la predication de l'Evangile: par laquelle il establisset sa domination”. ICO. *Institution*. L.III. Vol. 4. p. 432.

³⁰³ Véase supra nota 278.

ha despojado a los hombres.³⁰⁴ El poder político recibe la “dignidad” y la imagen de Dios que ha negado a los hombres,³⁰⁵ la capacidad y el derecho de regular la vida de sus sujetos para hacer que “la humanidad consista entre ellos”, y obligarles a llevar una vida moral. Esto otorga a los poderes un providencial dominio absoluto³⁰⁶ destinado a aplastar la malvada naturaleza humana. Al estar directamente *ordenado*³⁰⁷ por la gracia se debe al gobierno la misma obediencia que al mismo Dios.³⁰⁸ El resultado final es la fortificación del poder político existente frente a todo asalto de la voluntad individual y popular.

1. II. H. Recapitulación

Frente a la nulidad del hombre Calvino coloca la omnipotencia divina. Dios gobierna todo el mundo a su voluntad a través de su creación (su dominio del mal y el pecado, los sentimientos morales innatos de la conciencia) y distintas manifestaciones de la gracia (las gracias o virtudes teologales que concede a los salvos, la vocación, la ordenación política y religiosa del mundo). De la omnipotencia divina se deriva:

1º Que el mal en el mundo tiene un fin providencial, pues, por un lado, castiga el mal cometido anteriormente y, por otro, sirve para probar las gracias concedidas por Dios. Calvino justifica, de esta manera, la necesidad de la injusticia en el mundo.

2º Que el hombre se guía en la construcción de las sociedades por su instinto y no por su razón, lo que hace a la sociedad necesaria, natural, no dispositiva y dependiente del arbitrio de sus miembros.

3º Definiendo la conciencia, Calvino afirma que el hombre posee sentimientos innatos de Dios, del alma y de la ley, pero que no le conceden contenidos claros sobre la justicia, la política y la teología que haya de defender ni le sirven como fuente de su credo religioso, político o moral, sino que, por el contrario, le obligan a aceptar la necesidad de un culto a Dios, un gobierno y una norma heterónomos. Como la conciencia sólo sirve como acusador del hombre para forzarle a aceptar la vía depurativa, pero no tiene capacidad para

³⁰⁴ “Combien qu’il ne soit ia mestier de remonstrer toutes choses a ceux ausquels la volonte de Dieu est suffisante pour toute raison. Car si c’est son plaisir de constituer Rois sur les royaumes et sur les peuples libres autres superieurs quelconques: c’est a nous a faire de nous rendre suiets et obeissans a quelconques superieurs qui domineront au lieu où nous vivrons”. ICO. *Institution*. L. IV. Vol. IV. p. 1135.

³⁰⁵ Es significativo que Calvino llame a menudo al magistrado “dignidad”. Ésta, que puede ser una denominación convencional, toma una especial significación cuando se advierte que Calvino ha negado la dignidad y la humanidad al resto de los hombres.

³⁰⁶ Vid supra nota 294.

³⁰⁷ “Derechef, que les Princes sont ministres de Dieu pour honorer ceux qui font bien, et prendre la vengeance de son ire contre ceux qui font mal”. (No contra aquellos que violan o se apartan de una medida de justicia objetiva donada por Dios, sino de los que hacen bien y mal en general y sin restricciones). ICO. *Institution*. L.IV. Vol. 4. p. 1151.

³⁰⁸ Vid supra nota 251.

regular las acciones y el credo de los hombres, no puede ser forzada ni injuriada, y por lo tanto de ella no se puede predicar ningún derecho ni libertad. La conciencia no contiene ningún elemento que soporte la autonomía del individuo. Muy al contrario, sirve para forzar la aceptación de la heteronomía y coadyuva a eliminar la libertad porque prohíbe al individuo considerar las opciones que no parezcan ser absolutamente seguras y buenas y le impone la elección de las opciones más seguras para su salvación, las que obedecen totalmente a la ley.

4° Que el hombre ha de abandonar las seculares y movilizadoras virtudes cardinales y someterse a las gracias de Dios: la humildad, la fe, la esperanza y la caridad. Todas ellas fuerzan al hombre a abandonar sus intereses, su justicia, su libertad, y le imponen la aceptación del inamovible orden providencial, refinando, así, la abnegación, el fatalismo de la doctrina y su justificación de la inmovilidad estamental.

5° Especialmente la fe fuerza al hombre a obedecer la voluntad de Dios. Esta, que es la ley suprema tiene dos manifestaciones, la “natural” expresa en la providencia y lo dado que substituye a una ley natural desecha por la caída, y la ley divina positiva de la *Biblia*. Dada la insuficiencia de la conciencia individual para dirigir la piedad cívica y religiosa, Calvino propone una conciencia explícita y externa, un repositorio de la ley, la *Biblia*. Sobre ella como voluntad divina y con la fuerza de la fe, Calvino establece una serie de autoridades terrenas y una verdadera cárcel normativa que llega a regular todos los aspectos de la vida, incluso los indiferentes. Calvino funda en la *Palabra* de Dios el poder religioso y civil y la mezcla de ambos que gobierna la unidad políticorreligiosa básica: la parroquia. La *Biblia* le provee también de la ley positiva a la que se ha de obedecer en conciencia: a) el Decálogo, b) las leyes judiciales del judaísmo, c) la ley positiva de los príncipes (que ha de ser obedecida en conciencia siguiendo el mandato paulino) y por fin, d) las normas morales más exigentes, el hábito moral reformado, la costumbre y el juicio del más rigorista o fariseo de la comunidad. Para forzar la aceptación de este último conglomerado de normas encuentra en la *Biblia* la prohibición del escándalo. Esta prohibición elimina toda libertad, incluso en aquellas cosas moralmente indiferentes, sacrificándola a los rigoristas que, escandalizándose, imponen a todo el mundo sus estándares morales, una de las razones de la popularidad y el éxito del rigorismo, como podemos constatar en los actuales procesos de radicalización religiosa.

6° La fundación del edificio normativo en la voluntad y palabra divina elimina la duda, la probabilidad e incertidumbre tanto vital como intelectual; una de las características básicas de rigorismos y fundamentalismos.³⁰⁹

7° Otra gracia por la que Dios gobierna el mundo es la *vocation*. Ésta exige al individuo permanecer en su estado socioeconómico y político y le prohíbe realizar planes para mejorar o cambiarlo e incluso interesarse por los temas de otras vocaciones. La virtualidad de la vocación se manifiesta de forma aguda en la consagración de la vocación religiosa y del poder civil. La iglesia y el poder político quedan sacralizados y blindados frente a aquéllos sin vocación, es decir, frente a laicos y personas privadas que no tienen facultades ni derechos para interpretar la *Biblia* ni entender de política. El principio soteriológico de la elección graciosa se traduce en un radical antidemocratismo eclesial y político. Lejos de ser un elemento modernizador, como presume Weber, la vocación calvinista es un elemento fundamental en la negación 1° del libre examen, la libre profecía y la interpretación y aplicación racional de la ley; 2° el sacerdocio universal; 3° la democracia y el derecho universal a la participación política; 4° el derecho de resistencia; 5° la transformación y la movilidad social. Fomenta, por el contrario, 1° la exclusividad de la iglesia y el poder político en el control del credo, culto y ley; 2° la concepción sacramental y la irresponsabilidad de los poderes y del orden socio-económico establecidos.

8° La obediencia a lo dado como manifestación de la providencia refuerza aún más el poder del gobierno civil. Calvino hace de los magistrados dioses en la tierra y acepta expresamente la idea de Dios como un tirano que puede imponer tiranos a sus criaturas para probarlas y castigarlas. De esta forma concede a los magistrados terrestres facultades, poderes, gobierno, y dominio divinos casi absolutos, de los que ha despojado al común de los hombres con el *servo arbitrio*.

Si Dios gobierna el mundo completamente a través de su providencia y gracia, no se puede, como hacen los místicos bajo la bandera de la “libertad cristiana”, vilipendiar ninguna *vocation* ni suponer que el mundo está a merced del demonio ni que precise de la rebelión para instaurar el reino de Cristo. Después de combatir el libre arbitrio y la virtud de humanistas y escolásticos de la vieja vía, Calvino ha de enfrentarse a las ideas de la libertad de los místicos, especialmente peligrosas porque llevan a menudo a la rebelión. Éste es el tema de la siguiente sección.

³⁰⁹ Barr, James. 1977. *Fundamentalism*. London: S.C.M. Press.

1. III. La negación de la libertad cristiana. La reacción a los efectos no deseados de la vía mística

No sería difícil considerar a Calvino como un místico pues, como ya dijimos, el picardo usa sus doctrinas. La negación de las facultades del hombre, el abandono de la acción racional y el sometimiento a la providencia estudiados hasta aquí son elementos tradicionales de la primera fase de toda vía mística, la vía purgativa. Ésta es la propedéutica que permite la renovación, la unión con Dios o la infusión del Cristo vivo en el místico, lo que le devuelve las facultades, ahora justificadas como gracias divinas, para actuar y reformar el mundo (el readjustment).³¹⁰ El grado de poder y capacidad de actuación que concedían las distintas doctrinas místicas variaba con las facultades que cada una consideraba se recibían de la unión con Cristo. El misticismo jesuita aceptaba la restitución de las facultades naturales (y por tanto el libre arbitrio),³¹¹ pero en algunos anabaptismos la renovación podía llegar hasta la restauración de los dones espirituales y la deificación antinomista del individuo. La dificultad del sometimiento a la disciplina y el riesgo de revuelta se elevan, por tanto, con una mayor identificación del creyente con Dios, su divinización o santificación.³¹²

Esta divinización resultaba en un carácter típico³¹³ que la literatura inglesa de los ss. XV-XVIII, considera fundamental en las revoluciones y al que designa metonímicamente como el “entusiasmo”. Burton, Locke, Hobbes o Hume mantienen que es el producto de una experiencia mística proveniente del celo desmedido, azuzado por el miedo ante la condena eterna. Con la unión con Cristo y la recepción de sus dones, el entusiasta recibe una confianza en las propias capacidades y acciones y la comisión de reformar el mundo que dan lugar a la revuelta. Hume define el entusiasmo como el orgullo que produce un antinomismo que rechaza el sentido común, la prudencia, las normas y la moral, y conduce a un afán de libertad y mejora que lleva a la revuelta.³¹⁴

³¹⁰ Seguimos aquí la taxonomía o análisis de Maréchal, Joseph y Algar Labouchere Thorold. 1927. *Studies in the Psychology of the Mystics*. London: Burns, Oates & Washburne.

³¹¹ El jesuita Nadal presenta el libre arbitrio como resultado de la unión con Cristo. Véase nota 1140.

³¹² Compárese con Cohn, Norman. 1981. *En pos del milenio*. Madrid: Alianza Universidad, especialmente en la p. 236.

³¹³ El carácter y sus implicaciones políticas son temas recurrentes en el pensamiento políticomoral de la Edad moderna.

³¹⁴ Otra prueba de la capacidad de conformación psicológica (y por tanto social) de las doctrinas religiosas. Hume, David. 1987. *Essays: Moral, Political, and Literary*. Editado por E. F. Miller. Indianapolis: Liberty Classics. Essay X: Of Superstition and Enthusiasm; Burton, Robert. 1989. *The Anatomy of Melancholy*. Editado por T. C. Faulkner, N. K. Kiessling y R. L. Blair. Oxford: Clarendon Press. p. 330. (Religious Melancholy); Locke. *Essay*; Hobbes. *Leviathan*. Book III, IV.

Los místicos vinculan las fuerzas renovadas con ciertos motivos bíblicos que aplican al mundo: la libertad cristiana, la ética radical del Sermón de la montaña, la iluminación del Espíritu santo y la capacidad profética subsiguiente, la parusía y las promesas escatológicas de la venida del igualitario reino de Dios a la tierra. La redención por Cristo y la unión con Dios liberaban al hombre del pecado y, por tanto, de la necesidad de cualquier coacción de su maldad, dominio gracioso o norma innecesaria, pues muchas de sus corrientes manifestaban que ellos tenían la ley, la fuerza y perfección depositadas en las facultades renovadas y la iluminación.³¹⁵ Mantienen también que deben aplicarlas a la reforma del mundo y a traer el perfecto, igualitario y libre reino de Cristo a la tierra, lo que justifica su lucha contra el Anticristo. Antinomismo y lucha contra Satán, representado en los poderes religiosos y civiles, son, en la práctica, metáforas para hablar de la revuelta milenaria,³¹⁶ que es la expresión de la tercera fase de la vía mística: el “readjustment” por el que el místico realiza el reino de Dios en la tierra.

Basándose en la aparente similitud de parte de los métodos y lenguajes de Calvino y el milenarismo místico, se han asignado a aquél rasgos revolucionarios propios de éste, pero las sediciones místicas son justamente uno de los fenómenos que el picardo quiere atajar, como muestra el tercer libro de la *Institución*. Para ello, tiene que:

- Reafirmar que el hombre no puede unirse con Dios ni recibir la inspiración y dones del Espíritu santo en este mundo y aunque se regenere permanece pecador, sin facultades, por lo que ha de aceptar la providencia divina sin revelarse contra ella.
- Atacar la interpretación de la libertad cristiana como exención de la ley y fórmula de liberación política milenaria.
- Rechazar que la parusía y el reino de Dios tengan lugar en la tierra, para lo que ha de confinarla al día del juicio y el más allá.
- Afirmar que el consuelo del Espíritu santo y la elevación del espíritu hasta Dios sólo se produce en el más allá.³¹⁷

³¹⁵ Compárese con la Revolución cultural china, y su eliminación de la ley y la represión moralizadora.

³¹⁶ Cohn. Op. Cit.

³¹⁷ “Chapitre IX: De la meditation de la vie à venir” y “Chapitre XVII: Qu’il nous convient eslever nos esprits au siege iudicial de Dieu, pour estre persuadez à bon escient de la iustification gratuite. XXI: De la election eternelle XXIV: Que la election es confirmée par la vocation de Dieu; XXV: De la derniere resurrection”.

1. III. A. La negación de la restauración de las facultades

“El principio que siguen, diagnostica de los entusiastas, es que la regeneración les hace retornar al estado de inocencia en el que se encontraba Adán antes del pecado”. Esto es, según Calvino, para los místicos la renovación devuelve la posesión del libre arbitrio o incluso la pureza y santidad original,³¹⁸ con lo que rebrotan problemas similares o mayores que los que presentaba la libertad dada por aquél. El miedo a la restaurada facultad de actuar es la primera razón que le mueve a denigrar la vía unitiva de los movimientos milenarios.

Aunque use la terminología y motivos sectarios,³¹⁹ concede a los “santos” facultades y derechos muy diversos. Coloca todo el peso de su vía mística en la vía depurativa, negando la total unión con Dios, la regeneración total del hombre y la divinización a la que da lugar.³²⁰ Mantiene que Dios sólo procura la capacidad de la aceptación fatalista, con “paciencia y mansedumbre”, de la providencia y la sumisión a la ley divina,³²¹ para lo que propone la imagen del Cristo sufriente bajo la cruz, que debe estar siempre presente como ejemplo vital.³²² Hace de portar la cruz, esto es, de la disciplina personal, el único camino para adelantar la venida de Cristo Rey, de manera que éste sólo salva a quien interioriza la imagen de la pasión,³²³ y la pone en práctica en la ascética continuada de la abnegación, una forma de caridad extrema.³²⁴

³¹⁸ “Quelle signification prennent les Libertins le mot de regeneration (...) Ilz confessent bien avec nous, que nous ne pouvons estre enfans de Dieu, que premierement ne soyons renaiz. (...) Mais quand ce vient a deschiffrer, qu'ilz veulent entendre par Ces motz, ilz gastent tout. (...) Car voicy le principe qu'ilz prennent: c'est que la regeneration est de revenir on l'estat d'innocence, auquel estoit Adam devant qu'avoir peché. (...) ilz le prennent a ne voir goutte entre le blanc et le noir (...) Ainsi mortifier le vieil Adam, c'est de ne plus discerner, comme si on avoit congnoissance du mal, mais se laisser mener par son sens naturel”. ICO. *Libertins*. Ch. XVIII. pp. 200-201.

³¹⁹ La imposibilidad de forjar un lenguaje nuevo suficientemente inteligible y de fácil divulgación constriñe al uso de una terminología equívoca, que Calvino ha de disputar a la mística.

³²⁰ “Sous ombre d'un fantome de sainteté parfaite, s'efforcent d'esblouir les yeux des simples, leur faisant à croire qu'ils sont purs de toute offense (...) Ces brouillons (...) deschirent par pieces l'alliance de Dieu, en laquelle nostre salut est contenu: car de deux articles (perdonanos nuestros pecados, como nosotros perdonamos a nuestros deudores) ils en raclent l'un; et en ce faisant la renversent du tout, (...) ils cherchent a s'endormir en une stupidité, laquelle contrarie directement a la misericordie de Dieu. Quant à ce qu'ils objectent, qu'en desirant l'advenement du royaume de Dieu, nous requerons aussi l'abolition les pechez, c'est une sophisterie trop puerile”. ICO. *Institution*. L.III. Vol 4. pp. 442-3.

³²¹ ICO. *Institution*. L.I. Vol. 3. pp. 195-198.

³²² “Christ nous reconciliant a Dieu son Pere, nous est donné comme un exemple d'innocence, duquel l'image doit estre représenté en nostre vie”. “Saint Paul nie qu'un homme en ait receu droite cognoissance, sinon qu'il ait appris de despouiller le vieil homme (...) pour estre vestu de Christ. Il appert donc que c'est a fausses enseignes que telle maniere de eus pretendent la connoissance de Christ et luy font en cela, grande iniure”. ICO. *Institution*. L.III. Vol.4. pp. 180-2.

³²³ ICO. *Institution*. L.III. Vol.4. p. 181.

³²⁴ “Si nous ne laissons derriere la consideration de nous-mesmes, et nous despouillons de toute affection charnelle, nous ne ferons rien (...) Car qui est-ce qui accomplira les offices que saint Paul requiert en charité, sinon qu'il ait renoncé a soy, afin de s'addonner du tout a ses prochains? (...) ou plustost quitter nostre droit, pour le ceder à nos prochains. Or l'Ecriture (...) nous remonstre que tout ce que nous avons receu de grace du Seigneur, nous a este commis a ceste

Calvino también se opone a la negación quiliástica de las instituciones humanas (la ley y el poder establecido). Los místicos “alegan, según Calvino, que en la iglesia de Dios ha de haber una perfección tal que haga innecesaria o sirva por toda la ley”, “una perfección que no se puede encontrar jamás en la comunidad de los hombres”, de manera que al negar la ley y los poderes civil y eclesial, “roban al hombre su naturaleza humana”, pues éste precisa de ellos como ayudas para la salvación.³²⁵ Calvino denuesta el orgullo de los “santos” que encubre, bajo la retórica mística, la persecución de la propia voluntad y la negación de la divinidad del poder.³²⁶ Para Calvino el hombre no tiene fuerzas para oponerse al diablo o anticristo (el poder impío) y considera que sólo pensar que puede medirse con él (la rebelión)³²⁷ es muestra de su pecaminoso orgullo.³²⁸ El reino de Cristo es imposible en la tierra y la revuelta milenaria pecaminosa.

1. III. B. Libertad cristiana como libertad celeste y la doctrina de los dos reinos

Buena parte de la literatura considera que una de las principales aportaciones de Calvino al pensamiento (revolucionario) posterior es su concepción de la libertad cristiana, que, concedida por Dios a través de la nueva alianza, establece la diferencia entre el reino celeste y terrestre, entre la conciencia y el poder terrestre, y dispensa de la vieja ley de las obras para imponer la sola fe, permitiendo la libertad de conciencia y justificando la revuelta contra los poderes injustos. Pero esta lectura contradice la estructura y fines de la doctrina calvinista. Si la tradición mantiene que la libertad es un derecho derivado de unas facultades y acepta la libertad del hombre en cuanto Dios restaura aquéllas con la nueva alianza, Calvino explica su acepción sólo tras el rechazo del libre arbitrio, la afirmación de la necesidad física y moral de la sumisión universal a la gracia, y la negación de una verdadera unión con Dios que libre al hombre de su maldad e incapacidad. La abolición,

condition, que nous le conferions au bien commun de l'Eglise”. “De tout ce que le Seigneur nous à donné en quoy nous pouvons aider nostre prochain, nous en sommes dispensateurs”. ICO. *Institution*. L.III. Vol.4. p. 190.

³²⁵ ICO. *Institution*. L.IV. Vol 4. p. 1128.

³²⁶ “Repliquent (...) toutesfois que ce n'est pas Chose aujourd'hui convenable a la perfection que Jesus Christ nous a apportée en son Evangile, d'estre ainsi tenus en servitude. En quoy non seulement ils descouvrent leur bestise, mais aussi leur orgueil diabolique, en se vantant de perfection”. ICO. *Institution*. L.III. Vol.4. p. 1130.

³²⁷ Rebelión designa en Calvino el rechazo de Adán a adorar y someterse a Dios y, por extensión, la heterodoxia, la apostasía o el rechazo de su voluntad expresa en el orden establecido.

³²⁸ “(L'diable) respond au plaisir et pouver de Dieu: et est instrument de sa volonté, plutost qu'autheur de soy-mesme. (...) Dieu fait servir à sa iustice les mauvais instruments qu'il y a en sa main, et qui il peut fleschir partout où bon luy semble”. ICO. *Institution*. L.III. Vol.4. pp. 358-9.

dispensa y duda de la ley, y la adiafora que de ellas se desprende, son ajenas a Calvino, pues su fin es el establecimiento de la voluntad de Dios como ley inapelable. Una correcta comprensión de la idea calvinista de la libertad cristiana precisa, pues, considerar como punto de partida los presupuestos de la abnegación, la aceptación disciplinada del orden establecido³²⁹ y la necesidad de orientar la vida presente al logro de la venidera, que la preceden en la *Institución*.³³⁰

Calvino considera que la verdadera libertad cristiana prometida por San Pablo a los gálatas es la de la autoanulación de las gracias, una idea que reexpone el lema agustino, “ama y haz lo que quieras”, en el que la libertad que se predica queda previamente anulada por la sujeción a la que fuerza el amor. Calvino tiene que defender esta acepción contra la de los antinomistas místicos y la del catolicismo que la identifica como la fuente de las convulsiones de la Reforma: “No bien se menciona la Libertad Cristiana, escribe, unos dan rienda suelta incontinentes a sus concupiscencias y los otros promueven grandes tumultos (...) porque los primeros, con la excusa de esta libertad, rechazan toda obediencia a Dios y abandonan toda censura de su carne. Los otros los contradicen y no quieren oír hablar de esa libertad, por la cual piensan que todo orden, toda modestia y discreción de las cosas se trastorna”.³³¹ Calvino usa el término “libertad cristiana”, primero de forma negativa, para rectificar el significado que le conceden los místicos y atacar su concepción revolucionaria y antinomista y, segundo de forma positiva, frente a la iglesia que la restringe a la justificación graciosa del creyente por Dios, pues “sin su conocimiento ni Jesucristo ni la verdad del Evangelio ni el reposo interior de las almas se pueden conocer rectamente”.³³²

La libertad cristiana significaba para las sectas tanto la liberación de la ley (de las obras) como de los lazos jerárquicos, de manera que “cuando oyen que en el Evangelio hay una libertad prometida, que no reconoce rey ni amo entre los hombres, se agarran a su Cristo y no pueden comprender cuál es el fruto de su libertad cuando ven cualquier poder sobre ellos. De manera que piensan que nada puede ir bien si todo el mundo no se convierte y no son necesarios juicios ni ley ni magistrados ni nada semejante que ellos consideren que

³²⁹ “Que Chacun en son estat vive ou povrement (...)ou richement (...) que ceste est la loy de la liberté Chrestienne, s’ils sont appris avec saint Paul de se contenter de ce qui leur est présenté”. ICO. *Institution*. L.III. Vol. 4. p. 352.

³³⁰ “(CHAPITRE IX. De la meditation de la vie advenir). 1. Outreplus, de quelque genre de tribulation que nous sovons affligez, il nous faut tousiours regarder ceste fin, de nous accoustumer au contemnement de la vie presente, afin d'estre par cela y incitez a mediter la vie future”. ICO. *Institution*. L.III. Vol.4. p. 342.

³³¹ ICO. *Institution*. L.III. Vol.4. p. 344.

³³² ICO. *Institution*. L.III. Vol.4. p. 344.

impida la libertad”.³³³ El principal instrumento dogmático de Calvino para rechazar la concepción mística de la libertad cristiana es la doctrina de los dos reinos, una de sus ideas peor comprendidas. Si las promesas de la libertad cristiana producen en los místicos, dice, que “toda obediencia de los hombres sea rechazada y revertida, para evitarlo, hemos de notar que hay un doble régimen en el hombre. Uno es espiritual, por el cual la conciencia es instruida y enseñada en las cosas de Dios y (...) la piedad. El otro es político o civil, y con él el hombre recibe en aprehensión los oficios de la humanidad y civilidad que es necesario guardar entre los hombres. Vulgarmente tenemos la costumbre de llamarlos jurisdicción espiritual y temporal (...) reino espiritual y civil o político”. Esta división le sirve a Calvino “para advertirnos que lo que el *Evangelio* enseña de la libertad espiritual no lo apliquemos contra derecho y razón a la política terrestre, como si los cristianos *no debiesen estar sujetos a las leyes humanas mientras sus conciencias son libres ante Dios; o como si estuviesen exentos de toda servidumbre según la carne, pues están liberados según el espíritu*”,³³⁴ es decir, para restringir la petición de libertad al más allá. Veamos cómo afecta esta separación de los dos reinos, primero, a la sujeción de los hombres “*a las leyes humanas mientras sus conciencias son libres ante Dios*” y su significado para la libertad de conciencia y, segundo, a la “*servidumbre según la carne, (aunque) estén liberados según el espíritu*”

1. III. C. La libertad cristiana y la ley

El carácter restrictivo de la libertad cristiana queda claro desde la primera definición del concepto: “Notemos que *es un accesorio de la justificación*, el cual nos puede ayudar a comprender la virtud de ésta (la justificación por la fe)”.³³⁵ Una afirmación que repite continuamente: “La libertad cristiana en todas sus partes es una cosa espiritual de la cual toda su fuerza radica en pacificar frente a Dios las conciencias tímidas, bien sea que duden de la remisión de los pecados (...) bien que estén perplejas en torno a las cosas indiferentes”.³³⁶ Esto es, afecta sólo a la virtud de “Jesucristo, la verdad del Evangelio y el reposo de las almas” y “concierno al *estado de la conciencia* cuando se presenta ante el

³³³ ICO. *Institution*. L.III. Vol.4. p. 1127.

³³⁴ ICO. *Institution*. Vol. 4. L. III. pp. 357-8.

³³⁵ “Notons que c’est un accessoire de la justification, lequel nous peut beaucoup aider pour comprendre la vertu d’icelle”. ICO. *Institution*. L.III. Vol.4. p. 344.

³³⁶ ICO. *Institution*. L.III. Vol.4. p. 351.

tribunal de Dios”, por lo que, como todos los aspectos de la cristología calvinista, sólo tiene efecto en la economía la salvación.³³⁷

El reformador aclara la relación de la libertad y la ley afirmando que una característica básica de “la libertad cristiana (...) es ésta: que las conciencias no sirvan a la ley como constreñidas por la necesidad de la ley, sino que, liberadas de ella, *obedezcan libremente a la voluntad de Dios*”. Esto es, no renuncia al cumplimiento de la voluntad de Dios, pero usa del mecanismo psicológico de la liberación de la necesidad de su cumplimiento en el juicio final para obtener el cumplimiento mayor de una obediencia no forzada por el miedo a la condena. Para ello libera de la desesperación y la inseguridad que provoca la necesidad del cumplimiento como requisito para su salvación,³³⁸ ofertándole la tranquilidad y seguridad de saberse salvo, permitiéndole cumplir con conciencia segura (fe).³³⁹ Sirve así para corregir los efectos perversos del programa soteriológico que vimos al inicio del capítulo al permitir al creyente buscar la salvación como si tuviese fuerzas suficientes para ello, a pesar de que se le hayan negado junto con el libre arbitrio,³⁴⁰

En definitiva, la dispensa de la ley para la salvación es un instrumento psicológico de la economía de la salvación que, lejos de abrogar, dispensar o moderar, reafirma el valor de la ley, cuyo incumplimiento ha de seguir siendo causa de mala conciencia. Calvino condena a los antinomistas que violan la ley y se engañan pensando que la promesa de Cristo y su libertad concede la paz de la conciencia que exonera de cuestionarse sobre el bien y el mal de mundo, libera del pecado y testimonia la salvación.³⁴¹ Ni siquiera los fieles que siguen la voluntad de Dios, cumpliendo con creces la ley, están exentos de ella pues sigue teniendo un valor directivo.³⁴² La justificación pasa a ser otorgada gratuitamente por Dios, pero

³³⁷ “Bref la dispute concerne l’état de la conscience, quand on vient de se présenter devant la tribunal de Dieu”. ICO. *Institution*. L.III. Vol.4. p. 103.

³³⁸ “De là il appert que la iustice ne gist point on quelque peu de bonnes oeuvres: mais en une observation entiere et consommée de la volonté de Dieu”. ICO. *Institution*. L.III. Vol.4. pp. 343.

³³⁹ “Ellas (las conciencias) están perpetuamente bajo el miedo y el terror, y mientras están sujetas a la ley nunca serán libres para obedecer voluntariamente y con un corazón franco a la voluntad de Dios”. ICO. *Institution*. L.III. Vol.4. pp. 346-7.

³⁴⁰ “Car il n’est pas icy question, assavoir si nous sommes iustes: mais comment estans iniustes et indignes, nous pourrons estre reputez pour iustes. De la quelle chose si les consciences veulent avoir quelque certitude, elles ne doyvent doner aucun lieu à la loy”. ICO. *Institution*. L.III. Vol.4. p. 345.

³⁴¹ “Ainsi moyennant qu’on ne cuide plus, on ne peche plus (...) Or en ce cuider ilz comprennent tout remors de conscience (...) Voila, dis-je, la belle regeneration qu’on apprend on leur eschole: de ne plus estre touché on son coeur de rien qui soit: mais vivre a plaisir, sans difficulté. (...) Voila où ilz constituent tout le benefice de la redemption faicte par Iesus Christ: c’est qu’il a destruit ce cuider”. ICO. *Libertins*. p. 101

³⁴² La loy “ne laisse point d’enseigner, exhorter, stimuler à bien (aux fideles), combien qu’au iugement de Dieu elle n’ait lieu en leur consciences”. ICO. *Institution*. L.III. Vol.4. p. 345.

demostrada por el continuo cumplimiento de su voluntad.³⁴³ El refinamiento de Calvino en el uso de la herramienta soteriológica es impresionante, pues si el juicio divino concede más valor a la voluntad de cumplir la ley que a las obras realizadas, el hombre no podrá descansar o reposar en las obras comisas, sino que habrá de estar siempre intentando cumplir la voluntad divina, lo que se traduce en una obediencia sin desmayo, la requerida por la perseverancia de la fe.

1. III. D. La libertad cristiana, los sacramentos y ritos

Calvino parece aceptar, como otras doctrinas, que la libertad cristiana concede la adiafora: la libertad en aquellos aspectos no regulados por la ley. “La Libertad Cristiana, escribe, nos instruye a no crearnos cargos de conciencia ante Dios por las cosas externas, que por sí son indiferentes”. Pero esta aceptación choca, ya hemos visto, con el objetivo disciplinario y en particular con la prohibición del escándalo y la obligación de edificar al prójimo que eliminan completamente la adiafora. Para perfilar mejor el alcance de la liberación cristiana es necesario comprender cuáles son los ámbitos que considera indiferentes, y distinguir lo que “nos es lícito ante Dios, de lo que es necesario para la salud (salvación) y no debemos omitir”. Calvino señala que “no es sólo cuestión de si comemos un alimento u otro (carnes lo viernes)”, pues por la libertad cristiana San Pablo “entiende aquí estar liberado *de las ceremonias de la ley de las que los falsos profetas requerían expresamente su observación como si fuesen necesarias*”.³⁴⁴

Pero, ¿esta liberación de la ley ceremonial implica la del culto externo y de los sacramentos? No, Calvino sólo libera de aquellas ceremonias instituidas por “*los falsos profetas*” y, por tanto, sólo de los ritos falsos. Esto se demuestra en su disputa con los nicodemitas, los heterodoxos que, para salvar vida y hacienda, escondían su repudio del catolicismo participando en sus ceremonias. En las obras dedicadas a su escarnio, delinea claramente los límites de la adiafora: “Dios debe ser adorado puramente en cuerpo y alma, puesto que ambos son de Dios y el cuerpo no debe ser mancillado por la adoración de los ídolos”.³⁴⁵ Esto es, afirma que los ritos no son adiafora y que Dios exige ser adorado sólo

³⁴³ “Comment pourroyent les povres ames prendre courage à faire quelque ouvre, pour laquelle elles n’attendroyent rapporter que malediction? (...) Mais les enfants (...) ne craignent point de leur presenter leurs oeuvres rudes (...) confians que leur obbeissance et bon vouloir será agreable au pere (...) Il nous fait donc estre semblables aux enfants”. ICO. *Institution*. L.III. Vol.4. p. 348.

³⁴⁴ ICO. *Institution*. L.III. Vol.4. pp. 103-104.

³⁴⁵ ICO. *Petit traicté*. p. 542, ICO. *Excuse*. p. 593. “Si nous sommes siens (à Dieu) du tout, glorifions le tant de corps que d’esprit”. Zagorin. *Ways*. pp. 72-73. Véase la discusión del problema en la sección sobre el nicodemismo.

según las disposiciones puras de la *Biblia* y no según la idolatría católica. Para Calvino, la “liberación cristiana de la conciencia” se reduce a la libertad para no cumplir con las supersticiones de la Iglesia católica, lo que permite a los conversos liberarse del miedo a no recibir las ayudas sacramentales o a incurrir en pecado por abandonar algunos falsos sacramentos. Calvino no duda del principio sacramental recogido en la Palabra, por lo que su adiafora no puede ser considerada el origen de la negación de los sacramentos que la literatura considera básica en la formulación de la libertad de culto y conciencia.

1. III. E. El gobierno civil, instrumento divino de regulación de la moral y el culto

Numerosos estudios consideran la doctrina de los dos reinos calvinista como una metáfora fundamental para la secularización del orden político y para la libertad de conciencia. Pero una consideración a grandes rasgos del calvinismo advierte de la dificultad de engazarla en el conjunto del pensamiento del reformador. El determinismo calvinista, por el que Dios regula todas las actividades del mundo, no puede sostener la división. Veamos la definición y fines de la doctrina en Calvino.

A pesar de que comienza el capítulo “Du gouvernement civil” refiriéndose a la doctrina como si fuese a usarla como fundamento de su concepción del poder político, la inmediata atribución al poder civil del cuidado de la moral y las costumbres, nos indica que la separación de los dos reinos tiene en el picardo una constitución diferente a la que se le ha concedido posteriormente. Calvino opone su doctrina de los dos reinos explícitamente al misticismo y al maquiavelismo, esto es, a quienes pretenden independizar las dos esferas y conceden al príncipe un poder independiente del divino o a los creyentes la libertad de conciencia frente al poder político,³⁴⁶ afirmando que ambos poderes tienen como fin servir de medios providenciales para la consecución de la salvación. Así, si bien el régimen civil “es diferente al espiritual e interior de Cristo. De otra parte también hemos de saber que no se repelen totalmente. Pues *el reino espiritual comienza ya en la tierra* y nos da un anticipo

³⁴⁶ “Nous avons constitué deux regimes en l’homme, (...le) premier qui reside en l’ame, ou en l’homme interieur, et concerne la vie eternelle (...) le second lequel appartient à ordonner seulement une iustice civile, et reformer les moeurs exterieures. Car combien que cest argument semble estre esloigné de la Theologie (...) c’est a bon droit que ie l’y conioin. Et surtout pource qu’aujordhuy il y a des gens forcenez et barbares, qui voudroyent renverser toutes polices, combien qu’elles soyent establies de Dieu. D’autrepart les flateurs des Princes, magnifians sans fin et mesure la puissance d’iceux, les font quasi iouster contre Dieu”. “Ceste distinction (deux regnes) ne tend point à ceste fin, que nous reputions la police pour une chose pollue et n’appartenant rien aux Chrestiens. Il est bien vray que les fantastiques, qui ne cherchent qu’une

del reino celeste (...) *el fin de este régimen temporal es de alimentar y mantener el servicio exterior de Dios, la pura doctrina y religión, guardar el estado de la iglesia en su conjunto, formarnos en la justicia necesaria para la sociedad de los hombres para el tiempo que hemos de vivir entre ellos, instituir nuestras costumbres según la justicia civil*".³⁴⁷ Una idea repetida cada vez que trate las facultades del poder civil. Ya San Pablo habría exhortado a "que se ruegue por todos los que tienen el estado de preeminencia, (...) lo que demuestra que *el principal fin del magistrado no es mantener a sus sujetos en paz según la carne, sino sobre todo procurar que Dios sea servido y honrado en su país y que todos lleven una buena y honesta vida*".³⁴⁸

La titulación del magistrado para regular las materias de la religión se muestra claramente en la obligación expresa de forzar el cumplimiento no sólo de la segunda tabla de la ley que regula las injurias al prójimo, sino también de la primera, que ordena la relación del hombre y la divinidad.³⁴⁹ A la "dignidad del magistrado pertenece" hacer que la "idolatría, las blasfemias contra el nombre de Dios y su verdad y otros escándalos de la religión no avancen y se siembren entre la gente", para que "no se turbe la tranquilidad pública".³⁵⁰ Pero su fin no es sólo mantener la paz religiosa y evitar las luchas confesionales, que es el argumento del erastianismo para justificar la regulación civil de la religión. San Pablo consideraría que la "preeminencia se encuentra entre los dones de Dios, que *no se reparten universalmente*" por lo que "se debe emplear en la edificación de la iglesia" y el "mantenimiento de su honor" y culto.³⁵¹ Dios ha concedido su Palabra sólo al magistrado para que éste ejerza su justicia e imponga la verdadera religión. Ésta es la razón de la divinización del príncipe, y su consideración como ministro y vicario de Dios.³⁵² El magistrado pasa a ser el tutor del Estado y de la iglesia, justificando así no una separación

licence desbridée, ont aujourdhuy ceste maniere de parler: (la police...) c'est une chose trop vile pour nous et indigne de nostre excellence (...) De quoy servent les loys, dissent ils? ". ICO. *Institution*. L.IV. Vol. 4. pp. 1225-6 y p. 1127 resp.

³⁴⁷ ICO. *Institution*. L.IV. Vol. 4. p. 1127.

³⁴⁸ Calvin, Jean. 1964. "Briefve instruction pour armer tous bons fideles contré les erreurs de la secte commune des Anabaptistes." en *Ioannis Calvini Opera que supersunt omnia*. Vol. 7, *Corpus reformatorum*. Editado por G. Baum, E. Cunitz y E. Reuss. Frankfurt am Main: Minerva. p. 92. En adelante: ICO. *Anabaptistes*.

³⁴⁹ "Si l'Escriture n'enseignoit qu'il (l'office des Magistrats) appartient et *s'estend a toutes les deux tables de la Loy*, nous le pourrions apprendre des escrivains profanes (...) Tous ont confessé qu'il ne se peut establir hereusement aucun regime en ce monde, qu'on ne prouvoye devant tout a ce poinct, que Dieu soit honoré". ICO. *Institution*. L.IV. Vol. 4. p. 1136.

³⁵⁰ ICO. *Institution*. L.IV. Vol. 4. p. 1128.

³⁵¹ ICO. *Institution*. L.IV. Vol. 4. p. 1136.

³⁵² "Si l'Escriture a appellé Dieux, ceux ausquels la parolle de Dieu s'adressoit. Et qu'est-ce cela autre chose sinon qu'ils ont charge et commission de Dieu, pour luy servir en leur office: et comme disoyent Moïse et Iosaphat a leurs Iuges qu'ils ordonnoyent sur chacune cité de Iuda pour exercer iustice, non au nom des hommes, mais au nom de Dieu". ICO. *Institution*. L.IV. Vol. 4. p. 1129. Véase, además, la nota 286.

de las esferas sino sólo del trabajo de establecer y mantener la fe verdadera.³⁵³ Esta idea se convirtió en uno de los puntos centrales de la ortodoxia en las confesiones de fe de las Iglesias reformadas de Ginebra,³⁵⁴ Francia³⁵⁵ y, como mostraremos en el capítulo 3, de Escocia e Inglaterra (Confesión de Westminster).

La concesión al gobierno civil de la facultad de *ordenación o* regulación de la religión tiene, empero, la limitación de que aquél no puede innovar en materias de religión y habrá de aceptar las reglas que le dicte la verdadera iglesia.³⁵⁶ El poder civil se convierte en el brazo armado o ejecutor civil de la justicia de la iglesia reformada. Tal fue la función que le asignaron los reformados cuando conquistaron el poder en Holanda o Escocia.

1. III. F. La libertad cristiana, las servidumbres y la revuelta

Calvino también usa de los lugares escriturarios donde se trata de la libertad cristiana para rechazar que ésta comporte ninguna libertad política y social, esto es, para reafirmar las estructuras jerárquicas y el dominio ordenados por Dios. Usa Gál. 5, 1 para sostener que “el Apóstol mismo nos ordena mantenernos firmes y sujetarnos al yugo de la servidumbre”, y lo mismo repite casi textualmente cuando trata Con. 1; Cor. 7, 21 y Col. 3, 22. El hombre ha de someterse a toda forma de dominio bajo la que se encuentre, pues la “libertad espiritual puede muy bien coexistir con la servidumbre civil”. La libertad dada por la satisfacción de Cristo no afecta a la obligación de sometimiento al poder establecido pues “Cristo vino al mundo para hacer de los siervos buenos siervos y de los señores buenos señores” y no para subvertir toda relación de dominio, por mucho que éstas

³⁵³ “Pareillement Isaie en promettant que les Rois seront nourriciers de l’Eglise, et les Roynes nourrices ne les degrade pas de leur honneur, mais plustost il les establit avec tiltre honorable, patrons et protecteurs des fideles serviteurs de Dieu. Car ceste prophetie-là appartient à la venue de nostre seigneur Jesus. (...) d’autres tesmoignages (...) sur tout aux Pseaumes. (...) Par lesquels mots il (sainct Paul) appert qu’il (les Rois) les fait tuteurs ou gardiens de l’estat et de l’Eglise”. ICO. *Institution*. L.IV. Vol. 4. p. 1131. Nótese el uso de los *Salmos* como justificación de la monarquía absoluta.

³⁵⁴ La *Instruction et confession de Foy dont on use en l’Eglise de Geneve*, afirma, después de repetir que los magistrados son dioses y latigos de la ira de Dios: “Or quasi toute leur sollicitude doit estre en cecy, cest quilz conservent en vraye pureté la forme publique de religion (...) et quilz procurent le bien et tranquilité de leurs subjects tant en public quen prive”. Calvin, Jean. 1964-. “Instruction et confession de Foy dont on use en L’Eglise de Geneve.” en *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia*. vol. 22. Editado por G. Baum, E. Cunitz y E. Reuss. Frankfurt: Minerva. p. 73.

³⁵⁵ La Confesión de fe del primer sínodo de la Iglesia reformada francesa (París, 1559) dice: “Nous croyons que Dieu veut que le mond soit gouverné par loix et polices, afin qu’il yat quelque bride pour reprimer les appetits desordonnez du monde (...) à ceste cause il a mis le glaive a la main des Magistrats pour reprimer les pechez comis non seulement contre la seconde table des commendements de Dieu, mais aussi contre la premiere. Il faut donc à cause de luy, que non seulement on endure que les Superieurs dominant, mais aussi qu’on les honore et prise en toute reverence, les tenent pour ses Lieutenans et officiers”. Article XXXIX. “Nous tenons donc qu’il faut obeyr à leurs loix et statuts, payer imposts (...) et porter le ioug de sujettion d’une bonne et franche volonté”. Article XL.

³⁵⁶ ICO. *Institution*. L.IV. Vol. 4. pp. 1128-9.

atentasen contra una dignidad o justicia humana que él no reconoce.³⁵⁷

El reformador acepta bajo este principio incluso lo que él mismo considera la mayor contravención del espíritu cristiano: la esclavitud. Estatuye que si “hay alguna cosa cuyo dominio sea contrario al hombre cristiano, ésa será bien seguro (el dominio) sobre un hombre más que sobre todo un pueblo. Pero San Pablo ha permitido a los cristianos la superioridad y dominio sobre sus siervos, *que eran entonces como esclavos*, y no les ordenó deshacerse de ese derecho, sino solamente usarlo con discreción, tratando a sus esclavos con gracia y moderación”. La libertad cristiana de Calvino no elimina siquiera la esclavitud, pues ésta es la misma naturaleza del hombre que predica con el servo arbitrio.³⁵⁸

Para rechazar que la libertad cristiana consista en una liberación política ha de exponer correctamente el significado de la literatura apocalíptica, especialmente del Padrenuestro y el Apocalipsis de San Juan, en los que se mezclaba la petición de la venida del reino de Cristo con la idea de que éste aplastaría a los poderes injustos (el Anticristo) estableciendo un orden perfecto sin jerarquías políticosociales. El tercer libro de la *Institución*, que contiene la exégesis del Padrenuestro, se dedica a atacar a los *esprits charnels*, “bestias” milenaristas que desdeñan la espiritualidad de las promesas del Cristo y pretenden realizar su reino libertario en la tierra.³⁵⁹ El mesianismo que soporta su posición no sería más que “una locura judaica, que desconoce el carácter espiritual de las enseñanzas y promesas de Cristo”.³⁶⁰ El picardo reduce las imágenes escatológicas del paternóster que justificaban la reforma social a la reforma individual, para exigir con ellas la humildad y la aceptación de la providencia, esto es, del poder establecido, y mantiene que el mal del mundo ha de “encender un deseo y esfuerzo de mortificar nuestra carne” y de “llevar pacientemente la cruz viendo que Dios quiere que su reino avance por tales medios”. La perfección y la libertad son imposibles en la tierra, y sólo se obtienen en el más allá, a través de una masoquista disciplina que revierte la culpa al ámbito interior.³⁶¹ Además, la regeneración no titula a los santos a ninguna revuelta, pues su perfección sólo se logrará el mismo día de

³⁵⁷ ICO. *Institution*. L.IV. Vol.4. p. 1126.

³⁵⁸ ICO. *Anabaptistes*. p. 90.

³⁵⁹ La reversión completa de los anhelos y esperanzas presentes en el paternóster, se lleva también a cabo en el texto luterano de hacia 1539 que Bach usa para su pasión según San Juan: “Vater unser im Himmelreich/ Dein will geschehe, Herr Gott, zugleich/auf Erden wie in Himmelreich./ Gib uns Geduld in Leidenszeit./ gehorsam sein in Lieb und Leid;/ wehr und steur allem Fleish und Blut./ das wider deinen Willen tut!”.

³⁶⁰ ICO. *Institution*. L.IV. Vol.4. p. 1126.

³⁶¹ ICO. *Institution*. L.III. Vol. 4. pp. 432-34.

la venida de Jesucristo. Según lo previsto por Dios,³⁶² su reino permanece en la gloria, espiritual y eterno.³⁶³ Así, esta concepción, que prohíbe luchar contra el mal para acelerar la parusía y reserva su preparación a la providencia,³⁶⁴ muestra claramente la negación de la agencia del hombre.

El acento, advierte el picardo, no se ha de colocar tanto en el “reino advenga”, como en el “hágase tu voluntad, así en la tierra como en el cielo”, pues “como Dios se atribuye una autoridad de gobernar el mundo desconocida para nosotros, la recta regla de sobriedad y modestia es someternos a su imperio soberano, y que su voluntad nos sea el único patrón de toda justicia y muy justa causa de todo lo que pasa”.³⁶⁵ La consecuencia lógica del fatalismo es la inactividad, el abandono a la providencia o al hado.

1. III. G. Recapitulación

La similitud en los métodos y lenguajes de Calvino y los místicos revolucionarios ha llevado, en una apresurada inferencia, a parte de la literatura a adjudicar al picardo similares objetivos, pero los del reformador son opuestos a los de los quiliastas. Una vez negadas las concepciones de la libertad del escolasticismo y del humanismo (el libre arbitrio y la virtud) Calvino ataca los fundamentos religiosos, antropológicos, psicológicos, morales y políticos de la acción revolucionaria de los misticismos milenarios. Siempre según Calvino, éstos tergiversan pecaminosamente el sentido bíblico de la “libertad cristiana” al creer que ésta se basa en una recuperación de las facultades que haría que el santo no necesitase la ley, el culto y adoración exterior de Dios y la ayuda del poder civil y religioso para alcanzar la salvación. Condena también su creencia de que han recibido las facultades para preparar, luchando contra el anticristo (i.e. los poderes impíos), el

³⁶² “Il nous est commandé d'avoir en recommandation l'accroissement continuel du regne de Dieu: veu que iamais l'estat des hommes ne va si bien, que toutes souilleures de vices soyent bien purgées entre eux, et qu'il y florisse pleine integrité. Or la perfection s'estend au dernier advenement de Iesus Christ”. ICO. *Institution*. L.III. Vol. 4. p. 434.

³⁶³ “Quant à ceux qui se forgent pur souges une telle perfection, qui nous exempte de ceste necessité de supplier pour obtenir pardon (...) les fideles ne sont iamais tellement despouillez des infirmités de leur chair, qu'il ne soyent tousiours redevables au iugement de Dieu. (...) Il plaist à Dieu de reformer petit à petit son image en nous, en sorte qu'il demeure tousiours quelque contagion en nostre chair”. “En priant que le Regne de Dieu ainsi advienne, pareillement nous prions qu'il soit finalement consommé et accomply: qui sera au iour de son Iugement”. ICO. *Institution*. L.III. Vol. 4. pp. 442 y 433, respect.

³⁶⁴ “Parquoy il faut icy diligemment noter, qu'il n'est point en nostre puissance de venir en combat contre le diable (...) Certes ceux qui en fiance d'eux-mesmes se preparent a batailler contre luy, n'entendent pas bien a quel ennemy ils ont a faire (...) Que les autres se confient comme ils voudront de leur franc et liberal arbitre (...) de nostre costé il nous doit bien suffire que par la seule vertu de Dieu nous consistons, et pouvons tout ce que nous pouvons”. ICO. *Institution*. L.III. Vol. 4. pp. 446-7.

³⁶⁵ ICO. *Institution*. L.III. Vol. 4. p. 253.

igualitario y justo reino de Cristo en la tierra. Calvino afirma que la libertad cristiana sólo afecta al juicio de Dios, por lo que no se puede aplicar a la tierra y no es una libertad política, moral o jurídica.

La libertad cristiana sólo afecta a la tranquilidad de la conciencia en el juicio final y su objetivo no es abolir, suspender o dispensar de la ley, sino, al contrario, dar al creyente la seguridad y tranquilidad necesaria para un cumplimiento total, no forzado por el miedo, de la voluntad divina y de la ley de la fe. Calvino hace un uso virtuoso del mecanismo disciplinario de la soteriología, pues dado que la salvación no se obtiene por las obra sino por la voluntad de cumplir el más exigente código establecido por la fe, el hombre no puede descansar en las obras comisas y no ha de cejar en el cumplimiento de la voluntad divina: la perseverancia salvífica.

El pleno vigor de la ley tiene una implicación clara para el valor del culto. Calvino mantiene que Dios sólo ha liberado de los falsos ritos idolátricos del catolicismo, pero exige que se le adore en la forma adecuada, por lo que mantiene la necesidad de los sacramentos y ritos correctos y prohíbe los falsos. Calvino acepta el principio sacramental y rechaza la indiferencia del culto externo, argumento fundamental en la petición de la libertad de conciencia, que esgrimen las sectas contrarias al calvinismo como el nicodemismo.

La negación de la libertad de culto se remata con la donación al divinizado poder civil de la obligación de cuidar de las dos tablas de la ley, esto es, de la limpieza en la interpretación de la *Biblia* y el culto de Dios. Rechaza así que la doctrina de los dos reinos se aplique al mundo y que sirva para separar el poder político y la conciencia. La vocación del magistrado, repite incansable Calvino, es la de establecer el verdadero culto y honor de Dios. Así, la doctrina calvinista de los dos reinos tiene un valor distinto al que le asignan buena parte de los análisis tradicionales, pues sólo sirve para negar que las promesas bíblicas de libertad se puedan aplicar en la tierra y no para separar los ámbitos de la religión y la política.

Rechaza que la libertad cristiana permita la liberación de las formas de dominio existentes. Por el contrario, mantiene que Cristo y la *Biblia* consagran todo dominio y jerarquía política y religiosa como providenciales. Niega que el hombre pueda revelarse contra el

Anticristo y colaborar en la llegada del reino de Dios. La única forma de luchar contra el mal que acepta es la reversión sobre el individuo de la culpa y la disciplina interior. La obligación de la providencia y de las enseñanzas de la *Biblia* es tal que le llevan a aceptar incluso la esclavitud, que el mismo considera difícil de reunir con el “espíritu cristiano”. Esto es, rechaza en este *topos* la idea de la libertad cristiana como liberación de cualquier tipo de dominio, incluso del tiránico.

Todas estas ideas prefiguran y dejan adivinar la posición de Calvino ante la libertad de conciencia, la relación con la ley y la resistencia. Una vez negados el libre arbitrio y libertad cristiana, es claro que Calvino no puede ser la fuente de la metáfora de la natural libertad del hombre, básica para comprender las revoluciones modernas.

En su tratamiento del libre arbitrio y la libertad cristiana, el picardo no concede atención a la nueva alianza como *foederatio* entre el hombre y Dios, pero, tras considerar la antropología que defiende, esta ausencia no resulta extraña, pues el hombre es indigno e incapaz de realizar cualquier tipo de pacto con Dios. Calvino rechaza pues el *covenant* o *compact*, que será fundamental en la justificación de la acción política de las revueltas del s. XVII, donde fue usado incluso por el presbiterianismo.

Lo dicho hasta aquí contrasta con una larga tradición de la literatura de la Historia de las ideas que podemos ejemplificar en el artículo “Freiheit” del *Geschichtliche Grundbegriffe*, que afirma que el concepto de libertad actual se deriva de la concepción calvinista de la libertad cristiana.³⁶⁶ La discrepancia entre nuestros análisis y las afirmaciones del diccionario revelan uno de los problemas conceptuales de esta obra, verbigracia, que sus autores no prestan suficiente atención al hecho de que los conceptos (especialmente los políticos) no tienen en sí un significado normativo, sino que han de entenderse inmersos en la teoría, doctrina o ideología en la que se definen, y que esta definición se realiza, usualmente, en oposición a acepciones concurrentes propuestas por otros grupos. Desconociendo este hecho, el autor se ha dejado engañar por una falacia de sinonimia e imputa a Calvino y Lutero un concepto de libertad cristiana propio del misticismo

³⁶⁶ “ Calvin (macht) die Freiheit des Christen zu einem gesonderten Thema der Theologie. Es wird sich später z.T. von hier aus der Freiheits begriff der Moderne in Zusammenhang mit den ‘Menschenrechten’ entwickeln (...) Die These von der Freiheit des allein an Gottes Wort gebundenen Gewissens, das als solches keinen kirchlichen oder weltlichen Autoritäten unterworfen ist, (...) wiewohl auch durch den Staat, das weltliche Regiment, Gott seine Herrschaft über die Welt ausübt, (...) das alle sind Gedanken (...) hinaus führen und das freiheitsverständnis der Moderne vorbereiten”. Brunner, Otto, Werner Conze y Reinhart Koselleck. 1972. *Geschichtliche Grundbegriffe; historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Stuttgart: E. Klett. p. 446.

quiliástico, que hace de la libertad ganada en la unión con Cristo la base de la justificación de sus revueltas. Si para las sectas la libertad cristiana es un elemento doctrinal central, para Calvino no es más que un tema menor que apenas ocupa una decena de páginas y aparece por primera vez al final del tercer libro de su *Institution*, lo que, en un tratado de teología sistemática, es muy significativo. Calvino nunca afirma, como pretende el *Grundbegriffe*, que la conciencia del hombre sólo esté sujeta a Dios, como pasamos a estudiar.

1. IV. Efectos de la doctrina calvinista

1. IV. A. La negación de la libertad de conciencia y el casuismo. El rigorismo

Quizá éste sea el momento de resumir la virtualidad de la doctrina calvinista para la libertad de conciencia. El juicio es rápido tras considerar que, tras afirmar la maldad de la razón y su insuficiencia, propone: 1º La comprensión de la ley como la voluntad no racional de Dios. 2º La concesión a la *Biblia*, traducida y comentada por Calvino, de una autoridad absoluta. 3º Sobre la que se basa una red de normas que eliminan cualquier indiferencia o adiafora. 4º La aceptación como contenido de la conciencia de la reverencia al poder civil estatuido y la ley positiva. 5º La sujeción de los criterios de bondad y justicia a la ley positiva establecida y a los usos morales más rigurosos de la comunidad a través de la prohibición del escándalo. 6º La inexistencia en el hombre común de una *vocation* para la interpretación independiente de la *Biblia* y la ley. 7º La conformación de la conciencia como un sentimiento de valoración personal que no tiene capacidad para dirigir la acción. 8º La negación de la ley natural como autoridad de la conciencia. 9º La afirmación de la incapacidad del hombre para la virtud de la justicia, la prudencia y la epiqueya o equidad y, por lo tanto, el rechazo a considerarlo titulado a usar de ellas para dirigir su vida. 10º La imposición de un hábito que dirige la acción a través de la aprehensión irracional y automática que implementa las leyes heterónomas e impide la duda, la suspensión del juicio, y la deliberación. 11º La negación del valor terreno de la “Libertad cristiana” como capacidad de revuelta. 12º El establecimiento de una doctrina de la gracia que acentúa la aceptación pasiva de lo dado. 13º La concesión al poder de una vocación para cuidar del

culto y la adoración a Dios. 14º La concesión a la iglesia de la exclusividad en la enseñanza e interpretación de la *Biblia*.

Permítasenos repasar algunos de estos puntos. Según vimos (1. I. B6. El rechazo de la libertad de conocimiento e interpretación), Calvino condena continuamente la curiosidad “intelectual” y la búsqueda de la verdad, que se justifican bajo capa de libertad de conciencia, como un pecado de orgullo.³⁶⁷ Además, la duda inherente a la libertad de conciencia turba la paz de la conciencia, mostrando la condena, justamente lo que el reformador pretende evitar con su doctrina de la elección por la fe.

Calvino afirma que el individuo no puede criticar o elegir los contenidos de su conciencia pues éstos son necesariamente la *Biblia* y la trama normativa que crea (véase 1. II. D. La Biblia. Conciencia explícita, ley absoluta y fundamento de la autoridad). La obediencia absoluta a esta norma elimina la libertad de conciencia y la subjetividad que surge en la tensión entre la obediencia debida a la ley positiva, la ley moral y los propios intereses y deseos. Un claro ejemplo de su rechazo de la libertad de conciencia es la aceptación de la esclavitud por obediencia a la Palabra, incluso cuando él mismo advierte que la letra de ésta se contradice con el supuesto espíritu cristiano. La rigorista sumisión de la conciencia a la *Biblia* le obliga incluso a rechazar la interpretación y aplicación racional de la ley, la epiqueya.

Hemos visto (1. II. B. La conciencia: insuficiencia y necesidad de una conciencia explícita) que Calvino comprende la conciencia como Dios en el hombre, como un juez independiente del individuo que le condena para forzarle a reformarse. Así, no le provee de contenidos en los que deba creer ni dirige su actuación. Limitada al juicio moral de la persona, no conoce las cuestiones morales, políticas o religiosas, por lo que no tiene capacidad de decidirse por una idea u otra. El resultado es que no se puede predicar la libertad de una facultad o poder inexistente. Si no se ocupa de las acciones exteriores ni dirige al cuerpo, nadie puede reclamar la libertad de actuar según sus dictados, puesto que no se la puede coaccionar ni injuriar impidiendo que el individuo la siga. Dicho de otro modo, como no tiene facultades en el foro externo, no tiene derechos y por lo tanto ni se la puede injuriar ni se puede pedir su libertad.

³⁶⁷ Véase la nota 167.

La negación de la libertad de conciencia se perfecciona en la negación de la *libertas a coactione*. Si la conciencia es independiente del cuerpo y no puede ser injuriada a su través, el hombre no puede liberar su conciencia de la obligación de sumisión al poder impuesto, incluso aunque éste use la coacción de forma claramente injusta. Calvino inculpa a los que ceden a la coacción del cuerpo olvidando las obligaciones de la conciencia, predicando que el mal no reside en la coacción sino en la debilidad y concupiscencia del hombre que le hacen sucumbir a los apetitos corporales (evitar el dolor) y anteponerlos a su deber. Estudiaremos más adelante el rechazo a la respuesta a la tiranía sobre la conciencia en el caso de los nicodemitas (Véase: 1. IV. B. La negación jurídico-moral de la libertad. El rigorismo en un caso moral).

La reconsideración de todos estos puntos nos lleva a afirmar que la libertad de conciencia está en la edad moderna íntimamente ligada a las doctrinas de su gobierno que, de forma general e incorrecta, designamos como casuismo. Así, podemos afirmar que el análisis de la libertad se puede realizar a través del de la doctrina de dirección de la conciencia. Para explicar las distintas concepciones de la dirección de la conciencia y el concepto de casuismo realizaremos aquí un pequeño excurso o aclaración terminológica para volver al método de su dirección y la libertad de conciencia en Calvino.

La religión no sólo propone una forma de la salvación, sino que ésta se acompaña de a) una moral que pretende dirigir la actuación de los individuos desde la determinación de la norma (leyes y virtudes) que éstos han de seguir para ganar la salvación y b) una psicología que determina el carácter del individuo en el que quedan fijadas las respuestas frente a aquella norma. En el cristianismo, el estudio y determinación de las reglas que el hombre ha de seguir está íntimamente relacionado con la comprensión de la conciencia, que es el órgano en que se negocia la norma y que dirige la actuación del individuo. Dirección o gobierno de la conciencia es, por tanto, sinónimo de gobierno de la acción y creación del carácter. Pero dado que en el cristianismo hay diversas doctrinas soteriológicas, con distintas antropologías, concepciones de la ley y fórmulas de disciplinamiento, es plausible que existan distintas concepciones y métodos de dirección de la conciencia.

El término “casuismo” se refiere en sentido estricto a un grupo de fórmulas de dirección de la acción cuyo rasgo diferencial es la atención al caso de conciencia.³⁶⁸ Éste se produce cuando existen dudas sobre la obligatoriedad, justicia y permisibilidad de las distintas posibilidades de la acción³⁶⁹ o, dicho de otro modo, cuando la elección es difícil porque existen dudas en lo concerniente a la existencia, aplicabilidad, interpretación o cese de una norma que haga al caso; sobre los contenidos exactos de la ley; la cualidad de ley de una máxima; o la norma aplicable en caso de concurrencia de distintos principios o normas.

Pero en el caso de conciencia no sólo se determina la norma, sino también la medida en que el hombre *es libre* para actuar según su libre arbitrio, o sea, se elucidan, también las características epistemológicas y morales del hombre que establecen los estándares de justicia y explican el uso de una conformación jurídica u otra. Por último, en el caso se pone en relación el juicio legal con las doctrinas de la salvación. Así, los casos de conciencia dirimen 1º, si una cosa es indiferente, dispositiva pues pertenece a la virtud y a la exhortación o si está reglada por la ley; 2º las leyes que se han de aplicar; 3º la forma y el rigor en el que se han de aplicar y la eventual existencia de eximentes y atenuantes para su incumplimiento. Pero también, 4º los estándares morales que eventualmente se han de sumar a la ley, como por ejemplo, el nivel de obligación que impone la virtud. La compenetración de los aspectos jurídico-morales, epistemológico-antropológicos y teológicos que se da en el casuismo es un buen ejemplo de la concentración del pensamiento sociopolítico de la edad moderna en el ámbito de la filosofía moral.

El casuismo no se ocupa de los casos en los que la dificultad de la elección radica en los hechos, pues ésta no da lugar a dudas de carácter moral sino sólo factual que no corresponden a la “conciencia” y la opinión sino a la razón y la verificación.

Usualmente se supone que el individuo ha de elegir entre dos opciones distintas que se sustentan en razones diversas. En estos casos se contraponen la opinión favorable a la ley y

³⁶⁸ Para la construcción de la sección hemos usado obras de consulta general como *The Catholic Encyclopedia*. Volume XII “Probabilism”; *Dictionnaire de théologie catholique*. Voz: “Probabilisme” o Döllinger, Johann Joseph Ignaz von y F. H. Reusch. 1968. *Geschichte der Moralstreitigkeiten in der römisch-katholischen Kirche seit dem 16. Jahrhundert. Mit Beiträgen zur Geschichte und Charakteristik des Jesuitenordens*. Aalen: Scientia-Verlag.

³⁶⁹ “L’application des règles morales générales à des cas concrets según Pascal”, cit. en Canto-Sperber, Monique. 1996. *Dictionnaire d’éthique et de philosophie morale*. Paris: Presses universitaires de France. El *Oxford English Dictionary* lo define como “la parte de la ética que resuelve los casos de conciencia aplicando las reglas generales de la religión y la moral a los casos particulares en los cuales las circunstancias los modifican o en los que aparece un conflicto de deberes”. Pero también puede entenderse como “une approche qui part des cas, c’est-à-dire du particulier, pour en saisir les aspects moralement saillants et pertinents. Ce n’est donc rien d’autre qu’une application de la prudence aristotélicienne (phronesis,

la obligación, que técnicamente se denomina “opinión segura”, a aquella más favorable a la libertad del individuo. A su vez, cualquiera de las dos puede ser, dependiendo del caso, más probable que la otra, es decir, puede estar soportada por mayores razones morales. Estas razones o probabilidades de cada opción pueden ser bien intrínsecas y estar basadas en consideraciones racionales inherentes o propias de la materia, o bien extrínsecas y basarse en argumentos de autoridad. No todas las doctrinas soteriológicas exigen para la salvación el mismo grado de obediencia a la ley frente a la probabilidad o razón. Las reglas casuistas para orientar la elección varían entre dos extremos: a) el tuciorismo o tuciorismo, que prescribe la adopción de la opción más segura, la de la actuación conforme a la ley, y sólo cuando la opinión que defiende la libertad del acto es cierta permite ponerla en práctica. b) El probabilismo que permite, como legítima y limpia de pecado, seguir la opción más insegura e improbable, esto es, la contraria a la obligación de la ley siempre que sea probable. Esta doctrina favorece, así, la libertad personal cuando se funda en una probabilidad suficiente. En el espacio intermedio encontramos c) el probabiorismo que prescribe que si se elige la opción menos segura, la elección se realice con el pleno convencimiento de que se escoge la opción más probable. Quizá podamos explicar estos tecnicismos con un ejemplo: la prohibición de comer carne en viernes. Ante la duda de su calidad de ley, el tuciorismo afirmaría la necesidad de guardar la prohibición puesto que pide seguir la opción más segura. Permitiría empero la libertad del hombre para comer o no comer para aquellos casos en los que fuera seguro que la ley no tuviese fuerza: los enfermos. El probabilismo mantendría que si se duda de manera razonable de la calidad de ley del mandato el hombre es libre para guardarlo o no. Para el probabiorismo sólo cuando las razones o autoridades que soportan la idea de que el mandato no es obligatorio son superiores a las que le consideran obligatorio puede incumplirse.

Pero fuera del casuismo existen en los ss. XVI-XVII al menos otras tres doctrinas de dirección de la acción: el rigorismo, el laxismo y el antinomismo. El rigorismo sería una forma anticasuista de control de la acción que no permite la reflexión sobre los problemas de la conciencia ni que ésta se pueda gobernar por el hombre, pues mantiene que la reflexión moral lleva a la omisión viciosa, que la vida del hombre debe estar completamente reglada por Dios y la libertad del hombre es su obediencia. Esto lleva a imponer el valor absoluto de la ley, sin interpretaciones, eximentes ni atenuantes. El antinomismo, por el contrario, predica que Dios ha dispensado a sus seguidores de la ley,

sagesse pratique). En ce sens, la casuistique fait droit à “l’irréductible diversité des individus en tant qu’individus”. p.

pues ellos son ley al estar llenos del Espíritu. Por fin, el laxismo no acepta la conciencia ni el deber moral.

1. IV. B. La negación jurídico-moral de la libertad. El rigorismo en un caso moral

En la introducción hemos apuntado que, en la edad moderna, la libertad se define en gran medida como ausencia de obligación, no sólo de la ley, sino también de un amplio espectro de usos y costumbres, autoridades y modelos morales. Para interpretar este proceso podríamos referirnos a él como el rechazo o ratificación “jurídica” de la libertad. Ésta es la función de las doctrinas de dirección moral de la acción: la determinación del derecho del individuo y de su obligación atendiendo a la ley y la virtud.

La condena de los reformadores del casuismo y los manuales de confesión ha sido vista tradicionalmente como la manumisión de las conciencias del yugo romano y Calvino también lo presenta así.³⁷⁰ Pero ya hemos analizado cómo pretende someter a las conciencias a una autoridad absoluta cuyo poder de obligación es infinitamente mayor que la Iglesia católica: la voluntad divina. La razón del rechazo del casuismo, entonces, no es liberar a la conciencia, sino eliminar alternativas más relajadas. Calvino condena en el casuismo, primero, su gobierno racionalizado de la conciencia basado en la lógica aristotélica. Segundo, pretende evitar la discusión del caso de conciencia, pues esto permite que la razón relaje la aplicación rigurosa de la ley. El casuismo, tercero, institucionaliza la duda de la ley, introduciendo una gran carga de escepticismo, disolvente del valor absoluto de la ley y de principios como el poder de derecho divino, turbando la conciencia e introduciendo incertidumbre en el camino de la salvación. Por último, Calvino elimina la confesión, pero la substituye por el tribunal de costumbres (el Consistorio de Ginebra, los consejos parroquiales), que tiene capacidad para imponer penas terrenales, un método mucho más efectivo de control de la conciencia que la confesión.

El rechazo del casuismo es parte de su proyecto de eliminar las “enfermedades” del alma (la duda, la perplejidad y los escrúpulos) que impiden la total sujeción del individuo a la ley y su disciplina radical. Para ello, tacha las fuentes de estas “enfermedades”: la

221a.

ignorancia de la ley, la duda, la probabilidad y la opinión, la adiafora o la contingencia. En definitiva, Calvino pretende imponer un rigorismo moral. Éste se basa en un normativismo extremo, en un formalismo y absolutismo legal radical que pretende regular todos los aspectos vitales, imponiendo unas medidas morales propias de una virtud inhumana, que no basa su idea de justicia en la constitución física del hombre y que pretende dirigirle a la abnegación o negación de los valores terrenos (incluso la propia vida). Este voluntarismo extremo se sirve 1º de una negación absoluta de la racionalidad jurídica al aplicar toda la ley con igual rigor, sin atender al valor, importancia o la justicia de su objeto y fines, esto es, despreciando la jerarquía de los mandatos y la proporcionalidad de la trasgresión y el castigo. El desprecio por la racionalidad jurídica se evidencia también 2º en la negación de un criterio racional de asignación de la responsabilidad y 3º en el rechazo de las exenciones y los atenuantes a la responsabilidad, lo que evidencia la exigencia de un cumplimiento preciso de la ley, sin tener en cuenta las condiciones que concurren en el caso. 4º Anatematiza la razón impidiéndola que dude, enjuicie su justicia, se oponga a su rigor, la interprete o aplique prudentemente. 5º Como voluntarismo radical niega que los hombres y su naturaleza puedan ser fuente de la ley, esto es, niega la ley natural. 6º Niega también la indiferencia, pues para la absoluta voluntad divina no hay cosas indiferentes, no regladas. 7º Al considerar que todos los aspectos de la vida han de estar reglados, elimina la diferencia entre consejos y preceptos e impone los estándares morales más exigentes. 8º Como sólo admite una fuente de la ley juzga imposible que haya concurrencia de leyes.

Todas estas características son evidentes en la elección y reprobación graciosa, pero para mostrar cómo Calvino usa el rigorismo, haciendo el análisis más vivo y cercano, hemos escogido el caso moral de los nicodemitas.³⁷¹ Como en este caso moral se repasan muchas de las ideas analizadas hasta aquí, incurriremos en repeticiones que esperamos no sean muy tediosas.

Los nicodemitas eran, como ya hemos señalado, aquellos heterodoxos que vivían en países católicos y que, ante la amenaza de la Inquisición, escondían o disimulaban su heterodoxia

³⁷⁰ “L'ay desia remonstré ailleurs quelle et combien cruelle torture contient ce qu'ils commandent a chacun, de confesser tous ses pechez a l'oreille d'un Prestre. (...) celles qui semblent les plus supportables ne laissent point d'opprimer tyranniquement les consciences”. ICO. *Institution*. L.IV. Vol. 4. p. 758.

³⁷¹ Recogidos especialmente en ICO. *Petit traicté* y en Calvin, Jean. 1964. "Excuse de Jehan Calvin a Messieurs les Nicodemitas sur la complaincte qu'ilz font de sa trop grand rigueur." en *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia*. Vol. 6. *Corpus reformatorum*. Editado por G. Baum, E. Cunitz y E. Reuss. Frankfurt am Main: Minerva. pp. 591-614, (en adelante ICO. *Excuse*.).

bajo un velo de corrección en el seguimiento de los ritos católicos.³⁷² El caso moral dirime, entre otros, si es lícito asistir a los ritos idolátricos del catolicismo para salvar la vida, la necesidad de éstos o la suficiencia de la adoración interior. En él se enfrentan claramente dos doctrinas morales contrapuestas, el rigorismo de Calvino y el relajamiento o indiferentismo de los nicodemitas. Más que definir la posición de éstos, que es un latitudinarismo cercano al probabilismo,³⁷³ nos interesa aquí estudiar los mecanismos del rigorismo que sirven para la eliminación de la libertad.

Analizaremos a continuación la construcción interna del rigorismo y la negación de la libertad a través de: a) la imposición de una ley absoluta y omnicomprendiva que, apoyándose en la sacralidad de sus mandamientos, niega la existencia de ámbitos no reglados o indiferentes. b) La negación de la razón, la ley natural, la virtud de la justicia. c) El rechazo de principios básicos de la racionalidad jurídica: c1 la epiqueya, c2 la jerarquía legal y la correspondencia de la trasgresión y el castigo, c3 la existencia de eximentes y atenuantes. d) La eliminación de la distinción entre consejos y preceptos, lo que hace obligatoria a la virtud, confiriéndola fuerza legal. e) La imposición de las gracias como elemento represivo. f) La eliminación de la libertad de coacción y de autodefensa.

a) A pesar de su rechazo de la confesión y el casuismo, las advertencias morales de Calvino también pretenden dirigir la conciencia y la actuación de la grey. Calvino considera que su opción no es un consejo ni se deriva de una opinión, sino que es la verdadera expresión de la ley y la única opción “segura y conducente a la salud”: “La palabra de Dios (...) que es la sola verdadera regla”.³⁷⁴ La diferencia con el catolicismo radica fundamentalmente en la doctrina moral que escoge para dirigir la opción, en el rigorismo que niega que la ley se pueda discutir, de forma que lejos de liberar las conciencias substituye una autoridad humana relativamente relajada por la divina absoluta.

A pesar de que conoce las consecuencias que el final del disimulo acarrearía a los nicodemitas, y que él mismo lista: persecuciones, encarcelamiento, huida, expulsión y pérdida de la hacienda y la vida,³⁷⁵ les exige que sigan la voluntad divina al pie de la letra, que abandonen la “prudencia carnal”, rechacen públicamente la idolatría católica y

³⁷² Un buen ejemplo de la dificultad de la definición de la “Protesta”. Son tan opuestos a Calvino que es difícil considerar a todos como protestantes.

³⁷³ Véase: 2. V. H. El probabilismo.

³⁷⁴ ICO. *Petit traicté*. p. 564.

manifiesten su fe verdadera en la forma que corresponda a su *vocation* individual. Esto es, les exige que afronten con fe en Dios las consecuencias derivadas del deber de la reverencia se le debe a él. El fin de Calvino en esta disputa es defender la pureza de los sacramentos,³⁷⁶ pues el fin último del creyente es ser “partícipe de la santa doctrina del *Evangelio*, tener el uso puro y entero de los sacramentos y comunicar en las plegarias públicas”.³⁷⁷ La confesión de boca, la adoración exterior y la participación en las ceremonias son parte necesaria del verdadero testimonio de la fe.³⁷⁸ Dios, sostiene, ha de ser correctamente adorado en cuerpo y alma, pues el culto tiene un carácter sacro³⁷⁹ y no es adiafora. La idea de la indiferencia de los ritos externos como base de la tolerancia no es, pues, de origen calvinista sino más bien nicodemita. No es extraño que entre los primeros nicodemitas se encuentre Dirk Coornhert, el precursor del arminianismo en Holanda y defensor del libre arbitrio, una idea que niega o reduce el valor salvífico de los sacramentos.³⁸⁰

Frente a los nicodemitas, que afirman que la adoración exterior es indiferente si se mantiene limpia la interna o espiritual, o que incluso conceden cierta bondad a la intención de adorar a Dios de los ritos católicos,³⁸¹ Calvino encuentra en la Palabra una norma que le sirve para imponer la asistencia a los ritos de la iglesia verdadera y el abandono de los idolátricos: la prohibición paulina de “comunicar con las obras inútiles de las tinieblas” y la aseveración de que “tanto el cuerpo del hombre como su alma están consagrados a Dios y, por tanto, en ambos tiene que relucir la gloria divina”.³⁸² Por lo que “es una broma decir que es suficiente que el hombre glorifique a Dios dentro de su corazón sin cuidarse de las cosas externas, de las que Dios no tiene ningún cuidado”.³⁸³ La *Biblia* afirmaría que es imprescindible que no acudan a “tales basuras ni a oír blasfemar de Dios ni de su palabra”, por lo que han de huir a donde “sea posible hacer profesión de su cristiandad en la asamblea de los cristianos, participar de la santa doctrina del *Evangelio* y tener el puro y entero uso de los sacramentos y comunicar en la oración pública”.³⁸⁴

³⁷⁵ ICO. *Petit traicté*. pp. 570-1.

³⁷⁶ ICO. *Petit traicté*. pp. 554 – 557.

³⁷⁷ ICO. *Petit traicté*. p. 576.

³⁷⁸ ICO. *Petit traicté*. p. 584.

³⁷⁹ ICO. *Petit traicté*. p. 548.

³⁸⁰ Mirjam van Veen 'Verschooninghe van de roomsche afgoderye': de polemiek van Calvijn met nicodemieten, in het bijzonder met Coornhert. Bibliotheca humanistica & reformatiorica; 60. Goy-Houten: HES & De Graaf, 2001.

³⁸¹ ICO. *Petit traicté*. p. 549.

³⁸² Entre otras en ICO. *Petit traicté*. p. 517.

³⁸³ ICO. *Petit traicté*. p. 580.

³⁸⁴ ICO. *Petit traicté*. p. 576.

Que él mismo afirme que en la *Biblia* no hay una determinación “del tiempo, lugar ni la medida según la que se debe proceder, (por lo que) no podemos hacer ley cierta para esto”, no le lleva a dudar del carácter legal de los versículos paulinos, a considerar que estas faltas constituyan un defecto de forma que los invalide como norma ni a tomarlos por una exhortación sin valor legal. Esto es, Calvino se niega a constituir el problema de la indefinición del mandato en un caso de conciencia que permita a los afectados deliberar y elegir autónomamente.

Para asegurar su postura, Calvino prosigue rechazando que lo que no está reglado sea indiferente o dispositivo. Para forzar la aceptación de su norma, elimina completamente la indiferencia repitiendo los mandamientos bíblicos que imponen la caridad y prohíben el escándalo y exige repetidamente que el hombre considere con terror si las acciones que considera indiferentes son agradables a Dios y sirven a la salvación, obligándole a examinar la conveniencia de la acción y a despreciar las que no conduzcan a la salud.³⁸⁵

b) La consideración de la *Biblia* como ley máxima e incuestionable está respaldada por su correspondiente formulación epistémico-psicológica, que niega la razón individual y la inspiración del Espíritu santo y afirma una conciencia explícita derivada de la interiorización de las enseñanzas de la *Biblia*. La condena de la razón implica la regulación heterónoma del hombre, pues con ella elimina todos los instrumentos que sirven al individuo para actuar y juzgar con justicia. Calvino impide la duda de la ley y su interpretación y aplicación racional, pues cualquier intento de racionalización manifiesta la maldad de la naturaleza humana que no quiere cumplirla: “Si no tuviéramos el juicio demasiado perverso y corrompido, ¿osaríamos abrir la boca para decir que es poca cosa contravenir la voluntad de Dios? Pues, si nuestro Señor se ha dignado a abrir la boca para hablar de lo que sea, ¿no es suficiente razón para que toda criatura se conmueva, escuche con temor y observe diligentemente lo que se le dice?”.³⁸⁶ Para eliminar la epiqueya, Calvino continúa: “Lo que Dios nos ordena debe estar concluido del todo en nuestros corazones sin ser puesto en deliberación”,³⁸⁷ pues ésta es una afronta a la majestad divina y “en cosa tan santa la deliberación no tiene ningún lugar”. El deseo “resoluto de seguir el mandamiento divino elimina toda perplejidad” y duda, siempre a favor de las

³⁸⁵ ICO. *Petit traicté*. p. 564.

³⁸⁶ ICO. *Petit traicté*. p. 566.

³⁸⁷ ICO. *Petit traicté*. p. 544.

interpretaciones más rigurosas. El corazón no se puede fiar de la prudencia ni del entendimiento pues corre el riesgo de condenarnos.

Los nicodemitas sostienen la existencia de una razón o ley natural con poder suficiente para dirigir la acción y que una de estas leyes naturales es el derecho a conservar la propia vida. Así, protestan que su naturaleza no les lleva a sacrificarse,³⁸⁸ y en esta “naturaleza” comprenden toda la construcción antropológica del hombre: las necesidades y límites del individuo, las representaciones morales de la conciencia que recogen estas necesidades y límites, y la aplicación racional y prudente de esta ley al caso que permite un relativo equilibrio entre los fines terrestres y los celestes. Como es claro en su alegación, es difícil separar la concepción de la ley (natural) y de la virtud, pues ambas se modelan y sostienen recíprocamente. El rigorismo voluntarista de Calvino rechaza también la razón o la ley natural y la medida como fundamento de la virtud y la actuación.

c1) Calvino anatematiza la inquisición en los fines de la ley y los medios de su aplicación preguntándose retóricamente: “¿Podemos inquirir por qué él manda o prohíbe algo, como si su sola voluntad no nos bastase como razón? Pero, para no equivocarnos, no debemos observar solamente la cosa ordenada o prohibida, sino más bien atender a Dios que habla, pues no podemos desobedecer a su palabra sin desprestigiar su majestad”.³⁸⁹ Concede, pues, un valor absoluto a la ley divina, que obliga independientemente de su bondad, justicia o racionalidad, pues éstas son malvadas consideraciones humanas. Así lo muestra en su exégesis de Macabeos 6:18 y ss., donde loa a los judíos que, siguiendo la ley, prefieren morir a comer carne de cerdo obligados, pues aunque parezca una estupidez morir por tan poca cosa, “bien mirado, ellos no podrían haber hecho otra cosa sin renunciar a Dios”.³⁹⁰

c2) Para forzar un cumplimiento total, sin fisuras, de toda esta ordenación, Calvino continúa eliminando los principios de la racionalidad jurídica. Desestima, en primer lugar, la objeción de los nicodemitas, que defienden el disimulo siguiendo una doctrina latitudinaria que diferencia entre vicios veniales y capitales, de que “hay vicios que gobiernan el mundo, mucho más enormes (sic) y que merecerían ser reprimidos en primer lugar”. A esta implícita acusación de fariseísmo, Calvino responde afirmando que todas las normas tienen el mismo valor independientemente de su contenido y los efectos de su

³⁸⁸ ICO. *Excuse*. p. 604.

³⁸⁹ ICO. *Petit traité*. p. 566.

³⁹⁰ ICO. *Petit traité*. p. 570.

contravención. El creyente, estatuye, ha de respetar toda la norma por igual, pues Jesucristo mismo dijo que “quien haya violado uno sólo de los mandamientos, por pequeño que sea, no tendrá ningún valor en el reino de los cielos (Mateo 5:19)” o “aquel que haya guardado toda la ley y la haya ofendido en un punto será considerado culpable de todos los pecados”.³⁹¹ Calvino elimina, así, la cuasi adiafora de los pecados veniales.

c3) Otro elemento de su rechazo de la racionalidad jurídica es el desconocimiento de todo atenuante y eximente. A pesar de que la coacción es, según los nicodemitas, suficientemente grande como para determinar la voluntad y elección, la condena de Calvino no tiene excusa, su rigorismo moral exige al creyente que anteponga la confesión pública de su fe incluso sobre la vida, pues, ante Dios, el dolor y la coacción de cuerpo no tienen ningún valor.³⁹² Esta imposición precisianista o rigorista de la ley ratifica nuestro análisis de que Calvino no defiende ninguna dispensa de la ley.

d) Pero el rigorismo se vale también de la virtud para normar la acción del individuo y restringir su libertad, al concederle fuerza legal. Calvino afirma que los nicodemitas “tienen más necesidad de exhortaciones que de reglas/...”, pero esto no significa que acepte la distinción entre *consilia* y *praecepta* y que en el ámbito de la virtud se haya de dejar al consejo y la exhortación: “.../ Puesto que en general Dios nos muestra que es lo que debemos hacer, siempre es fácil (conocer la ley), (pero) cuando llegamos a la acción nos escabullimos si no nos constreñimos a hacer nuestro deber”. Calvino sólo acepta la exhortación para animar a la obediencia de una ley que tiene el mismo nivel de exigencia que la virtud. Por contra, los nicodemitas aceptan que, además de la adiafora, el espacio de lo dispositivo ha de abarcar la virtud, que para ser tal no puede ser forzada ni reglada.

e) Otra característica fundamental del rigorismo es que niega las virtudes cardinales y las substituye por las gracias, que han de ser cumplidas en su grado máximo. La humildad, la fe, paciencia y la fortaleza han de llevar al hombre a rechazar su cuerpo y su vida para conducirlo a la patria verdadera. Además, Calvino niega la posibilidad de distintos grados de cumplimiento de estas gracias y la existencia de diversas *naturalezas* individuales (leyes naturales) a las que corresponderían diversas virtudes. Calvino exige “rendirse con todas sus cosas a Dios” y vuelve a rechazar los estándares del derecho natural que esgrimen los

³⁹¹ ICO. *Petit traicté*. pp. 565 y 567. Y repite en la p. 566: “Cualquiera que tome un mandamiento de Dios a la ligera, por muy pequeño que les parezca a nuestros sentidos, será condenado”.

³⁹² ICO. *Petit traicté*. p. 568.

nicodemitas, ahora desde la virtud: “Alguno dirá que *no todos pueden ser tan firmes*. Pero, ¿de ello se sigue, por tanto, que nosotros no debemos seguir su ejemplo (de Daniel) que nos ha sido puesto por doctrina?”.³⁹³ La concepción calvinista de la virtud impone la fortaleza en su grado heroico o máximo, esto es, el martirio.³⁹⁴

Las gracias son un instrumento fundamental en la economía moral del rigorismo pues proporcionan la constricción interna para el cumplimiento de la ley y eliminan la libertad del individuo sometiéndola a la providencia y la voluntad de Dios. Como ya hemos visto, todas tienen en Calvino un fin represor. Los nicodemitas han de aceptar su “corrección con *humildad* si quieren mostrar que son hijos de Dios, pues de otra manera declararán que están movidos por un espíritu de rebelión y amargura: visto que no quieren aceptar la verdad”.³⁹⁵ La caridad como *amor dei* que se ha de sobreponer al amor propio y a la vida “nos debe ser más preciosa que esta vida caduca y transitoria que (...) no es más que una sombra”.³⁹⁶ Calvino también usa de la fe en todos sus aspectos. 1º La fe explícita que requiere la confesión de boca cueste lo que cueste: “la verdadera fe no puede estar delante de Dios sin que produzca confesión ante los hombres”,³⁹⁷ “puesto que si el corazón es bueno, fructifica fuera. El verdadero amor producirá siempre alabanzas externas de su nombre. Lo que demuestra San Pablo cuando une la fe del corazón con la confesión de boca”.³⁹⁸ 2º La fe como confianza en la providencia divina,³⁹⁹ que se opone a la “prudencia carnal” o razón. 3º La fe como creencia en la divinidad de la *Biblia* que obliga a la aceptación inmediata, mecánica de la ley y el cumplimiento riguroso de su mandato. Calvino considera que es la solución a la confusión, la perplejidad y la consiguiente turbación de la conciencia. Ya al inicio del tratado enseña que la confianza en la providencia hace inútil “consultar o disputar”,⁴⁰⁰ léase interpretar racionalmente la ley.

Frente a las doctrinas tradicionales, para las que el grado heroico de la virtud no puede ser cumplido por todos los fieles pues todos tienen distintas disposiciones naturales, Calvino mantiene que el desprecio de sí es la obligación de todo creyente: “No requiero aquí de ellos, dice, sino que sigan lo que han hecho tantos miles de mártires antes que nosotros,

³⁹³ ICO. *Petit traicté*. p. 549.

³⁹⁴ ICO. *Petit traicté*. p. 543.

³⁹⁵ ICO. *Petit traicté*. pp. 575-6.

³⁹⁶ ICO. *Petit traicté*. p. 576.

³⁹⁷ ICO. *Petit traicté*. p. 545.

³⁹⁸ ICO. *Petit traicté*. p. 545.

³⁹⁹ ICO. *Petit traicté*. p. 571.

⁴⁰⁰ ICO. *Petit traicté*. p. 543.

hombres y mujeres, ricos y pobres (...) Esta doctrina no es una especulación que haya forjado a mi gusto, sino aquélla que los santos mártires de Jesucristo han meditado en mitad de todos los tormentos que hubieron de soportar”.⁴⁰¹ Llevar la confesión de fe hasta el martirio es la más clara manifestación de haber recibido la gracia divina de la fe y, por tanto, prueba inequívoca de elección. Por el contrario, la feble naturaleza de muchos no da la firmeza para seguir la ley (fe), mostrando su condena.⁴⁰² Esta maldad natural es la verdadera razón del rechazo a la ley rigorista (que con sus elevados estándares morales hace a todos los hombres malos): “Mi doctrina no es dura, afirma, es la dureza de su corazón la que les hace encontrarla así”.⁴⁰³ El rigorismo desafía no sólo la racionalidad de la justicia sino cualquier racionalidad.

f) Las obras antinicomemitas son especialmente indicadas para terminar de perfilar la negación ontológica y moral de la libertad del hombre en Calvino. En ellas se muestra claramente que el reformador exige que el hombre se sacrifique en martirio por obediencia a la ley divina positiva y “natural” y nos permite probar que rechaza incluso la última libertad: la *libertas a coactione*. Ésta no es una categoría válida para designar su concepción de la libertad, pues él acepta la coacción injusta y asigna la responsabilidad al coaccionado incluso cuando la coacción es de muerte. Al mismo tiempo, se pone de manifiesto que la doctrina de Calvino no puede ser considerada como un compatibilismo.

El nicodemismo es un caso claro de elección renuente, en la que el individuo toma una decisión remiso, de mala gana. El nicodemita querría salvar la vida pero no pecar para ello o bien querría ganar la salvación eterna pero sin tener que perder la patria. Así, la voluntad, expresa en la elección, se contrapone al deseo, dando lugar a lo que Aristóteles denominaba acción mixta y la tradición escolástica, voluntad dividida, pues la voluntad, coaccionada, se divide y elige una opción aunque no la acepte plenamente. Como ya hemos visto, Calvino sigue a Agustín y los nominalistas franciscanos y considera que la voluntad se da entera en la elección y acción, que es la verdadera manifestación de la voluntad. Por consiguiente, con la elección se aceptan los fines y los medios tendentes a esos fines, esto es, si alguien acepta salvar la piel antes que glorificar a Dios, acepta también la profanación que conlleva. El hombre actúa *voluntariamente* aunque se encuentre bajo coacción y esta voluntariedad es suficiente para inculparlo por su actuación.

⁴⁰¹ ICO. *Petit traicté*. p. 573.

⁴⁰² ICO. *Excuse*. p. 604.

⁴⁰³ ICO. *Excuse*. p. 610.

Esta concepción de la voluntad revierte la responsabilidad al coartado. El nicodemita es culpable porque pretende, orgulloso, engañar a Dios, pues no tiene suficiente confianza en él para hacer pública profesión de fe, aguantar pacientemente el martirio y actuar caritativamente edificando con el ejemplo de su fe al prójimo. Calvino puede afirmar la maldad del hombre, su concupiscencia y falta de libre arbitrio pues ha elevado los estándares de la virtud hasta exigir el martirio. La maldad/bondad de todas las cosas depende del sistema de medida que se use y el rigorismo exige la máxima virtud. En un círculo lógico, el rigorismo se refrenda en la doctrina de las gracias, pues la eliminación de la ley natural permite predicar la necesidad de las virtudes en su grado más exigente y la dificultad de cumplimiento de este estándar de virtud permite acusar al hombre de maldad natural.

La transferencia de la culpa se plasma en que, en todos los textos antinicomodemitas, éstos son los únicos culpados, no hay ni una sola diatriba contra los que persiguen y oprimen por causa de la fe ni una crítica a la injusticia del persecutor. La única opción que permite Calvino es la de confiar en Dios y mostrar su fe en la providencia y hacer pública profesión de ella, con peligro de la vida. “Si todos aquéllos que Nuestro Señor ha iluminado de común acuerdo y consentimiento *corriesen ese riesgo de morir, y de dejar todo* antes de profanarse en malvadas supersticiones, les ayudaría con un medio que no conocemos. Pues él (Dios) convertiría los corazones de los príncipes y de sus oficiales, llevándoles a abatir las idolatrías y a colocar en su lugar el verdadero servicio y adoración de Dios”.⁴⁰⁴ Calvino no llama a la resistencia contra el tirano impío, pues no acepta que los nicodemitas tengan capacidad de justicia ni sean meritorios de libertad. El hombre no puede hacer nada para cambiar el designio providencial y combatir su injusticia. No en vano todos los poderes han sido ordenados por la providencia divina y los nicodemitas con su falsedad se han granjeado la enemistad de Dios que los castiga con la persecución.

Como muestra el elogio continuado del martirio, el rigorismo es una exaltación de la crueldad, uno de los vicios que Judith Shklar afirma se han de rechazar para llegar a un orden moral liberal. La crueldad se basa en el odio y menosprecio del mundo y el hombre: “Somos niños incorregibles, repite, estúpidos ante el látigo de Dios. Y ésta es la verga a la

⁴⁰⁴ “Si tous ceux que nostre Seigneur a illuminé d’un accord et consentement commune avoyent ceste hardiesse de mourir plustost, et quitter tout, que de se profaner en meschantes superstitions, ils les ayderoit d’un moyen que nous ne congnoissons pas. Car ou il convertiroit les cœurs des Princes et de leurs officiers pour abbatre les idolatries, et remettre

que (por comparación con las terrenas) hemos de temer más que a cualquier otra cuando nos imparte las enseñanzas por las cuales testifica su presencia en el mundo. Pero esta vara es todavía más rigurosa cuando permite que estemos sujetos al cautiverio de adorar a los ídolos en lugar de a él”.⁴⁰⁵ La aceptación del mal como látigo divino que sirve para fortalecer la virtud, impide la condena de la injusticia y la acción política encaminada a suprimirla. Los rigorismos se alimentan de la injusticia en la que se mueven y crean, pues la necesitan para justificar el rigor de sus medios y propuestas. El rigorismo impide la libertad de conciencia, resistencia o la petición de justicia. Calvino mantiene que el hombre no es libre mientras no se libere del cuerpo y el martirio tiene, además, la ventaja de que confiere al creyente la palma de la gloria.

1. IV. C. La negación de la libertad de participación política y de la resistencia

Las mismas razones que impiden predicar cualquier libertad de conciencia en la dogmática calvinista y niegan la libertad jurídica del individuo se oponen al derecho de resistencia, pues, en definitiva, la resistencia parte de la independencia de la conciencia para tomar una distancia crítica frente al poder que permita juzgarlo y actuar según la propia razón y justicia. Con el rechazo de la libertad de conciencia, Calvino intenta ahogar la revuelta en su mismo inicio: a) negando la capacidad individual para enjuiciar la justicia de la actuación del magistrado. Si los sujetos no pueden juzgar al magistrado, difícilmente podrán no obedecerle y menos presentar resistencia activa. b) Concediendo a Dios toda la justicia. c) Limitando con la *vocation* la capacidad de participación en política.

a) Ante la posibilidad de que el magistrado se comporte como un tirano, la mayoría de los contemporáneos de Calvino habrían considerado el caso de conciencia: ¿Qué hacer frente al tirano?, sin duda una de las preguntas claves del género. Calvino, sin embargo, niega a priori esta posibilidad. Ante la pregunta sobre cómo actuar “si somos *cruelemente vejados* por un príncipe inhumano, *saqueados* y *robados* por uno avaricioso o dispendioso o *despreciados* y *mal defendidos* por un vago” o, incluso “si somos afligidos por un magistrado sacrílego e incrédulo por (honrar) el nombre de Dios” responde que la única postura aceptable para Dios es “reducirnos a la memoria de las ofensas cometidas contra

au dessus la vray service et adoration de Dieu: ou bien il les amolloiroit pour ne contraindre las paovres fideles à se contaminer contre leur consciences, et de n'exercer telle cruauté vers eux.” ICO. *Petit traicté*. p. 572.

⁴⁰⁵ ICO. *Excuse*. p. 612.

Dios, que son corregidas (vengadas) con esos látigos. De allí nos vendrá la humildad para sujetar nuestra impaciencia” y “guiarnos, también, por el pensamiento de que no está en nuestra mano remediar tales males, sino que no nos queda más remedio que implorar la ayuda de Dios, en cuya mano están los corazones de los reyes y los cambios en los reinos. Es Dios quien se sentará entre los dioses (los reyes) y los juzgará”.⁴⁰⁶

b) Impuesta por Dios, “la autoridad de los superiores debe estar para nosotros plena de majestad, (...) aunque esté ocupada por personas muy indignas que la contaminan por su maldad”. Cualquier cuestionamiento del orden providencial es una rebelión contra Dios: “Si es su placer imponer reyes sobre los reinos (...) nos toca a nosotros rendirnos sumisos y obedientes a *cualquier* superior que tenga *dominio* en el lugar donde vivamos”.⁴⁰⁷

c) Pero, como hemos dicho, la capacidad política difiere según la vocación: “Si aquéllos que por la voluntad de Dios viven bajo los príncipes, y son sus súbditos naturales por estar tentados a hacer cualquier revuelta o cambio, esto será no sólo un “loco e inútil pensamiento (especulation), sino también malvado y pernicioso”,⁴⁰⁸ una muestra del pecaminoso orgullo de los hombres. “La corrección de la dominación desordenada (...) nunca (...) está permitida (...) a aquéllos que no tienen otro mandamiento divino que obedecer y sufrir”: las personas privadas.⁴⁰⁹ La rebelión de éstas es una afrenta a la ordenación graciosa del mundo.

Calvino estudia la intromisión de una persona privada en la política a través de la reacción de David frente al tiranicida de Samuel, a quien castiga por haber “osado levantar la mano al uncido del Señor”. Subraya la ejemplaridad del proceder de David en defensa de la “autoridad pública, que es una cosa sagrada” y mantiene que, puesto que Samuel era “un ungido del Señor, *no era lícito atentar contra él hasta que la hora hubiese llegado*”, y repite, “*quien quiera que sea, toda potencia (...) es de Dios, y no hay ningún principado*

⁴⁰⁶ ICO. *Institution*. L.IV. Vol. 4. pp. 1158-9.

⁴⁰⁷ ICO. *Institution*. L.IV. Vol. 4. p. 1135.

⁴⁰⁸ “Si ceux qui par la volonté de Dieu vivent sous des Princes, et sont leurs suiets naturels, transferent cela a eux, pour estre tentez de faire quelque revolte ou changement, ce sera non seulement une folle speculation et inutile, mais aussi meschante et pernicieuse”. ICO. *Institution*. L.III. Vol. 4. p. 1134.

⁴⁰⁹ “Nous (...) devons sur toutes choses nous garder que nous ne contemnions ou outragions l’authorité des superieurs, laquelle nous doit estre pleine de maiesté, veu qu’elle est confirmée par tant de sentences de Dieu: mesme encores qu’elle soit occupée de personnes tresindignes, et qui par leur meschanceté la polluent. Car combien que la correction de domination desordonnée soit vengeance de Dieu: toutesfois il ne s’ensuit pas pourtant qu’elle nous soit permise et donnée en main, ausquels il n’est donné autre mandement que d’obeir et de souffrir (...) des personnes privées.”. ICO. *Institution*. L.IV. Vol. 4. p. 1160.

que no sea ordenado por él”.⁴¹⁰ Siempre según el reformador, Samuel se llamaba “potencia o poder sobre el pueblo’, puesto que éste estaba obligado a obedecerle y no le era lícito resistir. Como si hubiese afirmado que la concupiscencia de los reyes alcanzará todos estos excesos que no podréis reprimir, sino que solamente restará esperar a sus mandamientos y obedecer”.⁴¹¹ “Incluso aunque aquéllos que reinen sean enemigos de la verdad (de la verdadera religión), que sean tiranos y crueles, no está en la libertad de cualquiera el castigarlos. Y ¿por qué? Porque hace falta que Dios ponga la espada en la mano. En esto debemos advertir que no debemos tocar a los príncipes que Dios ha establecido y autorizado en su nombre. Es más, *debemos soportar pacientemente los oprobios, injurias, crueldades y extorsiones de aquéllos que dominan hasta que Dios lo remedie de una manera desconocida para nosotros*”.⁴¹² El grado de restricción que impone a la resistencia y la participación política de las personas privadas se muestra en que no permite, siquiera, que resistan al tirano impío usurpador sin ningún título legítimo.

Como el resto de las aflicciones que Dios manda a la tierra, el tirano es una bendición divina, pues purga los pecados, “prueba la paciencia, instruye en obediencia”⁴¹³ y ejercita el resto de las gracias. Frente a la tiranía, “nos prosternaremos ante la majestad de nuestro buen Dios en reconocimiento de la faltas infinitas de las que somos culpables, rogándole que le plazca mostrárnoslas poco a poco, para pedirle perdón y para reconocernos tal y como somos, a fin de que nos esforcemos en reformar todos los vicios que quedan en nosotros y sujetarnos tanto a su voluntad, que en nuestras aflicciones no dejemos de bendecirle (...), tras habernos sentido mortificados”.⁴¹⁴ Las personas privadas han de revertir en autoinculación los sentimientos de venganza o de rebelión.

La aceptación paciente de la tiranía es una de las manifestaciones más claras del proyecto de Calvino y sigue la concepción de la voluntad y la responsabilidad de Agustín, exigiendo la aceptación de lo dado y fortaleza frente a la coacción como expresión de la virtud. El

⁴¹⁰ Calvin. *Samuelis*. p. 9.

⁴¹¹ ICO. *Institution*. L.IV. Vol. 4. p. 1156.

⁴¹² Calvin. *Samuelis*. p. 9.

⁴¹³ “Le Seigneur a une raison d'affliger ses serviteurs: c'est afin d'esprouver leur patience, et les instruire à obeissance. Non pas qu'ils puissent avoir autre obeissance que celle qu'il leur a donnée: mais il luy plait de monstrier ainsi et testifier les graces qu'il a mises en ses fideles, à ce qu'elles ne demeurent point oysives et cachées au dedans. Parquoy quand il met en avant la vertu et constance de souffrir qu'il a donnée à ses serviteurs, il est dit qu'il espreuve leur patience”. ICO. *Institution*. L.III. Vol. 4. p. 201.

⁴¹⁴ Calvin. *Samuelis*. p. 9.

Señor “pone delante la virtud y constancia de sufrir”, “que nos manda mantenernos firmes y sujetarnos al yugo de la servidumbre”.⁴¹⁵

1. IV. D. La resistencia como caso de conciencia para los magistrados inferiores

Pero la providencia ha establecido elementos de control y regulación del poder tiránico. A parte de los ejércitos extranjeros enviados por Dios, Calvino reconoce dos tipos de personas facultadas u ordenadas para el castigo del tirano. El primero serían los electos por Dios para guiar a su pueblo fuera de la tiranía: carismáticos y grandes milagrosos (Moisés y Otoniel).⁴¹⁶ El segundo tipo son los magistrados inferiores establecidos por la providencia a lo largo de la historia (quizá la razón por la que los monarcómanos calvinistas recurren continuamente a la Historia de las instituciones). “Si hubiese en ese momento, dice Calvino, magistrados *dedicados a la defensa del pueblo*, para refrenar la *excesiva concupiscencia y licencia* del rey (...) a ellos yo *no prohibiría* que se *opongan y resistan a la intemperancia o la crueldad de los reyes, según el deber de su oficio*”. Los magistrados inferiores con ese oficio no deben cejar en él, pues cometerían pecado contra su *vocation* y perjurio contra la libertad del pueblo, de la que son tutores.⁴¹⁷ Nótese que Calvino no faculta a cualquier autoridad inferior, sino sólo a la ordenada providencialmente en la estructura constitucional para ello y que, dependiendo de los sistemas políticos, podría no existir. Para los países de su entorno esta *vocation* recaería en “los tres estados reunidos”, lo que eleva los requerimientos de la resistencia. Dado que él mismo pone como ejemplo de esta práctica a los éforos, a partir de ahora la denominaremos “doctrina de los éforos”.

Usualmente se da por supuesto que la aceptación calvinista de la “oposición y resistencia” de los éforos implica la aceptación de la revolución, pero esta inferencia no está nada clara en los escritos del picardo. ¿Cuándo se ha de resistir? ¿Qué significa para Calvino oponerse y resistir al monarca cruel? Creemos que el picardo considera el problema como un caso moral que han de resolver los magistrados inferiores. Su conciencia, informada por

⁴¹⁵ ICO. *Institution*. L.IV. Vol.4. p. 1126, y L.III. Vol. 4. pp. 446-7.

⁴¹⁶ “Et en cecy apparoist (...sa) bonté, puissance et providence. Car aucunes-fois il suscite manifestement quelcuns de ses serviteurs, et les arme de son mandement pour faire punitions d'une domination injuste, et delivrer de calamité le peuple (...) En la premiere maniere il delivra le peuple d'Israel par Moyse, de la tyrannie de Pharaon: et par Othoniel, il le tira hors de la puissance de Chusana Roy de Syrie (...) estoient ministres et executeurs de sa justice”. ICO. *Institution*. L.IV. Vol. 4. p. 1159.

la fe, debe, primero, valorar las dos obligaciones contrapuestas que se presentan en el caso de conciencia, el deber de proteger al pueblo y la sumisión y obediencia que deben a la providencia que impone al tirano. En segundo lugar debe determinar el alcance y los medios de la resistencia: si se ha de resistir; si ha de ser pasiva o activa; si sólo se ha de tutelar al tirano o se le ha de apresar, juzgar, ejecutar. Sólo esta concepción de la resistencia como caso de conciencia permite explicar la paradójica construcción del último capítulo de la *Institución*, que está surcado por la contradicción entre la afirmación de la obligación de los magistrados de proteger al pueblo, y la reiteración hasta el agotamiento de la necesidad de la paciencia y aceptación de las atrocidades del tirano. Calvino deja a la conciencia de los magistrados inferiores la determinación del cuándo y cómo de la “resistencia”, pero guía su decisión poniendo delante de sus ojos las verdades de la fe que deben informar su decisión. Podemos analizar con más detenimiento los consejos que Calvino les imparte.

La prevención frente a una acción demasiado radical de los éforos le mueve a repetir, incluso después de haber prohibido la resistencia a las personas privadas, su doctrina de la sumisión del hombre malvado a los poderes establecidos por Dios. Aunque “los príncipes (...) no se cuiden de sus deberes; se regodeen en sus placeres (...) vendan todas las leyes, derechos y juicios; roben al pobre pueblo (...) asalten y saqueen las casas, violen a las vírgenes y las casadas y martiricen a los inocentes no es fácil persuadir a muchos que tales deben ser reconocidos como príncipes y que se les debe obedecer todo lo posible”.⁴¹⁸ Pues “Dios lo ha querido. Sigamos pues su voluntad (...) porque no es lícito resistir, ya que se debe tener paciencia, que la impaciencia es contumacia contra la justicia de Dios (...) Si las tribulaciones sirven a nuestra salud, ¿por qué no las recibimos con un corazón calmo y no ingrato? Al soportarlas pacientemente no sucumbimos a la necesidad, sino que afirmamos nuestro bien. Estas consideraciones harán que aunque nuestro corazón esté clavado a la cruz (...) se llene de alegría espiritual”.⁴¹⁹

Reiterando su posición, Calvino admite que es difícil entender esta obligación, pero justamente ése es el fin de la “renovación del entendimiento” y de la doctrina penitencial expuesta en los libros precedentes de la *Institución*. “La afección enraizada en el corazón

⁴¹⁷ ICO. *Institution*. L.IV. Vol. 4. p. 1160.

⁴¹⁸ “Si l’*equité de Dieu* apparoist evidemment en toutes noz afflictions, nous ne pouvons sans iniquité murmurer ne rebeller”. ICO. *Institution*. L.III. Vol. 3. p. 209.

⁴¹⁹ ICO. *Institution*. L.III. Vol. 4. pp. 208-10.

de los hombres a odiar y execrar a los tiranos, y a amar y reverenciar a los reyes justos” no permite a los hombres ver en el tirano la “imagen de Dios ni considerarle su ministro”. Pero, para él, las afecciones del corazón de los hombres son casi siempre erradas: “Es necesario insistir en probar y mostrar esto que no logra entrar en el espíritu de los hombres: que *en un hombre perverso* e indigno de todo honor, que tiene la superioridad pública, reside la misma dignidad y potencia o poder que Nuestro Señor ha dado a los ministros de su justicia y en cuanto a la obediencia debida a su superioridad, los súbditos le deben tan grande reverencia como la que tendrían a un buen rey”.⁴²⁰ Además, frente a la mayoría de las corrientes del momento que afirman abiertamente el derecho a presentar batalla al tirano y someterle a la justicia terrestre, el silencio de Calvino es otra forma de restricción.

Justo al cierre de la *Institución*, coloca el peso en la otra balanza de la conciencia. Calvino recuerda que “en la obediencia que es debida a los superiores, debe haber una excepción o, mejor, una regla que hemos de guardar ante todo, cual es que tal obediencia no nos desvíe de la obediencia a aquél bajo cuya voluntad es razonable que todos los edictos de los reyes se contengan y que todos sus mandamientos cedan a su ordenanza y que toda su alteza sea humillada y abatida”. En el mismo párrafo critica la “obediencia demasiado voluntaria” de los sujetos a las supersticiones y “a los apetitos de los reyes idólatras”. Así, la obligación de obediencia en conciencia al poder establecido se quiebra sólo cuando éste obliga a actuar en contra de Dios, esto es, el poder civil sólo tiene como límite la obediencia que se debe a Dios. Rechaza, pues, que la violación de las mujeres o incluso la exacción excesiva (un motivo fundamental en las revoluciones modernas como muestra el *ship money* de la inglesa o la exacción de los privilegiados de la francesa) sean motivo de revuelta,⁴²¹ pues ésta tiene exclusivamente fines confesionales.

La petición de la obediencia a Dios sobre los hombres conduce al problema práctico, que Calvino no aclara, de cómo conocer la voluntad de Dios. Calvino cierra aquí implícitamente su interpretación de la doctrina de los dos reinos, por la que en el reparto de tareas concede al poder político el control sobre la primera tabla de la ley y el empleo de la espada para mantener la pureza de la fe, pero concede a la iglesia (reformada) la capacidad

⁴²⁰ ICO. *Institution*. L.IV. Vol. 4. p.1555.

⁴²¹ “Les tributs et, imposts lesquels reçoivent les Princes leur sont revenus legitimes (...) Combien qu'aussi ils en puissent licitement user à entretenir assez amplement leur dignité domestique, laquelle est aucunement coniointe avec la maiesté de leurs offices. Comme nous voyons que (...les autres saints Rois) ont sans offense de conscience vescu somptueusement du public, selon l'estat où ils estoient colloquez. (...) Et n'est pas ceste doctrine superflue aux personnes

de interpretar lo que dice Dios y el cuidado de que aquél aplique correctamente sus enseñanzas.

Calvino ya ha restringido las razones de la resistencia, pero todavía hemos de averiguar qué entiende bajo esa resistencia. En un repaso de los lugares bíblicos que la atañen, y tras mencionar los callados sufrimientos de Job, trata de Iarobeam y, en vez de criticar su tiranía, advierte que el profeta “reprocha (al pueblo) ásperamente el crimen de haber abrazado y recibido el (idolátrico) decreto real”.⁴²² En el mismo párrafo elige (como en el Sermón de Daniel) a Nabucodonosor para afirmar la divinidad del príncipe. El lugar bíblico es significativo ya que Daniel no puede ser considerado como persona privada pues Dios le ha confiado capacidad apocalíptica, además Nabucodonosor es el ejemplo perfecto de tirano, pues es un invasor y un supersticioso adorador de ídolos. Así, a pesar de que se dan todas las características necesarias para la revuelta, David protesta *no haber ofendido al rey, aún habiendo contravenido el edicto injusto publicado por él*, pues con él ha excedido sus límites y no sólo era excesivo contra los hombres sino también había alzado sus cuernos contra Dios”. Lejos de cuestionar el estatus real del tirano, Calvino amonesta a sus lectores a que “tengan en consideración y guarden la providencia de Dios y *la operación especial de la que usa para distribuir los reinos y establecer los reyes que bien le placen (...)* Así, cuando sabemos que él (Nabucodonosor) fue constituido como rey por Dios, (...) ello nos ha de recordar la ordenanza celeste que nos ordena temer y honrar al rey y dudaremos de quitar a un tal tirano el honor con el que Nuestro Señor le haya dignificado y ornado”.⁴²³ La postura de Calvino frente a este lugar bíblico es muy significativa, pues éste es uno de los lugares escriturarios donde la literatura pretende fundar una supuesta aceptación calvinista del derecho de resistencia, pero justamente afirma el decreto, y no la persona, es el objeto de la no obediencia.

Calvino mantiene que Dios ordena no sólo la autoridad en general, sino también a la *persona* que lo ocupa, independientemente de su comportamiento.⁴²⁴ “Quels qu'ils soyent,

privées, lesquelles par cela apprendront de ne reprendre et condaïmner la despense des Princes, combien qu'elle outrepare l'ordre et l'u sage commun”. ICO. *Institution*. L.IV. Vol. 4. p. 1142.

⁴²² ICO. *Institution*. L.IV. Vol. 4. p. 1161.

⁴²³ ICO. *Institution*. L.IV. Vol. 4. p.1555. Véase desde la p. 1152.

⁴²⁴ “Nous cognoissons (...) avec combien grande obeissance nostre Seigneur a voulu que ce tyran pervers et cruel (Nabucodonosor) fust honoré: (...) pourtant qu'il possedoit le royaume. Laquelle possession seule monstroïtqu'il estoit colloque sur le throne par l'ordonnance de Dieu (...) laquelle n'estoit licite de violer. (...) par celle mesme ordonnance de Dieu, par laquelle l'autorité de tous Rois est établie, aussi les Rois iniques viennent a occuper la puissance: iamais ces folles et seditietises cogitations ne nous viendront en l'esprit, qu'un Roy doive estre traité selon qu'il merite, et qu'il n'est

ne comment qu'ils se gouvernement, qu'ils n'ont la domination que de luy".⁴²⁵ Una idea que subraya contra los sectarios que afirman que la *vocation* se concede a la dignidad y no a la persona, de manera que la recibe todo aquél que está legítimamente en el cargo y sólo cuando está en estado de gracia. Para Calvino, cuyo fin es condenar la revuelta de los sectarios, la *vocation* y el dominio se conceden providencialmente y no dependen del credo, estado de gracia, fe o las acciones de los agraciados,⁴²⁶ de modo que los magistrados no pierden sus títulos al pecar, ni siquiera contra Dios. Es importante mantener esta idea para la interpretación de Milton y la revolución inglesa (3. IV. C. Equivocación, reserva mental, disimulo y retórica revolucionaria). En aquella sección discutiremos más detalladamente la posición de Calvino ante la idea de que el tirano que atenta contra el honor de Dios se depone a sí mismo, lo que posibilitaría la rebelión.

El reformador afina más su posición: "Si ellos (los magistrados) mandan algo contra él (Dios) no debemos prestar estima *a la orden* ni hemos de prestar atención *a toda* la dignidad del superior, a la cual no se injuria cuando está sometida y plegada a la potencia de Dios".⁴²⁷ La "oposición y resistencia" afecta a la orden y a la dignidad del tirano sólo en cuanto se menoscaba por el incumplimiento de la orden, pero el respeto a su dignidad excluye cualquier resistencia activa, su juicio y ejecución. Demostrativamente, Calvino no trata éstas como una posibilidad y se refiere exclusivamente a una resistencia pasiva que exige el martirio antes que la resistencia activa. El último párrafo de la *Institution*, ignorado a menudo, dice: "Sé bien qué riesgo puede acarrear una constancia tal como yo la requiero aquí (la del incumplimiento de la ley), pues los reyes, cuya ira es mensaje de muerte, no pueden sufrir el ser rebajados. Pero (...) habremos de consolarnos con este pensamiento: que con ello rendimos a Dios la obediencia que demanda *quando sufrimos todas las cosas* antes de declinar de su santa palabra. Y para que el coraje no nos falle, San Pablo nos pica con otro aguijón: que fuimos comprados por Cristo tan caros que nuestra redención le costó la vida, para que no nos entregemos como siervos a las

pas raisonable que nous nous tenons pour suiects de celuy qui ne se maintient point de sa part enver nous comme Roy".
ICO. *Institution*. L.IV. Vol. 4. p. 1156.

⁴²⁵ ICO. *Institution*. L.IV. Vol. 4. p.1555.

⁴²⁶ ICO. *Institution*. L.IV. Vol. 4. p. 317.

⁴²⁷ "En l'obeissance que nous avons enseignée estre deue aux superieurs, il y doit avoir tousiours une exception, ou plustost une reigle qui est à garder devant toutes choses; c'est que telle obeissance ne nous destourne point de l'obeissance de celuy, sous la volonté duquel il est raisonnable que tous les edits des Roys se contiennent, (...) Et pour dire vray, quelle perversite seroit ce, afin de contenter les hommes, pour l'amour duquel nous obeissons aux hommes? (...) Nous devons puis apres estre suiects aux hommes qui ont preeminance sur nous, mais non autrement sinon en luy. S'ils viennent à commander quelque chose contre luy il nous doit estre de nulle estime et ne faut avoir en cela aucun esgard a

concupiscencias de los hombres y menos a su impiedad”.⁴²⁸ En la misma aceptación de la desobediencia Calvino niega la resistencia activa violenta. En este momento substituye el ejemplo de Cristo portando la cruz, que ha usado hasta aquí, por su pasión, para mostrar que al creyente sólo le queda remedarle y soportar el martirio.

Así, el último párrafo de la *Institución* libera al creyente de la obligación de la obediencia en conciencia al magistrado que él mismo ha establecido con anterioridad, pero sólo para asegurar la obediencia a Dios, una obediencia que se ha de mostrar en la aceptación de su providencia y los males que ésta envía. En vez de permitir la rebelión contra el tirano impío, exige al creyente, incluidos los magistrados inferiores, que pague un precio tan alto por su desobediencia (la muerte), que imposibilita comprender el acto como libre. Es otra manifestación de la negación de la *libertas a coactione* derivada del desprecio agustino de la vida: “No es el derramamiento de sangre lo único que consume el martirio, dice el de Hipona, ni son las llamas las únicas que otorgan la palma. La corona se alcanza no sólo con la muerte sino con el menosprecio del cuerpo”.⁴²⁹ Calvino no termina la *Institución* con la defensa de la resistencia, sino con la negación del valor de la vida del hombre que ha de ser sacrificada al honor de Dios. El fiel no puede oponerse violentamente al tirano, deponerlo ni ajusticiarlo. Todo ello hace muy difícil concebir al calvinismo como motor de revueltas y revoluciones políticas.

1. IV. E. Recapitulación

La posición de Calvino frente a la libertad de conciencia, la democracia, la resistencia y las libertades jurídicas es sólo la reafirmación de su antropología, teodicea y mística.

Uno de los fines de Calvino es sujetar al hombre a la voluntad de Dios lo que significa eliminar cualquier libertad de la conciencia. Calvino acepta todos los medios para lograr su fin: rechaza la razón del hombre y que ésta le pueda servir para interpretar la *Biblia*; considera ésta como una ley absoluta no sujeta a debate, deliberación o interpretación; titula a la iglesia y el poder civil para mantener la pureza de su enseñanza y del culto a Dios; somete al hombre a la obediencia de estos poderes y de una serie de normas que eliminan la determinación individual, pues no aceptan la indiferencia. Todas éstas son

toute la dignité des superieurs: a laquelle on ne fait nulle iniure, quand elle est submise et rengee sous la puissance de Dieu”. ICO. *Institution*. L.IV. Vol. 4. p. 1161.

⁴²⁸ ICO. *Institution*. L.IV. Vol. 4. p. 1162.

características del rigorismo, una doctrina moral que exige la obediencia a la opción más segura (la ley) incluso aunque no sea probable que obligue, sea injusta e irracional y su cumplimiento lleve a la muerte.

La negación de la libertad tiene un instrumento óptimo en el rigorismo. Éste se basa en un voluntarismo radical que impone una norma absoluta, total, objetiva e irresistible. Para ello 1º elimina la razón y las concepciones personales de la justicia. 2º Predica la divinidad de la ley positiva. 3º Elimina cualquier racionalidad jurídica al: a) negar la indiferencia y la distinción entre consejos y preceptos, lo que lleva a regular todos los aspectos de la vida, b) despreciar la jerarquía de las normas dependiendo de su objeto, c) la correspondencia entre la importancia de la trasgresión y de la pena y d) desestimar cualquier eximente y atenuante. 4º Impone como norma obligatoria la renuncia a sí mismo. 5º Elimina la libertad de coacción, al rechazar que el hombre pueda revolversse contra quien le coacciona y que esta coacción le sirva de eximente o atenuante cuando se ve forzado a pecar.

El análisis del rigorismo nos muestra que la libertad de conciencia e incluso la resistencia dependen de la doctrina moral o casuista que se siga. Con su condena del casuismo y de la confesión católica, Calvino no pretende la libertad de la conciencia sino su sujeción a un sistema normativo y moral mucho más exigente. La concepción de la resistencia no puede separarse de la de la libertad de conciencia, pues en definitiva para iniciar la resistencia es necesario que el sujeto se haya liberado de la obligación de obediencia irracional a la ley y el magistrado. La concepción calvinista de la resistencia viene ya determinada por la negación de la *libertas a coactione*, que impide al hombre revelarse contra el poder providencialmente establecido y le exige el cumplimiento del deber frente a Dios hasta el martirio.

Calvino parece incluso demandar la resistencia al tirano, pero tanto su alcance como sus formas son extremadamente rigoristas, pues 1º anula cualquier capacidad política de las personas privadas (y por tanto, en otro orden de cosas, la democracia), y sólo acepta la eventual “oposición y resistencia” de aquéllos cuya función en el orden constitucional sea exactamente la de velar por el mantenimiento del orden ante los excesos del poder. 2º Pide que, previamente, se hagan todas las reconvenciones a la conciencia del tirano. 3º Restringe los motivos de la resistencia a los casos en los que la impiedad del príncipe

⁴²⁹ Agustín. *Sermón 46. De tempore.*

impida el verdadero servicio a Dios y, por lo tanto, deja a la iglesia reformada la determinación de cuándo es justo resistir al tirano. 4° Calvino hace de la resistencia un caso de conciencia y los consejos con los que edifica las conciencias de los magistrados inferiores subrayan la divinidad del príncipe y, por tanto, la restringen a la *desobediencia pasiva* de la orden o decreto impío. 5° El calvinismo no es la fuente de la idea revolucionaria de la autodeposición de los magistrados pecadores, porque el pecado no elimina la gracia divina. 6° Tampoco es el origen de la “defactoista”, que mantiene que Dios ordena el cargo pero no a la persona que lo ocupa, de manera que es legítimo revelarse contra el tirano para mantener la pureza de la magistratura; una idea que permite argumentar que cualquiera que lo consiga puede considerarse ordenado por Dios, siempre que mantenga la paz política. 7° Calvino no acepta ni la deposición del monarca–tirano ni el tiranicidio, por el contrario, exige el incumplimiento de la norma impía como testimonio de la fe, aunque conduzca al opositor, incluido el magistrado inferior, al martirio. 8° Así, la máxima resistencia que admite es una oposición temporal al decreto impío y quizá la restitución del monarca o un príncipe de sangre real al respeto a la religión y la moral bajo la tutoría de la iglesia verdadera.

1. V. Conclusiones del capítulo

Calvino pretende dar una solución radical a los problemas político-sociales de su tiempo y encuentra la solución en la religión. Ésta le permite trasladar los problemas del ámbito público al privado, al diagnosticar que aquéllos radican en la libertad del hombre, en sus pasiones, deseos y orgullo, orígenes del mal. Para erradicar éstos, elige la doctrina agustina de la salvación por la fe sola, un lenguaje con una fuerza ilocutiva muy específica pues conforma un método de reforma personal que afecta a todos los estadios en los que se puede predicar la libertad, desde el conocimiento y la epistemología hasta la acción, conformando la propedéutica cognitiva, la representación normativa el mundo, la conciencia, el carácter, la acción del individuo y las estructuras sociales en las que éstas se insertan. El método de reforma que propone, la vía “penitencial” o purgativa, se basa en la afirmación de la maldad natural del hombre (el servo arbitrio) o, lo que es lo mismo, el anatema del libre arbitrio, o sea de la razón y la voluntad fuentes de la autonomía individual, lo que implica negar que conceptos como voluntad, facultad, poder, virtud, dominio, dignidad, gobierno de sí, justicia y libertad puedan ser considerados como bienes

naturales universales proveedores de derechos. Exige, así, que el individuo se aniquile para ser instrumento de Dios, un semoviente sin voluntad ni razón propia sometido a una dirección heterónoma, que presenta como teonomía. O de otra forma, la maldad natural del hombre impone un sistema político-social que coarte su libertad, impidiéndole seguir sus bajos instintos y deseos. Calvino justifica así un gobierno rigorista, una monarquía que discipline a los hombres,⁴³⁰ y los sacrifique “a Dios, sujetándolos y reduciéndolos a la obediencia del Evangelio”,⁴³¹ donde Calvino justifica los poderes eclesiales y civiles establecidos que han de humillarle, “domesticarle” o “disciplinarle”,⁴³² eliminando toda su libertad y llevando la paz a la tierra. Sumisión y dominio por la gracia son las dos caras del pensamiento de Calvino.

No somos los primeros en considerar la doctrina de Calvino como un proyecto disciplinario, él mismo usa el término disciplina para describirlo.⁴³³ La literatura que lo estudia desde este ángulo tiende a relativizar la importancia de la soteriología y la considera una simple herramienta al servicio de su concepción del orden, del control, la interiorización del deber y la obediencia.⁴³⁴ Pero esta apreciación nos parece errada, la soteriología no es sólo el envoltorio discursivo más adecuado al momento histórico, sino un instrumento psicológico muy eficaz, pues la salvación puede convertirse en una aguda preocupación universal. La que escoge Calvino confiere a su proyecto disciplinario una extraordinaria fuerza de obligación que le diferencia cualitativamente de otros, tanto seculares como religiosos.

La concepción calvinista de la libertad es un fatalismo que elimina cualquier libertad de hecho y derecho. Como afirma un orden providencial, deudor de las concepciones estoicas,

⁴³⁰ “The Geneva Consistory in the Time of Calvin” en Pettegree, Andrew (ed.). En Pettegree. *Calvinism*.

⁴³¹ “Afin que je sois ministre de Jésus-Christ envers les paiens, consacrant l’Évangile de Dieu. (...) Il se propose (saint Paul) donc ici, dans le ministère de l’Évangile, comme le prêtre ou le sacrificateur qui offre en sacrifice le peuple qu’il acquiert à Dieu, de la sorte sert aux mystères sacrés de l’Évangile. Et de fait, c’est là la prêtrise ou la sacrificature d’un pasteur chrétien, de sacrifier (par manière de dire) les hommes à Dieu, en les assujettissant et réduisant à l’obéissance de l’Évangile, et non pas de réconcilier les hommes avec Dieu en offrant le Christ, comme les papistes”. Calvin. *E. R.* (15: 16) p. 340.

⁴³² ICO. *Institution*. Vol.3. L.I. p. 203

⁴³³ “Quand nous oyons dire que ses corrections sont verges paternelles, n’est-ce pas nostre office de nous rendre enfans dociles, plustost qu’en resistant ensuyvre les gens desesperes, qui sont endurcis en leurs malefices? (...) Et comme dit l’Apostre, Nous sommes bastards et non pas enfans legitimes, s’il ne nous tient en discipline (Hebr. 12, 8)”. “Car quoy? les pechez que nous commettons iournellement, ne meritent-ils pas d’estre chastiez plus asprement mille fois et de plus grande severité?”. ICO. *Institution*. Vol. 2. L. I. p. 204 y 209, respectivamente.

⁴³⁴ “Calvinism was far more important a doctrine of discipline and obedience than of justification”. “Calvinism was more a social and moral system than a personal and religious one”. Walzer. *Revolution*. pp. 24-25.

ha de mantener una concepción de la “libertad” similar a aquéllas.⁴³⁵ Para ambos fatalismos la libertad se reduce a la aceptación de los designios del hado o de la providencia, endulzados en Calvino por las promesas de la vida eterna. Por lo tanto, la doctrina calvinista no puede ser considerada como una *libertas a coactione* ni como un “compatibilismo”.⁴³⁶

Su concepción del mundo, la ley y la moral (veremos la concepción de la política al final de este resumen) es un rigorismo y voluntarismo que propone una negación absoluta de la libertad humana que ha de llevar a la *abnegación*. Éste no es un instrumento exclusivo de Calvino, pero él lo afina hasta conseguir una gran perfección.⁴³⁷ Berlin se sirve del mismo término, de indudable origen religioso, para definir la libertad positiva que proponen los movimientos autoritarios y totalitarios del S. XX. Por el contrario a ellos, Calvino no sustenta la abnegación directamente en ninguna libertad positiva, por lo que podemos afirmar que no sólo se deriva de ésta. Pero los fines y medios del calvinismo están más relacionados con los de los antiliberales De Maistre o Donoso Cortés,⁴³⁸ y sobre todo con los rigorismos o fundamentalismos que substituyen a las religiones políticas del s. XX. Aunque, desde criterios temporales, la consideración del calvinismo como un fundamentalismo es un anacronismo, este término devuelve con precisión sus rasgos distintivos. Como los fundamentalismos, la doctrina de Calvino es una reacción a la creciente secularización y modernización de la religión y la vida en general,⁴³⁹ que niega al individuo,⁴⁴⁰ sus capacidades, facultades y titulación para diseñar su vida y participar autónoma y moralmente en la ordenación del mundo social y político. Pero esta negación

⁴³⁵ Que reducía a la aceptación de buen grado del hado: “Ducunt volentem Fata, nolentem trahunt”.

⁴³⁶ “According to compatibilists, freedom is compatible with determinism because freedom is essentially just a matter of not being constrained or hindered in certain ways when one acts or chooses. They (normal adult human beings) are therefore wholly free to choose and act even if their whole physical and psychological make-up is entirely determined by things for which they are in no way ultimately responsible – starting with their genetic inheritance and early upbringing”. Strawson, Gallen (1998). “Free will”; Craig, Edward. 1998. *Routledge encyclopedia of Philosophy*. London; New York: Routledge. Retrieved September 07, 2003, from <http://www.rep.routledge.com/article/V014>

⁴³⁷ El marrano Abraham Pereyra ejemplifica la abnegación en el judaísmo. La autoculpabilización y la conciencia de la propia miseria se unen a la esperanza de una salvación inmerecida obtenida a través de “la escuela de la ignorancia” donde dar “garrote al entendimiento”. Pereyra niega a Dios como sólo una “causa inmanente”, lo que haría que sus “cadenas (fuesen) amables” y prefiere las férreas cadenas de la providencia su “verdadera libertad”. Albiac, Gabriel. 1987. *La sinagoga vacía*. Madrid: Hiperión. pp. 87-99.

⁴³⁸ Compárense las enseñanzas de Calvino con las ideas que presenta Stephen Holmes en *Anatomía del Antiliberalismo*. Madrid: Alianza, 1999. Pero los reaccionarios católicos (De Maistre, Donoso Cortés) adoptan las mismas ideas con mucho menos éxito, pues desde la política no se puede conseguir el nivel de adhesión que promueve la religión

⁴³⁹ Marty, Martin E. y R. Scott Appleby. 1993. *Fundamentalisms and Society: Reclaiming the Sciences, the Family, and Education*. Chicago: University of Chicago Press. p. 3.

⁴⁴⁰ Gernot Wießner habla de una “Enttabuisierung des Lebens als Folge einer extrem offenbarungsgläubigen Fassung des Wahrheitsbegriffs” esto es, de la negación del valor del individuo y su vida sometidos a la verdad revelada. Wießner,

de las facultades y derechos se compensa con la prédica de una libertad sublimada, extra mundana, a la que considera el fundamento de la vida religiosa y para cuya consecución se sigue la vía purgativa. En muchos de estos fundamentalismos, el rechazo del mundo y el cuerpo se condensa en una similar negación de la moral de las obras y la imposición de una teonomía que niega al individuo, su razón y su cuerpo y de una verdad revelada que abomina de la razón y capacidad de interpretación. Todos ellos tienen explícitos fines políticos, pues pretenden reformar el conjunto de la sociedad a través de la conformación de un sujeto sumiso y cumplidor estricto de un entramado normativo exógeno que regula todos los aspectos de la vida.⁴⁴¹ El uso del término fundamentalismo para caracterizar al rigorismo calvinista se puede justificar también “genéticamente”, pues el movimiento propiamente fundamentalista, el americano del s. XX, es un revivalismo del evangelismo y calvinismo.⁴⁴² No es extraño que la literatura ya haya encontrado similitudes entre distintos fundamentalismos y la Reforma protestante.⁴⁴³

Para explicar cómo Calvino impone la abnegación usaremos aquí una línea explicativa distinta de la de que hemos seguido, aunque quizá sea más desestructurada. Pretendemos, de esta manera, mostrar conexiones que en el análisis sistemático pueden haber quedado escondidas, pero que en el pensamiento de Calvino, que posee un altísimo grado de complejidad, coherencia y sistema, son también importantes. Para imponer la abnegación, Calvino:

A) Rechaza cualquier valor, atributo o facultad de la persona y niega que su voluntad sea recta y justa, que su razón pueda guiar sus actos, y que éstos sean dignos. Esto es, condena el libre arbitrio y la virtud del hombre o niega el valor de la persona.

B) Afirma la necesidad moral de negar y rechazar la libertad individual y social. La doctrina soteriológica provee del principal instrumento psicológico para forzar al individuo

Gernot. 1996. "Der Fundamentalismus in der Religionsgeschichte." in *Religionen, Fundamentalismus, Politik*. Editado por D. Lange. Frankfurt am Main; New York: P. Lang. pp. 47-64; 58 y ss.

⁴⁴¹ Los movimientos religiosos “die für die Durchsetzung einer Grundordnung unter den Menschen nach den verbindlichen Vorgaben einer autoritativen Offenbarung das Leben enttabuisieren und die ideologische Rechtfertigung für diese Enttabuisierung aus ihrer Vorstellung vom Wesen und Walten des religiösen Gegenübers legitimieren, in theistischen Religionen aus deren Gottesvorstellung”. Wießner. Op. Cit. p. 61.

⁴⁴² Fue acuñado por un grupo de protestantes americanos que, siguiendo el Great Awakening de principios del 19 (otro movimiento de reforma), publicaron entre 1910 a 1915 una serie con el título *The Fundamentals. A Testimony of Truth*.

⁴⁴³ Browsers, Michaelle; Kurzman, Charles. 2004. *An Islamic Reformation?* Lanham, Md.: Lexington Books.; McIntire, Carl. 1988. *Twentieth Century Reformation*. New York: Garland Pub.; Reich, Jutta. 1969. *Twentieth Century*

a aceptar la destrucción de su libertad (su reforma): el odio y desprecio de sí mismo que resulta del miedo a la crueldad de Dios y la condena. Un instrumento propio de los fundamentalismos y las doctrinas totalitarias.

C) Niega la existencia ontológica de la libertad del hombre. Para ello se vale de la prédica de la omnipotencia de Dios y la sujeción del individuo a la providencia.

D) Esta afirmación provoca una serie de antinomias lógicas. La primera es que el hombre no puede ser responsable de su acción y, por lo tanto, no puede ser juzgado por sus acciones. Calvino la resuelve afirmando que Dios no juzga por las obras sino por la fe, lo que inicia la destrucción de los principios de la racionalidad de la justicia, parte esencial de buena parte de las concepciones de la libertad.

E) Pero el hombre tampoco puede acceder a la fe por propia iniciativa, de manera que Calvino ha de afirmar que el hombre es responsable no porque esté libre de necesidad de actuar como actúa, sino porque su voluntad actúa siempre libre de coacción y realiza voluntariamente sus acciones -que sin la fe sólo pueden ser- malvadas.

F) Así, necesita establecer un criterio de responsabilidad que condene al hombre, independientemente de la libertad con la que realiza la acción y si está sujeto a necesidad o coacción. La concepción de la responsabilidad que elabora se basa en la afirmación de que la voluntad es siempre libre para querer o no querer, pues, separada del cuerpo, no se puede coaccionar. De esta manera, la coacción del cuerpo no se considera una lesión de la libertad del individuo y ni la coacción ni la necesidad se consideran atenuantes de la acción. La coacción, la violencia o la injusticia se entienden como manifestaciones de la providencia divina, perdiendo su valor para la justicia. En definitiva, la concepción de un orbe ordenado por la omnipotencia divina elimina la posibilidad de alternativas, la agencia y la responsabilidad, conceptos básicos para distintas fórmulas de la justicia y la libertad. Pero además, como afirma que la voluntad sólo puede querer o no querer, supone que la verdadera voluntad se muestra en la acción. Así, no sólo rechaza la división de la voluntad y la acción mixta, conceptos con los que Aristóteles y parte del escolasticismo rebajan el valor de las acciones realizadas de forma renuente, sino que puede mantener que el hombre

es plenamente responsable (y eventualmente culpable) de su acción, aunque ésta surja necesitada o coaccionada.

G) La aceptación de que la coacción corporal no afecta a la decisión de la voluntad y la afirmación conexas de la maldad natural del hombre impiden comprender los límites de la naturaleza como criterios de justicia, derogando una parte fundamental de la ley natural.

H) Calvino ha de eliminar la libertad en el ámbito del conocimiento y la actuación. Para ello, ha de negar que la razón, podrida por la caída, contenga criterios sustanciales para dirigir la acción del hombre y servir de medida de la justicia de las acciones y leyes ajenas. Anatematiza así la otra parte de la ley natural, que no sólo incluye una serie de principios morales, sino también toda la racionalidad jurídica, como la interpretación y aplicación racional de la ley al caso, el principio de libertad y responsabilidad, la proporcionalidad de delito y castigo, la existencia de eximentes o atenuantes. Calvino no sólo ataca la libertad de actuación desde la negación de la razón y el anatema del libre arbitrio, sino también desde la virtud, al rechazar que el hombre sea capaz de alcanzar la justicia y la prudencia. Con la negación de la razón y virtud del hombre, Calvino niega la libertad como autonomía.

I) Este rechazo de la razón se sustenta en un sutil mecanismo epistemológico. Calvino impone una propedéutica cognitiva alternativa a la razón o ley natural. Para ello, redefine la conciencia y suprime su capacidad para dirigir la acción del hombre, condena la deliberación como contraria al orden providencial, divide al mundo entre el bien y el mal y exige que el hombre se guíe por la aprensión (miedo) del mal y que rechace, aterrorizado, todo aquello que tenga apariencia de mal. Así, el individuo pierde la capacidad de considerar las cosas del mundo como indiferentes, que es lo que le permite elegir entre distintas opciones y orientar moralmente su elección. La conciencia se conforma, pues, por una aprensión o sentimiento moral maniqueo que rige la acción del individuo de forma automática y recibe sus prejuicios y valores de un sistema normativo heterónimo y omnicompreensivo, interiorizado y consolidado en un hábito extremadamente restrictivo: la gracia santificante, que es el único indicio de la elección.

J) Calvino ha de eliminar toda libertad moral, para lo que rechaza que el mundo tenga una constitución contingente y que haya ámbitos moralmente indiferentes donde el individuo pueda o no actuar, rechazando la adiafora, lo dispositivo.

K) La mayoría de las doctrinas morales del momento colocan las virtudes en este ámbito de lo dispositivo, pues, si bien no son indiferentes, no pueden ser consideradas obligatorias. Por su parte, Calvino, junto al libre arbitrio, anatematiza las virtudes cardinales, seculares, movilizadoras y fuente de autonomía y las substituye por las virtudes de Dios o gracias, las virtudes teologales, que someten al individuo a la obediencia a la voluntad de Dios, ya venga expresa en la providencia o en la *Biblia*. Calvino quiere un hombre sin prudencia, justicia, fortaleza o templanza, sino sólo con fe, esperanza, paciencia, humildad y resignación, un hombre irracional, sujeto a la voluntad divina manifiesta en lo dado.

L) La fe, uno de los pilares de su soteriología, cumple un papel fundamental en la eliminación de la libertad. Calvino mantiene que el réprobo sigue obligado por la ley de las obras y el salvo está dispensado de ella ante Dios el día del juicio. Pero, como en la mayoría de los fundamentalismos y las ideologías totalitarias, la dispensa de la ley supone la imposición de un régimen normativo más duro, en este caso, el de la gracia. La fe impone, en primer lugar, la aceptación y obediencia a la voluntad-ley divina, tanto la “natural” expresa en todo lo dado como la “positiva” de la *Biblia* (que analizaremos a continuación).

Elimina la libertad en el ámbito político social:

M) Calvino sustenta en la fe en la *Biblia*, como palabra de Dios que ha de ser leída por todo el mundo, la total negación legal de la libertad. De ella deriva un entramado normativo omniabarcante que va del Decálogo, las leyes del *Antiguo testamento*, la imposición de la obediencia al magistrado y la ley positiva (Rom. 13:5) y la autoridad de la iglesia (1Tim.3 y Efes. 5) y hasta las más mínimas acciones con la prohibición del escándalo que fuerza a la aceptación de los estándares morales más exigentes (Gál. 5:13 y 1 Cor.). La prohibición del escándalo refuerza, a su vez, a las otras leyes pues la trasgresión de la ley positiva o los mandatos bíblicos crean escándalo. En Gál. 5, 1; 1 Cor. 7, 21 y Col. 3, 22 justifica todas las formas de dominio dadas, incluso la esclavitud.

N) La memorización y el control del cumplimiento de estas leyes en la parroquia automatiza las respuestas y las elecciones del hombre en un hábito que elimina la razón y deliberación necesarias para el juicio de la justicia de la acción, consiguiendo la sumisión acrítica a la norma más rigorista. Sólo la perseverancia en el hábito salva y para implantar y mantener el exigente esfuerzo del hábito usa la idea de que cualquier turbación de la conciencia, esto es cualquier variación frente al hábito condena. Éste es el sentido del *dictum* paulino de que todo lo que no es fe es pecado. El hábito permite explicar su condena de la omisión pecaminosa. Con este concepto se designa el proceso por el que hombre no sigue el primer palpito moral permitiendo que la razón justifique su incumplimiento y busque razones para justificar el relajamiento frente a la norma, introduciendo el pecado en la actuación.

Ñ) La negación del libre arbitrio y las virtudes está unida a la defensa de la omnipotencia divina. De ella se sirve el picardo para defender el *status quo*. Calvino establece un orden jerárquico providencial y gracioso que justifica la esclavitud y elimina la libertad de participación en la política y rechaza la idea de la democracia. Para ello afirma que, al ordenar a las dignidades, Dios les confiere la gracia o *vocation* necesaria para el desempeño del cargo, de los que están privados los no llamados, ordenados o agraciados. La *vocation* es, pues, un elemento fundamental en la negación de 1º cualquier movilidad social, 2º de la participación política y la democracia. 3º En política, justifica un poder personal irrestricto, arbitrario e irresponsable ante el pueblo y 4º, en la religión, establece una iglesia que posee la exclusividad en la administración de la *Biblia* y está titulada para cuidar que no se manche el honor de Dios. Así el poder civil y religioso reciben de la gracia todas las facultades y derechos que ha negado al individuo: poder y potencia, gobierno, dominio, dignidad. Ambos han de colaborar estrechamente en el mantenimiento de la pureza de la religión. Calvino sólo usa la metáfora de la separación de los dos reinos para rechazar que las ansias milenarias de justicia política y social se puedan aplicar a este mundo, pero no para justificar la libertad de conciencia.

O) La eliminación de la razón y las propias virtudes, la extensión de la norma a todos los aspectos de la vida y la negación de la indiferencia, la consideración de la *Biblia* como verdad absoluta y el rechazo a que se pueda interpretar libremente, y la concesión al poder político de la capacidad de castigar la blasfemia eliminan cualquier libertad de conciencia.

P) La imposición absoluta de la ley de la providencia y de la fe, que fuerza a aceptar incluso la coacción injusta como un hecho providencial y con ella los criterios de virtud más exigentes, los del grado heroico, erradican la libertad de coacción y consagran la violencia de los que tienen su poder ordenado por Dios. Los privados de vocación no pueden liberarse de la obligación de obediencia en conciencia a la autoridad establecida providencialmente ni siquiera cuando están sometidos a la coacción más injusta, la que obliga con riesgo de muerte a la idolatría. El creyente (incluso los magistrados inferiores) sólo puede resistir pasivamente hasta el martirio. Éste es el mayor grado de abnegación e indicio seguro de la elección divina.

Lejos de ser la fuente de las ideas modernas de resistencia y libertad de conciencia, la defensa calvinista del siervo arbitrio le constituye en el principal ideólogo de la monarquía arbitraria de derecho divino. Empero, una larga tradición afirma que las concepciones calvinistas son fundamentales para la justificación de las revoluciones “protestantes”. Podemos estudiar esta posición a través de la obra uno de sus más recientes representantes. Sap sigue a Troeltsch en la aseveración de que para Calvino la ley natural es una premisa evidente y presente en todas las argumentaciones que la tocan,⁴⁴⁴ y un elemento central de la justificación de la revolución. Quizá debido al extremado teleologismo de su construcción, Sap no advierte que Calvino afirma que la ley natural se torna inútil con la caída ni que el término aparece raras veces en su obra principal.⁴⁴⁵ Tampoco tiene en cuenta que la ley natural no se puede separar de la razón y la virtud, rechazadas por el picardo, de forma que, como muestra la condena del nicodemismo, la obligatoriedad de la fe en su nivel heroico, el martirio, elimina los límites de la naturaleza humana como contenido de aquélla. Tampoco descubre en las escasas menciones del término las contradicciones que la afirmación de la ley natural introduce en su obra, donde el principal instrumento del gobierno del mundo es la gracia y la voluntad divina, lo que excluye a aquélla. Además, los contenidos de la conciencia calvinista, entre los que otras tradiciones cuentan la ley natural, no sirven para justificar la revolución, porque no se pueden utilizar para dirigir la acción ni juzgar los actos ajenos, pues su único fin es forzar al individuo a seguir la vía penitencial

⁴⁴⁴ Cita: Troeltsch, Ernst. 1961. "Die Soziallehre der Christlichen Kirchen und Gruppen." en *Gesammelte Schriften von Ernst Troeltsch*. Vol. I. Aalen: Scientia.

⁴⁴⁵ Sap. Op. cit. p. 82. cita: Corpus reformatorum ICO XXII p. 586; XXIV pp. 49, 603, 622 y 6625, pero olvida mencionar la definición de la ley natural que hemos estudiado arriba.

No es extraño que Sap y Troeltsch no diferencien claramente entre ley divina positiva y ley natural. Ambos consideran que las fuerzas revolucionarias del s. XVII usaron el Decálogo, como ley natural, para justificar la rebelión. Por el contrario, creemos que estas fuerzas esgrimieron, más bien, las concepciones de una norma racional, y disponían de doctrinas donde ésta se expresaba con mucha mayor radicalidad y consistencia que en Calvino.

Sap, como Walzer, arguye también, a nuestro parecer erróneamente, que Calvino es el origen de las ideas de pacto o *Covenant* que esgrime el presbiterianismo y puritanismo. Por el contrario, Calvino rechaza que la alianza nueva conceda al individuo las facultades necesarias para que pueda cerrar ningún contrato con Dios o el hombre, de forma que ha de aceptar simplemente la dirección de la gracia. Calvino es completamente contrario a la idea del *Covenant*.

Es frecuente adjudicar a Calvino ideas milenarias y sectarias de carácter revolucionario, aunque las rechace de plano. Un buen ejemplo es la metáfora de los dos reinos que usa para negar el libertarismo místico. Tampoco es calvinista la idea de que la maldad universal justifique la rebelión contra el anticristo y el mal,⁴⁴⁶ pues aquél afirma reiteradamente que Dios gobierna sobre el diablo y el mundo, que utiliza el mal para sus fines y que ningún hombre puede luchar contra el mal en el foro externo, sino sólo en el interno. La omnipotencia divina calvinista, que predestina a cada persona para una vocación y las usa para conseguir sus fines, contrasta con la tesis de *La Revolución de los Santos* de Walzer que dice que los revolucionarios puritanos justificaron su revuelta manteniendo la divinidad de la magistratura, pero no del magistrado, a quien se podría resistir por haberse destituido previamente. Calvino no puede ser reinterpretado como la fuente del “defactoismo”, la doctrina whig que postula que cualquier gobierno que consiga el poder y lo mantenga tiene el plácet divino y puede exigir la obediencia de los súbditos, siempre que mantenga el orden.⁴⁴⁷ Otras metáforas e ideas relevantes en las defensas de la revolución, la libertad de conciencia y la Ilustración que Calvino nunca trata o rechaza claramente, son: la dignidad y semejanza del hombre con Dios, los agentes libres y las causas segundas autónomas, la libertad natural del hombre, la emancipación del adulto, la iluminación y la luz natural, etc.

⁴⁴⁶ Es la idea expresa en la tesis doctoral no publicada de Wolfgang Mager. Unveröffentlichte Dissertation.

⁴⁴⁷ Según Walzer los puritanos calvinistas mantienen que Dios concede la gracia a la institución pero no a sus detentadores. Pero esta idea contradice la doctrina de la vocación de Calvino.

Este capítulo pretendía, también, estudiar la relación de Calvino con el humanismo, lo que permitiría encontrar vínculos con los humanistas republicanos y Milton.⁴⁴⁸ La definición del humanismo quizá sea imposible por el mismo carácter histórico y contradictorio del fenómeno, aquí proponemos dos líneas de interpretación sólo vagamente articuladas, no creemos necesario más para mostrar sus desavenencias con el calvinismo. Neal Wood⁴⁴⁹ sostiene que uno de los elementos centrales del “humanismo de la acción” sería que considera al hombre capaz de modelar su destino contra la fortuna a través del libre arbitrio que, encauzado, daría lugar a la virtud, una idea que Calvino anatematiza claramente. El hombre despojado de virtudes no puede emplearlas en el bien de la comunidad ni realizarlas junto a sus conciudadanos. Tuck considera que el humanismo informa la concepción de lo público en Calvino y que su ciceronismo se manifestaría en el énfasis en la necesidad de trabajar por la república.⁴⁵⁰ Como hemos visto, Calvino sólo pretende que los sujetos sigan su vocación para rendir honor a Dios. Incluso para los magistrados, que por su vocación han de atender al bienestar de la república, esta dedicación se supedita a su verdadero fin, que es guardar la pureza del culto de Dios y de la Biblia. En definitiva, la república, como el mundo y la carne, sólo son males inevitables. La “divinización” del magistrado contrasta con la crítica a los “aduladores de los príncipes” que llena la *Institution* (p.e., L.IV. C.XX). La implícita crítica a Maquiavelo tiene que ver con la inmoralidad del *Príncipe*, que desdeña el “verdadero” fin del poder: servir de ayuda a la salud. Las doctrinas de ambos se contraponen tanto en los medios como los fines. El enfrentamiento entre calvinismo y maquiavelismo y tacitismo,⁴⁵¹ tiene su punto álgido en la San Bartolomé, en la que el odio de Catalina de Médicis al hugonote se suma al maquiavelismo y tacitismo de su corte, criticado ya en 1576 en el *Anti-Machiavel* del calvinista Innocent Gentillet. El calvinismo ortodoxo se opondrá siempre a las ideas del republicanismo y maquiavelismo.

Una muy extendida opinión considera a Calvino un humanista por sus traducciones de la *Biblia* y de Séneca y por conceder al creyente el libre acceso a las *Escrituras*, lo que le acercaría a los humanistas que defendían la libre exégesis. Pero hemos visto que esa “concesión” es engañosa y lejos de permitir la libertad de conciencia pretende aherrarla a las autoridades terrestres. Los límites a los que somete el conocimiento son claros en *Excuse de Iean Calvin a Mrs. les Nicodemites*, donde se enfrenta a la concepción intelectual y

⁴⁴⁸ Véase la nota 18.

⁴⁴⁹ Wood, Neal. 1972. "Machiavelli's Humanism of Action." pp. 33-57 en *The Political Calculus: Essays on Machiavelli*. Editado por A. Parel. Toronto: University of Toronto Press.

⁴⁵⁰ Tuck. *Philosophy*. p. 9 y ss.

tolerante de la religión de los nicodemitas. Allí afirma: “I’amerois mieux que toutes les sciences humaines fussent exterminées de la terre, que si elles estoient cause de refroidir ainsi le zele des Chretiens et les destourner de Dieu”.⁴⁵² Calvino rechaza todo conocimiento que no someta al individuo al orden providencial y bíblico, como muestra su rechazo de la filosofía clásica que alienta ideas del hombre basadas en su razón y libre arbitrio.⁴⁵³ El rechazo calvinista del mundo y de la separación de las esferas de la fe y la razón se evidencia en la condena de las ideas humanistas y anabaptistas que mantienen, usando la doctrina de los dos reinos, que la vocación u oficio de la religión y el gobierno civil no permiten injerencias mutuas. Creemos que el humanismo de Calvino se reduce a una técnica exegética que instrumentaliza contra la inspiración de los místicos y las disputas académicas de los escolásticos y no ofrece ninguna de las ideas que hacen del humanismo republicano una ideología revolucionaria en la política y la actividad intelectual.

Más que humanista, Calvino sigue el ascetismo rigorista agustino. Kingdon, un buen conocedor de la ortopraxis calvinista en Ginebra, afirma que Calvino no predica una moral distinta de la de otros teólogos de su época y lo que diferencia a su doctrina es que forzó su cumplimiento. Esta afirmación contiene varias incorrecciones. La primera es que en la moral, forzar o no el cumplimiento es un elemento definitorio de la doctrina y no una mera elección práctica. Además, su doctrina se diferencia de otras del momento no sólo por el grado de obligación prescrita, sino también por su extensión y profundidad, pues pretende regular todos los aspectos de la vida eliminando los ámbitos que otras doctrinas morales consideran dispositivos. Lejos del catolicismo, que separa la regla y su prescripción de la virtud, del siglo, donde rige la ley y la virtud es voluntaria, Calvino pretende una reforma del individuo que transforme a la sociedad en una especie de monacato secularizado universal, reglado por la providencia y sus agentes, autoridades indiscutibles. El rechazo del monacato se explica así porque impide la generalización de las mismas reglas en todo su rigor a toda la población. De otras concepciones morales también le separan los medios intelectuales y epistemológicos de los que se sirve para llegar a esa imposición. La

⁴⁵¹ Tuck. *Philosophy*. p. 41. Esta y otras razones quizá expliquen la conversión al catolicismo de Justo Lipsio.

⁴⁵² ICO. *Excuse*. p. 600.

⁴⁵³ Los padres de la Iglesia creyeron que “s’ils ostoyent à l’homme toute liberté de bien faire, que les philosophes ne se moquassent de leur doctrine (...) ils ont voulu à demi accorder la doctrine de l’écriture avec celle des Philosophes”. ICO. *Institution*. Vol. 3. L.II. pp. 300-1.

elección de la doctrina de la salvación por la fe es quizá la mejor prueba de que no todos los teólogos de su época mantenían las mismas concepciones morales.⁴⁵⁴

El calvinismo es una doctrina antiliberal, como muestra, p.e., su abuso del miedo, que Shklar considera un poderoso instrumento para eliminar la libertad. De las virtudes del miedo ya sabía el Aquinate quien mantiene que incluso cuando no se trate de un peligro cierto, el miedo puede determinar la acción e impedir la libertad.⁴⁵⁵ En el *Leviathan*, Hobbes habla de la necesidad de un poder visible que imponga orden a los inmoderados apetitos de los hombres, especialmente con el terror, que modelaría toda la actuación del individuo, constriñendo su libertad.⁴⁵⁶ El Leviatán es el monstruo que en el libro de Job atemoriza a los más poderosos,⁴⁵⁷ y ante el cual los hombres “bailan de miedo”. *Awe*, el término que usa Hobbes, es el mismo con el que en inglés se designa al terror frente a Dios⁴⁵⁸ que revela al hombre su miseria y nulidad frente a su omnipotencia. Hobbes traspone y seculariza la experiencia religiosa calvinista, hipostasiando la divinidad en el poder.⁴⁵⁹ No es extraño que el miedo también esté volviendo junto al terrorismo, el

⁴⁵⁴ “I do not think that it can be argued that Calvinist theologians taught a different kind of morality than other Christians (...) The real explanation of the moral austerity that characterized Calvinism from the beginning, lies (...) in the fact that the early Calvinist communities enforced morality” p. 4 (VIII). Kingdon. “The Control of Morals in Calvin’s Geneva” en Kingdon, Robert McCune. 1985. *Church and Society in Reformation Europe*. London: Variorum Reprints.

⁴⁵⁵ Aquino, Tomás de. 1990. *Summa theologica*. Chicago: Encyclopædia Britannica, Inc. I, II, 6, 6. En adelante *Summa*.

⁴⁵⁶ Véase el C. 17. Hobbes, Thomas. 1991. *Leviathan*. R. Tuck. (ed.) Cambridge: Cambridge University Press. Bredekamp, Horst. 1999. *Thomas Hobbes visuelle Strategien: der Leviathan*. Berlin: Akademie.

⁴⁵⁷ “De su grandeza tienen temor los fuertes, / Y a causa de su desfallecimiento hacen por purificarse”. Reina, Casiodoro de y Juan Guillén Torralba. 1987. *La Biblia del oso*. Madrid: Ediciones Alfaguara.

⁴⁵⁸ Es el sentimiento de Jacob al ser atacado por Dios, el “Aweful one”, el “misterium tremendum”. Libro de Job 41: 25.

⁴⁵⁹ No es el único aspecto en el que Hobbes abreva del calvinismo, véase la tercera parte del *Leviathan*. Halliday, R.J. Timothy Kenyon y Andrew Reeve. 1983 “Hobbes’ Belief in God” en *Political Studies*. Vol 31:pp. 418-33.

entusiasmo y el rigorismo o fundamentalismo a la actualidad.⁴⁶⁰ El estudio de las respuestas a este fundamentalismo es el tema de los siguientes capítulos.

⁴⁶⁰ Dworkin, Ronald. 2003. "Terror & the Attack on Civil Liberties." y Hoffmann, Stanley. 2003. "America goes Backward." En *New York Review of Books* 50.

Capítulo 2. Libertad, libre arbitrio y probabilismo en Molina y Suárez y el arminianismo

“Su conclusión (de Carneades) era ésta: si todas las cosas llegan a ser por causas antecedentes, todas se darían por un encadenamiento natural y todo sería producto de la necesidad; si esto es cierto, nada hay en nuestro poder, y sin embargo, si que hay cosas en nuestro poder”.⁴⁶¹

“The most contentious question of metaphysics, the most contentious science” (free will).⁴⁶²

2. Introducción al capítulo 2

Las vidas de Luís de Molina (1535-1600) y de Francisco Suárez (1548-1619) parecen ajustarse al estereotipo del escolástico y reducirse al mundo académico de la Compañía de Jesús, en el que entran jóvenes y en el que mueren. Como buenos escolásticos se habrían dado a intrincados problemas que si ya eran difíciles de entender por su escasa relevancia para el mundo, se hacían más inaccesibles al tratarlos con la retórica y la lógica de la escuela. Todo ello mientras Europa se prepara para el racionalismo y la modernidad. Pero el prejuicio suele errar. Ambos participan en una “Compañía” que, quizá por el refinado sistema de dirección psicológica de sus miembros y de organización formal,⁴⁶³ se convierte en una de las primeras agencias globales de la historia. Ésta les proporciona un flujo de noticias y conocimientos de difícil comparación en el momento, con el que escriben trabajos de teología y de jurisprudencia, lo que les asemeja a Calvino, pero también elaboran tratados sobre temas tan dispares como los sistemas de cambios o el tráfico de

⁴⁶¹ Cicerón, Marco Tulio. 1997. *Tratado sobre el destino (De fato): Racionalismo filosófico y lógica propedéutica en Cicerón*. Editado por N. Castrillo Benito. Burgos: Univ. de Burgos. p. 133.

⁴⁶² David Hume (1748)

esclavos y que, por su enfoque empírico, han sido reconocidos como pioneros del análisis económico.⁴⁶⁴ A pesar de redactar enormes obras sistemáticas, originan y toman parte en las disputas más enfurecidas del momento, como la de la gracia y el libre arbitrio o la de los juramentos de fidelidad de la corona inglesa. Fueron incómodos incluso para la Iglesia católica: Molina muere con la condena provisional del papado de su *Concordia*, Suárez fue acusado de separarse de las enseñanzas de Aristóteles y su *Defensio Fidei* quemada públicamente no sólo en Oxford, sino también en París o Lovaina.

A nosotros nos interesa su obra porque contiene la defensa más radical de la dignidad y el libre arbitrio humano en el escolasticismo.⁴⁶⁵ La aceptación suareciana de la dogmática de Molina, devenida cuasi oficial en la Compañía, nos permite tratar la obra de ambos de manera conjunta, como ya hemos justificado en la introducción.

Dado que una de las hipótesis de este trabajo es que existe una fractura que divide toda Europa occidental entre movimientos rigoristas y liberales y que la defensa del libre arbitrio es un elemento central de las doctrinas de éstos últimos, mostraremos las similitudes de los jesuitas con algunos representantes del latitudinario arminianismo holandés (Arminio, Grocio, van Limborch) y Locke, autor muy cercano a este movimiento, aunque nuestro fin no es probar la relación entre molinismo y arminianismo. También esbozaremos algunas respuestas a estas posiciones, como las de Bañez o Hobbes.

Queremos recordar aquí que el estudio de las implicaciones del libre arbitrio para las concepciones de la libertad pretende reexaminar críticamente la valoración que las *Foundations* de Skinner hacen del papel del escolasticismo jesuita en el pensamiento político de la edad moderna. También pretende explorar la función de la virtud en el jusnaturalismo de los jesuitas, para contrastarla con la que juega en obra de Milton, cuya obra se adscribe normalmente al lenguaje de la virtud republicana y probar la asunción de Skinner y Pocock de que éste sería el único lenguaje verdaderamente revolucionario.

También intentaremos considerar, aunque éste sea sólo un tema secundario en la tesis, en qué medida Molina y Suárez siguen una mezcla de intelectualismo y voluntarismo como propone

⁴⁶³ Geiselhart, Helmut. 1997. *Das Management-Modell der Jesuiten. Ein Erfolgsrezept für das 21. Jahrhundert*. Wiesbaden: Gabler Verlag.

⁴⁶⁴ Schumpeter. Op. cit. p. 97. Elogia especialmente el valor de sus instrumentos analíticos.

gran parte de la literatura⁴⁶⁶ y si derivan su idea de la libertad del voluntarismo, que según algunos autores es su origen.⁴⁶⁷

La obra de Molina y Suárez se desarrolla fundamentalmente en el ámbito de la filosofía moral y su primer objetivo es la comprensión doctrinal del mundo en un sistema que reuniese el deber de ser con el ser, valores normativos y afirmaciones analítico-experimentales, y no justificar o alentar opciones políticas. Pero, al mismo tiempo, sus doctrinas son muy controvertidas. Ambos no parecen darse cuenta de la contradicción en la que incurren entre la construcción de un sistema doctrinal sistemático, por una parte, y el carácter polémico o partidista de sus afirmaciones, por otro; entre la presentación global de la verdad al modo de la escuela, por un lado, y la idea, central en su doctrina, de la imposibilidad de un conocimiento moral cierto, que los acercan a la arena política, por otro. Su carácter escolástico es una de las razones estilístico-estructurales que explican que la construcción de su obra no se dirija, como la de Milton después, por los problemas que posteriormente se han considerado canónicos en la ciencia política, tales como el derecho de resistencia, la libertad de conciencia o la fundación de la democracia.

Pero este aparente “apoliticismo” es, como acabamos de apuntar, sólo una falsa apariencia. Primero, porque ambos intervienen de manera fundamental en el ámbito en el que se da el pensamiento político del momento, la filosofía moral, una parte de la cual estudia la obligación y las normas que dirigen el orbe y se imponen a los individuos. Además, segundo, su obra es política porque su defensa del libre arbitrio tiene un claro objetivo político: oponerse al rigorismo o fundamentalismo de Calvino y de Lutero.⁴⁶⁸ Con la Ilustración y la “secularización” de las iglesias y sociedades europeas, el fundamentalismo o rigorismo deja de ser un problema político, por lo que el estudio de las obras que lo atacan también deja de ser interesante para la literatura especializada de los ss. XIX y XX. Así, la literatura política ha restringido su interés a algunas manifestaciones de la obra de los dos jesuitas, las más directamente relacionadas con la construcción jurídica e

⁴⁶⁵ Los diálogos del Padre Mariana son la forma más radical de la defensa del libre arbitrio de la Compañía, pero en un lenguaje puramente humanista.

⁴⁶⁶ Por ejemplo, para Suárez: Schneewind, J. B. 1998. *The Invention of Autonomy: a History of Modern Moral Philosophy*. Cambridge; New York, NY: Cambridge University Press. p. 58 y ss.

⁴⁶⁷ Un buen ejemplo sería Bastit, Michel. 1990. *Naissance de la loi moderne: la pensée de la loi de Saint Thomas à Suarez*. Paris: Presses Universitaires de France.

⁴⁶⁸ Molina suele referirse al error del servo arbitrio y la absoluta necesidad causal del fatalismo como propio de los “luteranos”. Suárez afirma que Calvino mantiene la misma concepción del hado que los estoicos aunque sea bajo distinto nombre. Suárez, Francisco. 1966. *Disputaciones metafísicas*. 7 Vols. Editado por S. Rábade Romeo. (Madrid): (Editorial Gredos). Vol. III. Disputación XIX. Sec. 11. p. 434. En adelante: *Disputaciones metafísicas*.

ideológica del estado liberal y los derechos individuales, olvidando que el principal foco de su doctrina es la justificación de la libertad individual, la base de la posterior afirmación de los derechos y libertades políticos.

2. 0. A. Plan de análisis de la obra de Molina y Suárez

Para analizar la filosofía moral de Molina y Suárez comenzaremos inquiriendo en la idea de libertad que consideran necesaria para que el hombre pueda actuar moralmente y ganar la felicidad terrestre y celeste. Esta libertad se conforma como la base intelectual de su discurso, condicionando necesariamente su antropología, teodicea, moral y política (sec. I). Después, consideraremos las restricciones que el libre arbitrio (concepto que condensa su idea de la libertad) impone a la actuación divina en el mundo y la forma en la que se conjuga con la libertad divina, manifiesta en su omnipotencia, predestinación y providencia (sec. II). Estudiaremos cómo el libre arbitrio confiere al individuo la facultad y el derecho de poder, gobierno y virtud. Prestaremos especial atención a la relación del libre arbitrio con el dominio (la propiedad, el dominio de sí y el dominio jurisdiccional) y veremos que, contra la tendencia general de su doctrina a eliminar la gracia, ambos retoman el dominio divino absoluto de toda la creación. Estudiaremos la fundación del poder político como parte de las concepciones del dominio jurisdiccional y las restricciones que el dominio pleno de Dios impone (sec. III). Pero estas restricciones van contra la tendencia general de la doctrina que afirma el libre arbitrio individual como la base de la autonomía y la capacidad individual de juicio. Veremos cómo la centralidad del libre arbitrio en la economía moral y soteriológica se proyecta en la conformación de la conciencia y del sistema normativo (sec. IV). Una vez explicado el sistema normativo en el que el libre arbitrio actúa, analizaremos cómo rechazan el rigorismo y cómo el libre arbitrio se impone sobre la norma para salvaguardar la libertad del individuo necesaria para ganar su salvación. Veremos cómo el principio del libre arbitrio contiene argumentos fundamentales en la defensa de la libertad de conciencia de los decenios posteriores, aunque, salvo alguna excepción, no los usen para exigirla. Explicaremos por qué no usan estos argumentos que exponen con tanta claridad y analizaremos sus aportaciones a la conformación ideológica del probabilismo, instrumento sobre el que fundan la verdadera libertad, además de algunas de las características más salientes de esta forma de dirección de la conciencia. (sec. V). En las conclusiones contrastaremos nuestros análisis con los realizados por parte de la literatura (sec. VI). Además, en los resúmenes parciales

presentaremos esbozadas las posiciones de distintos arminianos para mostrar su similitud con las de los jesuitas.

2. I. Las bases físico-epistemológicas de la libertad: el libre arbitrio

Molina y Suárez parten de la antropología de la sociedad de Jesús que define al hombre como imagen de Dios y le asigna un poder de raciocinio.⁴⁶⁹ Estas características se manifiestan principalmente en el acto de la elección, donde se reúnen las facultades superiores, la voluntad y la razón, con las constricciones y normas del mundo para dar lugar a la acción responsable, con la que alcanzar la virtud y la salvación: el libre arbitrio. Una idea que los jesuitas toman del humanismo (especialmente de Pico, canonizado por la Iglesia católica) y defienden desde su fundación.⁴⁷⁰ En 1588 Molina publica la *Concordia Liberi Arbitrii Cvm Gratiae Donis, Divina Praescientia, Providentia, Praedestinatione, Et Reprobatione*,⁴⁷¹ una de las más radicales afirmaciones doctrinales del libre arbitrio (Semipelagianismo) de la edad moderna, por lo que devino uno de los libros más polémicos de su época. La *Concordia* no es tanto una obra innovadora, que nadie habría entendido, sino más bien un compendio de respuestas racionales e ingeniosas a preguntas acuciantes. Suárez aumenta la difusión de una versión menos radical de las soluciones de Molina en otra de las obras más estudiadas en los siglos posteriores en Europa occidental, las *Disputationes Metafísicas*. La atribución de la idea de la ciencia media a Fonseca o las similitudes de algunas ideas de Molina y las de muchos coetáneos (véase 3. 0. E. Los debates del libre arbitrio y la gracia) manifiestan la existencia de una opinión pública

⁴⁶⁹ “Altero modo potest accipi, liberum ut opponitur necessitati, quo modo id liberum dicimus, quod positus requisitis ad agendum in potestate ipsius habet agere aut non agere, aut agere hoc aut oppositum, positus omnibus requisitis ad agendum, appellatur libertas. Hoc posteriori modo sumitur hoc loco libertas et ab ea dicitur liberum arbitrium; agensque hoc modo distinguitur contra agens naturale, in cuius potestate non est agere, sed positus omnibus requisitis ab agendum necessario agit, et ita hoc, quod non possit oppositum”. En 1, q.14 art. 13, d.2. en Stegmüller. *Geschichte des Molinismus*. pp. 207-8. Ms. 1572. Queralt. Libertad. p. 117. Una formulación similar en la *Concordia*. p. 14.

⁴⁷⁰ Lo que no se tiene en cuenta en buena parte de la bibliografía sobre la recepción del humanismo en España y en la orden. P.e. Bataillon, Marcel. 1950. *Erasmus y España, estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. México: Fondo de Cultura Económica. O'Malley, John W. 1993. *The First Jesuits*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. Ignacio la fija en las *Reglas de obediencia* y los *Ejercicios espirituales*. “Tampoco debemos hablar de gracia tanto y con tanto énfasis para que se cree el veneno de la marcha de la libertad. Así, con la ayuda de Dios se ha de hablar de la Gracia y la fe ya que la majestad divina ha de ser loada. Pero no se haga de manera que (...) la libertad y las obras sufran daño o no se les considere de ningún valor”. Ignacio de Loyola. *Ejercicios espirituales*. Cit. en O'Malley. p. 161.

⁴⁷¹ Molina, Luis de. 1953. *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia*. Editado por J. Rabeneck. Oniae; Matriti: Collegium Maximum; Soc. Edit. Sapientia. En adelante: *Concordia*.

paneuropea consciente de los riesgos del rigorismo reformado y dispuesta a continuar y afinar las posturas de Erasmo y a sustentarlas en sólidas y prácticas bases jurídicas.

La obra de los dos jesuitas pertenece más a la filosofía moral que a la teología. Esta distinción no es vana, pues la profundidad de las implicaciones de las distintas posturas antropológicas se pone de manifiesto ya en la elección del ámbito de discusión, las fórmulas epistemológicas y las autoridades que usan los partidarios de una y otra opción. Los defensores del libre arbitrio parten en sus demostraciones de la experiencia y la razón, argumentando como y con filósofos y juristas preocupados por la justicia racional que debe regir el orbe. Como subraya Molina, su obra se basa en la razón (luz natural), la experiencia individual⁴⁷² y la aceptación la autoridad de la filosofía pagana; lo que repite Suárez.⁴⁷³ Por el contrario, los defensores del servo arbitrio: Bañez (mentor de bañecianismo y jansenismo, y el mayor oponente de los jesuitas en España), Calvino⁴⁷⁴ o Lutero⁴⁷⁵ razonan con la autoridad de la verdad y la ley revelada, y toman como punto de partida la omnipotencia divina y la gracia. Unos parten de la filosofía moral y la luz natural del hombre, para sostener la libertad y la justicia de creador y criatura; los otros se basan congruentemente en la *Biblia* para afirmar un Dios veleidoso y un hombre malo e incapaz de racionio.

Significativamente, cuando, en la segunda disputa de la *Concordia*, Molina define lo que se ha de entender por libre arbitrio no comienza por el sustantivo, el arbitrio, sino que realiza un análisis de las distintas concepciones de la libertad para identificar la que se corresponde con su propósito y a la que considera la verdadera libertad. Molina afirma que en ese momento no se refiere a la libertad “como derivada de la palabra libre en contraposición a servidumbre” ni como la liberación que Cristo concede frente al pecado

⁴⁷² “Su error (de Lutero) no sólo contraviene la fe católica, (...) sino también la luz natural y la verdadera filosofía”. “En primer lugar, es evidente por la razón natural y por la misma experiencia de las cosas que el hombre, en muchos de sus actos, no se deja llevar por la necesidad, sino por su voluntad y libertad”. “Si se entiende que esta idea es aplicable a todas las causas en general, incluso a la voluntad y el libre arbitrio, como parece que pretenden sus autores (que Dios es causa única y total de todas las cosas) entonces ciertamente no sólo es incompatible con la experiencia con la cual cada uno de nosotros siente en sí mismo que está en su poder querer o no querer”. *Concordia*. pp. 12, 335-336 y 160 resp.

⁴⁷³ Establece la separación entre el teólogo, que explica la naturaleza humana a la luz del pecado y la gracia, y el “metafísico”. Suárez afirma que dirige su análisis por la “razón natural” instrumentalizando para sus definiciones “principios naturales”. *Disputaciones metafísicas*. Tomo III. pp. 332-33. y 326-7, resp.

⁴⁷⁴ Ya hemos visto el rechazo calvinista a la idea del hombre de los filósofos paganos que desconocían la caída.

⁴⁷⁵ “Tota fere Aristotelis Ethica pessima est gratia inimica” *Contra Scholast.* W.A. 1, 226, 10-11. “Nosotros no somos desde el principio hasta el fin dueños de nuestras acciones, sino siervos. Esto es contrario a los filósofos”. “Non somus domini actuum nostrorum a principio usque ad finem, sed servi”. *Contra Philosophos.* W.A. 1,226, 6-7. Cit. en Baylor, Michael G. 1977. *Action and Person: Conscience in Late Scholasticism and the Young Luther*. Leiden: Brill. pp. 251-3.

en un sentido religioso.⁴⁷⁶ Molina pretende aquí mucho más dilucidar la libertad natural, una libertad físico-psicológica, casi ontológica. El término libertad derivaría también del término “libet”, que se traduciría por “a gusto”, “de buena gana”, “voluntariamente”. “En primer lugar, sostiene, (la libertad) puede entenderse como opuesta a coacción. En cuyo caso, todo aquello que se hace espontáneamente, se haga o no por necesidad natural, se dice que se hace libremente”. Aquí lo espontáneo hace referencia a lo que no contraviene la voluntad, a la libertad de la voluntad para consentir con acciones en las que el hombre puede ser sólo un sujeto “paciente” y sus acciones ser producto de una necesidad natural ajena a los designios del individuo. Esta libertad, por lo tanto, no precisa de arbitrio (raciocinio y deliberación) y se basta con operar “espontáneamente”, esto es, a gusto. Molina la designa con el término tradicional de *libertas a coactione*, y la identifica con la voluntad como impulso, que se puede predicar también de los animales en cuanto pueden, sin estar enjaulados, seguir “espontanea” o libremente, sus instintos naturales. Según Molina la mera ausencia de coacción o *libertas a coactione* no sería “suficiente para decir que alguien tiene libre albedrío (libertad), a pesar de lo que digan los luteranos”.⁴⁷⁷ Ya hemos visto que esta valoración de la libertad de la ortodoxia reformada como *libertas a coactione* es errónea.

Pero el término *libet*, prosigue Molina, se podría entender en un segundo sentido, “como opuesto a necesidad”. De manera que “un agente libre sería aquél que, puestos todos los requisitos para actuar”, esto es, todas las causas necesarias y suficientes para actuar, tendría la facultad de “actuar o no actuar o actuar (...) de manera contraria” a como lo hace. Lo que supone la independencia de la voluntad de las determinaciones naturales. Molina contraponen el agente libre que posee tal poder o facultad, al agente natural que actúa inmerso o condicionado por la necesidad: “En este sentido el agente libre se opone al agente natural, ya que éste no tiene en su mano el obrar o no obrar, sino que, una vez puestos todos los requisitos para obrar, tiene que obrar necesariamente; y de tal modo tiene que hacer una cosa, que no le es posible hacer la contraria”.⁴⁷⁸ De esta manera, el hombre

⁴⁷⁶ “Ante omnia constituendum est, quid nomine liberi arbitrii intelligatur. Libertas duobus modis sumi potest. Uno, ut dicitur a verbo: libero opponiturque servituti. Quo pacto dicitur 2 Cor 3, 17: Ubi spiritus Domini: ibi libertas. Rom 6, 20: Cum servi essetis peccati, liberi facti estis iustitiae. Et Rom 8, 21: Quia et ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis in libertatem gloriae Dei. De libertate ita sumpta non est nobis hoc loco sermo”. *Concordia*. p. 13.

⁴⁷⁷ “2. Altero modo sumitur, ut dicitur a verbo: libet. Quo pacto adhuc dupliciter usurpari solet. In primis enim sumi potest, ut opponitur coactioni. Quo pacto quod sponte fit sive fiat naturali necessitate sive non, dicitur libere fieri. (...) Libertas hoc modo sumpta non est satis ut quis liberum dicatur habere arbitrium. Quicquid dicant LUTHERANI (sic) qui ea sola ratione nobis liberum arbitrium esse volunt, quod sponte actiones humanas operemur”. *Concordia*. pp. 13-14.

⁴⁷⁸ *Concordia*. p. 14. Cit. en Ocaña. Op. cit. p. 232.

puede actuar al margen o independientemente de la necesidad natural y crear libremente, lo que le diferencia de los animales, meros agentes naturales. En sus *Disputaciones Metafísicas*, Suárez prefiere tratar la facultad del agente natural bajo el concepto de causa, y denomina causa libre a “la que, puestos todos los requisitos para la operación, puede obrar y no obrar”.⁴⁷⁹

Molina afirma, así, la existencia de una libertad superior a la mera ausencia de coacción, o libertad negativa, como quizá pudieramos entenderla desde una terminología más actual. Esta *libertas a necessitate* radicaría en la facultad o poder de actuar independientemente de la necesidad causal, un concepto muy similar al de libertad positiva.⁴⁸⁰ Suárez afirma, de igual manera, que la existencia de la libertad precisa de una facultad o potencia activa que pueda obrar libre de necesidad.⁴⁸¹ Esto es, la pregunta básica es si, entre las facultades del hombre, alguna es libre de actuar sin estar determinada necesariamente por la naturaleza.

Molina sitúa esta libertad frente a la necesidad no en la acción sino en la elección, y más concretamente en la voluntad: “La libertad está en la voluntad y no en el entendimiento y para querer o no querer no es necesaria tanta deliberación del entendimiento como muchos estiman, y menos aún que (la libertad de la voluntad) se dé por el imperio del intelecto sobre la voluntad (que la determine) para que quiera o no quiera o se abstenga de actuar”,⁴⁸² lo que repite Suárez cuando dice que “la *libertad formal* no radica en el entendimiento, sino en la voluntad sola”.⁴⁸³

Pero esta *libertas a necessitate* no es idéntica a la libertad ni al libre arbitrio, sino sólo su precondition fisiológica, una “libertad formal”. El libre arbitrio es, más bien, el proceso

⁴⁷⁹ *Disputaciones metafísicas*. Tomo III. p. 357.

⁴⁸⁰ Hay una gran similitud entre el pensamiento, especialmente, los principios antropológicos de T.H. Green, el autor que ha marcado definitivamente esta terminología, con los que mantiene Molina. Ambos presuponen la existencia de una naturaleza humana dual y la capacidad (ability) de la voluntad y la razón para actuar conjuntamente y alcanzar los fines que el individuo determina, los de su propia realización en un orden moral, la autonomía.

⁴⁸¹ “Se sigue con evidencia, escribe, que la libertad requiere una facultad activa indiferente para obrar y no obrar” y a su vez esta facultad activa o libre es tal que “por sí misma y por su capacidad interna, tenga poder para ejercer y suspender su acción. Otra, que puestos todos los requisitos para obrar pueda obrar o no obrar”. *Disputaciones metafísicas*. Tomo III. Disp. XIX. pp. 362-3.

⁴⁸² “Ceterum arbitror libertatem esse in voluntate et non in intellectu atque ad libertatem volendi aut nolendi vel continendi actum non volendo, quando velle possumus, et non nollendo, quando possumus nolle, non esse necessariam tantam deliberationem ex parte intellectus quantum multi necessariam esse existimant et multo minus imperium intellectus quo voluntatis imperet ut velit aut nollit vel contineat actum”. *Concordia*. p. 15 que en una formulación similar sería “Quoniam vero non ita operatur nisi praeviso arbitrio iudicioque rationis, inde est quod quatenus ita praeexigit iudicium rationis, liberum appelletur arbitrium. Quo fit ut liberum arbitrium (si alicubi concedendum sit) non sit aliud aliud quam voluntas, in qua formaliter sit libertas explicata praeviso iudicium rationis”. *Concordia*. p. 14.

epistemológico-moral que lleva a la elección libre y, por tanto, tampoco es equiparable a la libertad. Pero la *libertas a necessitate* se opone ya al *servo arbitrio*, de manera que la referencia a éste nos puede ayudar a explicar aquélla. Para ello es necesario saber que, según concepciones tradicionales del hombre, éste estaría constituido por las potencias superiores del arbitrio y por las inferiores de los sentidos. En las doctrinas religiosas no agustinas éstos serían necesarios para actuar en el mundo, pues al estar el hombre concebido de una manera teleológica precisa de ellos para que presenten al intelecto los fantasmas de las cosas que tiene que conocer. Pero, por otro lado, en todas las doctrinas, los sentidos darían lugar a los apetitos y pasiones, encenderían la concupiscencia que aleja a la voluntad de su inclinación habitual hacia el bien y serían la vía por la que el pecado se introduce en el proceso de decisión. Los sentidos y sus estímulos conformarían, así, una especie de segunda naturaleza contraria a la naturaleza intelectual y moral del individuo.

Frente a la doctrina de la maldad natural del hombre que enseña que la naturaleza sensible se ha apoderado *completamente* de él, forzándole al pecado, Molina mantiene que el hombre tiene en sí “quasi duabos naturis inter se contrariis”, lo que le hace indiferente en su conformación física, ni bueno ni malo.⁴⁸⁴ Reduce, así, los efectos de la caída atacando las concepciones agustinas de la *akrasia* y afirma que, si bien los gozos y dolores de la parte sensitiva son la verdadera dificultad para ser virtuoso y proceder conforme a razón,⁴⁸⁵ incluso después del pecado queda en la voluntad un cierto dominio sobre el apetito.⁴⁸⁶

En definitiva, el principal poder, facultad o virtualidad que Molina asigna a la voluntad y que considera la base de la *libertas a necessitate* es la continencia o contención,⁴⁸⁷ que le permite rechazar o aceptar cualquiera de las opciones que le presentan bien los apetitos sensibles, bien la razón. Así, la continencia la libera de las exigencias de la naturaleza (los apetitos sensibles), por lo que puede escapar a la determinación causal natural. Ambos jesuitas niegan que el pecado original haya barrido las facultades de actuación moral del hombre, y mantienen que la indeterminación de la voluntad es tal que podría elegir incluso entre bienes bastante desproporcionados, ya que el único bien capaz de atraerla

⁴⁸³ *Disputaciones metafísicas*. Tomo III. p. 377.

⁴⁸⁴ *Concordia*. p. 20.

⁴⁸⁵ Por lo que para ser virtuoso es necesario adquirir hábitos que aherrojen las tendencias sensitivas.

⁴⁸⁶ “Vires ante gratiam tales in natura lapsa remanserunt quales essent, si homo in solis naturalibus esset conditus”. “Peccatum namque primi parentis solum in gratuitis nobis nocuit et ob id naturalia in nobis et in Angelis post peccatum integra remanserunt qualia essent suapte natura, si nullo dono supernaturali fussent affecta”. (Thomás q.95 art.1p. 1) q.14 a.13 d.3 p. 21 y en el Comentario a la Ia -IIae, q.17, a. 7: f.119 r.-v. Cit. en Queralt. *Libertad*. p. 29.

⁴⁸⁷ *Concordia*. p. 15. Véase nota 482.

indefectiblemente sería la contemplación de Dios. Esto confiere a la voluntad un dominio sobre sí y el individuo que la torna autónoma, independiente. Molina defiende, pues, una concepción de la voluntad y lo voluntario como lo absolutamente indeterminado. Pero la continencia de la voluntad es un presupuesto necesario para afirmar la racionalidad del hombre, pues al resistir la presión de los deseos, permite suspender la elección y razonar sobre opciones alternativas.

Que los actos morales humanos no estén sujetos a necesidad significa que no están determinados por la necesidad causal, que son, en su producción, contingentes, indiferentes y no determinados, tanto en relación con la causa, como con cualquier posible orden final. La *libertas a necessitate* se describe, entonces, por tres características que Molina designa con los conceptos íntimamente relacionados de contingencia, indiferencia e indeterminación, y que asigna tanto al espacio físico (al mundo) como al ámbito psico-fisiológico en el que el agente libre actúa (la conciencia y el entendimiento).⁴⁸⁸ Pasemos a estudiarlos.

La *libertas a necessitate* presupone, en primer lugar, la *contingencia* tanto de la voluntad humana, como del mundo. Ésta es la característica física y antropológica que permite la existencia ontológica de vías y opciones alternativas y no necesarias de acción. Pero si el mundo y el hombre son contingentes, la acción que media entre ambos es también contingente. Como afirma Molina, el hombre “es causa de contingencia de cuantos actos emanan de su acción libre”.⁴⁸⁹ Esta contingencia de la voluntad refleja y permite al hombre adecuarse al contingente orden moral del mundo para alcanzar sus fines. Suárez afirma que “de cualquier modo que intervenga la causa libre en la serie de las causas naturales, el efecto puede ser contingente” y, además, que la contingencia del mundo introduce una contingencia moral en los diversos actos, cuyo valor cambia con respecto a los diversos fines, en los diversos casos de la elección.⁴⁹⁰

Como efecto de esta constitución contingente de la voluntad del hombre, sus realizaciones, las realidades sociales, son también contingentes. Así, se excluye la necesidad, el hado y el

⁴⁸⁸ Para una diferenciación exhaustiva entre los conceptos, véase Queralt. *Libertad*. p. 132 y ss.

⁴⁸⁹ *Concordia*. pp. 384-85.

⁴⁹⁰ *Disputaciones metafísicas*. Tomo III. Disp. XIX, Sec. X, § 8-9, p. 429 y ss.

gobierno absoluto de la gracia sobre los actos humanos.⁴⁹¹ Molina dedica la primera disputación de la *Concordia* a rebatir, entre otros, el fatalismo de los estoicos y, por persona interpuesta, de los protestantes ortodoxos.

Frente al determinismo del agustinismo católico (bañecianismo y jansenismo) y del protestantismo ortodoxo, Molina afirma que Dios dio a los hombres “una facultad de arbitrio *no determinada* a una única manera de actuar”,⁴⁹² lo que reitera en muchos otros pasajes de su obra, por ejemplo, en aquél en que establece las diferencias entre las potencias naturales y las libres, pues “las naturales están ya *determinadas* por sí y por su naturaleza a sus operaciones específicas (...) por lo que, cuando concurren todos los requisitos para obrar, no pueden evitar actuar (conforme a esa naturaleza)”. Por su parte, “las potencias libres como la voluntad (...) aun siendo potencias para querer o no querer, no están *determinadas* por su propia naturaleza a tal acción”.⁴⁹³ Así, puesto que la libertad de la voluntad se anula cuando sus actos son determinados o influidos por otro, Dios no determina a sus criaturas, no sólo por ser equitativo, sino también porque precisa de su libertad para probar fehacientemente el amor y la virtud de sus criaturas.⁴⁹⁴ Esta indeterminación sería el primer nivel de libertad.

La contingencia e indeterminación exigen la indiferencia de la aprehensión moral y una suficiente contención de la voluntad que permita considerar las diversas opciones presentadas:⁴⁹⁵ “El objeto de la voluntad es el bien; y un mismo objeto puede ser allí bueno y malo, es decir, conveniente o inconveniente en orden a cosas diversas o bajo diversas razones, por lo cual la potencia apetitiva puede quedar indiferente para tender hacia ese objeto o rechazarlo”.⁴⁹⁶ La indiferencia afecta, en primer lugar, al valor moral de las cosas o las acciones. Según Molina todo acto es en sí moralmente indiferente y sólo obtiene su calidad moral cuando se le pone en relación con sus causas, fines y el caso u orden causal

⁴⁹¹ “Altero modo complexio aliqua futura dicitur contingens, quia excludit non solum necessitatem quae ex naturis extremorum proveniat, sed etiam fatalem atque extrinsecam, quae ex dispositione causarum eveniat, causis omnibus constitutis quo nunc re ipsa sunt, indifferens sit atlis complexio ut eveniat ex eiusdem causis ex quibus solet evenire. Atque hoc posteriori modo est nobis sermo de contingentia hoc loco, dum illius radicem inquirimus. Radix namque contingentiae primo modo spectatae sunt ipsaemet naturae complexionis extremorum”. *Concordia*. p. 294.

⁴⁹² *Concordia*. p. 205.

⁴⁹³ *Concordia*. p. 504.

⁴⁹⁴ “Quamvis Deo non repugnet determinare voluntates creatas (...) determinatio ab extrinseco voluntatis ad ipsius actus seu ad cooperationem ad consensus pugnatur cum libertate voluntatis”. *Concordia*. p. 507.

⁴⁹⁵ La clara afirmación de que la voluntad sólo puede tender hacia un bien le acerca a la postura de Locke quien piensa, más estoico, que la voluntad siempre tiende a evitar la “uneasiness”. Molina prefiere subrayar la completa disponibilidad de la voluntad en cualquier sentido.

⁴⁹⁶ *Disputaciones metafísicas*. Tomo III. Disp. XIX, Sec. V, § 16, p. 380. También en la secc. II, § 17, p. 338.

(la situación) en el que tiene lugar. Para afirmar esta relativa indiferencia moral de los actos sigue a Santo Tomás, quien acepta el principio aristotélico de que las acciones no son en sí mismas ni malas ni buenas.⁴⁹⁷

Además, la indiferencia es una característica o facultad del entendimiento y la razón. Molina designa con ella la capacidad de la voluntad para aprehender como no necesarias en el orden físico y moral las distintas opciones que se le aparecen, lo que le permite tender, sin un prejuicio moral o intelectual, hacia cualquiera de los objetos que se le presentan y, eventualmente, adoptar el juicio de la razón. O, dicho de otra forma, la indeterminación de la voluntad es necesaria para la libertad “epistemológica”, pues permite que el entendimiento suministre “la aprehensión conjunta del objeto de dos actos, sin lo cual no habría libertad”,⁴⁹⁸ pues sólo entonces el hombre puede decidirse entre ellas. Tras la mera capacidad de aceptar voluntariamente algo, que constituiría el primer estadio de la libertad, la capacidad, poder o libertad de aprehender de manera indiferente las distintas opciones presentadas a la voluntad funda un segundo estadio de la libertad.

Pero, para que la libertad de la voluntad y la decisión sea total, el hombre ha de tener capacidad de elegir entre alternativas que se le aparecen no sólo como bienes perseguibles por la voluntad, sino también de una manera equilibrada, sin que ninguna de las opciones tenga tanto peso que determine necesariamente la elección. La posibilidad de que las distintas opciones sean contempladas en un mismo juicio sin que una se imponga a la voluntad, interrumpiendo y decidiendo por su fuerza de atracción el proceso de deliberación y determinación, es lo que denomina *aequilibrium indifferentiae*. Así, podríamos denominar *libertas indifferentiae* al poder del arbitrio para enjuiciar sin ser arrastrado por ninguna de las opciones. Éste es el tercer estadio de la libertad que propone Molina. El libre arbitrio sería, entonces, en primer lugar, algo así como la facultad y el poder de tener *libertad física e intelectual de elección*.⁴⁹⁹

El aspecto más relevante de la indiferencia es que la voluntad no se ve obligada a escoger inmediatamente,⁵⁰⁰ lo que permite la *epoché*:⁵⁰¹ la suspensión del juicio para deliberar y

⁴⁹⁷ “Sed bonum et malum sunt inipsis rebus, ut dicitur in Meta”. *Summa*. Ia IIae q. 18., a.3.

⁴⁹⁸ *Comentarios a la Ia IIae*. q. 9, a.1:f. 90 v. y ss.

⁴⁹⁹ Molina considera al libre arbitrio como una “libertas ad eliciendam” y Fredosso lo traduce como “freedom of choice”.

⁵⁰⁰ Aquí estamos en desacuerdo con Queralt, quien reduce la indiferencia a una formulación lógica de la contingencia en la causa y la estructura ontológica de la causación. A pesar de que advierte que sería confundir la causa con el efecto, pensamos que el aspecto cognitivo es fundamental para mantener la coherencia de la doctrina.

eventualmente aceptar que sea el arbitrio de la razón el que determine cuál es el mayor bien y, por tanto, la elección. Este proceso se describe también desde la relación de la voluntad y el entendimiento: la contención, que constituye el núcleo del libre arbitrio, se basa en la superioridad “estructural” del entendimiento sobre la voluntad, pues éste es, en último término, el que mueve a la voluntad a actuar atraído por el bien mayor, aunque la voluntad incitada por los sentidos y por la perspectiva del bien actúe también sobre la razón. El análisis de los pasos que, según Molina, guían a la elección: conocimiento del fin, volición simple, intención, consejo, consentimiento, elección,⁵⁰² ratifican que es la razón y el conocimiento del bien el que mueve a la voluntad, pero que el proceso puede decidirse, en los incontinentes, con una volición simple sin razonamiento. Esta superioridad de la razón, que también se da en Dios, nos permite afirmar el intelectualismo de Molina y Suárez.

La indiferencia de la voluntad, incluso frente a los bienes más inmediatos y palpables, es tal que puede optar, allí donde la contención no es suficiente, y donde el proceso de decisión termina en la volición simple, por el ‘objeto’ que se presenta como bien menor.⁵⁰³ Molina afirma, pues, la capacidad de la voluntad para actuar libérrimamente desatendiendo el juicio de la razón y escogiendo la opción contraria porque es más apetecible, incluso aunque conozca por la razón que es otro el bien mayor.⁵⁰⁴ Acepta, así, como verdad de la experiencia el lugar común de Ovidio “Video meliora proboque, deteriora sequor”, que también recoge el *Essay* de Locke,⁵⁰⁵ que afirma la libertad de la voluntad incluso para conformarse con un bien menor pero más perentorio. Pero la elección del bien menor es considerada o como una patología, producto de una insuficiente madurez, o como efecto de la degeneración moral producida por el hábito de los vicios de incontinencia e intemperancia. Por el contrario, la contención de la voluntad y la indiferencia en sus aprehensiones permitirían escoger las aprehensiones presentadas por el intelecto, en lo que consiste verdaderamente la libertad.⁵⁰⁶

⁵⁰¹ Ferrater Mora, Diccionario filosófico. II. pp. 1043-44.

⁵⁰² Queralt. *Libertad*. p. (98) 102.

⁵⁰³ Citado en Queralt. *Libertad*. p. 125.

⁵⁰⁴ Queralt. *Libertad*. p. 26.

⁵⁰⁵ *Essay*. p. 235.

⁵⁰⁶ “Quia tamen libertas formaliter est in voluntas et non in intellectu, a voluntate et non a itellectus est determinatio ad alterum actum, atque hunc est quod (...) poterit voluntas pro sua libertate tendere indifferenter in obiectum per volitionem aut nolitionem” Comentarios a la Ia IIae. q.13 a.6 f.111v. Cit. en Queralt. *Libertad*. (124) 128.

De este modo, a la libertad física y epistemológico-antropológica se ha de añadir una libertad moral de carácter normativo. La verdadera libertad, un cuarto nivel, se ganaría sólo cuando la voluntad siguiese la deliberación o juicio racional. “Ahora bien, explica Molina, es imposible poder obrar así (elegir libremente, liberto de la necesidad) si no es con un previo arbitrio y juicio de la razón, de ahí que, supuesta dicha exigencia previa, sea llamado libre arbitrio”.⁵⁰⁷ La afirmación de que el libre arbitrio precisa de la deliberación parece oponerse a la *libertas a necessitate* o la independencia de la voluntad frente a la razón y la fundación de la libertad en la voluntad, que ha afirmado más arriba como característica de la voluntad. Molina cae a menudo en esta aparente contradicción: “También se denomina libre arbitrio porque tiene la potestad o poder y la posibilidad o facultad de hacer lo que quiera (su voluntad), pues es un movimiento vital y (pero!) *racional* del alma.”⁵⁰⁸

La aparente antinomia se elucida al considerar que la libertad de la voluntad es un instrumento analítico y formal, reducido a esta facultad y no es igual a la libertad del hombre, que radica en su arbitrio, sino sólo su precondition. En toda la obra reitera que el libre arbitrio es la voluntad libre informada por el juicio de la razón.⁵⁰⁹ Molina propone, entonces, una “libertad positiva” realizada a través de la razón y la deliberación, permitida por la indiferencia y la contención de la voluntad.⁵¹⁰ A esta concepción se une Suárez al afirmar que “el uso de la razón es la raíz de la libertad”.⁵¹¹ Como, en definitiva, la voluntad sólo puede elegir para determinarse entre dos bienes: el presentado por sus apetitos sensibles y el presentado por la razón, la verdadera libertad y liberación sería, según Molina, aceptar la opción moral de la razón y rechazar su naturaleza sensitiva, que es una pecaminosa necesidad. Como veremos a continuación, Molina equipara razón a conciencia por lo que seguir los dictados de la razón supone seguir la norma que nos conduce a nuestros fines y la liberación que ellos conllevan. Dicho de otro modo, dada la dificultad de separar los elementos descriptivos de los normativos, Molina asimila la libertad a la formulación normativa del libre arbitrio, que suponía que la voluntad puede optar por la razón, liberándose de las necesidades corporales para dirigir moralmente la elección y acceder a un plano superior, la vida moral.

⁵⁰⁷ *Concordia*. p. 14. Cit. en Ocaña. Op. cit. p. 259.

⁵⁰⁸ “Vel ideo liberum arbitrium dictum, quod in sua positum sit potestaste habens agendi quod velt possibilitatem, quod est vitalis et rationalis animi motus”. *Concordia*. p. 131

⁵⁰⁹ “Voluntas in qua formaliter libertas explicata, previo iudicio rationis”. *Concordia*. p.Q. XIV. a. 13. d. II.

⁵¹⁰ Yaffe considera que éste es también el concepto de libertad que Locke desarrolla especialmente en el *Essay*. Yaffe, Gideon. 2000. *Liberty Worth the Name: Locke on Free Agency*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

El libre arbitrio es el sistema epistemológico que permitiría, con la deliberación y el juicio, la elección razonada, la *proairesis*.⁵¹² Molina reconoce, así, una interrelación entre libertad, responsabilidad, razón, teleología y naturaleza final del hombre, pues, sólo libre, puede el hombre ordenar su acción a un fin, (especialmente la felicidad terrena y celeste), considerando los medios necesarios para su realización y poniendo en práctica su razón. El hombre sólo llega a la libertad al ganar su fin, y sólo la elección intencional constituye la razón y conforma al hombre y su vida como racionales, lo que se subraya cuando se escoge, siguiendo un plan determinado, el verdadero bien, la racional *vita bona et beata*. El libre arbitrio es pues, al mismo tiempo, causa y efecto de la razón.

La distinción entre la capacidad de elegir con *libertas a necessitate* y voluntad libre, por un lado, y el pleno libre arbitrio, por otro, es clara en la diferencia entre el adulto y los niños y locos. Los niños y “amentes” tienen un poder indeterminado “para poner o no poner el acto o poner el acto contrario”. Esto es, tienen voluntad libre, pero les falta el conocimiento de la norma necesario para llegar a un juicio entero, responsable y libre. Incapaces de comprender completamente las implicaciones causales y morales de su acción, no se les puede considerar dueños de sus actos en el grado requerido para atribuirles una responsabilidad moral.⁵¹³ El agente libre y responsable es el adulto con sus facultades completas.

Pero también se puede considerar la relación entre madurez y libre arbitrio de forma inversa, esto es, que sólo el ejercicio del libre arbitrio hace del hombre un adulto y libre, pues le concede razón y dominio sobre sus actos, le convierte en fuente de su virtud (como realización y como norma), y le yergue autónomo e independiente. Molina ofrece ya una metáfora que hará carrera durante la Ilustración, cuando se la use de manera ofensiva para reclamar los derechos políticos que se le deben al adulto. La emancipación de la mayoría de edad es el resultado del derecho a expresar su voluntad y ejercer su libertad.

⁵¹¹ *Disputaciones metafísicas*. Tomo III. p. 383.

⁵¹² *Ética Nicomaquea*. Lib.3 III.

⁵¹³ Como explicaría Vitoria: “Verum ea ex eo neque ad culpam neque ad meritum eis imputantur, quod non discernant ratione inter bonum et malum morale, quantum satis est ad culpam aut meritum. Quare licet aliquem usunt habeant liberi arbitrii, non tamen habent eum qui ad culpam ac meritum est necessarius. Atque hic usus est quem, ut iura decernunt, pueri ut plurimum septimo aetatis suae anno completo habere dicuntur”. *Concordia*. p. 14. §4. Idea que repite en la p. 17.

A las características del libre arbitrio que ya hemos analizado (contingencia, indiferencia, indeterminación) hemos de añadir, entonces, la autodeterminación, pues aquél permite la libertad de la voluntad para escoger una u otra acción, esto es, para determinar la elección y la acción.⁵¹⁴ Esta autodeterminación se define y confirma, primero, en la relación del libre arbitrio con la omnipotencia divina, lo que veremos más adelante al estudiar la relación de ambos.⁵¹⁵ Pero además, Molina ha de ratificar legalmente esta autodeterminación natural como veremos cuando analicemos la ley natural.

Más que un constructo teológico, el libre arbitrio es un elemento de la filosofía moral, un instrumento en la consecución de los fines terrestres y celestiales del hombre. Molina se encarga de recordárnoslo en la disp. 4, donde da por sentado que “la voluntad humana es libre por naturaleza, no sólo en relación con los actos que *le son connaturales* y que *no sobrepasan los límites de la naturaleza*, en el sentido de que tiene en sí potestad tanto para ejecutar como para no ejecutar tales actos (...) sino también en relación con sus actos sobrenaturales”.⁵¹⁶

Pero, como ya avistamos en el capítulo 1, esta libertad tiene una función disciplinaria, pues la libertad de pecar, sería un don que Dios habría concedido a los hombres para probarlos, y que le permite asignar al hombre la responsabilidad derivada de sus actos, y con ella su salvación o condena.⁵¹⁷ Según Molina, sólo aceptando la libertad de la necesidad es posible: 1º comprender la justicia terrestre, con su asignación de responsabilidad y juicio de las acciones humanas y 2º predicar la existencia de virtudes, lo que permite también otro tipo de sanción social. “Es más, dice Molina, su libertad, el dominio de sus actos, el que sean capaces de la *virtud* y el vicio, del mérito y del demérito, de la alabanza y el vituperio, del premio y el castigo, consisten precisamente en que, estando presentes y concurrentes todos los requisitos para obrar, pueda evitar o no elegir cualquier acto o bien elegir sobre un mismo objeto el quererlo (*velit*) más que el no quererlo o al contrario (...)”.⁵¹⁸

⁵¹⁴ “Si sit sermo de influxu quo voluntas se determinat et quo producit effectum et interrogetur an sit unus et idem vel diversus, dicendum est esse unum et eundem, qui determinatio voluntatis dicitur, quatenus in facultate voluntatis est eum non elicere, sed continere illum vel elicere influxum contrarium, ut dictum est”. Cit. en Queralt. *Libertad*. p. (136) 140.

⁵¹⁵ “Ergo ex sententia D. Thomae homo determinat se, ac proinde non praedeterminatur a Deo aliqua predeterminantione antecedenti”. Censura contra Dominicum Bañez. Cit. en Queralt. *Libertad*. p. (109) 113.

⁵¹⁶ *Concordia*. p. 22.

⁵¹⁷ “Sic hominibus et angelis facultatem tribuit arbitrii ad unum agendi modum indeterminantam per quam domini sunt suarum actionum in manuque consilii sui sunt positi ut ad bonum vel ad malum, ad vitam vel ad mortem porrigant dexteram”. Cit. en Ocaña. Op. cit. p. 267.

⁵¹⁸ *Concordia*. p. 504.

2. I. A. La libertad como completa voluntariedad, negación de la coacción y restricción de la responsabilidad

Pero la libertad para autorrealizarse siguiendo a la razón no termina de perfilar la libertad en Molina. Podemos completar su definición a través de la comparación con las ideas del calvinismo y de las antinomias lógicas a las que dan lugar.

La libertad del calvinismo presupone que, para afirmar la responsabilidad de un agente basta con que la voluntad consienta una opción o el individuo realice una acción, y no importa si éstas se presentan necesariamente. Esta concepción daría lugar a la antinomia de que si la voluntad acepta de buen grado la cárcel, el encarcelado es libre. Quizá porque no puede aceptar esta fatalista y absoluta negación de la libertad, Molina conceptúa la “libertad” de la Protesta ortodoxa (los luteranos) como *libertas a coactione*, un término que designa la capacidad del hombre para actuar espontáneamente, sin ser impedido por la coacción,⁵¹⁹ lo que, como hemos visto, está muy alejado de las posturas de Calvino. Hasta este punto hemos utilizado algunas veces los conceptos de libertad negativa y positiva, pero no estamos seguros de la total aplicabilidad de éstos al momento histórico y preferimos explicar el problema desde los términos que usa Molina, como el de agente natural, un término común en las doctrinas semipelagianas como la de Bramhall. En las concepciones del momento, la posición de Calvino tiene un valor muy claro, repetido por sus críticos y aceptado por el reformador: que elimina el alma racional y reduce a los hombres a la condición de animales irresponsables, a seres de alma sensitiva. La negación del libre arbitrio, dice Molina, “es una afrenta contra la naturaleza humana, que nos equipara con los animales, justamente en lo que éstos no tienen, la libre elección de sus actos”.⁵²⁰

Pero el concepto de *libertas a necessitate* del molinismo también da lugar a antinomias, pues presupone que el hombre es naturalmente libre, aún estando encarcelado, pues puede continuar decidiéndose por cualquier opción, la de la razón y la de sus apetitos. La *libertas a necessitate* y el libre arbitrio se refieren, así, sólo a las precondiciones antropológicas de

⁵¹⁹ Véase la nota 477. “*Libertas oc modo sumpta non est satis ut quis liberum dicatur habere arbitrium, quiquid dicant Lutherani qui ea sola ratione nobis liberum arbitrium esse volunt, quod sponte actiones humanas operemur. Verum hac ratione nonsolum in pueris et amentibus, sed itiam in belluis concedendus esset usus liberi arbitrii, cum ipsae quoque sponte operetur*”. *Concordia*. p. 14.

⁵²⁰ *Concordia*. I Disp. 23. p. 135. *Concordia*. p. 58. Cit. en Ocaña. Op. cit. p. 270. La misma crítica realiza el obispo Bramhall a las doctrinas de la causalidad, la necesidad y la libertad de Hobbes.

una libertad humana y precisan, para comprenderse en la práctica, ser puestas en relación con la acción y de una serie de aclaraciones, delimitaciones y ratificaciones sociopolíticas. Esto es, Molina ha de poner la potencia en relación con el acto libre y distinguir entre la disposición natural a la libertad, y su realización práctica. El primer paso para ello es acotar y restringir sus conceptos de libertad y responsabilidad, haciéndolos más exigentes. Molina define los actos libres como los realizados con voluntad plena y libre arbitrio: “(En) este mundo se nos cuelan muchos actos a los que la voluntad no puede oponerse. De ahí que la voluntad esté en razón de libre albedrío, no con relación a todos y cada uno de sus actos, sino sólo con relación a los que puede no elegir”.⁵²¹ Estudiemos algunas notas de esta definición y sus implicaciones para la concepción de la libertad:

Si sólo se pueden considerar libres las acciones que la voluntad realiza aunque puede evitar, se da una reducción radical del contingente de acciones libres. Ni la libertad ni la responsabilidad se pueden predicar de las acciones involuntarias: las producidas en estado de sonambulismo, las semiconscientes, las de la embriaguez, las irreflexivas y automáticas. Molina niega así la libertad de un hábito irracional.

El criterio implica, también, que los actos libres son los producidos con capacidad “de rechazar o elegir” cualquiera de las alternativas. En aquellos actos en los que el hombre no tiene esa capacidad el libre arbitrio deja de ser efectivo.⁵²² Esto es, el libre arbitrio exige la posibilidad de elegir entre posibilidades contradictorias: la “libertad de contradicción”, una idea, como veremos, fundamental en la discusión política de la Revolución Inglesa (3. V. Republicanismo y democracia. Las nuevas propuestas). Estos criterios diluyen la antinomia del “preso libre” pues éste no puede evitar la cárcel y por lo tanto no es libre.

La definición del acto libre como el que se hace a pesar de que se puede dejar de hacer y la radicación de la libertad en la voluntad impiden que se pueda afirmar que el hombre es libre cuando se le “libera” por la fuerza haciéndole aceptar la opción más racional y moral, la que se corresponde con un eventual bien superior o el libre arbitrio ideal. De esta manera, evita la justificación de la abnegación como la imposición del mayor bien trascendente, una concepción de la libertad que es muy fácil defender desde posiciones

⁵²¹ “Saepe etiam, dum sumus in vita, surrepsunt actus quos voluntas non valuit impedire. Atque hinc est ut voluntas non comparatione quorumque suorum actuum sortiatur rationem liberi arbitrii, sed comparatione eorum tantum quos potest non elicere”. *Concordia*, p. 14.

⁵²² *Concordia*, p. 14. Ocaña. Op. cit. p. 263.

intelectualistas, donde se afirma que el individuo naturalmente tiende hacia el bien mayor. Esta característica está muy relacionada con el libre arbitrio como *libertas a coactione*.

El problema de estas definiciones de los actos libres es que dejan un resquicio de indeterminación que afecta a un aspecto básico de la concepción de la libertad. La definición de la acción libre como aquella donde la voluntad puede no elegir no llega a distinguir, por la indeterminación de lo que se considera voluntario, si las acciones comisas bajo coacción son o no libres. En última instancia, se podría considerar, como hace Calvino, que el coaccionado sigue manteniendo su capacidad para determinar su voluntad libremente sin atender a los requerimientos del cuerpo que sufre la coacción. Pero Molina rechaza también la responsabilidad de las acciones realizadas con voluntad renuente, *divisa* o *invitus*. Con la *libertas a necessitate*, que es el término más general, acepta también que la coacción, el miedo, la violencia o cualquier necesidad eliminan la libertad y la responsabilidad del sujeto.⁵²³ No en vano, el rechazo de la responsabilidad en las acciones renuentes es un rasgo clave de su soteriología, marcada por la racionalidad jurídica. Esto se muestra en su ataque a las posiciones de San Agustín e implícitamente del protestantismo, quien, a pesar de considerar al pecado como un defecto inevitable y al pecador como un enfermo al que la fiebre toma contra su voluntad (*invitus*), atribuye la responsabilidad a quien no tiene voluntad de pecar ni capacidad para evitar el pecado.⁵²⁴ Molina, por el contrario, echa mano de dos metáforas de San Juan Crisóstomo para afirmar que Dios no puede ser tan injusto como para actuar como el amo que manda algo imposible a su siervo y le castiga por no cumplirlo, ni para reprochar al nato ciego su ceguera en vez de compadecerse de él.⁵²⁵

Para negar que se dé la libertad/responsabilidad cuando existe necesidad o coacción, los jesuitas se basan en una más matizada comprensión de los mecanismos de actuación de la voluntad, pues ésta “puede querer unas cosas libremente y otras de manera necesaria”, lo

⁵²³ “In primis circa hunc articulum videndum est quod sit discriminem inter haec tria cogi, violentari, et necessitari. Ad quod respondet quidem quod violentari est non cognoscentium, cogi vero est cognoscentium tendentium in aliquid per appetitum sensitivum aut intellectivum, (...) violentari vero dici tam de cognoscentibus quam de non cognoscentibus; in aedem sententia est D. Thomae hoc loco dicens voluntatem posse violentari quoad actus imperatos (...) necessitari latius patet quam cogi aut violentari; est enim determinari seu esse determinatum ad unum sine facultate ad oppositum sive sit cum violentia sive sine illa, und quiquid cogitur aut violentatur necessitatur ad id, ad quod cogitur, aut violentatur, sed non quiquid necessitatur cogitur aut violentatur; lapis enim existens extra suum locum et non impeditus necessitatur”. Cit. en Queralt. *Libertad*. pp. 119-20 (115-6).

⁵²⁴ “Defectus qui peccatum vocatur, si tanquam febris invitum occuparet, recte inuista poenavideretur (...) si non voluntate (id est non libere ita ut in potestate nostra fuerit illud vitare)”. *Concordia*. p. 135. Cit. en Ocaña. Op. cit. p. 283.

⁵²⁵ *Concordia*. p. 235.

que implica que la aceptación de la voluntad en el acto no presupone la responsabilidad. Para oponerse desde la raíz a las concepciones del fatalismo protestante, Molina construye un modelo de la elección opuesto a las posturas de Ockham y del agustinismo, que asimilan voluntad a acción. Ockham afirma que, en el mismo momento de la elección, la voluntad ya no tiene poder para querer y no querer al mismo tiempo, de manera que la opción sería necesaria y se identificaría con la voluntad.⁵²⁶ Por el contrario, Molina sustenta en la disp. 24 del I libro de la *Concordia* la incompatibilidad entre la libertad/responsabilidad y la coacción en la capacidad de la voluntad⁵²⁷ para mantenerse indefinida incluso tras haberse decidido por una acción. Aunque acepte que en “sentido compuesto” la voluntad no puede querer y no querer al mismo tiempo, afirma que en sentido diviso la voluntad mantiene su libertad:⁵²⁸ “La causa es libre e indiferente para que de ella dimane o no (la acción), por lo que (ésta) puede indiferentemente existir o no existir, aún en el instante en que se produce la acción”. Así, para Molina, y esto le diferencia de a las concepciones agustinas y nominalistas, el hombre puede actuar contra su voluntad o con una voluntad divisa, dando lugar a acciones mixtas.⁵²⁹

Pero ésta no es más que una de las objeciones del molinismo a la voluntariedad y responsabilidad agustinas. Quizá la más importante y el elemento más definitorio de su filosofía, sea el equilibrio indiferente. Según Molina, la coacción no elimina la *libertas a necessitate*, que permanece como potencia habitual, pero sí la *libertas indifferentiae* pues desequilibra el juicio del agente⁵³⁰ hacia la opción del que coarta. Con este instrumental Molina puede reconocer que la coacción fuerza la voluntad e impide una plena voluntariedad. Veremos más adelante una formulación positiva de este principio.⁵³¹

Por su parte, Suárez considera que la idea de Ockham es un “sofisma de equivocidad de términos; porque simultáneamente, y en un mismo instante, se da uno y otro poder (querer

⁵²⁶ “Guillelmus Ockamus in disp. 38, q. 1, quem sequuntur Gabriel, ibidem et quidam alii ex doctoribus Nominalibus, asseverat vountatem in quo instanti elicit volitionem non esse liberam ad eam non eliciendam aut ad eliciendam contrarium actum (...) probat hanc sententiam, quoniam nula potentia fieri potest ut voluntas in quo instanti vult non velit”. *Concordia*. p. 155

⁵²⁷ *Concordia*. p. 131 y ss.

⁵²⁸ *Concordia*. pp. 157-8.

⁵²⁹ “Ad confirmationem (de la afirmación expuesta en § 3) dicendum est potentiam ad contradictorium convenire voluntati etiam simul tempore cum actu volitionis, sed prius natura quam in eodem puncto temporis ad illud eliciendum se libere determinet, ut explicatum est neque inde seequivoluntatem idem posse velle et non velle simul, ut supra diximus, sed solum sequi prius natura quam velit aut nolit objectum vel omnino actum cohibeat”. *Concordia*. p. 157

⁵³⁰ Queralt afirma tras tratar la omisión virtuosa que puesto que la libertad se basa en el “poder indiferente de determinarse”, en su aspecto negativo “no puede haber imputabilidad en donde no alcanza ese poder del libre arbitrio”. Queralt. *Libertad*. p. (147) 151.

o no), pero no para realizar ambos actos conjuntamente, sino separadamente, esto es, uno u otro según su arbitrio. Por eso, aún cuando ejercite una parte de ese poder, por ejemplo, realizando el acto, sin embargo conserva el poder para lo opuesto y podría ejercerlo en el mismo instante, no ciertamente en simultaneidad con el otro acto ni entrando en composición con él, sino de manera absoluta”.⁵³² De lo que se deriva que el agente que actúa bajo coacción, *invitus*, no puede ser considerado agente ni responsable pleno de la acción comisa. Suárez también sigue a Molina al afirmar que “no todo lo que viene de la voluntad es absoluta y propiamente voluntario” y distinguir entre “hacer algo, querer ese algo y quererlo conscientemente”, por lo que la acción sólo es plena cuando se realiza queriendo ese algo conscientemente, sin sombra de renuencia o tristeza.⁵³³

Estudiaremos más adelante algunos de los efectos jurídicos que se derivan de esta concepción de la responsabilidad y su significación para la libertad de conciencia. (Véase 2. V. G. Los argumentos antropológico-teológicos de la libertad de conciencia)

2. I. B. Recapitulación y conclusiones de la sección

Las obras de Suárez y Molina parten de la voluntad de continuar la humanista antropología jesuita que, frente a la reforma ortodoxa, considera necesario predicar que el hombre tiene suficiente poder de raciocinio y virtud de contención para gobernarse a sí mismo y trabajar en la obra de su propia salvación. Esta concepción del hombre se condensa en el libre arbitrio, la característica que le hace ser la imagen de Dios. Con este término hacen referencia a una concepción muy abarcante de la libertad que se desarrolla en distintos niveles. Según la más general de estas concepciones, el libre arbitrio se define como la capacidad del individuo para seguir un plan racional conducente a la felicidad terrestre y eterna, por lo que se refiere a una fórmula de libertad extremadamente exigente, que podríamos llamar “positiva”, pues para que la acción del hombre se pueda considerar relevante moralmente ha de reunir el más alto grado de libertad o voluntariedad, de forma que la obra se le pueda atribuir a él y no a la naturaleza o a Dios. Esta libertad precisa de la ausencia de coacción (esto es, la *libertas a coactione*) y de determinación por cualquier necesidad (la *libertas a necessitate*). La libertad de necesidad se explica como la capacidad del hombre para, una vez puestas todas las condiciones para obrar, hacerlo o no u obrar de

⁵³¹ Véase, infra, nota 625.

⁵³² *Disputaciones metafísicas*. Disp. XIX, Sec. 9, § 7, pp. 423-4.

manera contraria. Su primera base física sería la capacidad de la voluntad del hombre para contenerse, lo que le permite resistirse a los instintos y deseos, a la tentación de los sentidos y el pecado, e incluso a los consejos de la razón. De otra forma, la continencia de la voluntad permite suspender el juicio y el proceso de elección, lo que a su vez posibilita la deliberación.

A parte de esta virtud de la voluntad, el molinismo considera que el libre arbitrio se basa en cuatro principios ontológicos y epistemológicos: contingencia, indiferencia, indeterminación y autonomía, que determinan distintos grados y formas de libertad. El primero es la libertad física que confiere la indeterminación moral del mundo y del hombre, que pueden tender hacia el mal o el bien, y se reiteran en la contingencia de ambos, que rechaza la necesidad y permite la existencia de distintas vías de actuación y la capacidad del individuo para escoger cualquiera de ellas. El libre arbitrio exige, entonces, la libertad de contradicción, esto es, que el hombre pueda escoger una u otra opción o la contraria a la que escoge sin que medie ninguna razón para esa elección. Pero esta capacidad práctica no termina de perfilar la libertad del arbitrio. Ésta supone también la indiferencia del mundo, que no ejercería una atracción o repulsa tan grande sobre la voluntad y la razón que pudiese determinarlas, y la indiferencia del sistema cognitivo del hombre que le permitiría una distancia suficiente frente a todas las opciones como para ponderarlas de una manera equilibrada, el *aequilibrium indifferentiae*. Éste permite, entonces, tanto sopesar las opciones más atractivas como considerar incluso aquellas que a primera vista pudieran parecer moralmente reprobables. La indiferencia es un requisito imprescindible para la deliberación y la elección racional. A su vez, esta capacidad de elección racional, la *phronesis*, concede al hombre su autonomía, su capacidad para determinar su futuro y ordenar sus acciones a conseguirlo siguiendo un plan determinado. El libre arbitrio es así, no sólo el efecto de la razón, sino mucho más el que la crea y permite.

Molina y Suárez distinguen de esta forma los presupuestos “naturales” de la libertad de su formulación normativa: que la voluntad puede, si quiere, ver con los ojos de la razón, y actuar moralmente siguiéndola. El libre arbitrio, al ser sinónimo de capacidad de elección razonada, afirma la separación del hombre del mundo, su capacidad, potestad y derecho para ser agente libre, para construir su naturaleza moral, en la que él mismo puede

⁵³³ Suárez, Francisco. 1971. *De legibus*. Vols. 11-17, 21-22. Editado por L. Pereña. Madrid: Consejo Superior de

sujetarse a la norma de su razón. La libertad de arbitrio no se refiere, pues, a la espontaneidad natural de lo que sigue necesariamente una ley física ni, tampoco, a la mera ausencia de coacción para obrar a gusto, según placer. Se basaría, más bien, en la capacidad “física o fisiológica” de la voluntad para “autodeterminarse”, independiente de la necesidad causal. Molina otorga al término libre arbitrio, pues, un contenido muy distinto del que le concede la tradición agustina y especialmente Lutero y Calvino, pues ninguno de ellos acepta que se base en una libertad de la voluntad, ya que ésta estaría, tras la caída, sujeta y sólo podría elegir el mal. La importancia de este punto queda plasmada en los términos vernáculos que se usan para designar al libre arbitrio y que son, mucho más, sinónimos de “libertad de la voluntad” (ing.: *free will*; al.: *freien Willen*; it.: *libero voler*). La obra de Molina rehabilita la voluntad, liberándola del anatema agustino, lo que tendrá una gran repercusión política. Pero el libre arbitrio es, también, el argumento que permite a los jesuitas rechazar las concepciones reformadas que consideran al hombre una mala bestia que sólo se guía por sus apetitos sensitivos, afirmando su racionalidad.

La relación entre ambas, voluntad y razón, en la doctrina de los jesuitas es compleja, pero a pesar de que el fundamento físico-moral de la libertad se encuentra en la voluntad, ésta está supeditada a la razón, que es la que la mueve, al ser la que conoce los bienes y se los muestra a aquélla. Así podemos considerar que Suárez y Molina mantienen una teoría intelectualista, lo que ratificaremos cuando estudiemos el papel de la razón en Dios y la ley.

Los molinistas consideran como presupuestos de la libertad que ésta radica en la voluntad y que sólo son libres las acciones que se realizan a pesar de que se pueden no hacer, lo que tiene un carácter profiláctico. Así, rechazan 1º considerar la libertad y responsabilidad de las acciones en las que no interviene un proceso de decisión voluntario: las de la ebriedad o las reacciones habituales y automáticas, y 2º de aquéllas en las que el individuo no puede elegir opciones contradictorias. 3º Esas ideas impiden, y esto es básico, que se considere como una liberación la eliminación de los intereses y deseos “inferiores” y la imposición de un bien racional “superior” (un pensamiento básico en la justificación de la abnegación). 4º Lo que a su vez está relacionado con la negación de la libertad y la responsabilidad de las obras comisas bajo necesidad, coacción, miedo o presión. Los molinistas no reconocen la total libertad/responsabilidad de las acciones mixtas o divisas,

las realizadas con voluntad renuente. Para justificar esta posición, que termina de contraponerlos al calvinismo, a) retoman la *libertas aequilibrium* que afirma que ninguna de las opciones puede, por su propio peso, imponerse al entendimiento o la voluntad determinando la elección, y b) dibujan, contra Ockham, una doctrina que afirma que la voluntad mantiene su libertad incluso en el momento de la elección, de manera que no se da ni obliga completamente con la elección y en la acción.

La doctrina del libre arbitrio afirma que el mundo moral depende, al menos en una parte fundamental, de la libre elección del hombre, lo que excluye el fatalismo, que es una de las razones de la inactividad política. La necesidad de perfilar el concepto de libertad con unas sanciones teológicas, políticas, jurídicas y morales que respeten o implementen las facultades contenidas en el libre arbitrio es quizá la más importante línea de fuerza de la obra de los jesuitas. Dicho de otro modo, del libre arbitrio y la contingencia se derivan necesariamente efectos para toda su doctrina y el foro externo, que iremos desdoblado en las próximas secciones.

La posibilidad de una libertad o autonomía frente a la necesidad (*libertas a necessitate*) fue inmediatamente rechazada por los teólogos agustinos, que se basaban en la omnipotencia divina, y por algunos filósofos pesimistas (Hobbes), que lo consideran un contrasentido lógico.⁵³⁴ El obispo Bramhall mantuvo con éste último una viva polémica en la que adoptó concepciones similares a las de los jesuitas españoles. Hobbes le acusará de repetir las mismas posturas de Suárez, por lo que aunque se pueda negar la recepción del granadino por el obispo, es segura la de Hobbes. Las similitudes de las doctrinas de Arminio y de Molina han sido reveladas por Dekker; nos remitimos a su estudio “Was Arminius a Molinist?” para un más profundo conocimiento de éstas. En todo caso, Arminio mantiene la misma concepción de la libertad como *libertas a necessitate* cuando sostiene que la

⁵³⁴ Hobbes podría haber conocido el molinismo en Francia, donde las disputas entre estos y los jansenistas son el tema más incendiario del momento. Su posición frente al libre arbitrio es muy significativa para nuestra tesis, pues ratifica la conexión entre libre arbitrio y liberalismo, entre teología y política. “Whosoever chanceth to read Suárez’s Opuscula, dice Hobbes, where he writeth of free will and of the concurrence of God with man’s will, shall find the greatest part, if not all, that the Bishop (Bramhall) hath urged in this question”. “That ordinary definition of a free agent, namely that a free agent is that, which, when all things are present which are needful to produce the effect, can nevertheless not produce it, implies a contradiction and nonsense; being as much as to say, the cause may be sufficient, that is to say necessary, and yet the effect shall no follow”. Cit. en Damrosch, Leopold. Jr.: “Hobbes as Reformation Theologian: Implications of Free Will Controversy”. En *Journal of the History of Ideas*. 40 (Jul-Sep., 1979) 3. pp. 339-352. Aquí pp. 341 y 340. Hobbes, Thomas y John Bramhall. 1999. *Hobbes and Bramhall: On Liberty and Necessity*. Editado por V. C. Chappell. Cambridge, U.K.; New York: Cambridge University Press. Véase también la discusión en torno a la nota 520.

coacción y la compulsión son formas de necesidad que eliminan aquella.⁵³⁵ Por su parte, Locke mantiene, en la última versión del *Essay* y en su correspondencia privada, una idea de la libertad muy similar a la de los escolásticos.⁵³⁶ Fundamental para esta última redacción fue la relación epistolar con el arminiano Phillip van Limborch. El obispo de la Iglesia arminiana y protector de Locke en su exilio holandés, influyó para que introdujese una mención explícita a la capacidad del individuo para suspender el juicio y deliberar sobre las distintas opciones a tomar.⁵³⁷ La principal diferencia entre la tercera versión del capítulo “Of Power” del *Essay* y las posturas de Molina es el motor de la acción, que Locke quiere que sea una incomodidad o falta de bien (*uneasiness*),⁵³⁸ mientras que para los escolásticos es el tradicional impulso de la voluntad hacia el bien. Las diferencias parecen mayores porque Locke rechaza la terminología del libre arbitrio, y señala, por ejemplo, que la voluntad ya es una potencia o facultad, por lo que no tiene sentido hablar de libertad como potencia de una potencia. La libertad sólo se puede afirmar del individuo y es un contrasentido lógico predicarla de la voluntad. Pero si la solución lockeana a los problemas terminológicos es radical, pues mantiene que el término libre arbitrio es una reiteración, también es clara su aceptación de las ideas, entre ellas, la de la capacidad del individuo para sustraerse a los requerimientos de los sentidos y elegir deliberadamente su curso de acción. Por su parte, los levellers mantienen que la gracia que rehabilita las facultades naturales que permiten la acción libre del hombre se concede universalmente.

⁵³⁵ Cit. en White. Op. cit. p. 25

⁵³⁶ “Though it be unquestionable that there is omnipotence and omniscience in God our maker, and I cannot have a clearer perception of any thing than I am free, yet I cannot make freedom in man consistent with omnipotence or omniscience in God, though I am as fully persuaded of both as of any truths I most firmly assent to (...) resolving all into this short conclusion, that if it be possible for God to make a free agent, then man is free, though I see not the way of it”. Locke, John. 1976. *The Correspondence of John Locke*. Oxford, Eng.: Clarendon Press. Vol. IV, 1592; 1643.

⁵³⁷ “§ 47 The power to suspend the prosecution of any desire, makes way for consideration”. Véase la nota siguiente, o bien “§7. Every one, I think, finds in himself a power to begin or forbear, continue or put an end to the several actions in himself. From the (...) extent of his power of the mind over the actions of the man (...) arise the ideas of liberty and necessity”. “So that the idea of liberty, is the idea of a power in any agent to do or forbear any particular action, according to the determination or thought of the mind, whereby either of them is preferred to the other; where either of them is not in the power of the agent to be produced by him according to his volition, there he is not at liberty, that agent is under necessity. So that liberty cannot be, where there is no thought, no volition, no will; but there may he thought, there may be will, there may be volition, where there is no liberty”. *Essay*. Book II Chapter XXI. “Of Power”. pp. 223, 242-44.

⁵³⁸ “There being in us a great many uneasinesses always soliciting, and ready to determine the will, it is natural (...) that the greatest and most pressing should determine the will to the next action; and so it does for the most part, but (!!!) not always. For the mind having in most cases, as is evident in experience, a power to suspend the execution and satisfaction of any of its desires, and so (...) is at liberty to consider the objects of them; examine them on all sides, and weigh them with others. In this lies the liberty man has; and from the not using of it right comes all that variety of mistakes, errors, and faults which we run into, in the conduct of our lives (...) before due examination. To prevent this, we have a power to suspend the prosecution of this or that desire, (...) This seems to me the source of all liberty; in this seems to consist that which is (as I think improperly) called free will.”. *Essay*. Book II. Chapter XXI. “Of Power”. § 47. pp. 242-3.

2. II. La libertad frente a Dios

El problema que se le presenta a Molina y Suárez es que el libre arbitrio como constructo de la filosofía moral tenía que ser válido también para la teología y ajustarse a la ortodoxia, y no sólo ser creíble a la luz de la razón y la experiencia. Su reto en este punto es hacer concebible la existencia de dos poderes o fuerzas antagónicas y excluyentes: el libre arbitrio de Dios y del hombre, la omnipotencia divina y la autonomía o independencia del individuo. Molina, intelectualista, parte de la injusticia e impiedad que resultaría de afirmar que Dios es causa única y produce y gobierna el mundo a través de la omnipotencia de su voluntad, haciendo que ésta se sobreponga a su justicia. Es “una blasfemia contra Dios, pues si en nosotros no hay libertad de arbitrio y si, lo que es peor aún, Dios obra en nosotros los pecados sin que nosotros actuemos como sus causas eficientes, ¿cómo es que Dios se queja de nosotros?, ¿qué razón hay para que pueda castigar con justicia aquello que no está en nuestro poder hacerlo de otro modo de como lo hacemos? Quejese más bien de sí mismo que dispuso las cosas de tal manera que tengan que suceder necesaria e inevitablemente (...) y no nos eche la culpa a nosotros”.⁵³⁹ Los (semi)pelagianismos parten de la bondad divina y de la racionalidad de su justicia como características necesarias de Dios, y para salvaguardarlas precisan la aceptación de la libertad de pecar del hombre, lo que libera a Dios de la responsabilidad de ser el autor del pecado y el mal. Además, afirman que si el hombre se viese forzado por su naturaleza a pecar necesariamente, condenarle sólo podría ser un acto de crueldad impropio del bien supremo.

2. II. A. El concurso divino universal e indiferente

Molina desarrolla en la *Concordia* un modelo de relación de las dos fuerzas, libre arbitrio divino y humano, que ha de servir para salvar ambas. Para ello, la actuación divina no puede determinar la libertad humana, pero ha de ser imprescindible para la creación y el mantenimiento del mundo. El conense condensa su idea de la actuación de Dios en el mundo en el término “concurso o cooperación⁵⁴⁰ general indiferente”.⁵⁴¹ Según éste, Dios

⁵³⁹ “Est praeterea error hic in Deum ipsum blasphemus. Etenim si in nobis non est libertas arbitrii et (quod peius est) si Deus in nobis sine nobis efficienter concurrentibus operatur peccata (quam blasphemiam non horret Lutherus affirmare) quid quaeso de nobis conqueritur Deus? aut ratione iuste punit in nobis quod in nostra potestate situm non est aliter facere quam facimus? Conqueratur potius de se ipso qui ita res disposuit ut necessario ac inevitabiliter eo modo essent eventurae neque in nos culpam reiiciat”. *Concordia*. p. 134. También en Ocaña. Op. cit. pp. 182-3.

⁵⁴⁰ El término más corriente en la literatura en castellano es el de concurso, pero quizá concurrencia o cooperación estén más cerca del “concurus Dei generalis” latino.

no movería a la voluntad ni “concurriría” en la formación de la decisión, pues la intervención de otra causa o necesidad externa a la causa, incluida la gracia, eliminaría la indiferencia, indeterminación y libertad del hombre. La potencia de Dios se retringiría a soportar de manera imprescindible e inmediata la decisión tomada, “de tal manera que ni Dios por el sólo concurso universal sin las causas segundas ni éstas sin el concurso universal de Dios, serían suficientes para producir el efecto”.⁵⁴² De esta manera, Dios colabora con una fuerza indiferente y universal que hace posible toda acción humana, buena o mala sin distinción. La indiferencia que adjetiva al concurso advierte que la especificación del acto (y por tanto, su bondad o maldad) procede del agente libre y no de Dios, cuyo concurso es indiferente o neutro y sólo uno y el mismo para todos los actos.⁵⁴³ El concurso divino y el libre arbitrio conformarían, así, una causa única e integra de la acción del hombre en la que el libre arbitrio determina la acción y sus efectos y Dios presta su fuerza (causa material). Esto es, según Molina, la actuación se origina en la potencia indeterminada del libre arbitrio que es causa *determinante* de toda acción humana, lo que le confiere dominio sobre ella⁵⁴⁴ y responsabilidad.

El concurso divino se conforma, así, como una fuerza indiferente que sostiene un mundo autónomo regido por las leyes naturales que Dios le dió en su creación y por la libertad de los hombres: “Por esta razón (la debilidad de las causas segundas) él decidió por su voluntad eterna estar presente a todas las causas segundas a través de esta cooperación universal indiferente, de tal manera que cuando cualquier causa segunda coopera, sea por necesidad natural o por su propia voluntad y libertad, se seguirá eternamente una influencia de este tipo (cooperación o concurso) (...Según) la determinación de su libre arbitrio y su ley ordinaria establecida, tal y como si fuese una causa que actúe por necesidad natural, excluyendo algunos pocos eventos, en los cuales él, que prevee todas las cosas futuras, ha

⁵⁴¹ “Cum enim Deus solo concursu generali influens et causa secunda sint una causa integra effectus causae secundae neutraque sine altera ad eiusmodi effectus”. *Concordia*. p. 139.

⁵⁴² “Deum per concursum universalem cum causis secundis efficere unam integram causam (...) ita ut neque Deus per solum concursum universalem sine causis secundis neque causae secundae sine concursu universali Dei supciant ad egectum producendum”. *Concordia*. p. 170 y ss. Ocaña. Op. cit. p. 278.

⁵⁴³ “Concursus Dei generalis indiferens est ut sequatur volitio aut nolitio prout liberum arbitrium pro sua libertate hoc aut alio modo cum Deo concurrerit”. *Concordia*. p. 188. Ocaña. Op. cit. p. 280. “El concurso general de Dios es determinado por el concurso particular de las causas segundas”. *Concordia*. p. 167. Ocaña. Op. cit. p. 279.

⁵⁴⁴ “Adde etiam plus extollere potentiam Dei, quod possit tum per se ipsum tum per virtutes quas causis secundis conferat efficere operationes omnium rerum, quam si solus ipse posset eas efficere”. *Concordia*. p. 161. Queralt. *Libertad*. p. 121. “Por la facultad de su arbitrio, no sólo pueden (los agentes) determinar el concurso general de Dios a las acciones propias de su voluntad sino que pueden, igualmente bien abstenerse totalmente de actuar, bien inclinar dicho concurso más a querer o no querer un objeto mejor que otro; pueden por consiguiente, determinar el concurso para que la acción elegida sea más bien la virtud que el vicio o, al contrario (...) por todo lo cual, se dice que hay en ellos libertad, tanto de ejercicio como de especificación de los actos”. *Concordia*. p. 205. Cit. en Ocaña. Op. cit. p. 63.

decidido, *con determinación eterna*, suspender la influencia en cuestión, y al servicio de más altos fines retener su influencia sobre las causas segundas”.⁵⁴⁵ Dios coloca, así, por una “ley ordinaria” a su voluntad bajo la ley natural pues se ha conformar como “una causa que actuase por necesidad natural”. Molina restringe la gracia como causa determinante y forma de gobierno del mundo a los milagros.

Para afirmar su concepción del libre arbitrio, Molina disputa la postura de Pedro de Alliaco (Pierre d’Ailly) y Scoto. Éstos reinterpretaban la cosmología aristotélica eliminando la contingencia al afirmar que todo depende directamente del motor inmóvil (Dios), de forma que no sería el fuego el que produciría el calor, sino Dios, causa primera y única de todo, en presencia del fuego. Ésta, que era la postura más extrema del escolasticismo en la negación de la causa segunda y del libre arbitrio se repite entre los bañecianos, los jansenistas, y, como hemos visto, los reformados ortodoxos. Bañez se pregunta: “Si la causalidad de la causa segunda no depende del influjo de la causa primera sobre ella, sino que ella se mueve y actúa sin ser movida por la causa primera, el razonamiento de Aristóteles tendente a demostrar (...) un primer motor inmóvil carece absolutamente de valor. Con lo que ya no tendremos ningún argumento de razón natural por el que podamos demostrar que Dios es la causa primera”.⁵⁴⁶ Molina afirma que las causas tienen sus fines determinados por Dios “ex natura sua”, se dirigen por sí mismas a su fin y se rigen por la ley de su naturaleza. Ante la eventual acusación de ateísmo que podría derivarse del desprecio de la gracia, afirma que la acción de Dios ha de adecuarse a la naturaleza del hombre, a sus fines y medios, y dado que la libertad de arbitrio es la base de esta naturaleza, Dios no puede influir en la voluntad humana.⁵⁴⁷

Por otra parte, Molina matiza la opinión prototeísta de Durando quien mantiene que los efectos de las causas segundas son producidos por Dios, pero completamente por medio de éstas, que son causas inmediatas de sus efectos, mientras Dios sólo sería una causa lejana.⁵⁴⁸ Molina no rebate que la acción siga la norma y lógica de la ley natural inscrita en las causas segundas, y que el concurso divino sea universal e indiferente, pero quiere que Dios participe de forma inmediata y necesaria en cualquier acción. En definitiva, la diferencia entre Molina y Durando no supone más que un matiz que no afecta a la

⁵⁴⁵ *Concordia*. p. 170.

⁵⁴⁶ Cit. en Ocaña. Op. cit. pp. 234-5.

⁵⁴⁷ “Non video quanam ratione libertas arbitrii nostri salva maneat, quandoquidem eis positus a solo influxu Dei penderet quod operaretur aut non operaretur hoc aut illo nostra voluntas”. *Concordia*. p. 219.

independencia de las causas segundas, como se muestra al inicio de la disputación 26, donde presenta su desacuerdo con la premoción de los neotomistas y acepta que Dios “da a las causas sus poderes para actuar y conserva la existencia de esos poderes, tal y como Durando afirma”.⁵⁴⁹ Así, Dios “permite (a las causas segundas) su propio lugar e influencia, de forma tal que sus operaciones y efectos sean los suyos propios, *lo que aumenta la dignidad de las criaturas*”.⁵⁵⁰ El matiz que introduce Molina es fundamental, pues a través del concurso inmediato y el restablecimiento de las facultades de las causas segundas (el libre arbitrio en los hombres), Dios aumenta *la dignidad de la creación*.

2. II. B. Libre arbitrio, gracia, presciencia, providencia, predestinación y reprobación

Molina pretende, como dice el título de su obra, la concordia entre el libre arbitrio y los medios por los que la omnipotencia de Dios se realiza en la tierra.⁵⁵¹ “Hay una cosa que ha dado siempre trabajo a los hombres, y es la razón por la que la libertad de nuestro *libre albedrío* y la *contingencia* de las cosas futuras se puedan cohonestar y armonizar con la *presciencia* divina, *la providencia*, *la predestinación* y *la reprobación*”.⁵⁵²

Todos los conceptos de este último grupo estaban estrechamente unidos en la teología de la edad media y moderna. Para las concepciones voluntaristas, Dios conoce, crea, salva o condena al mismo tiempo, pues ambas fuerzas son manifestaciones de su voluntad. Así, por ejemplo, Dios tiene “presciencia” o conocimiento previo del desarrollo de la creación, porque la realiza en el mundo. Pero la aceptación del libre arbitrio y la contingencia del mundo hacen que el conocimiento divino, necesario para poder justificar la providencia, no pueda provenir directamente de la fuerza creadora de su voluntad: la gracia. Como dice Molina rebatiendo una concepción tradicional de la presciencia, “no porque conozca (Dios) que algo ha de ser futuro, ha de serlo precisamente por ello, sino al contrario, porque algo ha de ser futuro *en razón de sus causas*, por eso Dios conoce que ha de ser futuro”.⁵⁵³ Molina acepta pues que el futuro de las cosas se encuentra en sus causas y no en la

⁵⁴⁸ *Concordia*. p. 161 y ss.

⁵⁴⁹ *Concordia*. p. 164.

⁵⁵⁰ *Concordia*. p. 169.

⁵⁵¹ El título de la primera edición lisboeta dice: “Concordia Liberi Arbitrii Cvm Gratiae Donis, Divina Præscientia, Providentia, Prædestinatione, Et Reprobatione, ad nonnullos primæ partis D. Thomæ articulos”.

⁵⁵² *Concordia*. p. 5.

⁵⁵³ “Quamvis Deus nullum scientiam sumat a rebus (...) attamen non quia cognoscit aliquid esse futurum, sed e contrario, quia illud futurum, est ex suis causis, ideo cognoscere illud esse futurum”. *Concordia*. p. 347

voluntad divina, pero, entonces, ha de explicar la presciencia y la providencia divina para los seres que actúan libres en un medio contingente.

Para salvar la antinomia de la autonomía de las causas y la omnipotencia divina, Molina lanza la idea de la “ciencia media”, una forma de conocimiento divino que ha de salvaguardar la presciencia divina⁵⁵⁴ y la libertad humana. Por ella, Dios conoce y predice con exactitud todas las posibles elecciones de todos los agentes libres; lo que harán “por su innata libertad cuando se les coloque en tal o cual o en cualquiera de los distintos ordenes causales de las cosas⁵⁵⁵ (situaciones), a pesar de que podrían también hacer lo contrario”.⁵⁵⁶ El conocimiento de todos los futuribles le permite, con arte combinatoria, colocarlos en las situaciones o entretelar sus acciones de manera que la libérrima actuación individual realice los planes y objetivos de su providencia. Así, Molina puede afirmar, por una parte, el libre arbitrio que actúa autonomamente y, por otra, la ciencia media divina, un conocimiento eterno, pero como si fuese *ex post facto*, de las acciones de los hombres, que no condiciona su elección.⁵⁵⁷

La providencia divina, pues, no sería otra cosa que el gobierno del mundo según la razón, plan o previsión existente en la mente divina que dirige “por él mismo o por medio de las causas segundas” “los ordenes de las cosas” a la consecución de sus fines. O, dicho de otro modo, la providencia dirige a las causas segundas, a través de su naturaleza y ordenación final, a cumplir un plan eterno, de manera que éstas, actuando libremente, cooperan en su realización.⁵⁵⁸ Molina subraya que la providencia divina se articula a través de la actuación “autónoma” (i.e. que sigue su propia norma o naturaleza), de las causas segundas: “Dios providencia inmediatamente todas las cosas (...) pero no tan inmediatamente que excluya

⁵⁵⁴ La principal diferencia entre Molina y Cicerón es que éste niega la presciencia divina: “Marcus Tullius, cum ex una parte percipere non valeret, quam ratione libertas arbitrii contingentiaque rerum cum inmutabili certa que Die de futuris contingentibus cognitionem cohaere posset, ex alia vero experimento tum in se ipso tum in aliis libertatem arbitrii comperiret, negavit in Deo esse praescientiam futurorum contingentiorum ullamque de illis esse posse certam divinationem”. *Concordia*. p. 6.

⁵⁵⁵ El orden de las causas y de los medios que la divina providencia ha establecido no impone ninguna necesidad al libre albedrío. Véase *Concordia*. p. 396.

⁵⁵⁶ “Tertiam denique mediam scientiam qua ex altissima et inexcrutabili comprehensione cuiusque liberi arbitrii in sua essentia intuitus est, quid pro sua innata libertate, si in hoc vel illo vel etiam infinis rerum ordinibus collocaretur; acturum esset cum tamen posset, si vellet facere reipsa oppositum”. *Concordia*. p. 340, cit. en Ocaña. Op. cit. p. 309.

⁵⁵⁷ También: “Liberum arbitrium creatum non ideo efficit hoc vel illud, quia Deus id praescivit, sed ideo praescivit, quia ita libere erat facturum”. *Concordia*. p. 333.

⁵⁵⁸ “Est ergo providentia divina non aliud quam ratio seu conceptio ordinis rerum in suos fines in mente divina existens cum proposito eum per se vel etiam interventu causarum secundarum executione mandandi”. *Concordia*. p. 431, cit. en Ocaña. Op. cit. p. 323.

otras causas, sino que más bien gobierna y produce muchas cosas con la intervención de las causas segundas”.⁵⁵⁹

Molina define la predestinación como la “disposición de un orden o unos medios con los que Dios prevé que la criatura racional ha de ser conducida a la vida eterna”, es decir, es la parte de la providencia que se ocupa de las criaturas “que son capaces de felicidad sobrenatural” y, por lo tanto, mantiene las mismas características de la providencia. La primera es que no elimina la libertad del hombre ni determina su actuación. El conculso mantiene que es el hombre, a través de su naturaleza libre, el que obra su salvación o perdición, ayudado de una forma indiferente por Dios. Una segunda característica es que Dios salva o reprueba desde el principio de los tiempos y antes de que cada individuo haya actuado *de hecho*, pero juzga basándose en un conocimiento de los hechos como si fuese *ex post facto*. La tercera característica de la predestinación es que está determinada por el uso que el individuo hace de su libre arbitrio y se basa en el juicio de las obras y la virtud, pues se decreta con ciencia o conocimiento perfecto de la actuación de todo hombre,⁵⁶⁰ de manera que no elimina el libre arbitrio ni la justicia divina. Explicado con la metáfora de las causas, todo el efecto de nuestra predestinación tiene como causa determinante al individuo.⁵⁶¹

Las ideas de la ciencia media y concurso indiferente transforman la concepción de la gracia. En las doctrinas agustinas, la predestinación y reprobación dependen únicamente de la concesión gratuita e irresistible de la gracia: aquéllos que la reciben obran conforme a sus dictados y son salvos, el resto se condena. Por el contrario, la salvación para Molina es condicional pues radica en la libre aceptación del individuo de la *gracia eficiente* que es, como el concurso divino, universal y suficiente para la salvación. La salvación es el efecto de la gracia que justifica al hombre ante Dios, pero aceptada por el libre arbitrio, que puede rechazarla incluso en los actos de naturaleza sobrenatural.⁵⁶² Molina afirma que la “gracia

⁵⁵⁹ “Deus immediate omnibus providet (...) non ita immediate omnibus prohibet, quasi causas alias excludat, quin potius causarum secundarum interventu multa producit et gubernat” *Concordia*. pp. 444-5, cit. en Ocaña. Op. cit. p. 334.

⁵⁶⁰ “Predestinar o no predestinar depende sólo de Dios y de su libre voluntad. Pero que tal o cual decreto de la providencia tenga o no, en un adulto concreto su correspondiente razón de predestinación, depende de que él mismo coopere con su libre albedrío en su predestinación” pues “la razón por la que la libertad del albedrío puede armonizarse con la predestinación divina (es que) la disposición del orden de las cosas que Dios ha elegido desde toda la eternidad (es tal como si) no comportase ninguna predestinación”. *Concordia*. p. 557.

⁵⁶¹ Ocaña. Op. cit. p. 245.

⁵⁶² “Quoniam vero liberum nostrum arbitrium motum prius tempore vel natura ac excitatum a Deo (...) in potestate sua habet sequi motum Dei elicereque ulterius opera quibus se disponat ad gratiam vel ea non elicere”. *Concordia*. p. 221. “Etiam circa actus suos supernaturales qui sine auxilio Dei esse non possunt, esse ita liberam, quod in potestate sua est

invita y estimula”⁵⁶³ al libre arbitrio pero no lo determina, elimina o condiciona: “Los actos emanan del libre arbitrio, sin cuyo concurso prácticamente no existirían (...) por lo que ni la atracción ni la vocación divina quitan la libertad de arbitrio”.⁵⁶⁴

Molina no termina de diluir la gracia pues, a parte de la gracia suficiente o eficiente, Dios puede conceder gracias especiales a individuos determinados bajo presciencia de su buen uso,⁵⁶⁵ como mostrarían los apóstoles o los papas. Así, ni Molina ni el catolicismo niegan la elección ni la predestinación, pero conceden a esos términos significados muy diversos de los que les confiere Calvino. Aceptar términos como “elección” o “predestinación” no hace de nadie un calvinista, por lo que para determinar la filiación de cada autor y liberarse de las falacias de la polisemia es necesario analizar el significado de estos conceptos y preguntarse por su posición frente al libre arbitrio en cada doctrina.

La casi total disolución de la omnipotencia divina levantó polémica. Bañez condena la doctrina de Molina que rebaja la divina majestad, supeditándola las causas segundas. Su Dios es causa única y total, y todo es efecto “del decreto de su voluntad”.⁵⁶⁶

2. II. C. La doctrina gubernativa. La ley divina y la libertad humana

El concurso indiferente, la providencia y presciencia divina permiten el gobierno divino del mundo, pero los jesuitas han de definirlos sobre principios distintos a los que usan los reformados: el derecho divino y la gracia. “En esta materia, escribe Molina, debe tenerse ante los ojos aquella egregia distinción de Soto,⁵⁶⁷ a saber, que hay en Dios una doble potestad sobre todo el mundo. Una por la cual es dueño de derecho de la creación, no sólo de todos los bienes externos, sino también de la vida (...) La otra en cuanto es legislador y juez de todas las cosas”.⁵⁶⁸ Hemos hablado de Dios como juez justo de las obras,

cooperari aut non cooperari cum auxilio divino” “Etiam in supernaturalibus concursus Dei non est immediate in ipsum liberum arbitrium, neque liberum arbitrium agit motum a Deo”. *Concordia*. p. 22 y p. 227, cit. en Ocaña. Op. cit. p. 243.

⁵⁶³ “Non solum tanquam invitanti et alliciendi nostrum liberum arbitrium per dona gratiae”. *Concordia*. p. 492.

⁵⁶⁴ “Vocatione interna alliciuntur et invitantur. Quia veroidem actus emanant a libero arbitrio, sine cuius concursu prorsus non essent (...) quare neque tractio et vocatio divina tollunt libertatem arbitrii”. *Concordia*. p. 40, cit. en Ocaña. Op. cit. p. 267.

⁵⁶⁵ “Ex dictis intelligitur facile unam et eandem numero gratiam quatenus excitat, allicit et invitat arbitrium nostrum, appellari praevenientem et excitantem gratiam; quatenus vero consentiente iam nostro arbitrio et cooperante actus ad quos invitat et allicit ipsa quoque novo influxu et actione cooperatur eosdem actus, appellari adiuvantem ac cooperantem gratiam”. *Concordia*. p. 245.

⁵⁶⁶ Ocaña. Op. cit. p. 235.

⁵⁶⁷ Se refiere al *De iustitia et jure*. II, q.3, art. 8, ad 3 de Soto.

⁵⁶⁸ Molina, Luis de. 1941. *Los seis libros de la justicia y el derecho*. Madrid: Impr. de J.L. Cosano. Disp. 51. §5. p. 493. En adelante: 6L.

trataremos los efectos del dominio divino sobre los hombres y el mundo más tarde (véase: 2. III. A. Libre arbitrio y domino), y ahora nos interesa especialmente la función de Dios como legislador, su ley y su relación con la libertad del hombre.

Dios gobierna el mundo a través de su “razón providencial” expresa en la ley,⁵⁶⁹ tanto natural como eterna. Suárez describe la ley eterna en *De legibus* como sigue: “En Platón, la ley divina es la *razón* existente en el espíritu de Dios que gobierna el universo; los teólogos (...) la denominan *ley eterna* (...) esta expresión no designa otra cosa que *la razón de esta providencia* existente en Dios”.⁵⁷⁰ Molina tiene una concepción similar, por la que la ley eterna no se deriva de la voluntad divina, sino de la razón providencial: el “dictamen de la ley eterna no pertenece a la ciencia libre de Dios (el conocimiento del mundo porque lo crea, la voluntad), sino a la ciencia meramente natural (el conocimiento de las reglas con las que se rigen las cosas y por tanto la ley natural); así, la ciencia *meramente natural* de Dios es de tal modo inmutable, que Dios no podrá saber por ella otra cosa que lo que sabe aquélla por la cosa misma”.⁵⁷¹ La sutil distinción entre ambas, ley eterna y natural, es irrelevante para nuestro estudio, por lo que las trataremos juntas.⁵⁷²

En todo caso, ninguna de estas leyes impone una necesidad ni eliminan la contingencia y el libre arbitrio: “Entre las cosas, escribe Molina, que caen bajo la divina providencia y son gobernadas por Dios para sus fines, con *la ley eterna*, algunas están dotadas *de entendimiento y libre arbitrio*, a las cuales ordena a merecer ya el fin natural de la felicidad moral y especulativa, ya también el fin sobrenatural de la felicidad eterna, *por medio de las obras de las virtudes, dependiendo de su arbitrio el hacerlas o el no hacerlas*”.⁵⁷³ Molina afirma, así, que la ley divina respeta la *libertas a necessitate* conformándose como una norma dispositiva que el hombre puede o no guardar. Lo que repite Suárez cuando dice que “*ésta no implica necesidad física*”, ya que bajo ella el hombre mantiene su capacidad de “inclinarse hacia el bien o hacia el mal”,⁵⁷⁴ por lo que “esta ley es llamada ley natural, no solamente en tanto que natural como distinto de espiritual, sino también de aquello que es

⁵⁶⁹ “Pertenece también a Dios (y a Cristo), supremo, absoluto y perfectísimo señor de todas las cosas, el hacer leyes y darlas a todo el universo, que lo sujeten sin ninguna dependencia de que aquéllos a quienes se las dio quieran aprobarlas, aceptarlas y recibirlas, porque es señor absoluto y perfectísimo de todas las cosas”. *6L. Disp. 46, § 4, p. 238.*

⁵⁷⁰ *De legibus*. L.I, C. III § 6.

⁵⁷¹ *6L. Disp. 49, p. 484.*

⁵⁷² Molina define a la ley eterna como providencia, una vez que ha elevado, en la misma disputa, la ley natural al rango de ley divina haciendo de ambas aspectos distintos de la misma ley. *6L. Disp. 14.* Suárez afirma continuamente la divinidad de la ley natural usando del mismo Salmo 4 y las citas de Cicerón que usa Molina. *De legibus*. L I, C III, § 9.

⁵⁷³ *6L. Disp. 14, p. 273.*

⁵⁷⁴ *De legibus*. L. I, C. III, § 3.

libre”, pero “no porque su realización sea natural, es decir, se cumpla necesariamente como la inclinación natural de las bestias y de las cosas inanimadas”, sino más bien “porque esta ley es una especie de propiedad de la naturaleza”.⁵⁷⁵ Molina mantiene que ni la ley eterna ni la natural eliminan el libre arbitrio pues si la ley tiene como fin que su cumplimiento muestre los méritos del hombre,⁵⁷⁶ aquéllas no pueden ser absolutas y necesarias sino voluntarias, dispositivas.⁵⁷⁷ La consistencia lógica de la construcción puede parecer problemática, pues, al no ser estas normas absolutamente necesarias, el hombre puede incumplirlas y, por lo tanto, no dirigen necesariamente la creación a un fin determinado ni actualizan la providencia, pero Molina ya ha respondido a este problema a través de la ciencia media.

Pero quizá la razón fundamental para afirmar que la ley eterna-natural no puede negar el libre arbitrio es que ésta se realiza justamente a través de él, pues al seguirlo (correctamente) los hombres cumplen la ley ya que su razón es la misma ley natural,⁵⁷⁸ concedida al hombre para alcanzar sus fines. Estudiaremos en la sección siguiente con más detenimiento la relación de la razón y la ley.

2. II. D. La libertad y los fines del hombre

A parte de la ley divina, la literatura ha considerado que la afirmación de la existencia de fines predeterminados en las doctrinas intelectualistas representa otro estorbo para la libertad. Según M. Bastit, que puede ejemplificar esta posición, la existencia de estos fines implicaría que toda acción sería buena o mala dependiendo de si acerca o aleja al individuo de ellos, lo que eliminaría la indiferencia de las acciones y, con ella, la libertad. La adiafora sólo sería posible en las doctrinas voluntaristas donde el bien y el mal se reducirían a la voluntad divina expresa en el Decálogo, mientras que el resto de las acciones serían indiferentes.⁵⁷⁹ Los autores que siguen este análisis aciertan al señalar la relación entre la

⁵⁷⁵ *De legibus*. L. I, C. III, § 8.

⁵⁷⁶ Predica las mismas características de la providencia, que se distingue del arte divino en que éste “es el conocimiento en Dios del modo de hacer las cosas posibles con su omnipotencia. (la gracia creadora) La providencia, por el contrario, es la recta razón en Dios de gobernarlas y dirigir las a sus fines proveyéndolas de los medios necesarios y acomodados a ello”. Dios gobierna el mundo por su ordenación providencial al inicio de los tiempos, cuando concedió a todas las cosas las facultades necesarias para alcanzar sus fines y en el caso del hombre su libre arbitrio. *6L. Disp. 14*. p. 271.

⁵⁷⁷ “A las criaturas dotadas de entendimiento y libre arbitrio (...) se establecen leyes, (que pueden...) libremente guardar o (...) transgredir para que (...) la libre observancia de aquellas leyes, de los gobernantes o Dios, ceda en su alabanza, sean obras de las virtudes y méritos para la vida eterna, si son ayudadas por la gracia de Dios”. *6L. Disp. 14*. pp. 272-3.

⁵⁷⁸ *6L. Disp. 14*. p. 264.

⁵⁷⁹ Bastit. Op. cit.

libertad y el fin último como un problema de la doctrina de la libertad de los intelectualismos.

Antes de estudiar de la respuesta de los jesuitas a este problema, permítasenos criticar la posición de Bastit, quien asume que el voluntarismo permitiría un muy amplio grado de libertad. No creemos que en tiempos de Molina y Suárez muchos autores defendiesen una libertad pura, infundada, irracional, no instrumental ni dirigida a ningún fin, que en cierta medida es la que Bastit encuentra en el nominalismo. Es cierto que, desde una perspectiva legal, la idea de Ockham de reducir la bondad o maldad de un acto a la obediencia a la ley divina positiva, hace que todo lo no expresamente ordenado por la ley sea adiaforético. Pero, en todo caso, suponemos también, y ésta es una impresión que precisa comprobarse, que la valoración de Bastit es sólo un aspecto de la doctrina de la libertad de Ockham, pues 1º, como hemos visto para Calvino, la voluntad divina no se restringe al Decálogo, sino que, a través de la Palabra, ésta puede eliminar completamente cualquier adiafora. 2º Lo que es evidente en la consideración de la providencia divina como “ley divina natural” una concepción difícil de negar para cualquier doctrina religiosa voluntarista. 3º La supuesta reducción de la obligación al cumplimiento de la ley divina positiva contraviene el ideal monástico que profesaban los nominalistas franciscanos, que no reduce la obligación a la ley, sino que dentro de la orden impone también la virtud. 4º Ockham y los otros franciscanos, que supuestamente se encuentran en el origen de esa concepción de la libertad, pretenden justificar la pobreza y la expresión más clara de ésta es el rechazo de cualquier deseo o voluntad, esto es, pretenden la abnegación, por lo que no pueden afirmar ningún tipo de adiafora pues el hombre no debe realizar más acciones que las de la obediencia a Dios.

Volviendo a los jesuitas, éstos han de explicar la relación de la libertad humana con los fines de su existencia que establecen una norma y una cierta necesidad. Los molinistas se encuentran ante un problema de calado pues esta cuestión problematiza un rasgo definitorio de su concepción de la libertad. De hecho no resuelven satisfactoriamente el problema, quizá porque en sí no tiene solución y porque las concepciones de la libertad que estudia Bastit para los nominalistas y la suya son completamente divergentes. En definitiva, la libertad que proponen es, justamente, la que se realiza cuando se alcanzan los fines para los que el hombre fue creado. De forma que los jesuitas no rompen con las concepciones de la libertad circunscrita a una obligación (frente a Dios, al mundo y los

fines de la persona). La deliberación, que Molina considera el centro epistemológico de la libertad y que usualmente era condenada en las doctrinas nominalistas, precisa de una razón capaz de percibir “la bondad o malicia, las ventajas o desventajas de cada una (de las opciones), qué medio *es necesario para un fin*, y cuál *indiferente*”. El libre arbitrio de Molina y Suárez, que combina razón y libertad, necesita de fines y bienes a los que dirigir la acción, y la liberación total se realiza al alcanzarlos. Los jesuitas no están solos en esta concepción de la libertad. La libertad se comprende en el momento, bien como la ausencia de coacción y el ejercicio de un derecho concedido por la ley, bien en la posibilidad y el derecho a desarrollar las facultades alcanzando los fines deseados. Por ejemplo, Locke acepta, como Molina, ambas, la libertad y la existencia de un fin que perfecciona la naturaleza intelectual del hombre: la búsqueda de la felicidad.⁵⁸⁰

Para estudiar la relación entre fines y libertad hemos de fijarnos en otros criterios. Ya hemos visto, por ejemplo, cómo en su definición de la libertad/responsabilidad los jesuitas rechazan la imposición forzada de los fines superiores. Pero todavía hemos de estudiar la obligatoriedad de los fines y si éstos se imponen a través de las virtudes o la ley, esto es, el rigor moral y legal; quién decide cuáles son los fines y si se imponen al individuo o si bien éste mismo puede decidir qué bienes y fines desea alcanzar; si los fines celestiales se anteponen a los terrenos, forzando la abnegación; etc. Es decir, la discusión sobre la libertad necesita concretarse con el análisis de la doctrina moral que guía cada caso de conciencia. Pues en éstos se determina el rigor con el que los fines han de ser impuestos y aceptados. A continuación tratamos las preguntas que hemos presentado arriba, a su través iremos descubriendo aspectos fundamentales de la doctrina de dirección de la conciencia de Suárez y Molina, pero sólo al final del capítulo, cuando hayamos estudiado quién tiene derecho a imponer o definir los bienes y fines últimos, analizaremos el conjunto de su doctrina casuista.

1° Los jesuitas repiten que buena parte de la libertad frente a los fines se realiza ya en la forma en que se conocen, y reiteran la indiferencia de la voluntad y la razón que permite la elección de cualquiera de las opciones y no solamente las conducentes a los fines últimos. Suárez estatuye esta indiferencia de manera clara bajo la rúbrica “de qué manera *es necesaria* la intención del fin” en la que afirma que “la voluntad no tiene *ningún acto absolutamente necesario* en cuanto al ejercicio, ya verse sobre el fin, ya sobre los

⁵⁸⁰ “The highest perfection of intellectual nature, lies in a careful and constant pursuit of true and solid happiness”. *Essay*.

medios”.⁵⁸¹ La indiferencia que permite la libre elección es, como ya hemos apuntado, una necesidad de la fe, pues la actuación moral precisa que el bien al que tienden las acciones humanas se presente como un bien “probable” o, como dice Suárez, “el bien que no se juzga necesario sino indiferente, no se ama necesaria sino libremente”.⁵⁸²

Pero para que el entendimiento considere indiferente al bien o los fines es necesario negar la existencia de tendencias innatas en los individuos. La indiferencia del bien y fin máximo, la contemplación de la gloria, se avista ya cuando Molina afirma que el hombre no tiene un deseo natural de Dios,⁵⁸³ (como estudiaremos con más detenimiento en el punto 2. IV. A. La negación de las ideas innatas de Dios y la ley) sino sólo de lo “bueno en general”, de “lo mío” y lo “mejor”. El deseo de ver a Dios surge sólo por derivación del deseo de lo mejor, lo que asegura la indiferencia frente a los fines espirituales.

2º Suárez y Molina continúan rechazando la obligación rigorista de los fines, relativizando y diferenciando el valor de las distintas acciones para alcanzarlos. Los jesuitas no parecen ver contradicción en la coexistencia de fines preestablecidos y de acciones indiferentes o diaforéticas que no conducen a ningún fin.⁵⁸⁴ Así, Suárez, al tratar los fines últimos como objeto de la ley eterna, acepta la adiafora afirmando que las acciones indiferentes serían las que “no están mandadas ni se prohíben” por aquélla.⁵⁸⁵

Además de la indiferencia, los jesuitas distinguen entre la ley y el consejo dejado a la mejora del hombre, rechazando implícitamente que siempre sea necesario actuar de acuerdo a la consecución de los fines. Este relajamiento se muestra en la diferencia entre pecados veniales y capitales.⁵⁸⁶ La pérdida de peso de los primeros en la economía de la salvación nos avisa de que no todas las acciones son importantes en la consecución de los fines del hombre y de la debilidad de la crítica de Bastit al intelectualismo.

p. 244.

⁵⁸¹ *Disputaciones metafísicas*. Disp. XIX. Sec. VIII, § 9, p. 411.

⁵⁸² *Disputaciones metafísicas*. Disp. XIX. Sec. II, § 17, p. 338.

⁵⁸³ Queralt, Antonio. 1960. "El fin último natural en Luis de Molina, S.J." *Estudios Eclesiásticos*. Vol. 34:pp. 177-216. p. 190.

⁵⁸⁴ Véase, por ej, Queralt. *Libertad*. p. 89 (237).

⁵⁸⁵ *De legibus*. L. II, C. II, § 14. Y los ratifica como los que nos está regulados en L. II, C. XII, § 1.

⁵⁸⁶ Incluso en los monasterios donde se ingresa buscando el fin último y la virtud, se distingue entre pecados los mortales y veniales. *6L*. Disp. 72. § 3, p. 701.

3° y 4° La obligación de los fines y su rigor también se puede evaluar de manera inversa a su diversidad. Una de las formas más comunes en las que se da la eliminación de la libertad es la imposición de los fines y bienes celestiales sobre los terrenos, en definitiva, la imposición de la abnegación. Molina y Suárez realizan algunos movimientos que impiden hacer de los fines un instrumento para justificarla. Así, afirman la existencia de los fines terrenos separándolos de los celestes. Dado que el hombre tiene dos naturalezas, una terrenal y otra espiritual, Dios le dirige a dos fines *relativamente independientes* aunque imbricados. “El hombre tiene dos fines últimos: uno natural y otro sobrenatural; y los medios para el fin sobrenatural son sobrenaturales, y para el natural, naturales”, escribe Molina,⁵⁸⁷ quien sigue aquí la doctrina de Aquino. Éste concede que la contemplación de Dios no es el único fin al que aspira el hombre y que los bienes y fines terrenos tienen dignidad propia.⁵⁸⁸ Según Molina, la existencia de fines terrenales autónomos se deriva necesariamente de la aceptación del estado de naturaleza (*in puris naturalibus*), que precisa de un fin propio.⁵⁸⁹

El rechazo de la abnegación rigorista es más claro cuando se dibuja la relación de los medios y fines naturales con los espirituales: “Como el fin último natural se ordena al fin último sobrenatural de la felicidad eterna, *con razón las leyes que se ordenan y dan para el fin último natural* sirven para alcanzar también el fin sobrenatural”.⁵⁹⁰ Así, la recompensa del más allá depende también de la obediencia a la justicia y la consecución de los fines terrenos, que Dios juzgará en las obras el último día. La incardinación del bien natural en el sobrenatural produce una cierta subversión del orden de éstos, pues realza el valor y el papel de los bienes naturales (el libre arbitrio) en la consecución de los fines celestiales. Molina sigue a Vitoria en la tendencia a la justificación de una moral más intramundana que afirma que, para ganar el cielo, no es necesario más que el cumplimiento de la ley moral natural (lo que se ratifica con la consideración de las virtudes teologales como meras virtudes naturales). Esta afirmación tiene gran importancia para determinar quién tiene la autoridad sobre los fines.

La idea de que los bienes celestes se obtienen a través de los terrestres implica que éstos últimos no se pueden preterir arguyendo la consecución de aquéllos. Molina hace al mismo

⁵⁸⁷ Cit. en Queralt. *Libertad*. p. (199) 51.

⁵⁸⁸ Baylor. Op. cit. p. 45. (Ia IIae q.12, a.2)

⁵⁸⁹ Queralt. *Fin*. p. 180 y ss.

⁵⁹⁰ 6L. Disp. 46. p. 241.

Dios garante de los bienes terrestres, como la justicia y la paz necesarias para el fin de la vida moral social, lo que se muestra en que usa distintos criterios de justicia para ambos, el cielo y la tierra (Véase la sección 2. IV. D. La racionalidad, justicia y prudencia de la ley). Frente a Calvino, que afirma que la obtención de la vida eterna pasa por la sumisión a lo dado y acepta la injusticia terrestre justificándola en desconocidos fines celestes, Molina afirma que la terrena *vita bona et beata* es un fin en sí mismo y que está incardinado en el fin espiritual, por lo que la consecución de la vida eterna impone la justicia en la terrena.

La relación entre los fines terrenos y celestes es tal, que al deseo de conocer a Dios sólo se llega a través de los bienes y fines mediatos, a los que tiende el libre arbitrio para conseguir su perfección: los útiles, deleitables y honestos. Incluso estos bienes parciales reafirman la moral intraterrena y son contrarios a la abnegación. Además nos interesa reseñar aquí a) que Molina acepta, entre los deseos naturales, que el hombre tiende naturalmente hacia “lo suyo”, lo que permite considerar como una ley y derecho natural la defensa de la propia vida, una idea que tiene gran importancia para la política. b) Que acepta también la existencia de bienes útiles, lo que implica que los rudimentos intelectuales de la prudencia práctica están radicados en el libre arbitrio y son perseguibles por él, lo que permite considerar los medios por el fin último al que tienden y aceptar los *principios prácticos* como argumentos morales válidos en la doctrina moral.⁵⁹¹ Más adelante veremos la afirmación y significación moral de este principio en la obra de Suárez y el probabilismo (Véase: 2. V. H. El probabilismo y 2. V. H. El probabilismo).

5 ° El estudio de la relación de la libertad con los fines ha de tener en cuenta, también, quién los determina y administra. En este problema es fundamental considerar si el individuo puede, con sus propios poderes y facultades, determinar y alcanzar sus fines, lo que en el caso del fin último se podría resumir en considerar si el hombre es suficiente para conseguir su salvación. La separación de los fines celestes y terrestres puede implicar, también, la separación de los medios para alcanzarlos, una idea que usaron una serie de pensadores católicos para afirmar la necesidad de los sacramentos y la autoridad o poder de la iglesia sobre la salvación. Molina, por el contrario, afirma, en la senda de Vitoria, una creciente autonomía individual en la consecución de su salvación, pues argumenta que la justicia terrena de las obras es suficiente para alcanzar la justificación ante Dios. Atendiendo al mecanismo teleológico que guía la creación, por el que Dios concede a

⁵⁹¹ Queralt. *Libertad*. p. 88.

todas sus criaturas facultades suficientes para que alcancen sus fines, Molina propone en un primer momento que el hombre, “en virtud de las fuerzas que ha recibido con su misma naturaleza”, debe tener suficiente capacidad para, solamente ayudado por la *gracia suficiente* (concurso universal) y “sin especial auxilio de Dios”, “resistir, sin pecar, cualquier clase de tentación”. Así, es justamente la idea de la finalidad la que permite concebir la autonomía del hombre frente a la mediación graciosa de la iglesia. “El hombre por su parte racional, está dirigido a su fin, y Dios le ha dado la libertad para que lo consiga”, afirma Queralt. Pero ante la presión de la Inquisición y el escándalo originado por su obra, en la que reduce el valor de la gracia, Molina ha de recortar su pelagianismo y afirmar la incapacidad humana para alcanzar, sólo con el concurso indiferente de Dios, sus fines espirituales. Para ello reduce el valor de la voluntad que, como “potencia incompleta”, requerirá “auxilios especiales”.⁵⁹²

A pesar de esta concesión *ad hoc*, Molina y Suárez ofrecen, en relación a otras doctrinas religiosas, un alto grado de libertad y autodeterminación, que se muestra especialmente en la negación de la regulación legal coactiva de la virtud. La idea de la autonomía final del individuo frente a las ayudas y la mediación de las iglesias en la concesión de la gracia (tanto los sacramentos como la Palabra) será fundamental en la petición sectaria de la libertad de culto.

Resumiendo, los jesuitas comprenden la necesidad de aclarar la relación entre el bien último, la norma y el libre arbitrio para perfilar mejor la libertad humana. Frente al rigor, unicidad y totalidad en la imposición del fin, que podrían eliminar la libertad, Molina y Suárez mantienen: 1° Que los fines no ejercen una fuerza tan grande sobre la voluntad que el hombre haya de elegirlos necesariamente (la libertad de equilibrio). 2° La existencia de acciones que coadyuvan a la consecución de los fines en grados diversos e incluso la existencia de acciones indiferentes, adiaforéticas. 3° La existencia de una relativa diversidad de fines. 4° El rechazo a preterir totalmente los fines terrestres en favor de los celestes, es decir, la abnegación. 5° Una cierta libertad individual frente a la autoridad en la determinación de sus fines.

⁵⁹² Queralt. *Libertad*. pp. 98-99 (245-6).

2. II. E. Recapitulación de la sección

La afirmación de la libertad de arbitrio del hombre se contrapone a la omnipotencia y libertad de arbitrio de Dios. Molina ha de explicar cómo se relacionan ambas fuerzas antagónicas y excluyentes. Además, tiene que salvaguardar la justicia de Dios, pues si éste ordenase las acciones de los hombres se convertiría en origen del pecado, y si no dejase a los hombres libres, les condenaría cruelmente por unos pecados que no pueden evitar. Molina sale de la aporía aceptando una casi total disolución de la gracia, lo que ratifica el intelectualismo de su doctrina.

Los molinistas enseñan que Dios no actúa siguiendo su voluntad (gracia), sino que se ajusta a la ley que dió al mundo al principio de los tiempos y que garantiza la libertad y la justicia que se le debe al hombre. Esta reducción de la gracia afecta incluso a aquellos aspectos donde ha de ser más efectiva: la justificación para la salvación. En los actos salvíficos, sostiene Molina, la gracia sólo invita y estimula, pero nunca obliga a actuar y salva por su propia fuerza. Esta concepción de la gracia rechaza las formas por las que Calvino consideraba que Dios gobernaba el mundo, pues sobre ella no se puede justificar el orden establecido ni las restricciones de la vocación ni los gobiernos por derecho divino. Para ser consistente con sus principios, Molina debería tender a considerar los sistemas políticos de una manera secularizada, como producto de las voluntades y la libre decisión razonada de los individuos, pero veremos como trata este problema más adelante.

La negación de que Dios gobierne por su gracia lanza la pregunta por los medios con los que realiza su continua recreación del mundo (omnipotencia), su predestinación y providencia. Para coherencia éstas con la justicia divina y la libertad humana, Molina afirma que, aunque Dios no determina la elección, soporta todas las acciones (buenas y malas) de las causas segundas y agentes libres concurriendo a la acción con una fuerza universal e indiferente, el “curso universal indiferente” o la “gracia suficiente” (para la salvación), mostrando así su omnipotencia. ¿Pero si los hombres pueden actuar a su albedrío cómo consigue Dios establecer su providencia? Molina afirma que, a través de su ciencia media, Dios conoce todos los futuribles de todos los agentes libres que actúan en la contingente realidad, de manera que los ha dispuesto desde el principio de los tiempos con arte combinatoria tal que su libérrima actuación conduzca a la realización de sus planes providenciales. Así, el libre arbitrio y la libre actuación del hombre se convierten en los

principales constructores de la providencia divina en la tierra, por lo que interferir con ellos de forma injusta sólo puede ser impío.

Dios gobierna al mundo también a través de las leyes eterna y divina que surgen de su espíritu (razón) y no de su voluntad. Pero afirma que estas leyes no determinan la actuación del hombre, pues no se imponen como una ley causal sino que pueden ser transgredidas por el hombre. Pero los jesuitas no proponen dos formas de gobierno, el libre arbitrio y la ley divina, pues, como veremos, en definitiva ésta es la regla de la razón que guía al libre arbitrio.

En cuanto a la predestinación, que es una parte especial de la providencia, Dios ha predestinado a todos los hombres desde el principio de los tiempos, pero no de una forma absoluta, sino condicionada al uso que hagan de su libertad, con perfecto conocimiento de sus obras. A pesar de que usualmente se considera que la predestinación es un rasgo exclusivo del protestantismo, vemos que, como muchos otros, es un concepto disputado que los distintos partidos pretenden definir según su dogmática. Así, y ésta es una reflexión que avanza el análisis de la obra de Milton, la aceptación de la predestinación o la elección no es necesariamente síntoma de calvinismo.

Es fácil colegir que la universalidad de la gracia eficiente y el libre arbitrio tiene una muy clara relación con las ideas democráticas. De igual manera es previsible que esta doctrina gubernamental, junto las metáforas de agentes libres y las causas segundas independientes que la continen, juegue un papel fundamental en la justificación de la libertad de conciencia y la resistencia. Es cierto que, como muchas otras metáforas utilizadas en la política, por ejemplo la de las causas segundas, no tiene un claro sentido político, y fue usada de manera contradictoria incluso por los mismos actores. Su uso principal, sin embargo, tenía carácter revolucionario porque permitía considerar las acciones e instituciones humanas como independientes de la gracia y, por lo tanto, indiferentes en el orden de la salvación, lo que diluía el derecho divino. Por el contrario, el absolutismo monárquico tendió a usar la concepción de una causa primera determinante del orden establecido para asegurar en la física el derecho divino y natural del poder establecido directamente por Dios. Como muestra la metáfora de las causas segundas, la retórica revolucionaria vive de la aceptación de que el individuo es libre para forjar su futuro. O de otra forma, frente a las ideas del gobierno por la gracia, lo verdaderamente revolucionario

es aceptar que ésta se insufla en todo individuo dotándole de una capacidad o fuerza que le hacen independiente o libre. Esto es lo que hace Molina cuando defiende que la unión con Cristo y el concurso universal indiferente conceden al hombre facultades y dignidad, lo que los rescata de la maldad y nulidad con que la anatematiza el agustinismo.⁵⁹³ Molina oferta, de forma paradigmática, la idea del hombre como agente y cooperante en la creación que según Alexander es fundamental en la idea de la metafísica social de los jesuitas”.⁵⁹⁴ Este autor considera también que la cooperación con Dios en la creación del mundo es una de las ideas fuerza de la construcción de la modernidad y su sujeto.⁵⁹⁵

Después de afirmar que la razón-ley que gobierna el mundo no impone una necesidad al hombre, Molina y Suárez han de explicar la relación de la libertad humana con otra forma de la norma, los fines de su existencia. La problemática relación entre la libertad y los fines del individuo propuestos en los sistemas intelectualistas ha sido subrayada por una parte de la literatura reciente, que considera que la libertad sólo sería posible en sistemas voluntaristas, en los que la obligación se restringiría al cumplimiento del Decálogo, lo que haría al resto de las acciones indiferentes. Por el contrario, en los sistemas intelectualistas la adiafora se desvanecería, pues todas las acciones serían buenas o malas dependiendo de si encaminan a los fines últimos. Creemos que la crítica es certera en relación a los problemas de definición de la libertad que lleva consigo la proclamación de unos fines últimos, pero pensamos que es injusta con la concepción de la libertad de los nominalistas franciscanos, pues éstos han adoptado y defienden un ideal monástico, el de la pobreza, que impone una norma superior a la ley que elimina toda adiafora, pues pretende que el hombre rechace toda acción propia, se dé a la abnegación y acepte su disolución en la providencia (o naturaleza). En segundo lugar, hemos visto en Calvino cómo la ley divina no se restringe al Decálogo sino que la Palabra puede ser interpretada de tal forma que llega a eliminar cualquier adiafora o libertad del individuo. Volviendo a la doctrina de la libertad de Molina y Suárez, ésta es muy diferente de la que Bastit encuentra en los nominalistas. Ninguno de los dos rebate que los fines del hombre puedan condicionar o dañar su libertad, pues para ellos son justamente estos fines los que liberan de la necesidad natural, constituyen al hombre en ser racional capaz de ordenar autónomamente sus

⁵⁹³ Molina concede pues la dignidad a toda la creación y no sólo a los príncipes elegidos por Dios como hace Calvino.

⁵⁹⁴ Alexander, Edgard. “Church and Society in Germany” en Moody, Joseph Nestor. 1953. *Church and Society; Catholic Social and Political Thought and Movements, 1789-1950*. New York: Arts.

⁵⁹⁵ McKnight, Stephen A. 1991. *The Modern Age and the Recovery of Ancient Wisdom*. Columbia: University of Missouri Press.

acciones hacia ellos y alcanzarlos supone la “verdadera” libertad o un bien muy superior a ésta.

Pero conscientes del problema teórico afirman: 1° que los fines no se imponen necesariamente a la elección, pues se presentan de forma indiferente. Como veremos más adelante, Molina niega incluso que el hombre tenga un deseo natural de contemplar a Dios, que es el fin último del hombre en todas las doctrinas religiosas, incluso de las voluntaristas. 2° Que no todas las acciones del hombre ni todas en igual grado conducen a los fines últimos, aceptando que hay acciones perfectamente indiferentes o adiaforéticas sin ningún significado moral y también que hay acciones más virtuosas o pecaminosas que otras (éste es el sentido de la distinción entre pecados veniales y capitales). 3° Que existe una relativa diferenciación en los fines tanto entre los terrenos y celestes, como en los intramundanos. 4° Niegan que el hombre haya de sacrificar sus fines terrestres por los celestes, pues mantienen que los fines celestes del hombre se cumplen a través de los terrestres y así la justicia en la tierra es la que gana al hombre la justificación celeste. Con este movimiento rechazan la exigencia rigorista de la abnegación o rechazo de los fines terrestres en favor de los celestes. 5° Por último, aceptan una relativa independencia en la determinación y consecución de los fines. Molina acepta la capacidad del individuo para alcanzarlos. Siguiendo el principio de que en un orbe teleológicamente ordenado todo agente ha de disponer de las facultades necesarias para alcanzar sus fines, Molina afirma que el hombre está suficientemente facultado para alcanzar por sí mismo los fines a los que su naturaleza espiritual le conduce, con lo que justamente la “finalidad” del hombre oferta una razón que permite justificar la autonomía del hombre frente a instancias de control. Pero esta derogación del pecado del hombre y de la gracia, que pone en cuestión el principal poder de la iglesia como administradora de las ayudas sacramentales para la salvación, fue muy mal visto por la Inquisición y Molina hubo de rectificar y afirmar que el hombre no es totalmente suficiente para alcanzar por sí mismo la salvación.

El grado en el que el hombre puede determinar sus propios fines se establece con la doctrina casuística elegida. Como veremos cuando estudiemos el probabilismo, (2. V. F. El probabilismo y la libertad frente a la ley y la obligación y 2. V. H. El probabilismo), la doctrina de la conciencia que los jesuitas contribuyen decisivamente a formar, éste permite en la práctica seguir la norma que el hombre se da a sí mismo, esto es, permitiría una relativa definición individual de los propios fines a través de la determinación de los medios que el

hombre usa para alcanzarlos. Pero Molina y Suárez todavía no aceptan totalmente una idea crucial en la superación de las eventuales tendencias autoritarias de la doctrina de la libertad como autorrealización. Nos referimos a la diversidad de los fines de los hombres, pues los jesuitas continúan afirmando la existencia de un único fin principal para todos los hombres, al que se sujetan los distintos fines terrestres, la contemplación de la gloria.

La antropología y la teodicea de Molina y Suárez que hemos estudiado hasta aquí son muy similares a las que mantienen los arminianos y Locke. Como los jesuitas, Arminio afirma la universalidad de la gracia, la condicionalidad de la salvación, y “un Dios limitado por sí mismo y por la libertad de los seres”,⁵⁹⁶ que coopera con éstos a través de una ciencia media y un concurso universal indiferente. Locke, por ejemplo, comparte la consideración de que Dios actúa en el mundo a través de las segundas causas y la ley natural, y no según su voluntad y la gracia como se muestra por ejemplo en *The Reasonableness*.⁵⁹⁷ En esta obra usa a Pablo y a Santiago para afirmar que la salvación precisa de las “obras de la fe”,⁵⁹⁸ “independientemente de su credo”,⁵⁹⁹ de manera que la justicia de las obras es el verdadero criterio para la salvación, pues “nadie habría sido castigado por incredulidad, sino sólo por sus malas acciones (misdeeds)”. En su radical rechazo de las doctrinas calvinistas, y especialmente de la predestinación, Locke separa la fe de las obras, y mantiene que es posible que alguien tenga fe pero no cumpla con la ley, una idea inconcebible en el calvinismo donde la gracia irresistible concede al mismo tiempo la fe y realiza las acciones de Dios a través del hombre, salvándole o condenándole.

La benevolencia por la que Dios salva, a pesar de la imperfecta obediencia (incumplimiento de la ley), también le alejan del calvinismo.⁶⁰⁰ Según Locke, Dios no dispensa de la ley, sino que conoce “nuestra hechura y la debilidad de nuestra condición” y para mantener su justicia salva al hombre aplicándole, benevolente, una justicia equitativa, pues el juicio divino sólo puede ser justo si no demanda del hombre más de lo que su

⁵⁹⁶ Cit. en White. Op. cit. p. 25.

⁵⁹⁷ “For though it be as easy to omnipotent power to do all things by an immediate over-ruling will, and so to make any instruments work, even contrary to their natures, in subserviency to his ends; (...) He does constantly (...) bring about his purposes by means operating according to their natures”. Locke, John. 1958. *The Reasonableness of Christianity, with A Discourse of Miracles*. Editado por I. T. Ramsey. Stanford, Cal.: Stanford University Press. § 143. p. 41. En adelante: *Reasonableness*

⁵⁹⁸ “St. Paul tells (...) that which availeth is faith; but faith working by love. And that faith without works, i.e. the works of sincere obedience to the law and will of God, is not sufficient for our justification”. *Reasonableness*. § (179). p. 46

⁵⁹⁹ “It is impossible that he (God who is of purer eyes to behold iniquity) should justify those who had no regard to justice at all, whatever they believed”. *Reasonableness*. § 180. p. 46.

⁶⁰⁰ *Reasonableness*. § 222. p. 51.

naturaleza y fuerzas pueden dar de sí. Esto es, Dios sujeta su juicio a la razón natural. Para reafirmar que se trata de la aplicación equitativa de la ley y no de su dispensa, vuelve a repetir que “aún así, (a pesar de la benevolencia) Cristo requiere sincera obediencia, de las leyes que él mismo da”.⁶⁰¹ En *The Reasonableness* mantiene concepciones de la doctrina gubernativa similares a las molinistas, que afirman que el libre arbitrio es el principal instrumento de gobierno divino del mundo y cumplimiento de la providencia,⁶⁰² y también cohonesta la libre determinación de la acción con la existencia, propia de un cosmos intelectualista, del fin preestablecido de la felicidad.⁶⁰³

2. III. Libertad como asignación y reconocimiento de derechos.

Libre arbitrio, derecho, poder y gobierno

Molina y Suárez parecen aplicar el libre arbitrio preferentemente al foro interno, a los problemas morales y soteriológicos, más que al externo y a la *acción* política, que quizá consideren como ámbito de la necesidad. Pero incluso reducido al foro interno, el libre arbitrio tiene consecuencias políticas claras, pues las propias facultades conceden una facultad, potencia o fuerza de elección libre: “La facultad con la que un agente tiene poder o potestad para obrar de tal modo, (con *libertas a necessitate*) se dice libre”.⁶⁰⁴ Afirmar la universalidad del libre arbitrio supone mantener la universalidad de la potencia y poder de todo individuo. Estudiaremos la constitución de este poder más adelante, con el dominio, que es otro de los efectos del libre arbitrio. Pero ésta no es la única libertad que estas facultades o poderes comportan.

El libre arbitrio se conforma como la base de toda la estructura jurídica y especialmente de los derechos naturales, pues, como reza el primer encabezamiento de la disp. XVIII, “sólo los seres libres (que tienen libre arbitrio) son capaces *de dominio, derecho o injuria*” y “es natural a una potencia, lo que eficientemente es causado por ella misma y lo que le es

⁶⁰¹ Vid. p. e. *Reasonableness*. § 246. pp. 70-1.

⁶⁰² Vid. p. e. *Reasonableness*. § 220. p. 50.

⁶⁰³ Véase supra nota 580.

⁶⁰⁴ “Altero modo potest accipi, liberum ut opponitur necessitati, quo modo id liberum dicimus, quod positus requisitis ad agendum in potestate ipsius habet agere aut non agere, aut agere hoc aut oppositum, positus omnibus requisitis ad agendum, appellatur libertas. Hoc posteriori modo sumitur hoc loco libertas et ab ea dicitur liberum arbitrium; agensque hoc modo distinguitur contra agens naturale, in cuius potestate non est agere, sed positus omnibus requisitis ab agendum

debido” para poder actuar como tal potencia,⁶⁰⁵ de forma que, por la organización teleológica del mundo, la naturaleza misma estatuye el ámbito del derecho.⁶⁰⁶ La identificación de facultad y poder con derecho implica la ratificación por éste de la libertad que confieren las facultades. Pero además, en un movimiento circular, Molina mantiene que el derecho revierte en el individuo concediéndole una facultad o poder, pues el derecho es, también, la “*facultad o potestad* que el hombre tiene para alguna cosa: en cuyo sentido se dice que alguien usa de su derecho”.⁶⁰⁷ Molina concibe el *ius* siguiendo la tradición casuista de la restitución,⁶⁰⁸ que la define como “la *facultad* de hacer, obtener, insistir o, en general, actuar de cierto modo sobre una cosa, que si se contraviene sin causa legítima, se causa una injuria al investido de dicha facultad”.⁶⁰⁹

Que el derecho se deriva del libre arbitrio (y ésta es una diferencia fundamental con la concepción del derecho natural de Ockham) es claro en la definición negativa de aquél: “Se excluyen del concepto de derecho, dice Molina, todas las facultades que pueden ser contravenidas con cualquier motivo y sin que se cause injuria a sus titulares; así ocurre con *las facultades de todos los seres que naturalmente carecen de razón y libre albedrío* (...) ya que *por el mero hecho de carecer de libre albedrío*, no son capaces de injuria (...y) no pueden tener aquéllas (facultades) el carácter de derecho”.⁶¹⁰ Como mostraría la universal facultad de robar, no todas las facultades originan derecho, sino sólo aquéllas cuya coacción o prohibición produce injuria al sujeto,⁶¹¹ y sólo se puede injuriar a los seres con libre arbitrio, por lo que éste es condición indispensable del derecho.

La afirmación del libre arbitrio presupone la de la libertad por derecho natural: “Por derecho natural todos los hombres nacen libres”,⁶¹² esto es, tienen facultad para detentar o traspasar derechos naturales y un poder personal, sobre sus obras y las cosas, y de gobierno sobre otros individuos. Molina rechaza la doctrina de la esclavitud natural negando las

necesario agit, et ita hoc, quod non possit opositum”. En n 1, q.14 art. 13, d.2. cit. en Queralt. *Libertad*. p. 117. Una formulación similar en *Concordia*. p. 14 cit. en Ocaña. Op. cit. p. 232.

⁶⁰⁵ “Quasi ex principiis naturae causata aut illi ratione humana debita”. Cit. en Queralt. *Libertad*. pp. 44-45.

⁶⁰⁶ *6L. Disp.* 49. §6. p. 326.

⁶⁰⁷ *6L. Disp.* II. p. 132.

⁶⁰⁸ Molina reconstruye la historia del término *ius* (*disp.* VI. p. 234 y ss.-*disp.* XII. p. 2385 y ss.) y Tuck o Brett parecen parafrasearle, Tuck incluso acepta como él que Ockham trata de un derecho, aunque lo asigne a seres irracionales.

⁶⁰⁹ *6L. Disp.* I §1. p. 189. También es interesante que Molina realiza esta asimilación de derecho y facultades en la misma *Concordia* donde estudia el libre arbitrio. Vid. *Concordia*. p. 503. § 7, 33 y 35

⁶¹⁰ *6L. Disp.* I. § 2, p. 191.

⁶¹¹ “La contravención de éstos y otros poderes [(o la facultad de) robar, adulterar, defraudar (...) según nuestro libre albedrío] no es injuria para sus titulares; por lo tanto no tienen carácter de derechos”. *6L. Disp.* I. p. 192.

⁶¹² *6L. Disp.* IV. § 6, p. 148.

enseñanzas de Aristóteles (Política I. cap. 3 y 4) para quien estupidez y fuerza convierten a muchos individuos, por derecho natural, en esclavos. Pero, dando cuenta de las contradicciones de la doctrina del derecho natural que no termina de separar hecho y derecho, afirma que, si bien la inferioridad de algunos “impropiamente se llama servidumbre, pues *no concede en realidad ningún derecho sobre estos hombres*”, al mismo tiempo, “por una cierta equidad, y no en justicia”, “la misma naturaleza de las cosas (exige) que (los inferiores) por su propia voluntad se sometan a los más sabios y elegantes”.⁶¹³ Veremos más adelante cómo articulan el derecho a la libertad en la práctica (2. V. La libertad como autonomía y acotación de la norma. La virtud como guía de la conciencia y la obediencia a la ley)

2. III. A. Libre arbitrio y domino

En la *Concordia*, Molina define el dominio junto a las virtudes, el mérito, la alabanza y la beatitud como efectos del libre arbitrio.⁶¹⁴ Para determinar la relación entre ambos sigue la tradición jusnaturalista de Gerson,⁶¹⁵ que define el *dominium* como *facultas* et *ius*, lo que para Molina es evidente pues ambos, *facultas* y *ius* son efectos del libre arbitrio. Molina predica que el libre arbitrio es la base del dominio en aquellos ámbitos en los que Gaius lo había dividido: 1) de sí mismo (de su futuro) y sus obras, 2) de las cosas y 3) de los otros. Las distintas acepciones del término dominio están en el momento tan entrelazadas que, en los *Comentarios a la Ia Ilae*, tiene que separar la inmediatamente relacionada con el libre arbitrio, el dominio de sí y de sus acciones, de las que se derivan de ésta, como el derecho en general o el derecho de propiedad.⁶¹⁶ Trataremos inmediatamente éste y posteriormente el dominio de sí y el jurisdiccional.

En su definición del dominio como propiedad, Molina sigue a Soto quien, comentando la Ia Ilae. Q.1 a.2 del Angélico, innova al afirmar que la posesión de las cosas del mundo (*dominium externarum rerum*) es el resultado del dominio de las propias acciones

⁶¹³ 6L. Disp. XXXIII, § 1, p. 464

⁶¹⁴ Vid. nota supra. “liberi arbitrii et suarum actionum dominus, virtutisque, meriti, laudis, beatitudinis, ac praemi capax”. 1p., q.2, a.3, p. 44-5. cit. en Queralt. *Libertad*. p. 42.

⁶¹⁵ Brett, op. cit. p. 76 y ss. Tuck. *Natural*. p. 25 y ss.

⁶¹⁶ “Unde non dicitur homo dominus suarum actionum perinde ac pecuniarium aut membrorum (...) neque etiam quod habeat ius (...) nec rursus quod habeat qualemcumque libertatem et potestatem operandi et non operandi”. *Comentarios a la Ia Ilae* q.1. a.1, f.5v. Cit. en Queralt. *Libertad*. p. 70.

(dominium suorum actuum):⁶¹⁷ “Los seres dotados de entendimiento, *en virtud de su libre albedrío*, tienen dominio sobre sus propios actos, en cuanto conforme a su deseo los ejecutan y usan de ellos; *así también en virtud de ese albedrío*, son capaces de dominio sobre otras cosas, en cuanto que por ser sus dueños pueden usarlas según su voluntad, ya que el dominio se ordena al uso y libre disposición de la cosa de la que somos dueños”.⁶¹⁸ Para justificar su posición, Molina usa de los versículos iniciales del Génesis, sobre los que mantiene la semejanza del hombre con Dios, la capacidad de autogobernarse y tener dominio sobre sus propios actos, la superioridad del hombre sobre los animales y sus derechos sobre el mundo:⁶¹⁹ “Por el mero hecho de ser creado a su imagen y semejanza, (el hombre) es dueño con un dominio semejante al divino” ya que “el hombre tiene la imagen y semejanza de Dios, *en cuanto está dotado de inteligencia y voluntad, con libre albedrío; por lo cual los seres privados de éste no son capaces de dominio*”.⁶²⁰

Pero este dominio no es total. En otra de las argumentaciones *ad hoc* que pretenden limitar las consecuencias más radicales de sus principios, Molina retoma la idea de que sólo Dios, creador y dueño de toda la creación, tiene *dominium plenum* sobre todo lo creado:⁶²¹ “Dios es dueño universal de todas las cosas, por el título mismo de su creación, de tal modo que hay contradicción en el supuesto de que concediera el dominio de las cosas a las criaturas intelectuales, abdicándolo de sí mismo, como si no siguiera siendo su dueño”. Dios cede el dominio de las cosas del mundo a los hombres con el mismo título que, veremos, los hombres ceden su poder al poder político: como *concessio*, sin renunciar a sus derechos. “Por lo cual, continúa, el dominio que tienen las criaturas libre (sic) sobre otras cosas, siendo una cierta participación del dominio divino, ha de estar siempre subordinado al derecho y dominio que Dios tiene sobre esas cosas, y dependiendo de él”. El irrestricto derecho divino elimina el dominio pleno del hombre sobre su vida y sobre las cosas. El libre arbitrio es causa necesaria pero no suficiente del dominio de propiedad. Molina justifica, así, las restricciones a la propiedad privada que imponen la caridad, la moral cristiana y el uso racional y legal de las cosas, a las que aquélla se subordina: “Para que

⁶¹⁷ “Natura ipsa nemo est dominus rerum nisi est dominus actionum suarum”. Fratrís Dominici Soto. *Libri decem de iustitia et iure*, Lugduni 1569. lib. IV, q.1, a.2., cit. en Seelmann, Kurt. 1997. *Theologie und Jurisprudenz an der Schwelle der Moderne. Die Geburt des neuzeitlichen Naturrechts in der iberischen Spätscholastik*. Baden-Baden: Nomos.p. 23.

⁶¹⁸ 6L. Disp. XVIII. § 1, pp. 332-3.

⁶¹⁹ Cita de Tomás: “differi homo ab aliis creaturis irrationalibus quod est dominus suarum actionum” (Ia -IIae, q.1, a. 1: f.2v)

⁶²⁰ 6L. Disp. XVIII. § 1, pp. 332-3.

⁶²¹ “Siendo Dios el dueño plenísimo de los hombres y de los ángeles, lo será mucho más de las cosas que les concede”. 6L. Disp. XVIII § 4. p. 334.

exista el dominio es suficiente la facultad de usar conforme a la propia voluntad *pero del modo que exige la naturaleza y no esté prohibido por las leyes divinas y humanas*”,⁶²² afirma siguiendo a Soto quien acentúa la necesidad de la ley natural y positiva para regular el dominio. En definitiva, el derecho universal a la vida se sobrepone al de propiedad.

2. III. A1. El poder, dominio jurisdiccional y señorial y el orden político

Para terminar de estudiar la relación del libre arbitrio y el dominio nos resta explicar, primero, cómo el libre arbitrio concede la capacidad de disponer de sí mismo y ser causa del dominio señorial y jurisdiccional sobre los otros hombres y, segundo, cómo influye en este dominio la pertenencia de todo hombre a Dios.

Siguiendo a Vitoria, Molina afirma en la disp. 21 y ss. que el dominio jurisdiccional “es la facultad de aquél que tiene autoridad y eminencia sobre otros para su régimen y gobernación (... de lo que) se deduce que el poder de que tratamos sólo se da en los seres que poseen entendimiento y libre albedrío para regir y gobernar a otros; y por consiguiente sólo lo tienen los hombres”.⁶²³ Esta afirmación tiene ya un carácter polémico, pues con ella subraya que el dominio de los magistrados no proviene de ninguna gracia ni tampoco de la vocación, sino, como todas las formas del dominio, del libre arbitrio.

Entonces Molina se ve enfrentado a un problema que Maquiavelo en su *Príncipe* no se plantea. Para ambos el libre arbitrio es la fuente de dominio, pero para el florentino sólo en cuanto se actualiza en una virtud que no todos poseen. Éste puede salvar así la contradicción entre la universalidad del libre arbitrio y la condensación del poder sólo en aquéllos que poseen la virtud de mantenerse en él. Pero para Molina el libre arbitrio es universal e inalienable pues es necesario para la salvación, por lo que todo individuo tiene *en potencia* dominio de sí y de sus obras, y un derecho natural a la libertad que excluyen cualquier dominación política. Así, Molina ha de: 1. cohonstar la universalidad del libre arbitrio y la jurisdicción o gobierno de unos hombres sobre otros. Esto es, ha de justificar un poder ejercido por unos individuos cuyos títulos son los mismos que poseen aquéllos gobernados y que, a pesar de basarse en el libre arbitrio, tiene como fin reducirlo o coaccionarlo. 2. Explicar o justificar la transmisión del libre arbitrio de los individuos al

⁶²² 6L. Disp. XVIII. § 13. p. 336.

⁶²³ 6L. Disp. XXI. § 1, p. 362.

gobierno. 3. Definir un grado de cesión del libre arbitrio que permita el poder y no impida la búsqueda individual de la salvación.

En su interpretación de Molina, Tuck parece ofrecer una explicación a este conjunto de problemas basada en el mismo arbitrio. El dominio de sí, que surge del libre arbitrio, llega paradójicamente incluso a la capacidad de enajenarlo y entregarse a otro en esclavitud voluntaria: “El hombre, cita Tuck de Molina, es dueño no sólo de sus bienes externos, sino también de su honor y fama, y (...) *de su propia libertad, y en el contexto de la ley natural* puede alienarlo y darse en esclavitud. De lo que se sigue (...) que si un hombre que no está sujeto a tal ley se vende a sí mismo incondicionalmente, *en cualquier lugar donde las leyes se lo permitan*, entonces la venta es válida”.⁶²⁴ Ésta parece ser la derivación lógica del libre arbitrio y del concepto de acción voluntaria por el que “cualquiera puede ceder a otro su derecho, de tal modo que, cuando alguien consiente y quiere absolutamente una cosa, es decir, *sin mezcla alguna de involuntariedad*, (in vitus) no hay injuria en lo que pueda sufrir de ese modo. Y así debe entenderse aquel famoso axioma de que al que quiere y consiente no se le causa injuria”.⁶²⁵ De forma que la entrega voluntaria y total de los derechos a otro no provocaría injuria.

Pero el pasaje en el que Molina acepta la autoesclavización⁶²⁶ no está exento de inconsistencias y contradicciones con el resto de su doctrina. Por ejemplo, no aclara el problema de la delimitación de los derechos que puede ceder cualquier individuo sobre su persona, pues si se vende por dinero, el esclavo habría de tener suficiente libertad como para disponer libremente de él. Molina sostiene que en el derecho romano se daba la participación del nuevo esclavo en la ganancia de su venta y, en consecuencia, el mantenimiento de las facultades y derechos para el disfrute de una propiedad personal.⁶²⁷ Es necesario, pues, delimitar el significado de la servidumbre a la que se refiere, pues este término es demasiado polisémico y hace referencia a muy diversas relaciones de dominio.

En todo caso, hemos de leer esta cita bajo principios más generales como el reiterado de que Dios tiene dominio pleno de los hombres: “Dios es (...) el dueño de la vida de los hombres y los ángeles, pudiendo privarles de ellas libremente, sin causarles injuria. Esto en

⁶²⁴ Cit. en Tuck. *Natural*. p. 54.

⁶²⁵ 6L. Dis. X, § 3, p. 172.

⁶²⁶ Tuck. *Natural*. p. 54.

⁶²⁷ 6L. Disp. XXXII, § 16, p. 476.

cambio no sucede con las criaturas mismas, pues si bien los hombres son custodios de su propia vida, *teniendo derecho a disfrutarla y defenderla*, causándoseles injuria si injustamente se les priva de ella, o se le hace cualquier otra cosa que les perjudique, no son, sin embargo, los dueños de su vida ni de sus miembros”.⁶²⁸ El dominio divino impone una restricción a los derechos cedidos en la transacción y en la misma capacidad de darse en venta. Así, cuando estudia la compraventa, explica que el hombre es dueño de su honor, fama y libertad y por consiguiente, “*si sólo atendemos al derecho natural* puede enajenarla haciéndose esclavo a sí mismo”, de forma que aquí, como en la cita de Tuck, Molina se refiere solamente a que el derecho natural respalda toda compraventa voluntaria bajo el principio “*pacta sunt servanda*”. Además Molina matiza inmediatamente esta posición afirmando que, dado que intervienen otros derechos, si “alguno fuese pródigo con su libertad sometiéndose a servidumbre sin causa razonable *pecaría* igualmente que si lo fuese del dinero, del honor o de la fama, aún sin escándalo de los demás”.⁶²⁹

De hecho, limita los títulos legítimos de dominio a dos.⁶³⁰ El primero, que propiamente se denomina esclavitud pues confiere un título de propiedad, se deriva de la conmutación de la pena de muerte por condena justa o de la captura en guerra justa. Molina afirma que éste es “un título justo (...) por sentencia común” y usa los mismos lugares con los que Calvino justifica el mantenimiento en la vocación (Cor. 7; I Tim. 6) para probarlo.⁶³¹ El segundo título, el de fámulo o criado, se crea cuando, para salir de una situación de necesidad, un individuo alquila su trabajo a otro, y no establece un título de propiedad sino sólo el derecho a una contraprestación laboral.⁶³² Así el hombre no puede disponer de sí voluntariamente, más que para establecer una relación contractual de servicios. Además, Molina establece otras limitaciones a la relación de servidumbre: 1º rechaza que el hombre tenga derecho a entregar su vida, lo que constituiría suicidio, 2º niega que pueda aceptar su mutilación, y 3º “los señores o *pater familias* están obligados por derecho natural al bien y la utilidad de los que (les) sirven”.⁶³³

⁶²⁸ 6L. Disp. XVIII, § 5. (Dios es el dueño de las vidas de los hombres y los ángeles). p. 334.

⁶²⁹ 6L. Disp. XXXII, § 14, p. 475; § 16, p. 476.

⁶³⁰ “Una y otra servidumbre (la de los fámulos y la de los esclavos) no tienen su origen en la naturaleza y en la misma constitución de las cosas, según la cual todos nacen libres e iguales, pueden darse ciertos títulos legítimos en virtud de los cuales se contraiga justamente”: “la permuta por la vida en guerra justa, la primera”. “La segunda clase de servidumbre nace del pacto por el cual, alguien, necesitado de alimento y de dinero, se ofrece a otro para ejercer tales o cuales oficios”. 6L. Disp. XXII, § 4, pp. 375-377.

⁶³¹ 6L. Disp. XXXII, § 5, p. 462.

⁶³² Véase en 6L. el conjunto de la Disp. XXXIII.

⁶³³ Tomo I. Vol I. Disp. 23, § 4, p. 377

La indistinción del término latino *servus*, que designa relaciones con un grado muy diverso de sometimiento hace muy difícil valorar el verdadero significado de la capacidad para venderse que permitiría justificar la sumisión al monarca absoluto y que Tuck considera un rasgo determinante de la doctrina jurídica de Molina. Pero aunque de esta capacidad para venderse se pueda derivar la justificación de un dominio absoluto irrestricto, Molina no traslada el derecho a la política y niega la validez de la analogía.

Siguiendo a Soto, Molina no duda en extraer otra conclusión del principio del pleno dominio divino sobre el hombre: “La patria no tiene dominio sobre la vida de sus súbditos, como el que tiene Dios. Y por esta causa no puede matar por gusto a sus súbditos, como puede hacerlo Dios”.⁶³⁴ En definitiva, en una formulación ofensiva o positiva, si el hombre está desprovisto de poder sobre su vida y sus miembros, no los puede entregar en el pacto, por lo que ningún poder puede reclamar un dominio irrestricto sobre sus sujetos.

De la relación entre libre arbitrio y dominio en el molinismo podemos extraer algunas conclusiones polémicas:

No hay nada específicamente calvinista ni protestante en la idea del *Segundo Tratado* de Locke de que la vida de los hombres pertenece sólo a Dios y, por lo tanto, ni puede ser arrebatada por el poder ni puede ser entregada voluntariamente al poder tiránico, de forma que sólo un gobierno tiránico e impío puede afirmar tener dominio sobre la vida de los súbditos.⁶³⁵ Ésta es una idea propia de doctrinas latitudinarias como la de Molina.⁶³⁶ Contra la opinión de Tuck, quien defiende que Grocio se basa en este principio para construir un “nuevo jusnaturalismo” capaz de responder al reto radical del escepticismo, que no podría negar la existencia del impulso natural a preservar la propia vida, vemos que es un principio fundamental bien establecido. El derecho de defensa de la vida no es la base del sistema jurídico de Molina, pero Grocio, lo usa en *De jure belli ac pacis*, que versa sobre la guerra, donde esta pregunta adquiere una relevancia fundamental.

Dados los requisitos que Molina pone para considerar que una decisión se da con libre arbitrio (la indiferencia y el rechazo de la coacción y la voluntad divisa) es improbable que acepte los títulos de servidumbre arriba analizados, que son renuentes, como fundantes del

⁶³⁴ 6L. Disp. XVIII, § 5. p. 173.

⁶³⁵ Locke, John. 1990. *Two Treatises of Government*. Editado por W. S. Carpenter. London; Rutland, Vt: Dent; Tuttle. Lo afirma en su 2nd Treatise. Chapter 2. “The State of Nature”. § 6. p. 117.

⁶³⁶ Véase nota 628.

orden político. De hecho, retornando a la cita de Tuck, el derecho natural no respalda la esclavitud en sí, sino el valor del acuerdo comercial, mientras que ha de existir una ley positiva que permita la autoesclavización. Pero en el momento de cerrar el pacto político es improbable que exista una ley positiva que admita el acuerdo. Éste es sólo aplicable a casos individuales, mientras que el gobierno civil precisa de una aceptación más clara, voluntaria y unánime, la derivada de un libre arbitrio casi pleno. Éste es un presupuesto intelectual básico de las doctrinas contractualistas que rehabilitan la voluntad de los individuos como factor político. Molina explica-justifica del origen del dominio jurisdiccional y la propiedad es un acuerdo de las voluntades en tres partes y dos contratos.

2. III. A2. Libre arbitrio, dominio jurisdiccional y estado de naturaleza

La ciencia política ha estudiado suficientemente las doctrinas del estado de naturaleza y ha confeccionado exhaustivas taxonomías en las que encuadrar los distintos tipos de contrato social y político, también los de los jesuitas.⁶³⁷ Nuestro objetivo no es reiterar estos trabajos, sino sólo analizar la función del libre arbitrio en la creación del poder legítimo y explorar algunas correcciones *ad hoc* que introducen para evitar sus consecuencias más radicales.

El *estado de naturaleza* es un buen ejemplo de la importancia del libre arbitrio para el derecho natural y la teología. La metáfora del estado de naturaleza, que Molina reconoce como un expediente analítico,⁶³⁸ sirve como modelo en el que se recapitulan las facultades, el poder, dominio o derechos que se han concedido con aquél, determinándose la capacidad del individuo para actuar de acuerdo a los instintos, la gracia, la razón, la ley natural o a la virtud. Tanto en la teología como en el derecho natural sirve para analizar y justificar los distintos grados de autonomía y libertad del hombre: la gracia necesaria que Dios ha de conceder para que los individuos puedan cumplir con estos fines y la coacción estatal necesaria para reprimir su naturaleza pecaminosa.

⁶³⁷ Gough, J.W. 1957. *The Social Contract: a Critical Study of its Development*. Oxford: Clarendon Press.; Gierke, Otto Friedrich von y Ernst Troeltsch. 1958. *Natural Law and the Theory of Society, 1500 to 1800*. Cambridge, Eng.: Cambridge University Press. Para los jesuitas: Kleinhappl, Johann. 1935. *Der Staat bei Ludwig Molina*. Innsbruck: s.n.; Costello, Frank Bartholomew. 1974. *The political philosophy of Luis de Molina, S. J. (1535-1600)*. Roma; Spokane: Institutum Historicum S.I; Gonzaga University Press.; Hesselberg, Arthur Kenneth. 1952. *A Comparative Study of the Political Theories of Ludovicus Molina, S. J., and John Milton*. Washington: Catholic University of America Press.; Hamilton, Bernice. 1963. *Political Thought in Sixteenth-Century Spain*. Oxford Eng.: Clarendon Press.; Díez Alegría, José María. 1951. *El desarrollo de la doctrina de la ley natural en Luis de Molina y en los maestros de la Universidad de Evora de 1565 a 1591*. Barcelona: Gráficas Marina.

⁶³⁸ "Hunc statum nunquam homo habuit neque unquam habebit". *Concordia*. pp. 19 y 25.

Como ya hemos visto, las doctrinas del servo arbitrio niegan el estado de naturaleza (vid: 1. I. B5. La negación del estado de naturaleza y el pacto), aunque algunas versiones secularizadas (e.g. Hobbes) usan del expediente para justificar el absolutismo como efecto de la “natura lapsa” del hombre que fuerza a tomar medidas disciplinarias. Estas doctrinas, además, hipostasían la gracia en el estado y lo justifican a través de los mecanismos por los que Dios gobierna el mundo: los instintos, la vocación y la ordenación graciosa del poder.

Molina trata el estado de naturaleza tanto en la *Concordia*, una obra de filosofía moral, como en el jurídico *De iustitia et iure*. Para sostener el libre arbitrio, ha de responder al agustinismo que replica que el pecado imposibilita la existencia del hombre natural con capacidades para cerrar pactos. Molina afirma que el sacrificio del hijo ha redimido al hombre del pecado y ha restaurado la imagen de Dios en él,⁶³⁹ restituyéndole una naturaleza tal como la que tendría si hubiese sido creado en *puris naturalibus*, como una tabula rasa⁶⁴⁰ o un ser natural *sin pecado y sin gracia*.⁶⁴¹ Así, el pecado de los primeros padres nos habría arrebatado los dones de la gracia, que hacían fácil la salvación y la vida eterna,⁶⁴² dejándonos la debilidad frente al pecado, los achaques del cuerpo y la muerte, pero también los bienes naturales, un entendimiento y voluntad debilitados pero enteros.⁶⁴³ Molina retoma la antropología de los filósofos paganos,⁶⁴⁴ que deroga el pecado y acepta que el hombre mantiene las capacidades suficientes para alcanzar su fin natural de una vida social moral, permitiéndole que arbitre el pacto que soluciona su debilidad.

Pero para Molina la sociedad y la política siguen siendo espacios de la necesidad donde no es posible el pleno ejercicio del libre arbitrio. Esto es, para evitar los resultados más radicales de su concepción, se muestra renuente a dejar la sociedad y la política al arbitrio

⁶³⁹ *Concordia*. p. 109 ó *6L. Disp. 47. § 3. p. 405*. Cit. en Ocaña. Op. cit. p. 246.

⁶⁴⁰ La tábula rasa moral tiene su contraparte en la tabula rasa intelectual derivada de su negación de las ideas innatas. Concepciones similares se dan en ya en Pelagio (Introducción a *De Doctrina*. p. 75) y en Locke.

⁶⁴¹ “Primus est estatus naturae humane in puris naturalibus; sine peccato, et sine gratia ac sine ullo alio dono supernaturali”. *Concordia*. p. 19.

⁶⁴² “Peccatum namque primi parentis solum in gratuitis nobis nocuit et ob id naturalia in nobis et in angelis post peccatum integra remanserunt, qualis essent suapte natura, si nullo dono supernaturali fuisse affecta”. *Concordia*. p. 21.

⁶⁴³ “Homini ita spectatout naturalis est vis intelligendi ac volendi facultas quae rationem sequitur, ita naturalisest pars sentiens que irascibilem et concupiscibilem complectitur, (...) Qua ratione ei naturales sunt motus virium sentientium qui cum ratione pugnant voluntatemque sollicitant, inclinant ac pertrahere connatur ad id quod turpe et contra rectam rationem est. Naturales eidem etiam sunt defectum omnes qui constitutionem corporis propter vires sentientes a natura collatam, ut aedem ratione quarta explicatum est, necessario consequuntur, nempe fames, sitis, fatigatio, adversae valetudines, mors, etc.” *Concordia*. p. 19.

⁶⁴⁴ “Philosophi tamen naturales in eo crederunt hominem fuisse conditum neque aliud sine lumine divinae revelationis intelligere poterunt”. *Concordia*. p. 19.

de los hombres, cuya inconstancia y debilidad llevan a la violencia. Molina incurre, así, en una contradicción interna entre principios antagónicos, entre la necesidad que impone la maldad y la voluntariedad que permite la prudencia; entre la autonomía del hombre y el socorro de la gracia hipostasiada en el poder. Debe definir, pues, el grado de necesidad y coerción del poder necesario para el mantenimiento de la sociedad y para permitir la actuación moral libre del individuo. O dicho de otra manera, ha de especificar cuán bueno y fuerte considera al hombre para permitirle mantener su libre arbitrio, su autonomía e independencia, frente a la sociedad y al poder político. Molina escribe contra las doctrinas del poder de derecho divino, y el tiranicidio de Mariana⁶⁴⁵ y los antinomismos.

La necesidad de la agrupación social.

Para evaluar el grado de obligatoriedad de la asociación humana hemos de considerar el papel que Molina concede a los instrumentos de la gracia que salvan las deficiencias del libre arbitrio: los instintos, la naturaleza o la intervención divina. Molina concede una importancia relativa y variable a estos factores en la constitución de los distintos estadios de agregación. El primero, la familia, parece basada en el instinto natural de la reproducción y en la necesidad de cuidar a la prole,⁶⁴⁶ por lo que tiene carácter natural, necesario. Pero en las agregaciones sociales mayores el papel aglutinante del instinto es menor, y mayor el de la necesidad y de la elección libre resultante de la deliberación racional que, aconsejada por la experiencia y la prudencia, dirige al hombre a un fin práctico y moral. Siguiendo el *topos* aristotélico que afirma que el hombre “está *más necesitado* de vivir en sociedad que los animales” por lo que la naturaleza le concede una mayor “*aptitud e inclinación*” para la vida social, Molina repite la unión de necesidad y razón como origen de la asociación humana,⁶⁴⁷ de forma que la elección necesaria, es también, la más racional y moral. Todas las sociedades se basan en una necesidad natural, la *indigentia* que es la indefensión e incapacidad para sobrevivir solo,⁶⁴⁸ y un movimiento voluntario, la *socialitas* o el deseo de desarrollar su razón y virtud en sociedad.⁶⁴⁹ De igual

⁶⁴⁵ Mariana publica su *De rege* en 1599, la primera edición del *De iustitia et jure* quizá sea la de Maguncia de 1692, tiempo suficiente para que, con el escándalo, Molina tenga una nueva diana, esta vez dentro de su casa.

⁶⁴⁶ 6L. Disp. XXII. “Del origen del poder laico o civil”. § 8, p. 377

⁶⁴⁷ “Por la misma necesidad y adoctrinado por la luz de su inteligencia, naturalmente propende el hombre a convivir con sus semejantes en ciudades y en el estado”. 6L. Disp. XXII, § 8, p. 378.

⁶⁴⁸ “La naturaleza (...dio al hombre) razón para adquirir conocimiento de las cosas y fabricar los instrumentos necesarios (...) lo creó desnudo e inerme, desprovisto de toda arte e instinto y tan indigente de muchas cosas necesarias para la vida, que ni (... una) familia basta para conseguir las todas”. 6L. Disp. 22, § 8, p. 377. Tomo I Vol I

⁶⁴⁹ El hombre nace “desprovisto de toda arte y conocimiento de las cosas, y sin el instinto natural (...) si no fuese educado en esta comunidad (...) ni aprendería las artes necesarias para adquirir los medios de vida (... ni) la ciencia de las cosas

manera, el poder político se constituye también por “*su propia naturaleza, iluminado por la luz natural y la inteligencia*”.⁶⁵⁰ Así, Molina dibuja una relación ponderada entre el libre arbitrio (no como *libertas a necessitate* sino como razón y prudencia) y la necesidad y la gracia en la constitución de las asociaciones humanas.

La determinación del poder del gobierno civil

Pero la relación entre libertad individual y necesidad natural parece decantarse por ésta última cuando Molina explica el origen del pacto político. Dada la maldad del hombre, éste “tiene *necesidad* de vivir (...) en un estado íntegro y perfecto, para que pueda conservarse (...) la paz, la seguridad y la justicia (...) Perdida la justicia original por el pecado, surgen necesariamente muchas controversias y dificultades, y son evidentemente resueltas mucho más segura y rectamente por la autoridad estatal, *que si cada uno fuese su propio juez; ya que fácilmente se deja uno cegar por la pasión y afecto a sus propios bienes y pervierte su propio juicio*, lo cual no ocurre tan fácilmente en el poder”. En definitiva, es la debilidad del arbitrio, cegado por el amor propio, la que hace al hombre injusto y violento. Así, “es evidente que si (los hombres) vivieran fuera de la comunidad política, sin que hubiera un poder público superior que los reprimiese serían innumerables las matanzas, revoluciones, rapiñas, (...) opresión de los débiles por los poderosos y sería mucho peor la condición y miseria del género humano de lo que es hoy, estando los hombres reunidos en Estados diferentes”.⁶⁵¹ Parecería así que Molina y Suárez comienzan a prefigurar la defensa de monarquías “absolutas” que lleva a cabo Grocio. Pero el pecado tampoco es causa completa y eficiente de la constitución de un poder coactivo ni constituye a los hombres en siervos de una disposición u ordenación providencial. La misma creación de un poder coactivo que resuelve “más segura y rectamente” las disputas es la prueba de que el hombre puede actuar de acuerdo a la moral y la prudencia,⁶⁵² obteniendo las ventajas de la paz y la justicia.⁶⁵³

naturales y sobrenaturales. No podría ser educado en las costumbres y el conocimiento que convienen a un varón libre y probo, y no podría existir ni la amistad, ni el uso de muchas virtudes”. 6L. Disp. XXII. § 8, p. 378.

⁶⁵⁰ 6L. Disp. XXII. § 8, p. 377.

⁶⁵¹ 6L. Disp. XXII. § 8, pp. 379-80.

⁶⁵² La ley es el libre arbitrio del magistrado, receptor de los arbitrios individuales publicado. Suárez, Francisco. 1918. *De legibus ac Deo legislatore. (Tratado de las leyes y de Dios legislador)*. Editado por J. Torrubiano. Madrid: Hijos de Reus. L.I, C. IV y V. En adelante. *De legibus ac Deo legislatore*.

⁶⁵³ 6L. Disp. 23 dice: “Quia vero reipublicae secundum se totam exercere non potest potestatem hanc in suas partes (esset enim operosum, moraliterque impossibile, ad singulos hujus potestatis actus exigere, expectareque consensum singulorum de Repub. difficileque ad modum tanta hominum multitudo in idem placitum conveniret) lumen ipsum

Pero el grado de coacción que puede ejercer el gobierno establecido en el pacto no sólo viene limitado por el dominio pleno de Dios sobre vidas y cuerpos de los hombres. Siguiendo el principio teleológico, los escolásticos conceden al gobierno y la ley una fuerza acorde a la maldad que ha de reprimir y suponen que los distintos estados del hombre se corresponden necesariamente con las formas de dominio y dirección de los hombres (directivo o coactivo) necesarias para ordenarlos a sus fines. Por ello, en el estado prelapsario, donde el hombre tiene todos los dones para ser justo, la ley y el gobierno son sólo directivos y no coactivos, lo que cambia con el pecado.⁶⁵⁴ Molina contrapone el hombre en estado de inocencia, libre y dirigido directivamente, al esclavo al que se domina coercitivamente, asignando al hombre caído una situación intermedia. Para reprimir el pecado y la violencia que se introducen a través de los impulsos sensitivos, Molina acepta la coacción,⁶⁵⁵ pero como el hombre caído mantiene su razón, el gobierno habrá de combinar ambas: coacción y dirección.

La siguiente modificación *ad hoc* de su doctrina es la necesidad de la intervención de Dios en la creación del poder: “Siendo esta comunidad algo exigido e impuesto por la naturaleza, la misma naturaleza pide que, ya nacida la comunidad, tenga en sí misma poder sobre sus miembros; por lo tanto, este poder es de derecho natural y procede inmediatamente de Dios”. Pero, aunque la intervención divina contraría el intelectualismo y la reducción de la acción de Dios en el mundo de su filosofía moral, ésta no sigue el patrón de la gracia que impone la vocación o la ordenación directa del poder. Entonces ¿qué significa que el poder es de derecho natural y procede de Dios?, ¿qué ocurre con el libre arbitrio en la creación del poder?

a) La ordenación divina del poder y la obligación de obediencia derivada es una enseñanza ortodoxa. Molina y Suárez aceptan con Rom. 13 que los príncipes son “ministros de Dios”, del que obtienen su “poder divino” para obligar.⁶⁵⁶ Suárez usa también Prov. 8:15 para justificar que el legislador humano tenga facultad de promulgar el derecho positivo con valor universal.⁶⁵⁷

naturae docet, in Reipub. arbitrio esse positum, committere alicui, vel aliquibus regimen et potestatem, supra se ipsam, prout voluerit, expedireque judicaverit”.

⁶⁵⁴ “En el estado de inocencia todo hombre era concebido en estado de gracia (...) no era necesario (...) que tuviesen ambos poderes, civil y eclesiástico, fuerza coercitiva”. “Disuelta la naturaleza por el pecado, y perdida la gracia, ambos poderes (civil y eclesiástico) tienen poder coactivo (pues los súbditos lo necesitan para...) ser conducidos a sus fines”. *6L. Disp. XXI, § 5, p. 364. y § 7, pp. 365-6.*

⁶⁵⁵ *6L. Disp. XXI, § 5, p. 365.*

⁶⁵⁶ *6L. Disp. XIX, p. 341.*

⁶⁵⁷ *De legibus ac Deo legislatore. L.I, C. III § 18.*

b) La segunda razón para justificar la intervención divina es que sólo a través de él, el poder recibe la capacidad de ajusticiar a los sujetos y un estatus de derecho natural que lo permite. Molina acepta que “cualquiera, con autoridad privada puede, sin ninguna dispensa, por Derecho natural, matar a su agresor, con la moderación de una tutela inculpada”.⁶⁵⁸ Pero esta dispensa no cubre el derecho de *juzgar y condenar* a muerte, que sólo puede ser entregado por Dios.⁶⁵⁹

c) Pero quizá la razón más importante que mueve a Molina a mantener la intervención divina en la constitución del gobierno civil es el rechazo a las teorías de los sectarios milenaristas y de los monarcómanos. La intervención de Dios es el principio que necesita para justificar su adopción de las doctrinas de la resistencia de Santo Tomás y del Concilio de Constanza. Éste rechaza la tesis de Wyclef que decía: “Populares possunt *ad suum arbitrium* dominos delinquentes corrigere”, donde se manifiesta que, para el inglés, el arbitrio es la fuente del derecho de resistencia. Por su parte Tomás en sus *Comentarios a las sentencias de Pedro Lombardo*,⁶⁶⁰ distingue dos tipos de tiranos: el *tyrannus in exercitium*, aquél que siendo gobernante legítimo deviene tiránico al asumir competencias no concedidas y el *tyrannus absque titulo*, el usurpador que sin título ocupa y ejerce tiránicamente el poder. Tomás acepta que cualquier miembro de la comunidad puede resistir y rebelarse contra el tirano usurpador, pero rechaza la resistencia no institucional al poder legítimamente establecido y devenido tiránico en el ejercicio de sus funciones. Para Molina, la intervención divina constituye al poder legítimo en una institución de derecho natural y no un mero acuerdo ínterprivados,⁶⁶¹ por lo que su disolución no puede darse a iniciativa de cualquiera de los pactantes y la resistencia ha de ser ejercida por todos ellos o sus *capitas*. Cita a Cicerón para dirimir la diferencia entre los dos casos y justifica el asesinato de Cesar, quien sería un tirano *absque titulo* en guerra contra la república, pero no acepta que a todos los tiranos se les pueda tratar como extranjeros usurpadores. Así,

⁶⁵⁸ 6L. Disp. (entre la 49 y la 58) § 5, p. 493.

⁶⁵⁹ “Pudiera responderse a esto que las familias y sus cabezas tienen por derecho natural el poder de castigar y matar a los malhechores, si no hay un poder superior constituido al que las familias transmitan el suyo (...) y de este modo, que el estado recibe su poder de sus partes integrantes y no inmediatamente de Dios”. Pero “preferimos la opinión de Vitoria y de Soto”. 6L. Disp. XXII. § 9, p. 381.

⁶⁶⁰ Dist. 44, quae. 2, art. 2.

⁶⁶¹ “Vitoria no quiere decir que el poder nazca de la voluntad de los hombres (...), ni que ellos por su voluntad lo creen para su bien común, como ocurre cuando se asocian varios para un fin cualquiera, y eligen un jefe común, ya que este poder no nace inmediatamente de Dios por derecho natural, sino que lo crean los mismos hombres que libremente se sujetan a él, ni es este poder mayor del que libremente quieren los asociados darle”. 6L. Disp. XXII. § 9, pp. 380-1.

“blinda” al poder legítimo frente a las revueltas minoritarias y los ataques de los magnicidas individuales.

Pero excepción hecha de las restricciones al derecho de resistencia, la actuación divina no tiene gran efecto y la libertad del arbitrio impregna fuertemente la comprensión del pacto y el gobierno. El poder político de derecho natural de Molina es muy diferente del de derecho divino, pues:

a) El libre arbitrio de los pactantes determina la forma del poder y las personas que lo reciben y Dios sólo les concede los poderes que aquéllos no tienen.⁶⁶² Su actuación sigue la fórmula del *concurso general indiferente*, que respeta el libre arbitrio de los pactantes como causas determinantes del poder. Aunque Molina afirma que, por razones prácticas, la forma superior del gobierno es la monarquía,⁶⁶³ niega que Dios prefiera una fórmula política. El poder es necesario y, por tanto, de derecho natural, pero la forma particular del gobierno es de derecho positivo, dejada a la libre determinación de los contrayentes.⁶⁶⁴ Molina y Suárez aceptarían incluso que la democracia es la forma natural del poder por defecto, pues Dios concede a todos los individuos la voluntad para designar al poder político.⁶⁶⁵ Molina resume estas ideas en el caso de Roboám: “Dios no dio a aquél pueblo (los judíos) un rey antes que se lo pidiese”.⁶⁶⁶

b) El magistrado recibe una posición superior al conjunto del cuerpo político⁶⁶⁷ pero Molina establece claras limitaciones a esta superioridad. Los autores del momento usan de dos conceptos para describir la transferencia del poder al magistrado, *traslatio*, que haría referencia a una enajenación completa del poder que queda en propiedad del magistrado y

⁶⁶² “Vitoria y Soto afirman que por el mero hecho de convenir los hombres en constituir el cuerpo de un estado, nace por derecho natural el poder de este estado sobre sus miembros para el gobierno, legislación administración de justicia y castigo. ‘Porque -dicen-siendo Dios el autor del derecho natural, este poder procede inmediatamente de Dios, creador de la naturaleza; pero la reunión de hombres en un estado es la condición sin la cual no podría existir este poder’. O bien: ‘Aquel poder del que tratamos nace (...) supuesta la reunión de los hombres para formar un estado, y (...) procede inmediatamente de Dios como autor de la naturaleza y no de los hombres (...) sino como simple condición, sin la cual, al no haber estado, no podría haber tampoco poder de éste sobre sus miembros’. *6L. Disp. XXII. § 9*, pp. 381-2.

⁶⁶³ Que es “superiorísima (...) porque en ella se conserva mejor la paz y tranquilidad pública y se da menos lugar que en las demás a las revoluciones”. *6L. Disp. XXIII, § 14*, pp. 388-9.

⁶⁶⁴ *6L. II Disp. 26*, p. 125.

⁶⁶⁵ Costello. *Op. cit.* pp. 43-4.

⁶⁶⁶ La *Biblia* condena más “la impericia, la soberbia y la avaricia de Roboám (...) que la *revuelta* de las tribus”. *6L. Disp. 46*, p. 240.

⁶⁶⁷ “Si tamen rex potestatem sibi non *concessam* vellet assumere, posset quidem Respublica ei”, “Concesa vero alicui per Republicam regia potestate, rex manet superior nos solum singulis Reipublicae partibus, sed de tot (sic.) reipublicae”. Costello, *Op. cit.* p. 64

concessio, el término que usa Molina⁶⁶⁸ y que hace referencia a una cesión del poder para su uso, lo que implica que bajo determinadas condiciones se puede retirar y que la soberanía permanece en el pueblo. A pesar de usar ese término, Molina establece unas condiciones tan severas para la retirada del poder por el pueblo que su *concessio* podría parecer una *translatio*, razón por la que numerosos autores le consideran junto con Suárez como teórico del *pactum subjectionis*. Pero, al mismo tiempo, sostiene que es innegable que tras el pacto permanecen dos poderes diferentes: el del magistrado y el de la sociedad. El uso completo (actual) del poder revierte sobre la comunidad con la disolución y la abolición del poder. Además, la comunidad puede con justicia disponer y reclamar los poderes no entregados y resistir al magistrado que se los arroga como si fuese un tirano, un extranjero que intenta hacer daño.⁶⁶⁹ Pero en este caso ¿cómo y quién puede resistir al príncipe legítimo que se arroga competencias no concedidas? Dado que la doctrina de la resistencia tomada de Santo Tomás es una modificación *ad hoc* de las líneas generales de su doctrina, se producen inconsistencias.

c) No todas las facultades de los sujetos son alienables. La importancia del libre arbitrio como regla básica de dirección del individuo y la preponderancia del bien de la comunidad como fin del contrato sobre cualquier cláusula pactada, imponen una limitación fundamental a éste: el pueblo no puede ser despojado de sus capacidades y derechos de c.1) autorregularse y c.2) de juzgar la justicia de la ley y la acción del príncipe.

c.1) Como principio refrendado por la experiencia, Molina establece que las leyes no tienen vigor si no son aceptadas por el pueblo, lo que significa que, de derecho, el pueblo no puede enajenar totalmente su capacidad legislativa, como tampoco el hombre su libre arbitrio. La “soberanía legislativa popular” se muestra en primer lugar en la capacidad de rechazar las leyes que considere gravosas, cuando no son necesarias para el bien común, incluso aunque el príncipe haya ganado el reino en guerra justa.⁶⁷⁰ Si el magistrado reclama la exclusividad legislativa éste es un título falso y nulo y el magistrado un usurpador⁶⁷¹ que ha roto el pacto. El gobernante ha de respetar especialmente la ley

⁶⁶⁸ 6L. Disp. XXII, § 9, p. 381.

⁶⁶⁹ 6L. Disp. XXIII, § 10, pp. 387-8.

⁶⁷⁰ “Si el príncipe tiene su poder (...) por derecho de guerra, (...) puede) obligarla a todas aquellas leyes que no fuesen tan graves que supusiesen de suyo injusticia, porque siempre deberán ser tolerables”. 6L. Disp. XXIII, § 8, p. 387. Véase nota siguiente.

⁶⁷¹ “Si existe la costumbre de que tales leyes no tengan la fuerza de obligar sin la aprobación del pueblo, habrá de creerse que la república impuso esta condición; ya que es muy verosímil que si los pueblos hubieran pensado en esto no hubieran concedido mayor poder a sus Reyes; luego, aun cuando entonces no lo advirtiesen, deberá creerse que ésta fue la

consuetudinaria que es el depósito de la racionalidad colectiva y su tarea se restringe a mejorarla, ratificarla y publicarla. Este respeto es una forma de garantizar la estabilidad del contrato que impide que el magistrado use de su poder para extenderlo más allá de los términos establecidos en él. El derecho consuetudinario se constituiría, entonces, como derecho “constitucional”. Suárez, que mantiene una posición más proclive al “absolutismo”, mantiene que “por lo que respecta a las leyes civiles, de suyo sólo tiene ese poder (legislativo) el pueblo soberano cuando no ha transferido su poder de jurisdicción a un gobernante”, pero inmediatamente después afirma la capacidad de todas “las comunidades autosuficientes –ciudades y gentes (populi)- con poder para obligarse por sus propias leyes comunes o municipales. Aunque estén sometidas a un soberano, ya que al menos con el consentimiento de éste pueden dar leyes”.⁶⁷² Además, mantiene que la ley justa ha de adecuarse a las costumbres del país,⁶⁷³ lo que en la práctica supone aceptar una cierta preeminencia de la ley consuetudinaria.

c.2) Molina subraya que la ordenación divina del poder político no dispensa a éste de los mandamientos del derecho natural y positivo y ha de respetar la justicia y el bien individual y común para el que se ordena. Esta sentencia protege primero la vida, “porque sólo con justa y razonable causa pueden *los poderes justos*, en cuanto son jueces, matar a los súbditos”⁶⁷⁴ y en segundo lugar la hacienda, pues mantiene que el bien de la comunidad es el criterio que ha de regir la exacción de los súbditos. La sociedad no está obligada a subvenir más que las necesidades públicas y el príncipe ha de darse por contento con un mantenimiento correcto y el lujo (sumptus) que la república se permita.⁶⁷⁵ Que el control popular del gasto del príncipe no es una idea universalmente defendida es claro en la *Institución* de Calvino.

Pero, para considerar con mayor profundidad las facultades del poder y la resistencia que le pueden oponer los súbditos, hemos de tratar la libertad de conciencia que permite al

intención de la República al constituir rey, aunque no lo diga expresamente; y después deberá más bien presumirse que el rey prevaliéndose de su poder lo amplió en este punto no atreviéndose los súbditos a resistirle, más bien que los súbditos le hayan restringido a él un poder ya concedido. Por lo cual será lícito a la República no aceptar leyes que la graven notablemente, no siendo necesarias para el bien común. Y si el príncipe la obliga a la fuerza a ello comete injusticia”.*6L. Disp. XXIII, § 6, p. 386. Vid. Costello. Op. cit. pp. 61-65.*

⁶⁷² *De legibus. Additiones Suarecii. C: Cómo fue creado el derecho de gentes. p. 160.*

⁶⁷³ Véase la nota 792.

⁶⁷⁴ *6L. Disp. XVIII, §5, p. 173.*

⁶⁷⁵ Costello. Op. cit. p. 223.

sujeto determinar la justicia de sus leyes y actos, lo que haremos cuando estudiemos su doctrina casuista.

2. III. A3. El rechazo del dominio y de las doctrinas revolucionarias de la gracia

Molina reitera que el dominio se funda en el libre arbitrio y no en la gracia en la disp. XIX del *De iustitia*, titulada: “Si es necesario el estado de gracia para ser capaz de dominio”, donde ataca la concepción del poder del milenarismo que consideraba que “el fundamento del dominio es el estar hecho el hombre a imagen y semejanza de Dios, (...) mas en el que no está en gracia, por estar en pecado no permanece la imagen de Dios”, luego, “tampoco el dominio y el poder sobre otros”.⁶⁷⁶ Los sectarios aceptaban las premisas del dominio por la gracia pero las revertían para justificar la oposición al poder que se decía ordenado por la gracia y afirmaban que cuando el magistrado pecaba (era injusto) perdía la gracia y el título de gobierno. Si bien esta idea corrige los excesos de las concepciones del dominio absoluto por la gracia con sus mismos medios, es disfuncional para un sistema político resistente y justo.⁶⁷⁷ Según Molina, su rigorismo es poco adecuado para los fines y medios necesarios para el gobierno: un magistrado justo necesita valerse de la espada, lo que los místicos considerarían pecado mortal contra el quinto. Segundo, esta doctrina introduce la confesión como criterio de legitimidad, permitiendo la rebelión contra el poder establecido por su fe, de manera que cualquier facción religiosa puede esgrimir la idolatría del príncipe para iniciar la revuelta. La eliminación de la idea del dominio por la gracia tiene en todos sus aspectos un claro efecto secularizador.

Molina niega la mayor: “El hombre se dice hecho a la imagen y semejanza de *Dios en cuanto está dotado de inteligencia y voluntad con libre albedrío*, según vimos en la disputación precedente; y esto permanece después de perdida la gracia por pecado mortal”, por lo que el pecado no elimina la propiedad ni la potestad civil.⁶⁷⁸ Quizá basándose en las

⁶⁷⁶ 6L. Disp.19, § 9, pp. 344-5.

⁶⁷⁷ “Los príncipes y potestades seculares (...) eran, sin duda, infieles en pecado mortal y sin gracia y, sin embargo, ordena (Pablo) que se les obedezca, llamándoles ministros de Dios, que de él reciben su poder (...y afirmando que) el que resiste el poder, resiste la ordenación divina”. 6L. Disp. 19, § 6, p. 341.

⁶⁷⁸ 6L. Disp.19, § 9, pp. 344-5. Lo que repite: “En tercer lugar, por el crimen de lesa majestad humana (afirman los sectarios) se pierde el dominio; es así que el pecado mortal es un crimen contra la magestad (sic) divina, luego por él se pierde el dominio y poder sobre otros”. § 5 “No obstante la conclusión contraria debe admitirse como conforme a la fe ortodoxa. Es decir, que por el pecado mortal no se pierde ningún dominio, y por tanto, el estado de gracia no es fundamento del dominio de propiedad ni (comienza la 341) de jurisdicción”. § 6. “No es más digno el pecador de ser privado de los bienes naturales que de los sobrenaturales; mas por el pecado mortal, no opuesto directamente a la fe y la

similitudes soteriológicas, numerosos escolásticos atribuyen erróneamente la idea de la resistencia por la gracia al conjunto de la Reforma, por lo que continúan atacándola en sus tratados.

Pero el rechazo de Molina a fundar el poder en la gracia se contradice con la concesión a la iglesia de un poder establecido directamente por Dios.⁶⁷⁹ La contradicción se agudiza cuando mantiene la capacidad de la iglesia para, en virtud de los fines asignados por Dios, “destronar a los reyes y privarlos de sus reinos”, imponer gravámenes para subsidiar sus actividades o “invalidar o mitigar las leyes”, incluso por la fuerza.⁶⁸⁰ Rompe, así, con la tónica de su obra al sobreponer, a través de los diversos fines, las instituciones conducentes a los fines espirituales, a las que persiguen los fines terrenales y contradice su soteriología que se caracteriza por la subsunción o disolución de la gracia en la naturaleza. De este modo, también se separa de la tradición escolástica de Juan de París, que reducía la jurisdicción eclesial a las censuras espirituales. La confesionalización, que arrasa Europa con guerras civiles e interestatales, fuerza a la radicalización y se cobra su precio en libertad intelectual haciéndoles rechazar su guión intelectualista.

2. III. A4. Resumen y conclusiones de la sección

Hemos visto cómo el libre arbitrio es la fuente de las facultades, del derecho y la libertad natural, del poder y de la capacidad de autogobierno del individuo, en definitiva, de su libertad. El reconocimiento de la existencia “ontológica” de éstos implica en el momento histórico el derecho a su ejercicio. Para terminar de perfilar la relación del derecho natural y el libre arbitrio, Molina afirma que el derecho es el desarrollo de una facultad o potestad (y define al libre arbitrio como tales), lo que le es debido para actualizarse, pero sólo se constituyen en derecho las facultades que de ser contravenidas causen injuria a sus titulares y sólo se puede injuriar a los seres racionales con libre arbitrio, por lo que sólo éstos pueden ser receptores de derechos, lo que le separa de Ockham quien no considera la razón como facultad necesaria para conceder un derecho (lo que nos hace dudar de que se refiera verdaderamente a los derechos naturales tal como los conocemos hoy).

esperanza, no se pierden estas virtudes sobrenaturales (...) luego no perderá el pecador la potestad civil o dominio temporal”. *6L. Disp. 19, § 5, 6, pp. 340-3.*

⁶⁷⁹ *6L. Disp. 21, §11, pp. 365-67.*

⁶⁸⁰ *6L. II Disp. 29, y Costelo. Op. cit. p. 89.*

El libre arbitrio, que es una facultad y un derecho, es también el origen del dominio (que también se define como *facultas et ius*). Molina sigue a Soto, quien innova frente a Santo Tomás, diciendo que el dominio de las cosas se deriva del dominio que el hombre puede ejercer sobre sí, pero en una de las correcciones *ad hoc* comunes en su obra, Molina afirma que sólo Dios tiene *dominium plenum*, por lo que el hombre tiene dominio de sus obras, pero no de su vida y su cuerpo que pertenecen a Dios, de forma que no puede suicidarse, mutilarse ni entregarse totalmente a otro. De igual manera, la propiedad queda sometida a las leyes de Dios y el hombre, pues la vida de las criaturas es un bien superior a cualquier propiedad.

El dominio jurisdiccional conlleva mayores dificultades. Molina basa su doctrina en que el libre arbitrio, repartido universalmente, hace a todos los hombres libres por derecho natural, de manera que cualquier derecho jurisdiccional es contrario a aquel principio y, sin embargo, acepta tanto las formas tradicionales de servidumbre como el gobierno de unos hombres por otros. Para explicar cómo Molina salva esta contradicción Tuck ofrece una explicación que ahonda en la consideración tradicional de los jesuitas como teóricos del pacto de sujeción y fundadores intelectuales del absolutismo. Para ello cita una frase de Molina que descubre la paradoja de que la libertad (libre arbitrio) permite al individuo autoesclavizarse poniéndose en venta voluntariamente. Pero Tuck parece no tener en cuenta, en primer lugar, que la polisemia del término latino *servus*, que es el que usa Molina para describir el estado final del que se entrega voluntariamente al dominio de otro en venta, no permite precisar cuál es exactamente el grado de poder o dominio que se establece o transfiere en el contrato o pacto voluntario. En segundo lugar, y más importante, la afirmación de la libertad del hombre es una derivación lógica del principio del libre arbitrio, pero la doctrina de Molina afirma que el dominio pleno de Dios sobre el hombre modela las formas del dominio jurisdiccional, haciendo pecaminosa la venta voluntaria de sí. Es cierto que Molina acepta incidentalmente los títulos tradicionales de la esclavitud, pero éstos (la permuta por la muerte cuando se es condenado justamente a la pena capital o apresado en guerra justa) no son voluntarios, sino efecto de la coacción sobre una voluntad renuente. La otra forma de servidumbre que estudia Molina, y en la que se entra no tanto por coacción como por necesidad, y por tanto con una voluntad divisa, es la del fámulo o criado, pero mantiene que éste título no es propiamente de servidumbre o esclavitud sino una mera relación contractual en la que se cambia trabajo por manutención. En todas ellas el dominio divino establece limitaciones claras: la vida del individuo y su

cuerpo pertenecen a Dios, el amo ni siquiera tiene derecho a castigar tan severamente que dañe el cuerpo del siervo, pues Dios prohíbe la mutilación. El amo contrae, además, la obligación de cuidar el cuerpo del esclavo y tratarle con mesura. Así, aunque parezca aceptar la esclavitud, conoce bien el tráfico de esclavos y sabe que la mayoría no se subyugan con los títulos justos arriba mencionados, de forma que prefiere pedir a los tratantes y propietarios que liberten a los injustamente apresados.

Pero la negación de que el hombre pueda entregarse completamente de forma voluntaria y la reiteración de que Dios tiene dominio absoluto sobre cuerpo y vida de sus criaturas es especialmente interesante para el estudio del pacto político, pues Molina rechaza así, analógicamente, que el hombre tenga capacidad de entregarse como esclavo al poder y que éste pueda reclamar títulos absolutos sobre la vida de los sujetos, estableciendo las primeras restricciones a su supuesto absolutismo.

Para explicar cómo se articula el dominio político (gobierno) de unos hombres por otros, y una vez negada la metáfora de la esclavitud voluntaria, Molina traslada a la política la metáfora soteriológica del “estado de naturaleza”. Todos los pensadores que usan esta fórmula realizan una correlación entre, por una parte, las facultades de los hombres y los derechos que se derivan de aquéllas y, por otra, la imposición de una norma y un poder directivo o coactivo que solventa las faltas de su naturaleza. Así, por ejemplo, Molina mantiene que los hombres en estado de gracia sólo precisan de leyes directivas y no coactivas, pues mantienen íntegra la facultad de la justicia. Para el hombre *in puris naturalibus*, la capacidad de pacto, los derechos y el poder acumulado en el gobierno resultante del pacto fluctúan en función de la fortaleza que se conceda al libre arbitrio. Molina afirma que el hombre en estado de naturaleza no posee más los bienes espirituales, pero conserva las facultades naturales (el libre arbitrio) que le permiten alcanzar sus fines naturales (la vida moral en sociedad), aunque su debilidad también le lleve a pecar. Así, mantiene que en la creación de la sociedad y el gobierno político la necesidad del control de las pasiones humanas se aúna con la prudencia que lleva a la realización moral, de forma que si bien el gobierno ha de usar de medios coactivos no puede regular todos los ámbitos.

A pesar de que el hombre tiene derecho a defender su vida, Molina no parece concederle en éste momento la capacidad para ajusticiar en frío, por lo que no puede transmitir ese

poder al gobierno en el pacto, por lo que Dios ha de intervenir en la creación del poder para conferirle un derecho natural que le permite juzgar y ejecutar justamente. La intervención divina, a parte de ser una verdad ortodoxa (Romanos 13), permite a Molina justificar la elevación del estatus del poder político legítimo, de manera que, cuando deviene tiránico, no se le puede deponer como si su origen fuese un acuerdo interprivados y para resistirle se precisa la actuación de los *capitas* de la sociedad.

La aceptación de las doctrinas tradicionales de resistencia acerca a Molina a las posiciones del concilio de Constanza, Santo Tomás y Calvino (para aquellos tiranos con títulos legítimos). Pero en todo caso continúa habiendo grandes diferencias entre la doctrina de los jesuitas y del reformador. El listado de las características del poder que proponen los jesuitas nos puede ayudar, manteniendo las ideas de Calvino en mente, a considerar distintas formulaciones del “absolutismo”. 1º A través del pacto, los escolásticos conciben al libre arbitrio como fuente de la democracia, que incluso en Suárez se conforma como forma política natural por defecto. 2º Para los jesuitas, la asociación civil y política es necesaria, pero tiene fines y medios intramundanos, no excluye la razón y la prudencia y se dirige a la satisfacción de las necesidades del individuo. 3º A pesar de las dificultades para recobrar el poder entregado, es innegable que el pueblo mantiene su poder en potencia. 4º Molina afirma que todo el mundo puede *resistir activamente, juzgar y ajusticiar* al tirano usurpador y los *capitas* al príncipe legítimo devenido tirano.⁶⁸¹ 5º El poder es entregado por Dios, pero no recibe un derecho divino sino sólo natural, por lo que no sólo es responsable ante aquél, sino también ante la comunidad según los criterios de justicia de la ley natural. 6º Dios además actúa con un concurso universal e indiferente, de manera que la forma del gobierno y las personas que lo ocupan son las que escogen los pactantes y éstos sólo conceden al poder los derechos que libremente aprueban. 7º En todo caso, los pactantes no pueden alienar su vida ni sus cuerpos ni la autonomía inherente al libre arbitrio, por lo que la facultad legislativa permanece en el pueblo y el magistrado sólo puede mejorar, proclamar y guardar la ley del pueblo, de modo que si el magistrado se arroga la facultad legislativa es un tirano que ha roto el pacto político. Molina esboza, así, una clara separación de poderes. 8º Ningún pactante puede conceder ni ningún gobernante puede disponer totalmente de la vida de sus sujetos (y analógicamente de los medios de subsistencia). 9º Por fin Molina afirma que se pueden no recibir y resistir las leyes injustas (dolosas o graves), pero no especifica en este momento quién puede negarse a recibir una

⁶⁸¹ Para la discusión de la resistencia véase *6L. II, Disp. XXVI*.

ley, cuáles son los criterios para considerarla injusta y los medios que puede usar en su rechazo. 10º Pero además, la aceptación de los principios de Santo Tomás y Constanza no es tan clara como parece, pues se opone al reiterado principio de la capacidad del hombre de defenderse cuando su vida está en peligro, que también acepta Suárez.⁶⁸²

Para dilucidar la indefinición que en el derecho de resistencia introduce el principio del derecho a la defensa de la propia vida y la capacidad de no recibir o transgredir las leyes injustas del soberano o la pregunta sobre qué se debe hacer cuando el soberano se arroga espacios de poder que no le han sido concedidos en el pacto, es decir, para conocer cómo se articula en la práctica el derecho a la libertad que conceden con el libre arbitrio, después de que haya moderado su eficacia en el origen de la sociedad política, hemos de estudiar su doctrina de las virtudes y de dirección de la conciencia. Esa es la tarea de las próximas secciones.

Muy distinto argumentan Molina y Suárez en torno al poder religioso de la Iglesia católica, que quieren fundado en el derecho divino que niegan al poder civil.

Si Molina se hubiese expresado en inglés quizá hubiera utilizado la expresión “free born man” para definir al hombre poseedor de libre arbitrio y libre de la esclavitud del pecado. La idea de la libertad natural del hombre de la “filosofía” pagana es la marca del arminianismo y uno de los catalizadores del pensamiento insurgente en la primera Revolución inglesa. Al igual que los jesuitas en China, Grocio, otro semipelagiano, no menciona el pecado en su *De Veritate Religionis Christiana*.⁶⁸³ Siguiendo su principio jurídico de que el pecado sólo puede ser voluntario, Molina podría rechazar que la descendencia de Adán sea culpable de un pecado que no ha cometido, que es lo que hace Phillipp van Limborch al rechazar frontalmente que la culpa de la trasgresión de Adán se haya transmitido a su descendencia de manera innata, aunque también, como Molina, mantenga que el pecado ha modificado la naturaleza humana.⁶⁸⁴ Como su amigo van

⁶⁸² Suárez distingue entre el homicidio prohibido por la ley natural (cuando se realiza por cuenta propia) y la muerte provocada por la legítima autoridad y en defensa propia. *De legibus ac Deo legislatore*. L.II, C. VI, § 6.

⁶⁸³ Schneewind. Op. cit. p. 68.

⁶⁸⁴ “It is very improper, since it cannot said that Sin which is voluntary, is innate to us”. “We likewise own that our infants are born in a less degree of purity than Adam was created, and have a certain inclination to Sin”. Van Limborch, Phillipus. 1997. “A Compleat System or Body of Divinity. Sec. III.” en *John Locke and Christianity: Contemporary Responses to 'The Reasonableness of Christianity'*. Editado por V. Nuovo. Aberdeen: Thoemmes Press. p. 48.

Limborch, Locke mantiene tanto en las obras religiosas *-The Reasonableness-*,⁶⁸⁵ como en su traslación a la política, *-Two Treatises of Civil Government-*⁶⁸⁶ la misma idea de la injusticia de trasladar a toda la humanidad la culpa de la caída, difícil de justificar en la necesaria bondad y justicia de Dios. Para el inglés, la caída afectó sólo a los bienes de la gracia, los gratis dados, pero los naturales permanecieron, y por ello el hombre es capaz de juicio, dominio, de pactar, comunicar su poder racionalmente y requerirlo ante la injusticia, manteniendo un estado de naturaleza muy similar al de los jesuitas. Las doctrinas contractualistas revolucionarias, donde el individuo puede retirar su apoyo al poder, son sólo la consecuencia lógica de la aplicación del principio del libre arbitrio. Como Molina, Locke también funda el pacto sobre la necesidad y la razón, para evitar que todo individuo sea juez y parte en los casos que le incumben,⁶⁸⁷ de manera que transfiera su poder arbitral.

Locke identifica también el libre arbitrio (free will) como un poder,⁶⁸⁸ y afirma que poder o poderes es la denominación correcta para las facultades (voluntad y razón) que le componen. Su concepción del dominio es muy similar a la de Molina, pues el *Segundo Ensayo del Gobierno Civil* reúne buena parte de las acepciones que hemos visto: el hombre “is master of himself, and his own life, has a right too to the means of preserving it”. Su correspondiente Barbeyrac redundante en la idea: “Mr. Locke means by the word ‘property’ not only the right which one has to his goods and possessions, but even with respect to his actions, liberty, his life, his body, and in a word all sorts of rights”. No es extraño que, como Molina, eche mano de Génesis 9:3 para sustentar prácticamente idénticas concepciones del dominio,⁶⁸⁹ incluyendo similares restricciones a la propiedad privada por la caridad.⁶⁹⁰ En ambos, la propiedad obtiene su legitimación del dominio de sí, que permite el gobierno de las cosas a través de las buenas obras del trabajo (good works y work) y del oficio (lat: opus facere).

⁶⁸⁵ “What Adam from, is visible, was the state of perfect obedience which is called of justice in the New Testament (...) i.e. he lost bliss and immortality”. *Reasonableness*. § 2. pp. 25-6.

⁶⁸⁶ “To understand political power right, and derive it from its original, we must consider what state all men are naturally in, and that is a state of perfect freedom to order their actions, and dispose of their possessions, and persons as they think fit, within the bounds of the law of nature, without asking leave (permiso o juicio), or depending upon the will of any other man”. Locke. *Treatises*. 2nd Treatise. 2. “Of the state of Nature”. § 4. p. 116.

⁶⁸⁷ La conveniencia de un juez imparcial es la razón del estado en el *Segundo tratado del gobierno civil* de Locke.

⁶⁸⁸ Pues la discusión de éste es el tema principal del capítulo de su *Essay* titulado “Of Power”.

⁶⁸⁹ Locke *Treatises*. 1rst. Treatise Chapter 4. § 39. p. 29.

⁶⁹⁰ Cit. en Tully, James. 1993. *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*. Cambridge, Eng; New York, NY: Cambridge University Press. p. 115, pp. 113 y 106 y ss.

2. IV. La fundación de la autonomía y la capacidad individual de juicio. El libre arbitrio como conformador de la conciencia y la razón (ley) natural

Hasta el momento hemos hablado del libre arbitrio, pero para explicar la producción del acto moral es necesario describir más detenidamente su relación con las normas (la ley y la virtud) y con la conciencia, el lugar donde se relacionan todos estos términos y se negocia la libertad.

El papel del libre arbitrio en la economía de la salvación y en el gobierno providencial del mundo⁶⁹¹ hace que se imponga a otras instancias de dirección de la acción, y la conciencia no es una excepción pues se transforma hasta hacerse prácticamente indistinguible de aquél, lo que es evidente en su racionalización.⁶⁹²

La identificación de la ley, la conciencia y la razón es clara en el prólogo de los *6 Libros de la ley y del derecho*, donde Molina afirma que esta obra, eminentemente jurídica, ha de servir a los teólogos para “ilustrar las conciencias de los hombres”,⁶⁹³ o sea las conciencias han de edificarse sobre los principios de la racionalidad jurídica. La obra parece seguir el tratamiento tripartito de la conciencia tomista, que consideraba la ley natural como la norma dada por Dios para guiar a sus criaturas, la sindéresis como repositorio o aprehensión de esta norma, la ley natural, por el entendimiento humano, y la conciencia como la aplicación de la norma al caso concreto, a la acción.⁶⁹⁴ Pero esta impresión engaña, Molina define la sindéresis y la conciencia de la siguiente forma: “*La misma potencia del entendimiento* o luz que nos ha sido dada a imagen y semejanza de la luz del entendimiento divino, escribe Molina, en cuanto por su fuerza *conoce naturalmente en acto los principios morales y las conclusiones que de ellos se deducen*, y por lo tanto, *en cuanto juzga acerca de las cosas morales y discierne* qué es bueno y qué es malo y debe

⁶⁹¹ Ya hemos tratado el tema en el punto 2. II. C. La doctrina gubernativa. La ley divina, pero a parte de las citas que aparecen allí, véase también *6L. Disp. 4*, p. 311.

⁶⁹² “Ea vero probari potest, quoniam in homine est lumen naturale ad cognoscendum, quid honestum, decens de consentaneum rectae rationi sit, ut experientia ipsa testatur patetque ubi cum propheta praemisset: Multi dicunt: quis ostendi nobis bona? Subiunt: signatum est super nos lumen vultus tui domine: quia scilicet ad tui imaginem conditi sumus, quo quid bonum atque honestum sit, cognoscimus; immo quia id ratione cognoscimus, deviatio a recta ratione culpa est atque peccatum, quo ea dumtaxat ratione carent pueri et amentes dum tupe aliquid committunt, quod inter bonum et malum morale discernere nequeant”. *Concordia*. p. 28.

⁶⁹³ *6L. Propósito del autor y plan general de la obra*. p. 123.

⁶⁹⁴ Baylor. *Op. cit.* p. 30 y ss.

ser evitado y murmura y punza (...) se llama sindéresis”. Mientras que ésta “se llama también conciencia en cuanto *conoce, juzga, y discierne* en acto aquellas mismas cosas, ya por sus propias fuerzas, *ya ulteriormente enseñada y ayudada por otro medio*, y en cuanto juzga erróneamente que algo debe hacerse o evitarse también se llama conciencia”.⁶⁹⁵ Una serie de notas de estas definiciones nos puede mostrar las diferencias frente a las concepciones del Aquinate:

a) Molina parece no distinguir la sindéresis de la conciencia, pues a ambas asigna prácticamente los mismos cometidos. Esto puede significar, bien que hace de la conciencia sólo una mera aprehensión irracional de la ley o sindéresis, bien que subsume toda la ley en la *conscientia* o razón. Pero, si la sindéresis conoce no sólo los principios morales, sino también las conclusiones morales derivadas de éstos, eso significa que Molina asimila sindéresis a razón, pues, según la taxonomía del Aquinate, la sindéresis se reduce a ser el repositorio de los principios generales, mientras que el papel de la *conscientia* sería aplicar *al acto* estos principios, que, al ser tautológicos, no tendrían aplicación práctica hasta que la *conscientia* elaborase silogismos prácticos con la información de la razón y la experiencia. Así, podríamos interpretar la identificación molinista de sindéresis y conciencia (*conscientia*) como la negación de la conciencia como repositorio legal, y su sustitución por los principios producidos por la razón y la experiencia. b) Lo que se ratifica en la disyuntiva “ya por sus propias fuerzas, *ya ulteriormente enseñada y ayudada por otro medio*”, donde acepta que la conciencia recibe sus conocimientos a través de la razón, la educación y la experiencia. La conciencia racional se evidencia en la disolución de los contenidos tradicionales de la sindéresis, como veremos en el siguiente apartado. c) Molina define la sindéresis como una *potencia* del entendimiento, lo que se opone a las concepciones del agustinismo que la consideraban una parte de Dios en el hombre expresa en un sentimiento irracional.

Si la salvación se gana por el correcto uso del libre arbitrio, manifiesto en las obras, la conciencia ha de ser capaz, para mantener la coherencia interna de la construcción soteriológica, de presentar los dictados de la ley natural a la voluntad para alcanzar la justificación ante Dios. Lo que significa que la razón misma ha de ser la ley. Así, la aceptación de la terminología tradicional es engañosa, pues la afirmación de un poder humano para actuar racional y rectamente, del que depende la propia salvación, presupone

⁶⁹⁵ 6L. Disp. 47. p. 313.

que la ley no puede contravenir a la razón, lo que significa que ésta substituye a la conciencia y se conforma como ley. Este movimiento tiene como fin rechazar tanto los métodos de dirección de la conciencia de los sectarios, quienes afirman que se rigen por la inspiración del Espíritu, como los de la ortodoxia protestante, que mantiene que la conciencia se rige por la obediencia a la ley (la *Biblia*) hecha hábito irracional. En su lugar se hace necesario seguir la razón, la experiencia y la autoridad en la toma de decisiones.

2. IV. A. La negación de las ideas innatas de Dios y la ley

A pesar de que Molina continúa una cierta retórica de las ideas morales innatas, el peso de su herencia aristotélica le lleva a rechazar esta idea platónica para fijarse más en el conocimiento de la ley a través del entendimiento, que acepta los principios morales racionales y autoevidentes y procesa los impulsos sensibles de la experiencia. Este rechazo es necesario en su doctrina, pues las ideas innatas son contrarias al equilibrio indiferente necesario para la libre elección. Así, la afirmación: “La ley natural ha sido *escrita virtualmente en nuestros corazones*,⁶⁹⁶ porque Dios nos ha dado *entendimiento a su imagen y semejanza*”,⁶⁹⁷ no indica tanto la existencia de ideas morales innatas como la capacidad individual para la reflexión moral.

La derogación de las ideas innatas comienza, como ya apuntamos al tratar los fines del hombre, por la negación de que el conocimiento de Dios sea universal y autoevidente (Sal. 13:1, Rom. 1:18-23 y Heb. 11) e incluso de que aquél tenga un apetito natural de verlo, de lo que se infiere que el hombre no tiene ideas innatas de él. También usa del testimonio de Cicerón para corroborar “que ha habido quienes niegan la existencia del ser supremo”, y termina con la “relación cierta de muchos que dicen que en Brasil había regiones, cuyos habitantes no tenían noticia alguna de Dios”.⁶⁹⁸ Molina puede referirse aquí a la *Relatio triplex de rebus indicis caaiguarum* de Nicolás del Techo S.I. que, como otras fuentes jesuitas, también usará Locke con los mismo fines que Molina.⁶⁹⁹ Con todas estas pruebas se distancia de Tomás quien declara que el hombre tiene inscritas en su naturaleza una serie de inclinaciones determinadas por sus fines que constituyen la base de la ley natural:

⁶⁹⁶ Como hemos visto en Calvino es normal asociar el entendimiento moral con el corazón

⁶⁹⁷ 6L. Disp. 47. p. 312.

⁶⁹⁸ Queralt. Op. cit. p. 64 (60); pp. 68-69. (64-5)

⁶⁹⁹ Así, por ejemplo, Locke cita en su *Essay* Book I Ch. IV: “Other considerations concerning Innate Principles, both Speculative and Practical”. p. 94 y en el Book IV. Chapter X “God has given no innate ideas of himself”. Locke cita también a los jesuitas de la misión de China y especialmente Navarrete y su *Historia cultus sinensis*, donde se afirma que los literatti chinos no conocían ningún Dios.

el mantenimiento del individuo y la especie, el deseo de conocer a Dios, y la vida social, entre otras.⁷⁰⁰

Molina no ataca tan claramente a los otros principios morales innatos, pero tiende a asimilarlos al mismo funcionamiento o estructura de la razón y a acentuar su debilidad e insuficiencia. “Aunque la ley natural, dice, nos haya sido dada *como fuerza del entendimiento*, que es una luz a imagen y semejanza de la luz del entendimiento divino que nos enseña (...) los bienes morales que deben seguirse (...) de manera que *podemos conocerlos naturalmente con aquella luz* (la razón) *y sin que nadie nos los enseñe*”.⁷⁰¹ Molina no parece estar hablando de una ley y conciencia revelada, sino más bien de que la razón puede, por su misma facultad, acceder a los principios morales, lo que se refuerza con la inmediata relativización del valor práctico de éstos: “Sin embargo, continúa, fácilmente podemos ignorar muchas cosas de aquéllas y otras muchas conocerlas no de un modo cierto, *sino con duda*, (...) Esto puede suceder, ya porque aunque tengan todos *algunos* de los principios morales previos y evidentes y no podemos errar acerca de ellos, sino que los conoceremos de una manera evidente, sin embargo, hay otros que (...) no los conocemos por sí mismos y, ciertamente, *no de un modo tan fácil que todos inmediatamente y sin ningún discurso, o sin alguna investigación y estudios, conozcan y penetren su verdad* (...), ya también porque, al deducir las conclusiones de sus principios, principalmente cuando las conclusiones se deducen de sus principios de un modo remoto y algo oscuro, fácilmente, *no sólo ocurre que se dude*, sino también que se *yerre*”.⁷⁰² Molina está afirmando la duda moral como una característica básica e insoslayable de la conciencia e incluso como una propedéutica epistemológica para la moral. Ésta sería necesaria incluso si los primeros principios de la sindéresis apareciesen claros y enteros, pues como principios tautológicos precisan, para dirigir la actuación moral, la deliberación, el discurso de la razón, el estudio y la investigación.⁷⁰³

⁷⁰⁰ *Summa* (Ia IIae 94,2c) Vid Virt, Op. cit. p. 112.

⁷⁰¹ “Dios (...) constituyó la naturaleza, imprimiendo en nuestras mentes la ley natural por la que distinguimos lo bueno de lo malo, como consta por la experiencia, y se demuestra claramente por aquello del salmo 4: “¿Quién nos enseñará lo que es bueno? Mas está señalada sobre nosotros la luz de tu rostro, señor”. “Esta luz no es otra que la del entendimiento, por la que distinguimos y juzgamos lo que es (...) bueno, de lo malo. (...) El derecho natural ha sido intimado a nuestras inteligencias por Dios e impreso en la misma naturaleza de las cosas, *como un derecho divino*, legislado por el mismo Dios”. 6L. Disp. III. p. 140. Suárez usa el mismo lugar escriturario en *De legibus*. L.I, C. III, § 10.

⁷⁰² *Summa* 1a-2a, qae 94. art 2.

⁷⁰³ Véase la discusión en torno a la nota 715 y ss.

Suárez se deshace sin pudor de las divisiones tomistas y reduce la conciencia a la aplicación racional de la ley natural, a la *conscientia*, como un juicio discursivo que incluye en su razonamiento los instrumentos precisos para la aplicación de la siempre dudosa o probable ley a la contingente realidad. “Es fácil comprender, dice, en qué sentido se relacionan ley natural y conciencia. Algunos autores han creído que son una misma cosa”, pero “ley significa una norma establecida con carácter general acerca de lo que hay que hacer. Conciencia por el contrario significa un dictamen práctico en un caso particular (...) que no sólo aplica la ley natural sino *cualquier otra ley divina y humana*”.⁷⁰⁴ Veremos más adelante la importancia de que la conciencia ha de aplicar *toda* la ley.

Cuando trata de la dirección de la acción y la relación de la obligación legal y la libertad individual, Suárez afirma, siguiendo al estagirita, que el conocimiento moral es sólo probable y especulativo, una *doxa*, de modo que la duda es un componente fundamental de la conciencia: “Casi todo conocimiento humano es conjetural y principalmente en las cosas agibles” y puesto que la conciencia trata especialmente de estas cosas de la acción “no puede aplicarse regla cierta” y pretender “obrar de otro modo (i.e. siguiendo rigurosamente la ley) es superior a la condición y prudencia humana”. Por lo tanto, el gobierno de la conciencia sólo se puede realizar a través de *juicios probables* “que llevan a la prudencia”.⁷⁰⁵ Suárez reitera la necesidad de una propedéutica racional para descubrir los principios morales y guiar la actuación cuando afirma la dificultad de conocer y aplicar la ley natural y la necesidad de que todo individuo inquiera en su significado.⁷⁰⁶

2. IV. B. La indiferencia y la deliberación. La conciencia como razón práctica

El papel de la reflexión y la duda oponen la conciencia de los jesuitas a una larga tradición de la iglesia manifiesta en la imagen con que la describe San Jerónimo: “scintillam conscientiae”. Éste la considera una aprehensión o sentimiento superior y separado de la razón en la que la gracia revela la ley de una forma absoluta, inamovible y necesaria a la sindéresis. Siguiéndole, el rigorismo de la edad media y los reformados ortodoxos rechazan la deliberación, pues la comprenden como la ocasión en la que el mal se introduce en el proceso de decisión. Según Alejandro de Halles, la conciencia es una “voluntad habitual *no*

⁷⁰⁴ *De legibus*. L. II, C. V, § 15.

⁷⁰⁵ *De legibus*. L. VI, Cap. VIII, § 6.

⁷⁰⁶ Véase el texto en torno a la nota 802.

deliberativa”,⁷⁰⁷ esto es, la conciencia está vinculada al alma volitiva, a la que presentaría inmediatamente los principios indubitables e innatos de la ley dirigiéndola directamente a la acción, de forma que el acto virtuoso sería el que sigue sin reflexionar el primer impulso moral, el más rigorista. Esta virtuosa forma de decisión se consolidaría a través de un hábito de conducta, que automatizaría las reacciones, eliminando la deliberación (véase la concepción de la omisión viciosa en: 1. I. B3. La negación de la propedéutica de la razón, de las virtudes y la autonomía).

Frente a la omisión viciosa voluntaria, Molina acentúa la ignorancia (invencible) de la ley, resultado de la debilidad de la razón humana y de la contingencia del mundo. Ésta, junto a la negación de los principios innatos, la necesidad de la deliberación y el uso de la razón natural para solventar los problemas morales implican una transformación en los procesos epistemológicos, la propedéutica y las formas de actuación individuales.

La siguiente cuestión a contestar es qué consideran Molina o Suárez bajo conceptos como razón o “luz del entendimiento”, aquella fuerza o facultad que ha de guiar la conciencia y que permite al hombre “conocer a Dios y las leyes dadas e impuestas por él”, de manera universal y no restricta ni a la gracia ni a las *Escrituras*.⁷⁰⁸ La razón es, para Molina, el sentido común y la prudencia, sustentados formalmente en los procesos del entendimiento (la suspensión del juicio, la deliberación, la duda y el rechazo de las ideas morales innatas y no razonadas) y materialmente en el lenguaje humano, la lógica y la experiencia⁷⁰⁹ que darían lugar a afirmaciones de carácter probable⁷¹⁰ que permitirían un conocimiento suficiente y tendrían autoridad incluso en la religión⁷¹¹ y la filosofía moral.⁷¹²

⁷⁰⁷ Alejandro de Hales. *Summa Theologica*. Ia-IIae 71-77.

⁷⁰⁸ “La luz natural del entendimiento, por la cual pueden, los ángeles y hombres alcanzar el conocimiento de Dios y el de tales leyes dadas e impuestas por Él”. 6L. Disp. 14. p. 263.

⁷⁰⁹ “Atque ut rationibus lumini naturae innitentibus ordiamur, sane quando non aliud esset argumentum quam experientia ipsa qua quivis in seipso deprehendit in potestate sua esse estare vel sedere, deambulate potius in hac quam illam partem (...) neque minus stulumesset fidem habere ei qui contra experimentum ipsum libertatem arbitrii impugnare contemderet, quam si quis alio persuadente papyrus ante oculos positam non esse candidam id in animum induceret”. *Concordia*. p. 134. Suárez mantiene su concepción del libre arbitrio: “Afirmo que es evidente por la razón natural y por la misma experiencia de las cosas que el hombre, en muchos de sus actos no se deja llevar por la necesidad, sino por su voluntad y libertad”. *Disputaciones metafísicas*. p. 133.

⁷¹⁰ Cuando argumenta (sin la *Biblia*) la posición de lo que sostienen que Dios es causa inmediata de todo: “Pero esta consecuencia (idea) es contraria a ambas, la común manera de hablar (communem loquendi usum), y el sentido común (communem sensum hominum)” y añade: “Adde id quod experientia testatur negandum non esse absque urgente ratione. Nulla autem non solum urgens, sed neque probabilis ratio est quae suadeat res creatas”. *Concordia*. p. 161.

⁷¹¹ “Duae sunt conclusiones huius articuli (...) Ratione probatur utraque conclusio”, dice al inicio de *Concordia*. p. 3.

⁷¹² 6L. Disp. 47. pp. 319-20.

2. IV. C. La transformación del hábito

La transformación de la idea de la conciencia impone un cambio en la concepción del hábito como medio para alcanzar las virtudes y la salvación. Quizá debiéramos tratar éste en relación con la virtud, como ya hicimos en Calvino, pero es más ilustrativo tratarlo aquí. Frente a Aristóteles, quien afirma que el acto para tener valor moral precisa realizarse “con decisión, prontitud y agrado, es decir, en función de un hábito”, Suárez rechaza la necesidad de éste para que el acto tenga valor moral, pues “ni la ley natural ni ninguna otra obligan a actuar de esta manera”,⁷¹³ siendo suficiente el libre arbitrio.⁷¹⁴ Por tanto, niegan que la gracia se manifieste solamente en la perseverancia (la obediencia sistemática de la ley hecha hábito irracional automático), pero acentúan la necesidad del hábito para llegar a la virtud.⁷¹⁵

Así, el hábito que proponen los jesuitas es muy distinto del de Calvino, si éste lo conforma como una herramienta disciplinaria (véase 1. II. E. El hábito santificante), Suárez detecta su carácter ambivalente. Rechaza, por una parte, el hábito que conforma los juicios de aquellas cosas en las que el entendimiento “no consigue un conocimiento evidente, como son las que caen bajo la fe o la opinión; por eso nos consta por experiencia que el hombre difícilmente se aparta de las cosas de las que tiene una fe u opinión inveterada”, esto es, el hábito como prejuicio. Pero, por otra parte, apunta a que el hábito puede servir para forjar la templanza necesaria para la reflexión racional pues obliga a suspender el juicio, deliberar siguiendo la lógica⁷¹⁶ e inclina a la voluntad a obrar con presteza según el juicio de la razón.⁷¹⁷ Frente al hábito como prejuicio, los jesuitas piden la duda de los principios y opiniones morales, y una convicción racional en asuntos de la fe. Como veremos, Molina y Suárez achacan la inmoralidad a la ausencia de un hábito de la reflexión, la prudencia y de la justicia. La petición de un hábito de templanza y racionalidad es un rasgo de la modernidad, cuyo individuo tipo tiene éstas como rasgos definatorios.

⁷¹³ *De legibus*. L. II, C. X, § 3.

⁷¹⁴ “Nuestro libre arbitrio aunque ya haya sido movido con anterioridad por una gracia temporal o natural y tiene en su potestad (o poder) elegir la obra siguiente a la que le dispone la gracia o a no elegirla. Esto es puede aunque sea un electo o esté ordenado rechazar las ofertas de la gracia en función de su libertad de arbitrio”. *Concordia*. p. 221. Cit. en Ocaña. Op. cit. p. 267.

⁷¹⁵ “Del mismo modo que las obras buenas hechas en gracia son meritorias de aumento de gracia en la ley nueva, así también lo eran en la antigua”. *6L. Disp. 60. § 3. p. 532.*

⁷¹⁶ *Disputaciones metafísicas*. Disp. XLIV. Sección I y IV. p. 353 y ss.

⁷¹⁷ “Antequam virtus temperantiae aut fortitudines sit comparata, voluntas ex una parte inclinatur ad assequendum iudicium rationis et ex alia ad sequendum appetitum sensitivum sentitque difficultatem sequendo iudicium rationis post habito appetitu sensitivo: ergo, indiget habitu supperaddito virtutis, quo habilitetur ad prompte (operandum) secundum iudicium rationis” *Ia IIae q.56, arts 3,4,5,6 f. 129 v.* Cit. en Queralt. Op. cit. p. (93) 97.

2. IV. D. La racionalidad, justicia y prudencia de la ley

Ya hemos visto, al inicio de la sección, cómo los jesuitas transforman el concepto de conciencia, pero, como la conciencia en muchas doctrinas no es más que un sinónimo de la ley, la racionalización de aquélla ha de dar lugar a la racionalización de ésta: “*La ley natural, que ha sido impuesta a nuestras mentes de una manera natural, está en nosotros de tres modos: el primero es la misma facultad natural del entendimiento que nos ha sido dada, según la cual hemos sido creados a imagen de Dios, que se llama sindéresis o conciencia*”. Y repite la definición: “*La ley natural es una potencia del entendimiento*“, una “*luz natural del entendimiento*”, o, en hábito, “*la misma facultad del entendimiento*”.⁷¹⁸ El énfasis en el adjetivo natural indica la pertenencia a las facultades intrínsecas del hombre, de forma que, aunque sea un don divino, es dado naturalmente, y no como una gracia o revelación particular, como quiere Gerson.⁷¹⁹ Suárez afirma la racionalidad de la ley natural usando una cita de Cicerón: “*La ley que los dioses han dado al género humano es (...) celebrada, pues ella se identifica a la razón o al espíritu del sabio que sabe lo que se ha de ordenar y prohibir*”.⁷²⁰ A pesar de que la última parte de la frase vierte dudas sobre la reducción del principio sólo a los individuos racionales, que examinaremos más tarde, se puede afirmar que al poseer libre arbitrio, el hombre puede acatar y cumplir la ley natural al seguir a su propia razón y que, por tanto, es autónomo.

La concepción de la razón como ley “natural” sigue el principio de asimilación del derecho al hecho, si la razón es la facultad que ha de servir de guía moral a través del libre arbitrio, recibe también el derecho de hacerlo: “(El estagirita) definió así el Derecho natural (Ética V. c.7): (...) aquél *cuya obligación nace de la misma naturaleza de la cosa de que trata el precepto y la ley natural, y no del arbitrio y de la voluntad de quien ordena*”.⁷²¹ El derecho natural será pues el que se derive de la razón que el individuo tiene para gobernarse y del conjunto de relaciones de fuerza naturales. El análisis de Molina de esta fuerza que obliga en todas partes por igual, independientemente de las costumbres y de los poderes establecidos, mantiene que “*la obligación del derecho natural nace de la misma naturaleza del objeto, de donde pasa al precepto, y por esta razón debe decirse que las*

⁷¹⁸ 6L. Disp. 47. “Si la Ley natural nos ha sido impuesta. Y de su naturaleza en nosotros”. p. 308. y p. 311 y ss., resp.

⁷¹⁹ “Además, pregunto, (frente a la posición de Gerson) qué cosa conviene más a la naturaleza de la ley de Dios, si el haber sido dada por Dios por medio de una revelación particular o el haber sido dada por el mismo Dios y mostrada por la luz natural del entendimiento”. 6L. Disp. 14. p. 263.

⁷²⁰ *De legibus ac Deo legislatore*. L.I, C. III, § 10.

⁷²¹ 6L. Disp. 49. § 6. p. 326.

cosas prohibidas en derecho natural, se prohíben por ser malas no son malas por estar prohibidas”.⁷²²

Si Dios se sirve de la razón del libre arbitrio para gobernar el mundo⁷²³ y realizar su providencia (2. II. C. La doctrina gubernativa. La ley divina), su justicia y sus leyes han de ser racionales. La aceptación del hombre como la imagen de Dios tiende a revertirse para hacer a Dios, y especialmente su justicia, la imagen de la justicia del hombre. Molina, que acaba de afirmar que el hombre es la imagen de Dios pues posee razón, que es ley por ser justa, no duda en aplicar su racionalismo también a la ley divina. Este argumento quizá se parezca “a la idea voluntarista de que Dios fue libre de crear seres con cualquier naturaleza, pero una vez creados seres con nuestra naturaleza no podía, sino a riesgo de caer en contradicción, querer otras leyes para nosotros que aquéllas que se conformasen a esa naturaleza”.⁷²⁴ Pero tanto Molina como Suárez establecen claramente su intelectualismo, pues la justicia y bondad de Dios implican su racionalidad, la invariabilidad de su ley y su adecuación a los criterios humanos de justicia.

Para afirmar la racionalidad de la justicia divina, Molina disputa la tradición nominalista (y la ortodoxia reformada), criticando la posición de Ockham, para quien la única restricción a la voluntad de Dios es la contradicción o prohibir y ordenar al mismo tiempo. Según esta concepción, Dios podría permitir incluso la trasgresión del decálogo, justificando en la gracia (su voluntad) el odio a Dios, el asesinato o el robo, lo que repugna a Molina, pues Dios “no puede mandar una ley inicua (lo que) está claro porque esto sería que Dios hiciese un mal de culpa, lo cual pugna con su infinita e ilimitada bondad”.⁷²⁵ Así, Molina considera absurda la idea de igualar la justicia divina a la voluntad de Dios, pues aquélla ha

⁷²² “La obligación del derecho natural nace de la misma naturaleza del objeto, de donde pasa al precepto y por esta razón (...) las cosas prohibidas en derecho natural, se prohíben por ser malas no son malas por estar prohibidas (...) Por el contrario, la obligación del derecho positivo nace del precepto y voluntad del que ordena (...) por esto las cosas prohibidas por derecho positivo sólo son malas por que se nos prohíben”. *6L. Dis. 4, §2. p. 144.*

⁷²³ “Esse fatemur liberum arbitrium in omnibus hominibus habens quidem iudicium rationis, non per quod sit idoneum quae ad Deum pertinent sine Deo aut inchoare aut certe pertagere, sed tantum in operibus vitae presentis tam bonis quam etiam malis. Bonis dico quae de bono naturae oriuntur (...) artem discere diversarum rerum bonarum, velle quicquid bonum ad presentem pertinent vitam; quae omnia non sine gubernaculo divino subsistunt, immo ex ipso et per ipsum sunt vel esse coeperunt. (...) Cum autem non neget hominem per liberum arbitrium sine speciali auxilio gratiae posse velle comedere, quantum recta ratio dicat et prout dicat recta ratio, immo id aperte confiteatur, quandoquidem quando comestio limites rationis transgrederetur inter mala esset computanda: planet confitetur sine auxilio gratiae posse a nibis exerceri hoc opus temperantiae et alia opera moraliter bona fini naturali solum accommodata, maxime cum dicat liberum arbitrium sine gratia posse velle quicquid bonum ad praesentem vitam solumque excludat bonum quod ad Deum aut finis scilicet supernaturalis) pertinet, quod plane bonum supernaturale esse debet aut certe per bonum aliquod supernaturale ad ordinem bonorum supernaturalium elevatum”. *Concordia. p. 29.*

⁷²⁴ Schneewind. *Op. cit. p. 74.*

de ser consonante “con la recta razón y la ley eterna de Dios”. Dios mismo estaría sometido a la razón, e igual que “no puede hacer que los ángulos de un triángulo no sean iguales a dos rectos”, no puede hacer que un acto contrario a la razón y su justicia “no sea malo moralmente y, por tanto, ilícito”.⁷²⁶ Molina defiende que la racionalidad de la justicia de Dios se define por unos criterios finales: la bondad y la justicia ajustadas a los fines naturales y espirituales de los hombres. Proclamar la justicia de Dios y su bondad significa humanizar los fines de la creación. Ciertamente, tanto Molina como Suárez⁷²⁷ mantienen que la voluntad divina es la que concede el carácter de ley, pero en la misma afirmación Molina sostiene que, aunque no existiese una voluntad divina que crease la ley, el entendimiento conoce qué *debe hacer o no hacer* para alcanzar la virtud y “mantenerse en el deber”.⁷²⁸ Dada su racionalidad, la ley divina no difiere de la natural.

Entonces, en Molina, la obligación no proviene de la voluntad impuesta en la ley, sino de la razón individual, de la luz natural implantada en todos los hombres y también de su perfección en la virtud de la justicia. Su intelectualismo se reitera en la afirmación de que la luz del entendimiento puede distinguir y juzgar “lo que es de suyo y naturalmente bueno de lo malo”, subrayando que la definición de la bondad o maldad, esto es, del derecho natural, deriva de “la misma naturaleza de las cosas”, en la que Dios ha “impreso” ese derecho.⁷²⁹ No es extraño que llegue a hacer a Dios garante de la justicia terrenal al adecuar, prudente, su ley a las necesidades y fines de los hombres, como ya hemos mostrado.⁷³⁰

⁷²⁵ 6L. Disp. 49. § 3, p. 487.

⁷²⁶ “No sólo pueden ser dispensados por Dios todos los preceptos del decálogo, sino que también puede Dios ordenar lo contrario de todos estos preceptos. Así, puede ordenar el odio a Sí mismo (...), pues) Dios puede hacer lo que no implica contradicción, y en esto no ve que implique ninguna contradicción. Contra esta absurda sentencia argumento (...) El odio de Dios, si es un acto humano (...) por su misma naturaleza es malo (...) disuena con la recta razón y el dictamen de la ley eterna de Dios, por la cual juzga que algo deba de hacerse, del mismo modo que, por su misma naturaleza, los ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos; pero Dios no puede hacer que los ángulos de un triángulo no sean iguales a dos rectos; luego tampoco (...) que el acto del odio de Dios no sea malo moralmente (y no...) ilícito”. 6L. Disp. 49. pp. 483-4.

⁷²⁷ Schneewind. Op. cit. p. 61.

⁷²⁸ “Concedería Gerson que si por un imposible no existiese Dios y sólo tuviésemos por nosotros mismos la luz natural del entendimiento, por el cual entendemos que cosas buenas deben hacerse y que cosas malas deben rehuirse para conservarnos en el deber, guardar las virtudes y no caer en los vicios, no tendrían entonces propiamente la consideración de ley, porque no serían de algún superior, ni de allí nacerían culpas y pecados contra Dios”. 6L. Disp. 46, § 14, p. 264-5.

⁷²⁹ 6L. Disp. III, p. 140.

⁷³⁰ “Tocaba a la providencia de Dios establecer de tal modo los poderes civiles y eclesiásticos, que no se perdiesen una vez cometido cualquier pecado mortal (...) por los gravísimos absurdos e inconvenientes que se seguirían de la decisión contraria”. “Si por el pecado mortal se perdieran las potestades civiles y dominios de las cosas serían inciertos unos y otros (...) Además, se abriría la puerta a innumerables depredaciones y sediciones”. 6L. Disp. 19. § 7, p. 344. y § 6, p. 343.

2. IV. E. El estatus legal de la razón. La razón elevada a derecho divino

Tras reafirmar la necesaria racionalidad humana de la justicia divina y, una vez que ha afirmado que los principios del Decálogo son parte de la ley natural,⁷³¹ no hay impedimentos para considerar la ley racional como divina. Para ello, Molina sigue lo que se ha denominado la doctrina de las fuentes y hace de Dios mismo, y no de las causas segundas, el origen de la ley natural. Sustentar la divinidad de la ley natural es el fin de la disp. 14: “Es falsa la opinión de Gerson⁷³² en la que afirma que la ley natural no puede llamarse verdadera y propiamente ley divina. Porque, según Gerson, la ley divina es aquella que se conoce solamente por revelación de Dios, y que ordena a los que la observan al premio eterno y a sus transgresores al castigo eterno, y ninguna de estas cosas concierne a la ley natural”. Molina disputa todas las objeciones de Gerson. a) Sostiene que la razón es un medio adecuado a la promulgación de la ley divina: “¿Qué cosa conviene más a la naturaleza de la ley de Dios, el haber sido dada por Dios por medio de *una revelación particular*, o el haber sido dada por el mismo Dios y mostrada por la luz natural del entendimiento, por la cual pueden los ángeles y hombres alcanzar el conocimiento de Dios y el de tales leyes dadas e impuestas por Él?”. b) Afirma su posición en la jerarquía normativa: “Es derecho natural, *el divino* dado a los ángeles y los hombres, y mostrado por *Dios con una luz natural del entendimiento* de ambos”.⁷³³ c) Ratifica su cualidad de ley afirmando que es obligatoria y que su trasgresión está castigada: “¿Quién dudará que la ley natural es una ley de Dios que (...) y que sus transgresiones son contra la voluntad de Dios y que sus transgresores son dignos de ser castigados por Dios?”,⁷³⁴ pues “obliga igual (que la divina) e incluso mortalmente”.⁷³⁵ Por su parte, Suárez cita a Tomás e Isidoro, quien, de manera “explícita, llama a esta ley (natural) la ley divina.”⁷³⁶

La divinidad de la ley natural permite a Molina sobreponer sus mandamientos a los divinos positivos y a toda la *Escritura*, pues la voluntad del legislador no es el primer criterio de validez de la ley. Ya en la definición de su contenido, la conciencia es independiente de la voluntad de Dios y de sus representantes, el poder civil y eclesiástico establecido.

⁷³¹ 6L. Disp. 46. p. 259.

⁷³² (De vita spirituali, lec. 2, cor.5).

⁷³³ 6L. Disp. 14. pp. 262-263. Véase nota 701.

⁷³⁴ 6L. Disp. 14. p. 265.

⁷³⁵ 6L. Disp. 14. § 3, p. 264.

⁷³⁶ *De legibus*. L. I. C. III, § 9.

Como ya hemos visto, Suárez no duda en afirmar que la conciencia ha de aplicar toda la ley al caso, lo que significa juzgar la propiedad, justicia y prudencia de la ley. Esta facultad se convierte inmediatamente en un derecho que se realiza a través de las virtudes de la justicia y la equidad o epiqueya, que estudiaremos más adelante. La divinización de la ley natural es un movimiento esencial en el paso a doctrinas más laxas de interpretación de la ley y la moral y en la justificación de la libertad de conciencia necesaria para el derecho de resistencia.

2. IV. F. Recapitulación y conclusiones de la sección

Para comprender el valor del libre arbitrio es necesario considerar cómo la libertad que propone se relaciona con la norma (la ley y la virtud) y la conciencia, que es el órgano donde se reúnen todas estas instancias. Molina y Suárez afirman claramente que para salvar su justicia frente al hombre, Dios se ve forzado a adoptar sus patrones de justicia, una ley racional justa y dirigida al bien de la creación, insuflada en la naturaleza y que comparte con la razón humana. O, desde otro aspecto, la ley divina ha de ser racional pues Dios se sirve del libre arbitrio para gobernar el mundo. Y si éste puede ser un argumento voluntarista al mantener que, una vez creado el hombre por un acto de su voluntad, Dios no puede contradecirse imponiéndole una norma contraria a la razón, el racionalismo de los jesuitas queda claro en el rechazo a la justicia como voluntad divina, manifiesto en la creación del hombre libre, la permisón del pecado y una justicia divina basa en un criterio sustancial y racional.

Dada la racionalidad de las leyes divinas y que el libre arbitrio es el principal instrumento del gobierno y la providencia divina, no hay nada que impida la elevación de la razón natural hasta la categoría de ley divina. Molina y Suárez mantienen que Dios es el origen de la razón o ley natural, de forma que, siguiendo la doctrina de las fuentes, la colocan en lo más alto de la jerarquía legislativa, defendiendo su igualdad con la ley divina positiva y su supremacía sobre cualquier ley humana, poniéndola a resguardo de sus ataques.

La importancia del libre arbitrio se evidencia también en las transformaciones de la conciencia, perceptibles, por ejemplo, frente a la concepción de Santo Tomás. Su racionalización es evidente en la disolución del repositorio de la ley (la *sindéresis* de Tomás) y de sus contenidos (las ideas morales innatas, la iluminación), y su substitución

por el instrumento que aplicaba aquellos principios a la práctica (i.e. la conscientia o syneidesis) que ya en S. Tomás era asimilable a la razón. Molina y Suárez rechazan la existencia de la idea innata de Dios y del deseo natural de verle; subrayan la debilidad de los otros principios, lo que puede producir incluso su ignorancia invencible y acentúan la dificultad de aplicar los sentimientos morales innatos a la práctica. La negación de las ideas innatas tiene en Molina un objetivo contrario al que persigue Calvino, quien pretende imponer al individuo una obediencia total a la ley exógena. Frente a las concepciones tradicionales de la omisión viciosa que condenan que, una vez adquirido el rigorista hábito santificante, el hombre no siga su primer impulso, los jesuitas piden que el hombre dude, suspenda el juicio, delibere siguiendo el sentido común, la lógica, la experiencia y la autoridad para alcanzar la virtud.

Los jesuitas afirman en su definición de la conciencia un rasgo del probabilismo, que “casi todo el conocimiento humano es conjetural”, una opinión, y frente al rigorismo, encarecen el hábito de la duda y la reflexión como propedéutica para la verdadera virtud. Su doctrina es una advertencia contra el automatismo y la irreflexión; una negación de la validez moral del impulso, los prejuicios, el hábito irracional; un rechazo de la sumisión acrítica a la ley; y una defensa de la razón como guía del edificio normativo y moral. Este movimiento tiene como fin rechazar los métodos de dirección de la conciencia que proponen los sectarios, quienes afirman que se rigen por la iluminación del espíritu;⁷³⁷ los protestantes ortodoxos, que mantienen que la conciencia se rige por la obediencia a la ley (la *Biblia*) hecha hábito irracional; pero también les separa de la Iglesia católica, que pretende ser la única traductora de la voluntad de Dios.

Molina ofrece una lista de los motivos que apartan al hombre de la deliberación y el razonamiento y le llevan al pecado y al error: “La mucha aplicación y distracción a muchas otras cosas, y la poquísima atención y estudio que tenemos para indagar y saber las verdades morales (o...) la rudeza de muchos, (...) que se obcecán con la pasión, de modo que no conocen lo verdadero y fácilmente abrazan como verdadero lo que es falso con semejanza de lo bueno”.⁷³⁸ Esta queja no extraña a los humanistas, pues es idéntica al lugar común de esta corriente que advierte que los intereses particulares divierten del ejercicio de la virtud cívica y conducen a la pérdida de las libertades. Esta similitud se refuerza porque Molina no diferencia tajantemente entre la justicia como virtud que busca

⁷³⁷ Rechaza que “la ley divina es (...) la que se conoce solamente por revelación de Dios”. *6L. Disp. 14. pp. 262-263.*

el bien de la república y la que conduce a la salvación. Pero, como en otras ocasiones, Molina no hace un uso explícitamente político de sus ideas filosófico-morales y no repudia con ella la corrupción del carácter con el que las tiranías apartan a sus sujetos del bien público. En este caso, además, el *desideratum* de la autonomía en la reflexión moral y de la edificación de la conciencia se contraponen a la aceptación del poder magisterial y político de la iglesia, expreso en la confesión y el casuismo. Para conocer la amplitud de la libertad de conciencia que propone hemos de analizar la doctrina moral que defiende, el probabilismo.

Locke mantiene una concepción muy similar de la ley, la conciencia y la razón. Como hemos visto arriba, siguiendo la metáfora de la *tabula rasa*, niega la existencia de ideas innatas y mantiene la misma concepción intelectualista que Molina : “La eterna ley de la justicia (law of right) que es sagrada, justa y buena, y de la cual ningún precepto puede ser abrogado o rechazado (...) mientras Dios sea un santo, justo y recto Dios y el hombre (...) racional, (... pues éstos) surgen de la constitución de la misma naturaleza, obligan eternamente y no pueden ser abolidos ni se pueden dispensar sin cambiar la naturaleza de las cosas, o trastocar las medidas de lo correcto y lo falso, (...e) introduciendo y autorizando irregularidad, confusión y desorden en el mundo”.⁷³⁹ Pero además, usa la idea de la razón como ley para atacar el núcleo legislativo del calvinismo: “(Dios) le dio la razón, y con ella una ley, que no podía ser otra cosa, sino lo que la razón dictase, a menos que debamos pensar que una criatura racional, deba tener una ley irracional”, de forma que la razón se sobrepone a toda otra ley guiando su interpretación,⁷⁴⁰ ya que, “a pesar de que toda la revelación divina requiere la obediencia de la fe, no toda la verdad inspirada en las *Escrituras* (...) requiere su creencia explícita para alcanzar la salvación”. Así, justifica una exégesis racional que puede incluso negar la validez de la Biblia.⁷⁴¹

⁷³⁸ 6L. Disp. 47. § 6. pp. 318-319 En la disputación 49. p. 326 continúa con las dificultades de conocer el derecho natural.

⁷³⁹ *Reasonableness*. § 180. p. 46.

⁷⁴⁰ “Reason is natural revelation, whereby the eternal Father of light and fountain of all knowledge communicates to mankind that portion of truth which he has laid within the reach of their natural faculties”. Locke. *Essay*. (IV. XIX. 4).

⁷⁴¹ *Reasonableness*. § 252. p. 75.

2. V. La libertad como autonomía y acotación de la norma. La virtud como guía de la conciencia y la obediencia a la ley

Hemos visto cómo Molina y Suárez consideran a la razón como una ley de carácter divino concediéndola un valor similar a la divina positiva y superior al resto de las leyes humanas. Pero el uso de la terminología tradicional no debe confundirnos, para ambos el término “ley natural” no se refiere en sentido estricto a una ley, sino a una norma racional general que incluye todos los “bienes morales” que han de seguirse, tanto preceptos como consejos. De forma que, por una parte exige las obras de la obediencia necesaria, pero por otra contiene las máximas libres y voluntarias de la virtud.⁷⁴² Por ello y para evitar las confusiones tradicionales entre los lenguajes de la ley y la virtud preferimos continuar hablando del contenido de la conciencia como razón natural o libre arbitrio y no usaremos la equívoca designación de Molina y Suárez de *ley natural*.

Para asegurar el mantenimiento del libre arbitrio, Molina y Suárez precisan definir esta norma general de forma tal que no sólo no se oponga a la libertad, sino que ayude a consolidarla. Para ello transforman las concepciones de la virtud y aplican las restricciones del libre arbitrio. A continuación analizaremos A) la relajación racional y latitudinaria que impone el libre arbitrio, manifiesto en la preeminencia de las virtudes cardinales frente a las teologales. B) Expondremos algunas de las razones esbozadas hasta el momento que nos detienen de considerar la doctrina de los jesuitas como un lenguaje de la ley, para pasar a tratar los principales rasgos que conforman a la doctrina de los jesuitas como un lenguaje de la virtud, esto es, las fórmulas por las que los jesuitas supeditan la ley a la más clara manifestación de la razón que es la virtud. C) El primer efecto del libre arbitrio en la relación entre la virtud y la ley es la separación de ambas esferas, lo que supone una primera restricción en el ámbito de aplicación de la ley. D) Analizaremos después la concepción de la justicia general y la epiqueya de Santo Tomás para compararla con E) la concepción de la justicia y la epiqueya de Molina y Suárez y ver G) cómo éstas son principios fundamentales del probabilismo, la doctrina de dirección de la conciencia que

⁷⁴² “Debe observarse que los actos de todas las virtudes naturales, aunque no todos caen bajo el precepto de la ley, sino que muchos de ellos son obra del consejo y la supererogación, para lograr mejor y más perfectamente la felicidad natural y por consiguiente, la sobrenatural; sin embargo, en tanto pertenecen a la ley natural, en cuanto a la misma luz de la naturaleza del entendimiento o *sindéresis* prescribe y enseña que deben ser hechos para evitar la culpa y el pecado los que caen bajo el precepto de la ley, y en cuanto toca dar consejos para el mismo fin a aquella ley total, que es una por la unidad del fin, a la cual toca dar y prescribir leyes para el mismo fin, *aunque no se llama ley por estos consejos*, sino por los preceptos y leyes que contiene, como se explico todo esto en la disputación anterior”. 6L. Disp 48. § 2, p. 322..

éstos promueven. Antes de analizar cómo el probabilismo determina las ideas de la libertad de conciencia, resistencia y garantías judiciales y procesales de nuestros autores, repasaremos F) los principios y argumentos presentes en la obra de Molina y Suárez, que junto al probabilismo, se usarán algunas décadas más tarde en el norte de Europa para justificar la libertad de conciencia.

2. V. A. El rechazo del rigor y la preeminencia de las virtudes cardinales

Dado el carácter normativo de la virtud (véase: 1. II. C. Las virtudes de Dios: las gracias. Su valor disciplinante), el estudio de la libertad pasa por considerar su grado de obligación y extensión, cuándo el individuo puede anteponer su libertad a la moral establecida y cuándo no está obligado a más o cuándo la presión contra sus fuerzas (coacción o ley) es injusta. Para explicar esta compleja relación entre la virtud y la ley, la libertad y (los límites de) la naturaleza, podríamos servirnos del paradójico caso que propone Vitoria del hambriento que roba un pedazo de pan para sobrevivir. Éste afirma que Dios no puede condenar o considerar este robo como pecado mortal aunque viole claramente la ley divina positiva, porque el individuo no está en disposición de elegir libremente o prefiere guardar la ley superior del mantenimiento de la vida, que tiene precedencia sobre la propiedad.⁷⁴³ Pero el mismo caso puede dirimirse siguiendo las valoraciones de las diversas doctrinas de la virtud y los casos de conciencia: desde el laxismo que afirmaría que el hombre no ha de ser virtuoso y acepta que puede seguir su instinto buscando su bienestar, hasta el rigorismo que impondría una fortaleza heroica para aceptar la muerte por inanición, por respeto a la virtud. La virtud se relaciona pues íntimamente con el grado de libertad, con la responsabilidad, la validez de la ley y su justicia, la aceptación o rechazo de la fragilidad de los hombres, y los límites de derecho natural que se imponen a todos estos parámetros.

Veamos cómo el libre arbitrio condiciona los niveles de obligación de la norma en Suárez y Molina:

El libre arbitrio es en primer lugar la fuente material de la virtud, pues ésta no se define como la obediencia a la ley positiva, sino como el recto uso de la razón.⁷⁴⁴ Pero también es

⁷⁴³ En este ejemplo se acepta el principio de la supervivencia que, según Tuck, sirve a Grocio para transformar todo el jusnaturalismo, haciéndolo moderno.

⁷⁴⁴ Véase el texto alrededor de la nota 518.

la causa formal de la virtud, ya que ésta precisa para su realización la plena libertad del agente dado que la servidumbre del arbitrio a la necesidad (natural o legal) o la coacción elimina la posibilidad de la virtud: “Lo que se hace por necesidad ni virtud es ni vicio, pero si carecemos de virtudes y de vicios, es evidente que no somos dignos de alabanzas o de premios ni de reproches y castigos”.⁷⁴⁵ De forma que, si el juicio del individuo por Dios y los hombres se realiza a través de la virtud, es necesario permitirle espacios de acción libre en los que pueda ejercer su capacidad para actuar moral y justamente y desarrollar su autonomía o autodeterminación y probar su virtud. La voluntariedad de las virtudes y la capacidad de transgredir la ley son imprescindibles en el orden moral y de la salvación.

Al mismo tiempo, la virtud es causa material del libre arbitrio, pues las dos virtudes de la volición fundan la libertad de la voluntad necesaria para que ésta se deje guiar por la razón. La continencia paraliza la elección del bien inmediato presentado por los sentidos y permite seguir las disposiciones de la razón, mientras la fortaleza convierte esta disciplina en un hábito. Molina concede a ambas una gran relevancia, ya que interpreta la caída (y análogamente todo el pecado) como ausencia de la templanza,⁷⁴⁶ pero ante todo porque son las virtudes cívicas por excelencia, las que, con el control de los apetitos desmesurados y al permitir un juicio distanciado de los propios intereses, consiguen la autodisciplina y la convivencia en la república.

No es extraño que Molina haga de ellas el nivel para medir el cumplimiento del resto de las virtudes. Molina mantiene la existencia de tres grados de la virtud: de continencia, de templanza y heroico. Esta escala propone diferentes grados de entrega, de obligatoriedad de la virtud, de restricción de la libertad y asignación de la responsabilidad. También pueden entenderse como el grado de indiferencia con que la coacción se presenta al individuo, de forma que el grado heroico considera que los males del cuerpo son indiferentes y no desvían del deber impreso en la conciencia, llegando hasta el martirio. Mientras que la continencia acepta que las necesidades corporales o la coacción ejercida sobre el cuerpo eliminan la indiferencia necesaria para la elección moral.

⁷⁴⁵ *Concordia*, p. 135

⁷⁴⁶ “Dada aquella ley a nuestros primeros padres (...) ciertamente les fue necesario abstenerse de aquel manjar, para la virtud de la templanza (...) La razón es que pertenece a la virtud de la templanza abstenerse de aquellas cosas de las cuales juzga la recta razón necesario de abstenerse según (... las) circunstancias concurrentes”. *6L. Disp. 48. § 2. p. 323.*

La distinción entre diversas formas de cumplimiento de la virtud establece ya una dulcificación en su obligación, que se ratifica cuando Molina introduce en su definición correcciones propias de la equidad destinadas a disminuir el rigor moral y a rebajar los límites de la resistencia de la voluntad frente a la presión o coacción externa. Así, considera los distintos niveles de virtud como relativos, pues dependen de lo consolidado que esté el hábito de la virtud, y también de la “complexión del sujeto y la disposición de sus órganos que le inclinen a determinadas pasiones”.⁷⁴⁷ La segunda manifestación de la equidad es una matizada derogación de la necesidad y la posibilidad del grado heroico, pues éste “supera el modo común de los hombres. Pero aún en éste no cesa la posibilidad de que el hombre se vea arrastrado por la tentación en determinadas circunstancias”.⁷⁴⁸ Con la boca pequeña, Molina afirma que no sólo no es la norma, sino que no es siempre posible, rechazando la obligación absoluta de la virtud (la abnegación). Esta conclusión está ya implícita en su doctrina soteriológica, pues, al afirmar que el hombre puede realizar acciones salvíficas con el libre arbitrio, presupone que puede conseguir la salvación a través de la templanza y no precisa la virtud heroica para alcanzar la salvación. Al sostener que la gracia eficiente no es irresistible, niega la perseverancia y por tanto acepta que el hábito puede romperse. El molinismo valora de una manera más laxa la akrasia del hombre, y considera que no se le puede urgir demasiado imponiéndole la virtud que ha de ser voluntaria y de la que no se puede forzar el cumplimiento más estricto o riguroso.

La relación entre el libre arbitrio y las virtudes del entendimiento es también muy estrecha. La razón precisa de la justicia, la prudente determinación del deber y la aplicación a las obras para conducir a la salvación. A su vez, el libre arbitrio permite la *justa* asignación de los méritos terrestres y la *justificación* para la vida eterna. Pero Molina comprende la justicia en relación al derecho terrestre y al bien de la república, que es la manera a la que se refiere fundamentalmente en los *6 libros de la ley y el derecho*, porque, en definitiva la justificación en el cielo se gana con la justicia en la tierra.⁷⁴⁹ Ya hemos visto, además, que para Molina la prudencia es parte constitutiva del proceso de elección moral, pues acepta que el entendimiento tiende naturalmente hacia los bienes útiles.

⁷⁴⁷ “Ex complexione et dispositione organi inclinante ad huiusmodi passiones”. Comentarios a la Ia IIae q.65 a. 1 f. 216 r. Queralt. Op. cit. p. 9.

⁷⁴⁸ Queralt. Op. cit. p. 10.

⁷⁴⁹ 6L. Disp. II. p. 129.

Pero, como hemos visto con la introducción de dulcificaciones al rigor de la virtud o en la definición de la virtud de la templanza, en la que pide que se adecue a “las circunstancias concurrentes”, la transformación fundamental en la doctrina de la virtud de los jesuitas se produce en la redefinición de la virtud de la equidad o epiqueya. Ésta era considerada por Aquino como una virtud subordinada de la prudencia y la justicia que pretende cohesionar la universalidad de la ley con la constitución contingente de la realidad para mantener prudentemente la justicia de aquélla en la multitud de casos en los que ha de aplicarse. Para ello suspende la aplicación literal de la ley y sigue su espíritu en los casos en los que ambos se opongan o se produzcan injusticias si se aplica literalmente. Pero los jesuitas transforman su comprensión y, más que una virtud, la constituyen en el centro de la conciencia, pues es la mediadora en la consecución del resto de las virtudes.⁷⁵⁰ (Estudiaremos más detenidamente los conceptos de justicia y epiqueya-equidad en los siguientes apartados) El papel de la epiqueya coloca a la conciencia de Suárez en las antípodas de la que predica Calvino, pues para el granadino son justamente la prudencia y la justicia “carnales” las que han de guiar la consecución del resto de las virtudes, subordinando las virtudes teologales a las cardinales. La conversión de la equidad en el centro de la conciencia se opone, también, al tutorismo⁷⁵¹ tomista que mantiene que las virtudes teologales: la fe, la esperanza y la caridad nunca son suficientes, por lo que son exigibles en grado sumo, de forma que mantendría, por ejemplo, la necesidad de sufrir con fortaleza el martirio antes de negar la fe.⁷⁵² Esta medida supone la aceptación de las necesidades y limitaciones de la naturaleza humana y el rechazo del rigor.

La subordinación de las virtudes teologales a las cardinales, y especialmente a la epiqueya, se ratifica en el rechazo a la doctrina protestante de la virtud que pretende la imposición del grado heroico de obligación y la abnegación del hombre,⁷⁵³ al mantener que la caridad y la fe, constituidas en hábito o estado de gracia, son la máxima expresión y condiciones necesarias para el cumplimiento de la ley, la realización de obras justas y alcanzar cualquier otra virtud.⁷⁵⁴ La afirmación de la independencia (y superioridad) de las virtudes cardinales frente a las teologales continúa con la negación de que la caridad, la esperanza y la fe sean gracias o movimientos innatos de la conciencia. Por el contrario los jesuitas las

⁷⁵⁰ *De legibus ac Deo legislatore*. L. VI, C. 6, § 3, 5 y 6.

⁷⁵¹ Una definición del concepto en: I. IV. A. La negación de la libertad de conciencia y el casuismo. El rigorismo.

⁷⁵² *Summa*. IIa IIae. 27. 6. Cit. en Schneewind. Op. cit. p. 77.

⁷⁵³ *De legibus ac Deo legislatore*. L. X. C. XI

⁷⁵⁴ “Virtutes morales acquisitae non sunt connexae cum caritate sed possunt esse sine illa et viceversa, haec est communis (opinio) omnium” Comentarios a la IIa IIae q.65, a1. f. 218v.

consideran virtudes naturales, que se consiguen con el ejercicio del libre arbitrio y no por una gracia divina.⁷⁵⁵

Pero la epiqueya transforma también la definición de cada una de las virtudes. Así, Molina prefiere, a la caridad de la entrega total, una guiada por la prudencia terrenal y la libertad del individuo, como se muestra en el rechazo de la agustina forma positiva de la fórmula aurea “haz como quieres que te hagan” que impone su ejercicio incluso contra la voluntad de aquéllos a los que se dirige ésta. La adopción de la fórmula negativa permite una gran libertad en el trato con los demás. De manera muy definitoria, coloca esta fórmula en el frontispicio de su tratado sobre los cambios, es decir, que la supone como principio moral en la actividad económica haciendo de ella una virtud “liberal”. El latitudinarismo y la centralidad del individuo en Molina se demuestran también en que su análisis de la caridad comienza con la que todo individuo ha de tener consigo mismo.⁷⁵⁶ Así, aunque pida a continuación que el individuo sacrifique su libertad en las cosas indiferentes por caridad y para evitar el escándalo, esta petición no resulta en la imposición de Calvino, porque la caridad se define como la benevolencia con la que se ha de entender la ley, lo que implica la dulcificación de la misma prohibición del escándalo.⁷⁵⁷

En cuanto a la fe, Molina se enfrenta a su concepción rigorista como abnegación a través de tres movimientos. En el primero pide que el hombre use su voluntad y razón para alcanzar sus fines y afirma la necesidad de la prudencia y la deliberación, lo que implica aceptar que la voluntad racional puede poner sus acciones en función de un fin, que los medios han de ser considerados de acuerdo a estos fines y que existe una cierta autonomía de los fines terrestres. El rechazo a la fe como obediencia ciega a la ley divina se muestra en la afirmación, que ya hemos esbozado, de que la razón es suficiente para entender e interpretar y aplicar racionalmente la ley divina y natural. El tercer movimiento es enseñar una fe natural reducida a un convencimiento personal cuasi racional y afirmar que éste puede conceder tanta seguridad en el credo como la gracia. Pero habrá de defender sus ideas frente a Roma, que consideraba que concede demasiadas capacidades al entendimiento individual en las cosas de la fe.⁷⁵⁸

⁷⁵⁵ Queralt. Op. cit. p. 56 (204) y ss. y 69 (217) y ss. Véase también la disputación 7 de la *Concordia* e infra nota 838.

⁷⁵⁶ 6 L. Disp. 59. p. 512.

⁷⁵⁷ *De legibus ac Deo legislatore*. L.VI, C.7, § 8-10.

⁷⁵⁸ Queralt. Op. cit. 56 (204). Véase además, el texto alrededor de la nota número 838.

2. V. B. La superioridad de la virtud sobre la ley. El molinismo, lenguaje de la virtud

Generalmente se considera al escolasticismo como una doctrina volcada en el derecho, la ley natural y el pacto,⁷⁵⁹ pero algunos rasgos del molinismo ponen en cuestión esta idea. El 1er rasgo que nos precave de aceptar la concepción de una conciencia regulada sólo por la ley es el papel que las virtudes cardinales tienen en la misma constitución del libre arbitrio y la conciencia. El 2º es que, tradicionalmente, la ley tiene como función principal reglar la vida de los hombres cuya voluntad es demasiado débil para actuar sin una norma coactiva. Pero la aceptación de su contingencia permite pensar que la ley pierde su relevancia como norma coactiva, por lo que, el libre arbitrio permitiría al individuo guiarse tanto coactiva y directivamente por la ley, como directivamente por la virtud. El 3º es que la contingencia del mundo es difícil de coonestar con la sola ordenación por la ley, pues ninguna ley puede aplicarse con justicia a la diversidad de casos del variable mundo. La virtud se convierte, pues, en un elemento necesario para adecuar la ley a estas contingencias. El 4º es la dificultad para conocer la ley, pues el hombre no tiene casi principios innatos, por lo que la razón o sus instrumentos, las virtudes y no la ley han de ser la última guía de la moral. El 5º afecta a la relación entre voluntarismo e intelectualismo y sus diversas concepciones de la ley. Hemos visto que el molinismo es predominantemente intelectualista (con mayores salvedades para Suárez) y pensamos que, de forma ideal típica, existe una contradicción entre intelectualismo y reducción de la doctrina jurídico-moral a la ley pues, para mantener la justicia de ésta o su espíritu es necesario dirigirla por el principio superior de la perfección del ser, la virtud. Creemos que en la doctrina molinista la virtud tiene un papel preponderante, pues constituye y determina la ley para salvaguardar la libertad del arbitrio, adecuarse a la contingencia del mundo y a la racionalidad de la justicia, como pasamos a estudiar.

El enfrentamiento de Molina o Suárez con Bañez en torno al libre arbitrio continúa en la controversia sobre la juridificación de la moral y la soteriología.⁷⁶⁰ Frente a éste, defensor de la *Escritura* como fuente de la moral, los jesuitas pretenden una religión más racional y consideran que la ley⁷⁶¹ es una ayuda necesaria para dirigir la acción y obtener la

⁷⁵⁹ Schneewind; Skinner; Tuck. Op. cit.

⁷⁶⁰ En el proemio de *De legibus*, se dice que los teólogos han de ocuparse de las leyes como el principal medio de la salvación, negando el valor salvífico de la gracia. *De legibus*. p. 2 y ss.

⁷⁶¹ “Cicerón afirma que proviene de elegir (...) y así como los griegos ponen la fuerza de la ley en la equidad, nosotros los latinos ponemos la fuerza de la ley en la elección”. *6L. Disp. 46. § 1*, p. 236.

salvación. No es extraño, por tanto, que dediquen *De la justicia y el derecho* y *De legibus ac Deo legislatore* a orientar la cura de almas y que el casuismo fagocite la práctica de la filosofía moral del momento. Pero esta “juridificación” de la moral no implica la preeminencia de la ley,⁷⁶² pues los jesuitas sujetan la doctrina jurídica a la filosofía moral, sobre la que preside la razón que elimina el rigor jurídico y hace al arbitrio y la virtud moderadores de la ley. La juridificación es más un método racionalizador que el fin de su actividad, que es la defensa del libre arbitrio y, por tanto, de la virtud.⁷⁶³

2. V. C. La restricción del ámbito de la ley. La distinción entre la ley y la virtud

Quizá la más clara manifestación de la separación de la virtud y la ley, del relajamiento de ambas y la superioridad de la virtud sea la reafirmación del derecho a la libertad moral. Frente a la indistinción rigorista entre ambas, (Véase 1. II. C. Las virtudes de Dios: las gracias. Su valor disciplinante y 1. II. D. La Biblia. Conciencia explícita, ley absoluta y fundamento de la autoridad) la separación entre virtud y ley es un dogma, pues la fe de Molina y Suárez precisa de la creencia en los premios y castigos eternos, que se vaciarían de sentido si todas las acciones humanas estuvieran reguladas por ley, siendo obligatorias. La voluntariedad que exige la virtud (*libertas a coactione*) es la misma que la del arbitrio, de forma que, siguiendo a Aristóteles, Molina asienta que la virtud precisa que se “obre eligéndolo (el acto de la virtud) por ello mismo”⁷⁶⁴ y no por el miedo a las consecuencias de la trasgresión de la ley, lo que daría lugar a una acción mixta realizada con voluntad divisa. Molina estudia la necesidad de la voluntariedad de la virtud en la disp. 58: “Si el *modo* de la virtud cae dentro de la obligación del precepto”, donde mantiene que “ni la ley natural ni Dios ordenan actos de todas las virtudes, por ser muchos de ellos *obras no obligatorias*, tocantes a los *consejos* y *no a los preceptos*”.⁷⁶⁵

La praxis y la salvaguarda de la libertad natural del hombre impone una diferenciación en los medios de gobierno del hombre, con distintos grados de necesidad y de coerción:

⁷⁶² El casuismo sirve a Schneewind para argumentar el rechazo de una moral de la virtud a favor de la regulación legal en el catolicismo, especialmente de los ss. XVI y XVII. Op. cit. p. 287.

⁷⁶³ “Die Juristen konnten sich z. B. lösen von starren Vertragstypen und konnten damit beginnen, Verträge nur noch an ihren moralischen Erlaubtheit zu messen (...) werden von Förmlichkeiten und Typisierungen befreit und einer am Willen und am Vertrauen orientierten Regelungen zugänglich“. Seelmann. Op. cit. p. 22

⁷⁶⁴ 6L. Disp. 58. p. 504.

consejos o exhortaciones, promesas de premios y amenazas de castigos, leyes o preceptos.⁷⁶⁶ Ésta es la razón por la que Suárez, justo al inicio de *De legibus*, se separa de la definición de ley de Aquino como “cierta regla y medida que induce a uno a hacer algo o le retrae de hacerlo”, y sostiene que parece difícil aceptar esta definición pues el consejo quedaría comprendido bajo el concepto de ley, “porque es también una regla o medida de buen comportamiento que induce hacia lo que es mejor y aparta de lo menos bueno”. Suárez necesita separar ambos términos, como jurista por la precisión terminológica, como teólogo recuerda que: “La fe enseña que los consejos se distinguen de las normas y, por lo tanto, no pueden quedar comprendidos bajo la denominación de ley propiamente dicha”.⁷⁶⁷

Previsiblemente, donde esta separación tiene más efectos prácticos es en la esfera de la ley positiva. El índice de la disp. 72, de los *Seis libros* titulada “De si la ley humana debe ser general, y prohibir todos los vicios y mandar actos de todas las virtudes”, estatuye la separación. Los puntos de la disp. se titulan: “Las leyes humanas no prohíben todos los vicios”, “no ordenan tampoco actos de todas las virtudes”, porque sólo “en las congregaciones de los hombres religiosos, se juzga que están prohibidos todos los vicios (...) de modo que se castiguen (...) con penas proporcionadas”.⁷⁶⁸ A parte de las razones teológicas y morales esgrimidas hasta aquí para justificar la separación, Molina también tiene en cuenta la prudencia política, pues una legislación rigorista que ordenase los actos de la virtud daría lugar a desórdenes y reventaría el sistema judicial y penitenciario. Además, recalca una razón antropológica de gran significado moral, cual es que la naturaleza humana es débil o malvada a su pesar, lo que conduce a la aplicación de una corrección benigna y epiqueica. Como no se puede “gravar y urgir demasiado al género humano” ni Dios ni la ley natural ni el legislador humano pueden prohibir todo vicio y forzar toda virtud.⁷⁶⁹

⁷⁶⁵ “Los actos de todas las virtudes naturales, (...) no todos caen bajo el precepto de la ley, sino que muchos de ellos son obra del consejo y la supererogación, para lograr mejor y más perfectamente la felicidad natural y por consiguiente, la sobrenatural”. 6L. Disp. 48. § 2. p. 322.

⁷⁶⁶ “A esto se añade el modo corriente de obrar y de gobernar las acciones humanas por medio de consejos, leyes y preceptos, exhortaciones y reprensiones, promesas de premios y amenazas de castigos, todo lo cual sería superfluo si el hombre obrase por necesidad natural y no por su libertad”. Suárez. *Disputaciones metafísicas* Disp. XIX, secc. II, 12; p. 335.

⁷⁶⁷ *De legibus*. L.I, C. I, § 1.

⁷⁶⁸ 6L. Disp. 72. § 1, p. 699.

⁷⁶⁹ “De un modo semejante, las leyes humanas no ordenan actos de todas las virtudes. Porque ello sería gravar y urgir demasiado al género humano. Y porque ni la ley natural ni Dios ordenan actos de todas las virtudes, por ser muchos de ellos obras no obligatorias, tocantes a los consejos y no a los preceptos. Pero las leyes humanas ni siquiera ordenan todos los actos de las virtudes que según el lugar el tiempo y otras circunstancias son de derecho natural, bajo culpa venial o mortal, porque esto sería también urgir demasiado al género humano, y no convendría para el bien político común”. “Las leyes humanas no prohíben todos los vicios. Porque permiten y dejan sin castigar algunos (...) Principalmente porque

Pero Molina delimita más el ámbito que la ley humana puede regular: las acciones que injurien al prójimo, atenten contra la paz y el honor de la república o afecten al bien político común.⁷⁷⁰ Dado que el resto de los temas debe ser indiferente al legislador humano civil, la pretensión de regularlos es impía. Esta limitación de la ley positiva constituye una fijación de la adiafora y un paso fundamental en la justificación de la libertad de conciencia contra los rigorismos que pretenden imponer legalmente la virtud obligando a los individuos a la consecución de sus fines terrenales y celestes. Suárez y Molina no pretenden un espacio normativo vacío de valores, sino que conceden a la iglesia y al poder civil títulos para regular aspectos esenciales de la moral, el credo y el culto, fundamentalmente aquéllos necesarios para la salvación, pero niegan su capacidad para reglar todos los aspectos de la vida.

El rechazo se basa en la aceptación de que los hombres poseen distintas naturalezas y virtudes, de forma que los más virtuosos pueden ejercerla sometiéndose voluntariamente a las reglas y disciplinas monásticas.⁷⁷¹ La supresión de las órdenes religiosas en la Reforma pretende imponer a toda la sociedad los estándares de virtud del convento, someter a una regla u orden a todo el mundo.⁷⁷²

2. V. D. La justicia y la epiqueya en S. Tomás

Goerner, Virt o Nelson⁷⁷³ mantienen que, en la doctrina del Aquinate, la virtud modela diversos estadios de la ley a través de la justicia general y la epiqueya, aunque esta preeminencia está restringida a determinados actores y ámbitos. Esto se evidenciaría en la misma estructura de la *secunda secundae*, donde la justicia y el derecho (De prudentia, jure

teniendo en cuenta la fragilidad y multitud de los hombres, si hubiesen de castigarse todos aquéllos en el fuero externo, sería excesivo urgir al género humano en aquél fuero, y los tribunales y cárceles no bastarían para reprimir y castigar aquellos crímenes y pecados. Por lo cual (son...) castigados por el divino tribunal, si en esta vida no han sido expiados". 6L. Disp. 72. § 2, p. 700 y § 1, pp. 699-700 resp.

⁷⁷⁰ Las leyes humanas "no castigan ni atienden a otros crímenes parecidos que no perturban la paz pública y no se cometen con injuria del prójimo, ni deshonran notablemente a la república, y no importa mucho al bien político común que no se cometan". 6L. Disp. 72. § 1, pp. 699-700.

⁷⁷¹ No es de extrañar que en el mundo islámico, donde las ordenes no están muy institucionalizadas, abunden los movimientos rigoristas y que los movimientos latitudinarios (sufies o bektashis) tengan forma de ordenes.

⁷⁷² "En las congregaciones de hombres selectos, consagrados al servicio divino, que aspiran a la máxima perfección, se juzga que están prohibidos todos los vicios que son de algún momento, aunque sean solamente culpas veniales (...) Igualmente en estas congregaciones se ordenan muchas cosas que en si son obras no obligatorias, a veces bajo culpa mortal, a veces bajo culpa venial (...) para que se conserve la disciplina regular y más eficazmente avancen los súbditos en la perfección". 6L. Disp. 72. § 3, p. 701.

⁷⁷³ Para Goerner, Virt. y Nelson. Op. cit. véase la nota 27.

et justitia, de contractibus) se tratan dentro de las virtudes.⁷⁷⁴ Para nosotros las concepciones del Aquinate son interesantes porque podemos esperar una relación análoga entre la virtud y la ley en los que, como Molina, comentan la *Summa*, y porque comparando las dos posiciones se revelan las modificaciones que previsiblemente introduce la radicalización del libre arbitrio.

Tomás mantiene que los legisladores divinos y humanos se han de servir de la justicia para conformar la ley, pero las criaturas y las personas privadas son incapaces de alcanzar esta virtud, pues no poseen el suficiente arbitrio moral o conocimiento de las cosas y los fines del mundo, por lo que han de aceptar la ley positiva como guía de conducta para alcanzarla. El tuciorismo⁷⁷⁵ de Tomás no sólo se muestra en la restricción de la virtud de la justicia general al legislador, sino también en que éste tiene una presunción a su favor cuando existe duda de su justicia. Así, a pesar de que mantiene la idea de que la ley injusta no es ley, cuando se duda de su justicia⁷⁷⁶ Tomás exige que se elija la razón más probable y más segura, la más cercana a la ley y a la autoridad.

El respeto de Tomás por la ley se mantiene en la otra forma en la que la virtud la modela: la epiqueya. Tomás la concibe de forma muy restrictiva pues sólo permite suspender la aplicación literal de la ley para salvar su espíritu 1) a los oficiales del gobierno y los jueces, 2) sólo en los casos en los que éstos no puedan conocer el dictamen del legislador por ser imposible elevar una pregunta a la autoridad y 3) sólo en aquellos casos en los que aplicar la ley literalmente provoque con certeza graves daños al bien común. La epiqueya no es una virtud universal ya que “sólo las autoridades públicas pueden interpretar la ley, pues juzgar es un acto que incluye la coerción y nadie posee fuerza coercitiva, sino como autoridad pública”.⁷⁷⁷ Tomás niega, entonces, la capacidad de juicio o arbitrio de las personas privadas y su derecho a participar en la determinación de la justicia, incluso en caso de necesidad o peligro para el bien común. Esto quizá se deba a que considera que no todos los hombres desarrollan el hábito de la justicia necesario para aplicarla,⁷⁷⁸ un argumento similar al usado para afirmar la natural esclavitud del hombre.

⁷⁷⁴ El índice de esta parte dice: “Secunda secundae complectens tractatus de fide, de regulis fidei, de spe et charitate (...) De prudentia jure et justitia (...) De contractibus (...) De religione, & vitiis oppositis (...) De caeteris virtutibus justitiae annexis fortitudine & temperantia”.

⁷⁷⁵ Para una definición véase I. IV. A. La negación de la libertad de conciencia y el casuismo. El rigorismo

⁷⁷⁶ Virt. Op. cit. p. 199.

⁷⁷⁷ (Q. 60 art. 6 resp. y ad. 3). Cit. en Goerner. *Thomistic*. (Good Man's). p. 399.

En definitiva, para Aquino la epiqueya no puede poner en cuestión la ley: no puede utilizarse para juzgar su justicia,⁷⁷⁹ ni para interpretarla o transformarla. Tampoco está permitido invocarla en casos dudosos, sino sólo cuando es seguro y manifiesto que la aplicación de su letra viola la intención del legislador al darla.⁷⁸⁰ La epiqueya en S. Tomás es, sólo, un remedio a la imposibilidad de adaptarse a todos los casos a los que le aboca su universalidad, y nunca un instrumento contra el rigor o la injusticia de la ley.⁷⁸¹

2. V. E. El papel jurídico y político de la justicia y la epiqueya

Pasemos ahora a tratar el papel que las virtudes de la justicia y la epiqueya en la obra de Molina y Suárez para analizar cómo se conforman en un mecanismo fundamental en la limitación de la ley y, por tanto, en el afianzamiento de la libertad. Pero, dado que son piezas fundamentales de su doctrina de la dirección de la conciencia, explicaremos algunos de sus efectos más tarde junto a la doctrina moral o de guía de la conciencia (2. V. F. El probabilismo y la libertad frente a la ley y la obligación). La virtud opera sobre la ley, manifestando su superioridad sobre ella, a través a) del juicio global de su justicia que libera de su obligación y b) de su interpretación y aplicación prudente y justa, la epiqueya. Pero antes veamos algunas características generales de estas dos virtudes y su relación con el derecho.

La superioridad de la virtud de la justicia, propia de una conciencia racional,⁷⁸² se evidencia en la relación con la ley y la justicia legal. Mientras que Aristóteles y Tomás asimilan su justicia universal o general a una justicia legal,⁷⁸³ Molina y Suárez la tratan como un principio separado de la ley y superior a ella, lo que se visualiza en que abre el *Tratado de la justicia y el derecho*, como su principio rector. De forma similar, Suárez distingue ya en el segundo capítulo de *De legibus* entre lo “recto según la razón natural”, la equidad o justicia natural y lo justo legal, “determinado por la ley humana”. Estableciendo a continuación que la equidad natural “*no es una corrección del derecho, sino más bien su*

⁷⁷⁸ (*Summa* IIa IIae 47,12). Cit. en Virt. Op. cit. p. 129.

⁷⁷⁹ *Summa* IIa IIae 120,1 ad 2. “Qui vero dicit veba legis non esse in hoc casu servanda, non iudicat de lege, sed de aliquo particulari negotio quod occurrit”.

⁷⁸⁰ Goerner. Op. cit. p. 402.

⁷⁸¹ Virt. Op. cit. pp. 124-5.

⁷⁸² 6 L. Disp. 4, q.1. Para Suárez véase Virt. Op. cit. p. 188

⁷⁸³ *Ética* V, 3 y *Summa* IIa IIae 85,5.

origen o regla”, pues como afirmaría el *Digesto*: “Hay que observar la equidad en todo, pero especialmente en el derecho”.⁷⁸⁴

Molina también deja claro que la justicia no se obtiene por el cumplimiento individual de la ley, sino que es un elemento creador de orden que conecta las acciones con sus fines, a través de un principio racional de carácter superior: “El primer sentido (de justicia), escribe Molina, *es el acto de cualquier virtud*, no en cuanto tal, sino *en cuanto se ordena al bien común de la muchedumbre* de que forma parte aquél que lo ejerce. O lo que es lo mismo, *en cuanto emana de un hombre*, no en cuanto es una persona singular en sí misma que obra conforme a la prudencia monástica y a la recta razón, sino *como parte de la República*, que obrando de este modo, *se conduce bien respecto al todo y al bien común*”.⁷⁸⁵ Esta concepción de la justicia se separa radicalmente de la concepción de Tomás, primero porque la justicia es universal y *emana de todo hombre* cuando su acción se ordena al bien común, y entonces no se obtiene del mero cumplimiento de la ley del superior. Por el contrario, esta concepción de la epiqueya acentúa la capacidad individual para alcanzar la virtud de la justicia y concede al hombre su autonomía, pues él mismo es fuente de su propia regulación. Las diferencias prosiguen en el objeto final de la justicia, que no es la obediencia virtuosa, sino, el bien de la república obtenido a través de cualquier comportamiento virtuoso, aunque quiebre la ley.

Tras la justicia natural, Suárez explica el sentido de la epiqueya como el acto de suavizar o corregir según aquélla el rigor de lo justo legal.⁷⁸⁶ Molina trata ambas de manera inextricable al considerar que la justicia de la acción se realiza en su fin o espíritu y no al acatar la letra de la ley positiva. La justicia legal, que estudiaremos a continuación, ha de acomodarse a los criterios que establece la virtud de la justicia, según un modelo que sigue el ideal humanista del hombre virtuoso que actúa a favor de la república.

a) La actuación de la virtud de la justicia

Molina acepta el criterio de Tomás o Agustín que mantiene que sólo es ley la justa.⁷⁸⁷ Suárez ratifica esta concepción al enseñar que “el legislador humano no puede obligar con

⁷⁸⁴ *De legibus*. L.I, C.II, § 9,10.

⁷⁸⁵ *6L. Disp. II*. p. 126

⁷⁸⁶ *De legibus*. L.I, C.II, § 9,10.

⁷⁸⁷ En la disp. 73, Molina trata “de si la ley humana obliga en el fuero de la conciencia”, la primera distinción que realiza es que sólo son leyes las que son justas: “La cuestión (de la obligación de la ley) solamente se propone a cerca de las leyes humanas que no sean injustas. Pues las leyes injustas (...) no son propiamente leyes”.

leyes injustas” y si las ordena “ese precepto no es ley por faltarle fuerza y virtud para obligar”.⁷⁸⁸ “Si la ley es inicua por alguna circunstancia, cesa la obligación sin recurso al príncipe” y “en las cosas manifiestas (malas o demasiado arduas para el hombre) no hay necesidad de interpretación, sino de excusa”, pues la ley injusta no se puede obedecer porque “se ha de obedecer a Dios (léase razón natural) más que a los hombres”. La “subordinación del súbdito al legislador (...) no exige” la obediencia de la ley manifiestamente injusta, por lo que no es necesario siquiera consultar al legislador para asegurarse del significado de la ley y si quiere mantenerla. Así, el hombre está obligado a rechazar la ley injusta sin concederle presunción de validez, pues en este caso “la calidad del superior no puede tener efecto alguno”.⁷⁸⁹

Los jesuitas mantienen que la justicia de una norma se determina por criterios de justicia exógenos a la ley y proponen los cuatro señalados por Aristóteles. La tercera y la cuarta condición acentúan la equidad, justicia y la adecuación de la ley positiva a la razón y límites naturales del hombre: “La cuarta (...) que sea equitativa para con los súbditos en alguna proporción (...) teniendo en cuenta la proporción de las facultades *de cada uno* y el grado de cada cual en la república”, (nótese el acento sobre la equidad debida a cada individuo). La tercera (...) que ni se mande el vicio ni se prohíba la virtud, a no ser acaso por un bien mayor, ni se ordene algo imposible”. Que la ley ha de conducir a la virtud y prohibir el vicio es una característica obvia del intelectualismo. La exigencia de que la ley no mande ningún imposible se dirige contra las formulaciones rigoristas que imponen y culpan de la trasgresión de la ley aunque su cumplimiento sea muy difícil. “La segunda, es de la parte del que hace o da la ley, a saber que tenga autoridad para ello”, lo que diferencia entre los príncipes legítimos y los usurpadores, y niega la obligación de la obediencia a éstos últimos. “La primera es de parte del fin, esto es, que se ordene al bien común y en él ceda. Pues el rey, según Aristóteles, se diferencia del tirano en que aquél busca el bien común de la república, y el tirano su utilidad privada. La ley justa se diferencia pues de la tiránica en que busca el bien de la República”.⁷⁹⁰

Suárez recapitula también los criterios de justicia que ha de cumplir cualquier ley y especialmente la positiva. A parte del mentado de la legitimidad de quien la promulga,⁷⁹¹

⁷⁸⁸ *De legibus*. L. I, C. IX, § 3.

⁷⁸⁹ *De legibus ac Deo legislatore*. L.VI, Cap. VIII, §. 1.

⁷⁹⁰ *6L*. Disp. 73. Vid. también *6L*. Disp. 69; Disp. 46; Disp. 69.

⁷⁹¹ *De legibus*. L. I, C. I, § 6.

ésta debe “ser recta, justa, posible (en su cumplimiento), acorde con la naturaleza humana, y con la costumbre del país, oportuna en cuanto al tiempo y al lugar”.⁷⁹² Junto a la necesidad de la precisión y reducción a los casos para los que ha sido dada, la ley ha de ser posible de cumplir y acorde a las fuerzas humanas. La benevolencia de la ley, la aceptación de los límites de la naturaleza humana, la primacía de los acuerdos y normas que los hombres se dan de manera voluntaria se conforman como claros límites de la ley positiva.

De la universalidad del libre arbitrio, se deriva la universal capacidad para alcanzar la justicia, actuar y juzgar de acuerdo a ella. Al colocarla como principio rector de los tratados de dirección de la conciencia que son los *Seis libros* y *De legibus*, los jesuitas exigen a los confesores que ofrezcan a su grey el principio de superioridad de la virtud sobre la ley cuando tengan dudas morales, permitiendo a todo adulto aplicar su justicia al juicio de la ley, liberándole de la obediencia a la ley injusta. El mero hecho de contar con criterios que determinen la injusticia de una ley facilita su resistencia. No en vano Molina explica los principios de la justicia a través de la diferencia entre la falsa ley del tirano y la justa y obligatoria del monarca justo.

b) La actuación de la epiqueya

Suárez distingue entre interpretación y epiqueya, pero esta distinción se basa en sutilezas jurídicas sin efecto para nuestro análisis,⁷⁹³ de manera que podemos seguir haciendo uso del concepto de epiqueya, para designar a ambas. De hecho, utiliza para explicar la interpretación un caso típico de la epiqueya, el de la devolución de la espada al loco que puede usarla para herir al que la devuelve: “En nuestro caso, el precepto natural no manda con carácter absoluto en una materia determinada, por ejemplo hay que devolver el depósito, sino que se sobreentiende que ha de ser en las debidas circunstancias”.⁷⁹⁴

Molina y Suárez se ven enfrentados a un grave problema en la construcción de su doctrina jurídica al colocar la virtud sobre la ley, pues al afirmar que la epiqueya se aplica a todas las jerarquías legales y todos los agentes, se podría dar una eventual discrepancia de ésta con la ley divina positiva y la ley natural, que deberían ser justas por definición. Para

⁷⁹² *De legibus*. L. I, C. IX, § 1.

⁷⁹³ Suárez reduce la epiqueya a la aplicación de la ley positiva a un caso determinado siguiendo la justicia natural. La interpretación es la técnica adecuada a las leyes divinas, justas por definición. *De legibus*. L.II, C. XVI, § 4.

⁷⁹⁴ *De legibus*. L. II, C. XIII, § 2, y § 9. Según Molina, aquél que tiene una espada prestada puede transgredir el mandamiento que prohíbe robar y no devolverla a su dueño si éste quiere usarla para herir a alguien. Éste es un caso

salvar esta aporía, Suárez acepta que el literalismo puede llevar a desintonías con la virtud, y que Dios no es un legislador más perfecto que el terreno y establece que las leyes son inmutables y tienen un valor imperecedero, pero su ámbito de aplicación no es absoluto ni universal y su entendimiento ha de estar sujeto a la interpretación-epiqueya.⁷⁹⁵ Ambos aplican la epiqueya al quinto y el séptimo mandamiento y rechazan la interpretación literal, de modo que, por ejemplo, Dios sólo prohíbe las muertes injustas, pues el literalismo impediría al poder político justo ejecutar a los malhechores, poniendo en peligro el orden terrestre.

La aplicación de la epiqueya a la ley natural es un lugar repetido en sus obras: “La ley natural, en sí misma considerada, no ordena un acto más que cuando supone que es bueno; y no lo prohíbe sino en cuanto supone que es intrínsecamente malo. Por lo tanto, para entender el verdadero sentido del precepto natural, hay que indagar en las condiciones y circunstancias en las que ese acto es malo o bueno en sí mismo”. De este modo, aunque Molina apunte que “la ley natural no puede desaparecer ni cambiar por sí misma, ni total ni parcialmente”, mantiene que su vigor está ligado a unas condiciones determinadas que permiten su aplicación justa,⁷⁹⁶ lo que repite Suárez.⁷⁹⁷ Por último, la epiqueya se aplica también a la ley humana positiva: “No puede ser que la disposición universal de la ley humana sea en todos los casos particulares de tal modo recta que no falle alguna vez, escribe Suárez, porque las cosas humanas acerca de las cuales versan las leyes humanas están sometidas a innumerables mudanzas y casos contingentes, que no puede anticipar siempre el legislador humano ni si pudiese podría exceptuarlos (...) a todos ellos en particular”, pues esto sería muy prolijo y confuso.⁷⁹⁸ La epiqueya conforma, pues, todo el derecho, mostrando la supremacía de la virtud sobre el derecho.

Fundamental para el conocimiento del alcance de la epiqueya es 1º) quién y 2º) cuándo puede usar de ella. 1º Suárez estatuye que “pueden y deben usarla no sólo Dios sino también los hombres. Es el hombre mismo *quien debe inquirir y comprender* el verdadero sentido de la ley natural”. Esto es, todo individuo ha de ser responsable de la edificación de su conciencia, pues ha de explicitar los principios que han de dirigir su acción y con los

clásico recogido por Tomás de Platón en su *Summa* (II-IIae 57,2 ad.1) y uno de los núcleos las inquisiciones en la restitución que dan lugar al desarrollo del derecho natural. Costello. Op. cit. p. 212.

⁷⁹⁵ Tanqueray, Adolphe A. 1927. *Theologia Moralis Fundamentalis*. Paris: Desclée. §. 413.

⁷⁹⁶ 6L. Disp. III. § 7, p. 147, lo que repite en: 6L. Disp. 49. p. 326.

⁷⁹⁷ *De legibus*. L.II, C. 14, § 12.

⁷⁹⁸ *De legibus ac Deo legislatore*. L.VI, C. 6, § 2., § 3.

que ha de juzgar los hechos y leyes de los otros hombres. Como hemos visto, la obligación universal de cuestionar los principios morales que rigen la acción individual tiene profundas raíces en su epistemología. *Todo* individuo tiene derecho a preguntarse por el fin de la ley y si éste se cumple en su aplicación a la práctica.⁷⁹⁹ Así, se puede usar no sólo en aquellas situaciones de peligro en las que no se puede consultar al superior⁸⁰⁰ sino que, como un derecho inherente al arbitrio, cualquier afectado puede, con plena justicia, aducirla y utilizarla, con independencia del superior, cuando considere a la ley injusta.⁸⁰¹

Pero éste es un *desideratum* que ha de enfrentarse al desengaño de la práctica, a la dificultad de que todos los individuos lleguen a disponer de las facultades y el ocio necesario para estudiar la moral, y también al riesgo que eso supondría para la Iglesia católica: “Si no puede conseguirlo por sí mismo (inquirir y comprender el verdadero sentido de la ley natural) debe aprenderlo de otros que se lo enseñen, cosa que éstos pueden hacer (...) por su ciencia, sin necesidad de poder de jurisdicción”.⁸⁰² Molina justificar aquí a confesores y casuistas, una de la bases del poder magisterial de la Iglesia.

2º a) Frente al Angélico, Suárez señala que la epiqueya se aplica cuando el cumplimiento de la ley conduce a pecado, es inicuo, “nocivo para la república” y “muchas veces habrá lugar, aunque no sea inicuo, sólo porque *es demasiado grave y difícil*” para las fuerzas del individuo.⁸⁰³ Esto es, no sólo pretende la promoción de la virtud y el bienestar de la república en general: “No sólo puede cesar la obligación de la ley cuando guardar la ley fuese, en el caso particular, contra el bien común; sino que aunque sea sólo contra el bien de *una persona particular*, mientras sea daño grave y ninguna otra razón de bien común obligue a inferirlo o permitirlo; pues entonces la justicia o la *caridad* mandan evitar tal daño al prójimo, a lo cual no puede oponerse racionalmente la ley humana”. El principio subyacente a esta ampliación de la epiqueya que asegura el bien individual es el “derecho que tiene el hombre a no ser obligado servilmente”. El libre arbitrio y los derechos a que da lugar impiden que la ley ponga en peligro su vida o le infrinja otro gran mal o “gran detrimento”.⁸⁰⁴ El respeto por el bienestar de cada individuo (cuyo alcance estudiaremos en

⁷⁹⁹ *De legibus ac Deo legislatore*. L.VI, C. 7, § 11.

⁸⁰⁰ Como quieren Cayetano y Soto. En el Cap. VIII de *De legibus ac Deo legislatore*, donde dirime “el uso de la epiqueya sin recurrir al superior”, la tercera sección se titula: “el juicio probable dispensa de recurrir al superior”.

⁸⁰¹ *De legibus ac Deo legislatore*. L.VI, C. 8, § 6.

⁸⁰² *De legibus*. L.II, C. XVI, § 6.

⁸⁰³ *De legibus ac Deo legislatore*. L.VI, C. 7, § 8-10.

⁸⁰⁴ *De legibus ac Deo legislatore*. L.VI, C.7, § 6.

el siguiente punto) es una de las características más marcantes de la epiqueya de los jesuitas.⁸⁰⁵

2º b) Comparada con las doctrinas de Agustín, Calvino o Tomás, la capacidad universal de enjuiciar y transgredir la ley que proponen los jesuitas supone una clara ampliación del derecho del individuo frente a la ley. Pero incluso aquéllos aceptan que, frente a la ley *patentemente* injusta el hombre puede y debe no obedecer. En el cap. VIII del Libro VI de *De Legibus ac Deo legislatore*, tras distinguir los casos en los que la ley no obliga, Suárez analiza aquéllos en los que la justicia de la ley y, por tanto, su obligación, es dudosa. Es en éstos donde más claramente se establece el derecho a la libertad de conciencia y a la resistencia, pues en ellos la autoridad y autonomía del individuo queda más claramente instituida. Suárez establece que “el que juzga *probablemente* que la ley no comprende aquel caso, puede excusarse *seguramente* de la obligación de la ley, aunque ambas opciones tengan razones probables de duda”, esto es, aunque la opción que se tome sea la menos probable. Así, otra diferencia sustancial frente al rigorismo y tuciorismo es la aceptación de que el hombre también puede usar de la epiqueya en los casos en los que la justicia de la ley sea solamente dudosa. Esto es, Molina y Suárez eliminan la presunción a favor del legislador concediéndosela al individuo. Esta transferencia es, junto al derecho de cada individuo a buscar su bienestar frente a la ley, la característica básica del **probabilismo**, el instrumento en el que los jesuitas cifran su idea de la libertad.

2. V. F. El probabilismo y la libertad frente a la ley y la obligación

El permiso para seguir una opinión probable en casos de duda de la ley se sustenta en el principio jurídico de la posesión de la libertad.⁸⁰⁶ Éste último, que también usa Molina,⁸⁰⁷ afirma que, en caso de duda irresoluble de a quién pertenece un bien, el poseedor de la cosa en el momento en el que surge la duda tiene derecho a continuar en su posesión.⁸⁰⁸ Análogamente, en caso de duda de ley, el hombre posee su libre arbitrio, lo mantiene y puede, sin cargo de conciencia, elegir libremente entre todas las opciones probables para

⁸⁰⁵ *De legibus ac Deo legislatore*. L.VI, C.7, § 7.

⁸⁰⁶ Por el que en caso de duda el poseedor de la cosa en disputa mantiene su propiedad.

⁸⁰⁷ “El hombre es dueño no sólo de sus bienes externos, sino también de su honor y fama, y también es dueño de su propia libertad”. Cit. en Tuck. *Natural*. p. 54.

⁸⁰⁸ “Circa dubium facti primo servanda est illa regula iuris: In dubiis melio est conditio possidentis, quae, ceteris paribus, verum habet in omni materia quoad hoc quod nullus debet spoliari re sua quam rationabiliter possidet propter solum dubium, sive debeat spoliari ad exercendum actum iustitiae ut est restituere, sive ad actum religionis ut est implere votum

las que exista tanto una suficiente probabilidad intrínseca (una razón fundada para la actuación), como extrínseca (una autoridad que acepte el curso de acción que presente la razón). O como afirma en *De legibus*, en casos de duda de la legitimidad de la ley, el súbdito “posee su libertad” y, por tanto, “puede anteponer su derecho, y obrar según su libertad contra las palabras de la ley” de manera que “es lícito seguir un juicio probable deponiendo prácticamente la conciencia dudosa”.⁸⁰⁹

Suárez desarrolla también otra de las ideas básicas del probabilismo, la de que las razones de carácter práctico son moralmente válidas y aceptables, por lo que puede guiarse por ellas para cuestionar la justicia de la ley.⁸¹⁰ La protección que la epiqueya brinda al individuo frente a los requerimientos de la ley incluye aspectos muy diversos, desde la defensa de la propia vida,⁸¹¹ al bienestar material. Así, por ejemplo, el hombre puede romper la obligación de asistir a misa para no perder un negocio determinado. El jesuita mantiene, probabilista, que el fiel puede anteponer el lucro cesante al culto a Dios.⁸¹² Su aceptación del mundo y la moral intraterrena es muy clara.

Así, la epiqueya que propone no se basa en la sustitución de una obligación legal por otra superior, sino en una verdadera dirección de la conciencia por la virtud, porque incluso en el caso de la concurrencia de leyes contradictorias, el individuo no está sujeto a la de carácter superior sino que puede libremente determinar cuál es la que garantiza la justicia y merece su obediencia.⁸¹³ Tampoco es una mera fórmula de aplicación justa de la ley, pues su característica fundamental es que permite a todo individuo actuar en contra (*agere contra*) de la ley, o sea, trasgredirla, invalidándola.⁸¹⁴

Hasta aquí hemos visto las características de la epiqueya que la conforman como el más importante instrumento de realización práctica de la libertad que promete el libre arbitrio.

seu ad alia similia. Secus vero est quoad alios usus, quia non semper uti licet re sua cum dubio alicujus malitiae vel damni”. Suárez, Francisco. *De bon. et mal. hum. act. Disp. XII sect. IV*, p. 449.

⁸⁰⁹ *De legibus ac Deo legislatore*. L.VI, C. VIII, § 4.

⁸¹⁰ “Debet ergo fieri ex sufficienti aliqua auctoritate vel ratione, vel per sufficientia principia practica, per quae homo sibi rationabiliter persuadet hic et nunc licite posse non operari juxta tale judicium speculativum, et tunc fit deposita conscientia formaliter alia”. *De bon. et mal. hum. act. Disp. XII, sect. IV, T. IV*, p. 447. Cit. en *Dictionnaire de théologie catholique*. Op. cit. p. 473.

⁸¹¹ *Virt. Op. cit.* pp. 190-1.

⁸¹² *De legibus ac Deo legislatore*. L.VI, C.7, § 10.

⁸¹³ El sujeto puede “obrar lícitamente contra las palabras de la ley, cumpliendo aquélla que entonces, hecha diligencia moral según la capacidad de la persona y el tiempo, juzga de buena fe que es más grave y obliga más”. *De legibus ac Deo legislatore*. L.VI, C. VIII, § 11.

⁸¹⁴ *Virt. Op. cit.* pp. 191, 197.

Pero esta epiqueya es el núcleo del probabilismo, o, viceversa el probabilismo es la aplicación de la epiqueya tal y como la definen los jesuitas a los casos en los que existe duda del significado y la justicia de la ley. Si “es *probable* el juicio de que el superior se excede de su potestad mandando cosa más grave o con mayor peligro que puede”, o el sentido de la ley no es claro,⁸¹⁵ “entonces el súbdito cree *probablemente* que no pudo darse precepto para tal caso, y, por otro lado *posee su libertad*, luego puede anteponer su derecho y obrar según su libertad contra las palabras de la ley y sin ninguna otra interpretación”. Naturalmente se ha de seguir “los principios de la teología y el derecho”, pero es “lícito usar de juicio probable según opinión probable”, porque, como principio general, “en las cosas morales es suficiente el juicio probable para obrar prudentemente”. Este razonamiento se aplica también al Papa “a quien no estamos obligados a consultar (...) sino a usar de reglas doctrinales”.⁸¹⁶

Así, a pesar de que no conocemos un posicionamiento explícito de los jesuitas, ambos son los verdaderos teóricos del probabilismo pues le proveen de sus principales fundamentos teórico-doctrinales: 1 la capacidad de usar de la epiqueya no sólo en los casos en los que la ley es manifiestamente injusta sino también en los que solamente se dude de su justicia, 2 no sólo para salvaguardar el bien de toda la comunidad sino el de cada uno de sus miembros. En estos casos, 3 el hombre mantiene la propiedad de su libertad y puede escoger sin cargo de conciencia legítimamente, 4 esgrimiendo incluso razones y principios de carácter práctico.

La epiqueya es quizá la más clara expresión del intelectualismo de los jesuitas, pues mantiene que “no se ha de juzgar tal ley o su obligación por las solas palabras preceptivas consideradas en sí mismas, sino de ellas limitadas por la razón que es como su alma”. Es justamente el intelectualismo o racionalismo de la ley el que permite su juicio y restricción a través de la epiqueya⁸¹⁷ y, por tanto, el que facilita a todo individuo la capacidad de transgredir (esto es, la libertad de conciencia frente a) la ley injusta.

El probabilismo es el verdadero núcleo de la concepción de la libertad de conciencia y por ende del conjunto de las libertades, no sólo en Molina y Suárez sino en toda la edad moderna. Pero la literatura le ha despreciado y preterido en favor de otra serie de ideas y

⁸¹⁵ *De legibus ac Deo legislatore*. L.VI, C.8, § 5.

⁸¹⁶ *De legibus ac Deo legislatore*. L.VI, C.8, § 6.

⁸¹⁷ *De legibus ac Deo legislatore*. L.VI, C.IV, § 4.

argumentos a los que ha considerado central en la petición de la libertad de conciencia. La mayoría de éstos se encuentran también en la obra de los jesuitas, pues también se derivan del libre arbitrio. Veamos pues, primero este conjunto de argumentos para pasar al más poderoso de todos, al probabilismo y a sus efectos políticos.

2. V. G. Los argumentos antropológico-teológicos de la libertad de conciencia

En este punto veremos cómo la doctrina molinista contiene ya buena parte de los argumentos justificativos de la libertad de conciencia que usarán los sectarios del norte de Europa (Milton o Locke). Antes de enumerar estos argumentos puede ser ilustrativo recordar dos de los principios básicos de la doctrina que fundan su concepción de la libertad: a) la indiferencia y b) la voluntariedad plena.

a) La indiferencia es un poder epistemológico y moral equivalente a la adiafora de los sectarios del norte de Europa, una de las piezas fundamentales en la justificación de la libertad de conciencia y que se manifiesta en todos los estadios y ámbitos en los que se despliega doctrina molinista. La indiferencia de la aprehensión permite al hombre examinar y enjuiciar racionalmente alternativas con distinto grado de justicia y de verdad, independientemente de la autoridad que las soporte y la forma que tengan (prejuicios, costumbres, hábitos o ley). Al no demonizarlos a priori, permite aceptar razones prácticas y distintos instrumentos (la revuelta, la violencia). La separación entre la ley y la virtud necesariamente voluntaria, hace a ésta indiferente para la ordenación civil, que no debe regularla. La injusticia de la ley la hace indiferente para el hombre, que puede transgredirla. Por último, la indiferencia permite crear un caso de conciencia, analizarlo racionalmente y elegir la opción menos probable y la menos segura. No es extraño que Molina equipare indiferencia a autodeterminación.⁸¹⁸

b) El segundo principio que queremos destacar es la voluntariedad plena, sobre cuyo uso en la doctrina molinista ya hemos hablado (2. I. A. La libertad como completa voluntariedad, negación de la coacción y restricción de la responsabilidad). Molina repite que para conseguir la libertad e imputar la responsabilidad de manera justa es necesario un libre arbitrio pleno: “El pecado es voluntario, de manera que, si una cosa cualquiera no es voluntaria, tampoco

⁸¹⁸ Vid Ocaña. Op. cit. p. 468 y ss.

es pecaminosa”.⁸¹⁹ Se opone, así, a quienes asientan que se comete pecado incluso cuando el sujeto no está en condición de impedir el efecto de su acción involuntaria o que el efecto de la acción involuntaria agrava el pecado o la falta del primer pecado. “Se peca, afirma Queralt estudiando a Molina, cuando se pone la causa con previsión del efecto; pero no cuando se produce éste si entonces no hay libertad”.⁸²⁰ Entre las condiciones de la plenitud se encuentra un entendimiento cabal⁸²¹ y conocimiento de la ley. Molina exculpa al trasgresor de la ley por ignorancia invencible,⁸²² no sólo en el foro interno,⁸²³ sino también en el externo.⁸²⁴ Queralt resume la posición de Molina frente al conocimiento necesario para el juicio y la actuación: “Siempre para que el incumplimiento de un precepto de la ley sea imputable se debe tener, en primer lugar, conocimiento del mismo y de que se está obligado a cumplirlo”.⁸²⁵ La “voluntariedad, advierte Suárez, es un requisito imprescindible para el cumplimiento de la ley”, pues el verdadero cumplimiento se realiza sin sombra de renuencia (tristeza) y sin “el propósito de no realizar la acción si no se viese forzado a ello”.⁸²⁶ Recapitulando, Molina y Suárez mantienen la responsabilidad del agente sólo cuando su acción se realiza con voluntariedad limpia de renuencia y con conocimiento de la obligación.

Estos dos principios nuclear una serie de argumentos a favor de la libertad de conciencia: 1º El primero se basa en la necesidad de la libertad para alcanzar la verdadera virtud, idea que se une a la de la voluntariedad plena para asignar la responsabilidad. Si sólo la acción voluntaria da lugar a una verdadera virtud, para alcanzar ésta es necesario que su cumplimiento se deje al albedrío individual y que no se regule por ley. Esto impone una desregulación especialmente importante para las virtudes teologales. Molina aplica este

⁸¹⁹ 6L. Disp. X. pp. 172-3.

⁸²⁰ Queralt, Op. cit. p. (148) 152.

⁸²¹ “Verum ea ex eo neque ad culpam neque ad meritum eis imputantur, quod non discernant ratione inter bonum et malum morale, quantum satis est ad culpam aut meritum. Quare licet aliquem usunt habeant liberi arbitrii, non tamen habent eum qui ad culpam ac meritum est necessarius. Atque hic usus est quem, ut iura decernunt, pueri ut plurimum septimo aetatis suae anno completo habere dicuntur”. *Concordia*. p. 14. §4. Idea que repite en la p. 17.

⁸²² “Los que las ignoran invenciblemente (las leyes), por no tener el uso de razón o por otra causa, están exculpados (...) aunque no las cumplan”. (Medina) se pregunta si los niños y los locos están obligados y sometidos a la ley natural o (...) excusados de su observancia por su ignorancia invencible. Éste afirma que aquéllos no están obligados por la ley natural (...) porque (...) los niños son inhábiles e ineptos para conocer por sí mismos la ley, por lo cual (no...) están obligados a ella”6L. Disp. 47. pp. 319-20

⁸²³ “Si hablamos en el fuero de la conciencia, y la ignorancia de la ley es verdaderamente invencible, entonces la ignorancia de la ley recibida por el uso excusa en este foro a los transgresores de esta ley de toda culpa y de toda pena”. 6 L. Disp. 71. § 8. p. 664.

⁸²⁴ “Como la ignorancia invencible del derecho excusa de la pena (...) si (se) comete algún crimen por ignorancia invencible del derecho, se excusa en absoluto de tal delito en el fuero externo”. 6 L. Disp. 71. § 12, pp. 664-5.

⁸²⁵ Queralt. Op. cit p. (79)

⁸²⁶ *De legibus*. L.II, C. X, § 4 y § 6.

principio a un caso de conciencia típico de la libertad de conciencia, el de la imposición de la adoración de Dios por la fuerza: “Se requiere, en primer lugar, para cumplir este precepto, que el que la oye (misa) sea consciente, esto es, tenga el pleno juicio de la razón para entender lo que hace (...) Además, se requiere que lo haga por ello mismo, esto es, en cuanto tal. Porque si alguien oyese el sagrado sacrificio contra su voluntad, de modo que siempre rehusase oírlo y fuese retenido contra su voluntad, no satisfaría aquél precepto”.⁸²⁷ Del mismo parecer es Suárez, quien enseña que “si una persona asiste a misa por pura fuerza y sin atender en absoluto, ni siquiera en el foro externo cumple el precepto”.⁸²⁸

Así, a pesar de que justifiquen la necesidad de forzar al culto verdadero con razones *ad hoc*, su doctrina contiene uno de los más importantes argumentos a favor de la libertad de conciencia y contra el rigorismo. Si éste justifica el uso de la fuerza para forzar la uniformidad sociorreligiosa en la imposición de la virtud y el mandato divino de honrar a Dios, los jesuitas lo desmontan: la coacción no gana ni la voluntad, que permanece libre, ni la virtud ni guarda la ley. Rechazan, por tanto, el valor de las conversiones o los arrepentimientos forzados, que son el fin de inquisiciones y torturas. Por el contrario, los rigorismos, siguiendo su concepto de voluntad, entienden que la voluntad se da en la decisión, por lo que existiría una voluntariedad en la asistencia a misa, y la coacción tendría cierta eficacia. Según los molinistas, el uso de la fuerza ni siquiera puede justificarse como acto de caridad para con el forzado, pues no tiene ningún efecto positivo. Además la caridad para con los demás no es la principal obligación del virtuoso que debe seguir la forma negativa de la regla áurea (véase el punto 2. V. A. El rechazo del rigor y la preeminencia de las virtudes cardinales). La caridad no puede ser aducida, pues, como fuente de la obligación y justificación de la fuerza.

Pero los molinistas más que aplicar el razonamiento a la política, al rechazo del acto coaccionado y su validez moral, lo usan para inquirir en las condiciones necesarias para el correcto cumplimiento del precepto. Además llegan a conceder no sólo a la iglesia, sino incluso al poder civil la capacidad de regular aspectos de la religión.⁸²⁹ En todo caso, algunos casuistas probabilistas usarán este argumento de manera negativa en los casos de los juramentos de fidelidad, pues, seguros de que la voluntad no se da entera cuando es

⁸²⁷ 6L. Disp. 58. pp. 504-5.

⁸²⁸ *De legibus*. L.II, C. X, § 9.

obligada, permiten, para salvar la vida de su grey, la mentira o el disimulo, de forma que bendijeron una especie de resistencia pasiva. Pero para justificar la libertad de culto el argumento ha de ser usado afirmativamente.

2º El argumento anterior se une usualmente al que sostiene que al poder terrestre le corresponde el juicio de las obras ordenadas a los fines naturales, mientras que Dios en su juicio final castigaría la contravención de los fines espirituales, lo que constituye un principio fundacional de su teología (véanse los puntos 2. V. C. La restricción del ámbito de la ley. La distinción entre la ley y la virtud y 2. II. La libertad frente a Dios). Molina afirma que el poder civil ha de restringirse al cuidado de las acciones dañinas para la república y no puede ordenar los actos de todas las virtudes. Pero no hemos podido encontrar ninguna mención en sus obras a la parábola de la cizaña y las espigas que suele servir de base escrituraria y amalgama a este razonamiento cuando se aplica a la justificación de la libertad de la conciencia.

3º Como ya hemos visto, Molina y Suárez afirman que Dios se sirve del libre arbitrio para establecer su providencia en la tierra (2. II. B. Libre arbitrio, gracia, presciencia, providencia, predestinación y reprobación y 2. II. C. La doctrina gubernativa. La ley divina) por lo que cualquier intento de restringir el legítimo y justo ejercicio del libre arbitrio, cuando éste no atenta contra el prójimo, podría ser considerado impío. Éste que llamaremos argumento de “la doctrina gubernamental” es, secularizado, una idea fundamental en Smith y el liberalismo.

4º Molina acentúa la dificultad del hombre para conocer los principios morales, lo que le eximiría de la acusación de mala voluntad y advierte: “Puede suceder que incluso pueblos instruidos y píos sean ignorantes de algunas (leyes naturales) o puedan incluso errar de manera invencible”.⁸²⁹ Molina trata también el caso de la ignorancia de (el verdadero) Dios dentro la discusión sobre si la ignorancia (de la ley) es causa de responsabilidad y afirma la inexistencia de noticias suyas en la conciencia y del deseo natural de conocerle,⁸³¹ por lo que puede darse la “ignorancia invencible de la existencia de Dios”. La ignorancia humana permite la existencia de una duda racional sobre la ley y la religión y que ésta no pueda ser

⁸²⁹ : “Por el contrario, a veces, las leyes ordenan algunas cosas que sin aquella ley serían obras no obligatorias, como (...) algunos días de ayuno, guardar algunas fiestas, oír misa en esos días (...) que sin aquellas leyes serían obras voluntarias”⁶ L. Disp. 72. § 2, p. 700.

⁸³⁰ 6L. Disp. 49, par.2 Vol.VI, tratado V.

tasada como degeneración y maldad, como pecado, sino sólo como error o falta, un paso importante en la exculpación de la heterodoxia.

5º Ambos afirman la capacidad del individuo para alcanzar la salvación con sus solas fuerzas, lo que no se contradice con la dificultad que tiene para conocer la ley. En los *libros de la justicia y el derecho*, no duda en establecer que con “la luz natural del entendimiento, (...) pueden, los ángeles y hombres alcanzar el conocimiento de Dios y el de tales leyes dadas e impuestas por Él”. Esta afirmación incidental se reafirma con el *dictum* paulino de que a través de las cosas visibles “mediante discurso” se llega al conocimiento de Dios.⁸³² Molina considera tres vías de conocimiento racional de Dios, las vías de la eminencia, *casualitatis* y la remoción.⁸³³ Todas ellas aceptan que “es correcto aplicar los argumentos de los humanos a lo divino”. Porque “el entendimiento humano, usando del raciocinio, si toma como partida las cosas creadas”⁸³⁴ puede conocer a Dios. Molina ofrece, por tanto, un método universal y desligado de cualquier autoridad para el conocimiento de Dios, que se une a su capacidad para la realización de obras salvíficas sin necesidad de la gracia. Esto es, Molina afirma aparentemente que el hombre no necesita instancias mediadoras que le enseñen y le impartan las ayudas sacramentales para la salvación.

Pero bajo presión de la Inquisición, Molina subrayará que el hombre no es suficiente para conocer a Dios y los misterios revelados, ni para ganar la salvación sin auxilios sacramentales y sin la gracia,⁸³⁵ por lo que precisamos la mediación de la iglesia, que posee unas facultades y derechos divinos⁸³⁶ concedidos por la gracia. Limita, así, los efectos más radicales de su doctrina contradiciéndose y negando la separación entre la ley y la virtud que el mismo ha estipulado.

6º Mantiene que sólo lo voluntario es pecaminoso, una afirmación que, ayuntada a la idea de que los contenidos del entendimiento o la razón (eventualmente dados por Dios) son necesarios y no voluntarios, exculpa las ideas heterodoxas como necesarias pues provienen directamente de Dios (véase 2. I. Las bases físico-epistemológicas de la libertad: el libre

⁸³¹ Que Tomás afirma en la Ia IIae 94,2c

⁸³² Queralt. Op. cit. p. (67) 71.

⁸³³ Queralt. Op. cit. p. (73) 77.

⁸³⁴ Por ejemplo en *Concordia*. IV, Disp. 2. § 7, p. 434.

⁸³⁵ 6L. Disp. III. § 1, p. 140. Queralt, Op. cit. p. (61) 65.

⁸³⁶ 6L. § 11, pp. 365-6.

arbitrio). Pero Suárez, que siempre mantiene una concepción menos radical del libre arbitrio, acepta que el entendimiento tiene un grado de indiferencia que le permitiría una cierta voluntariedad en el asentimiento a las distintas enseñanzas. Esta relativa indiferencia del asentimiento permite acusar al individuo pues el rechazo de la verdad por falta de voluntad es origen de culpa.⁸³⁷ Ambos aparcan el moderado escepticismo neoadadémico que han usado para la determinación de la ley y adoptan en las cuestiones de la fe un esencialismo y dogmatismo poco congruente con sus principios antropológicos y físicos. No admira que niegue que la religión en general sea indiferente. La “importancia, la no evidencia y la necesidad de conocer” a Dios, lleva a dos efectos contradictorios:

7º Ambos defenderían la necesidad de una fe razonada y activa: “Por las profundas repercusiones que la verdad de la existencia de Dios tiene en nuestras vidas no debe ser admitida sin razones convincentes que la persuadan”.⁸³⁸ Molina sigue a Santo Tomás quien mantiene que el individuo es responsable de la formación de su conciencia, de los principios que usa en sus juicios y del cuidado con los que los ejecuta,⁸³⁹ por lo que Baylor considera que se puede hablar de cierta libertad de conciencia en el Aquinate.⁸⁴⁰ Pero, por otro lado, la concepción de la fe como una virtud natural tiene como efecto que el “asenso puramente natural puede tener mayor constancia y firmeza (ex parte credentis) que el de un católico (...) ayudado por la gracia”. Dada la necesidad de la religión, el creyente está obligado a salir de la ignorancia y buscar y adorar al dios verdadero⁸⁴¹ y tiene capacidad para “admitir” “con fe meramente humana” la doctrina enseñada por la autoridad y distinguir al Dios verdadero, lo que hace a la idolatría “difícilmente excusable”.⁸⁴² Molina puede, así, considerar que la fe natural⁸⁴³ es voluntaria y por tanto es posible imponer la ortodoxia. Molina se deshace del libre arbitrio, exigiendo que se busque a Dios y afirmando la culpabilidad de quien lo desconoce, bien por no haber hecho lo suficiente para conocerle, bien porque su ignorancia es un castigo directo de Dios. Esto es, Molina afirma, inconsistente, la culpa según los estándares agustinos del *invitus agere*, responsabilizando a quien obra involuntariamente.⁸⁴⁴ La táctica de Molina se ajusta a la

⁸³⁷ *Disputaciones metafísicas*. Disputación XLIV. Sección I. p. 353.

⁸³⁸ Queralt. *Libertad*. p. (63) 67.

⁸³⁹ *Summa*. Ia IIae. q.19. a. 6.

⁸⁴⁰ Baylor. Op. Cit. p. 57.

⁸⁴¹ Análogamente a la necesidad de conocer la ley: *De legibus*. L.II, C. X, § 10.

⁸⁴² Queralt. *Libertad*. pp. (61-62), p. (72).

⁸⁴³ Ocaña. Op. cit. p. p. 236.

⁸⁴⁴ 6L. Disp. III, § 1, p. 140.

concepción misional de su orden, pues exculpa a aquéllos que no han oído la buena nueva, pero hace de la Iglesia católica la fuente de conocimiento verdadero y obligatorio de Dios.

Dado que no hemos analizado la obra polémica de nuestros autores no podemos afirmar con seguridad si usan estos principios para justificar sus innovaciones, esto es, para defender su libertad de conciencia, pero, como hemos mostrado, son muy precavidos a la hora de hacer valer los derechos que se derivan de las facultades que predicán. Volvemos a encontrar aquí un rasgo característico de su doctrina, cual es el uso de argumentaciones *ad hoc* de proveniencia agustina y voluntarista con el que cortan los radicales efectos a los que les conduciría la consecuente aplicación del principio del libre arbitrio.

Pero jesuitas cercanos usan algunos de estos argumentos para defender, frente a la Inquisición, la libertad para creer y enseñar su doctrina de la libertad: “Con libertad y autoridad de Maestro, la cual deben tener todos los que lo fueren para enseñar libremente *todo lo que Dios les dictare y les diere a sentir*, y no atándose a lo que otros sintieron o enseñaron, aunque tengan más autoridad, porque los hombres son libres para opinar como Dios les enseñare, porque no ha limitado la sabiduría a personas ni tiempos (...) y querer que no discrepen los que ahora enseñan de lo que enseñaron los antiguos es querer atar los entendimientos a su doctrina y privarlos de *la libertad que Dios les dio para entender y elegir y sentir y opinar en sus ciencias y materias probables*”.⁸⁴⁵ Andrade combina la necesidad de la autoridad del maestro para el avance del saber, con la obligación de la obediencia a la conciencia como receptora de ideas necesarias y afirma que en la moral (y la teología) sólo son posibles opiniones probables, por definición libres. Además avisa de que, según el probabilismo, una opinión probable no deja de serlo aunque las autoridades más seguras se manifiesten en su contra. Pero el probabilismo es el objeto del próximo punto.

Todos los autores latitudinarios del momento se enfrentan a la paradoja de que la libertad de conciencia permite, también, posiciones rigoristas, por lo que, con excepción de unos pocos visionarios perseguidos como Castellio o Socinio, nadie acepta en ese momento una tolerancia total que incluya al enemigo político, a los intolerantes y los no cristianos. Sólo se acepta como mal menor cuando la división social y la violencia no permiten otra salida. Ésta es la verdadera diferencia entre el norte y el sur de Europa, donde la iglesia evita,

ahogando la diferencia, la radicalización de las posturas teológicas, de forma que las sociedades católicas no se ven forzadas por la violencia a aceptar la libertad de los otros. El caso de Andrade pidiendo la libertad de conciencia nos avisa que la traducción de las ideas a peticiones políticas concretas es un fenómeno complicado, que tiene más que ver con el medio ambiente en el que se realizan que con la doctrina que se siga.

El análisis de la libertad de conciencia en la edad moderna pasa por considerar la capacidad del individuo para deber mayor obligación a las propias representaciones morales que a la ley o a la autoridad ajena. Para determinar la sujeción a la ley, a un cuerpo dogmático o a la iglesia se ha de estudiar la doctrina de dirección de la conciencia escogida. A pesar de las argumentaciones *ad hoc* que acabamos de exponer, veremos a continuación que Molina y Suárez ofrecen, a través del probabilismo, un, para su siglo, amplio espacio de libertad. Sólo podremos discutir la idea de la libertad de conciencia de Molina y Suárez considerando el probabilismo.

2. V. H. El probabilismo

La primera fórmula del probabilismo se enuncia en 1577 con la publicación de la *Expositio in Iam 2ae S. Thomae* de Bartolomé de Medina. O.P. que, ignorante de su repercusión, acepta la máxima “Lex dubia non obligat”⁸⁴⁶ considerando como regla general que una ley es dudosa cuando existe una opinión probable sólida contra ella.⁸⁴⁷ O de otra forma, defiende que la existencia de una probabilidad fundada en contra de una norma hace ésta indiferente, pudiéndose seguir o rechazar, lo que supone una enorme ampliación de la adiafora. Pero a pesar de que la regla de Medina es anterior a la publicación de la *Concordia* o las *Disputaciones Metafísicas*, el probabilismo se desarrolla con la soteriología molinista, como mostró el contemporáneo Terrill al sistematizar sus relaciones con el molinismo. a) La contingencia de la realidad se manifiesta en la necesaria probabilidad de las verdades y máximas. b) La ignorancia de la ley está prevista por Dios, de manera que los hombres que no conocen su *lex directa* han de esforzarse en buscarla guiándose por su propia razón como ley, acentuando la duda, la deliberación, la epiqueya y la prudencia. c) Siendo todo individuo responsable de su salvación, éste ha de contar con la

⁸⁴⁵Cit en Molina, Luis de. 1990. *Tratado sobre los cambios*. Editado por F. Gómez Camacho. Madrid: Instituto de Cooperación Iberoamericana; Instituto de Estudios Fiscales.

⁸⁴⁶ Tanquerey. Op. cit. n. 409.

⁸⁴⁷ “Quando utraque opinio tam propria quam opposita est aequae probabilis, licitum est indifferenter utramque sequi”. Bartolomé de Medina. *Expositio in primam secundae*. Cit. in Vastehberge. “Probabilisme”. Op. Cit. p. 465.

máxima libertad para obrar según su entendimiento, en conciencia, eligiendo incluso la más improbable de las opciones y contrariando los dictados de la *sindéresis*. d) Ni siquiera la ley divina escapa a esta doctrina, pues el legislador divino es, dada la contingencia del mundo, tan imperfecto como el humano.⁸⁴⁸ Que se permita la elección de la opción menos probable responde a la intención expresa de defender la libertad del individuo.

La doctrina se articula, también, en torno a algunos principios o axiomas que facilitan su aplicación a la práctica y que guían la conciencia en los problemas jurídicos y de la virtud: "Contra eum qui legem dicere potuit apertius, est interpretatio facienda", "in obscuris minimum est sequendum" u "odia restringi, et favores convenit ampliari". Todas ellas ponen de manifiesto que la doctrina se dirige contra el rigorismo y pretende asegurar la benevolencia de la ley, la libertad del arbitrio frente a ella y en general un latitudinarismo moral.⁸⁴⁹

Además, el probabilismo incorpora a su instrumental tres artificios que tienen como fin la defensa de la libertad del individuo. a) El disimulo, que consiste en el encubrimiento tras formulas retóricas o actos el verdadero pensamiento del autor para protegerle, permitir la comunicación esotérica con los que comparten sus creencias y la insinuación encubierta de sus opiniones a los ignorantes de ellas. Una fórmula típica del disimulo como enunciado consiste en un ataque *ad hominem* de la posición que se defiende, a la que se adjunta una exposición favorable y convincente de ésta. b) La reserva mental consiste en una afirmación audible falsa, completada en el fuero interno por una cláusula no perceptible (reservada) que la convierte en verdadera. c) La equivocación o anfibología se basa en el uso de expresiones polisémicas y que pueden tener para el receptor un significado distinto del que quiere darle el emisor evitando así mentir. Aunque ninguno de los tres era patrimonio exclusivo del probabilismo⁸⁵⁰ y nosotros lo hemos analizado en los nicodemitas,⁸⁵¹ mantienen con él muy fuertes nexos intelectuales, pues: a) su uso implica la aceptación del libre arbitrio, el derecho a preservar la vida y la regla probabilista de que

⁸⁴⁸ Vid. Tanqueray. Op. cit. § 413

⁸⁴⁹ *Sexto Decretalium Bonifacii VIII.*. R. 15, 57, 89 respectivamente. Proviene del Digesto, una de las fuentes legales preferidas de Milton y los probabilistas.

⁸⁵⁰ "Doctrine of mental reservation was not granted in any tenet peculiar to Jesuits. Indeed, division on equivocation bore little relationship to differences of opinion on other philosophical or theological questions". Sommerville, Johann P. "The 'new art of lying': Equivocation, mental reservation and casuistry" en Leites, Edmund. 1988. *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*. Cambridge: C.U.P., p. 179.

⁸⁵¹ La relación entre nicodemismo y libre arbitrio está clara ya en Giorgio Sículo o Socinio. Piccolomini relacionaba directamente la prudencia y el disimulo. Zagorin. *Ways*. pp. 89-93.

la ley dudosa (incluidos el primer, segundo y octavo mandamiento)⁸⁵² no obliga;⁸⁵³ b) la aceptación de la prudencia y la justicia adecuada al caso como guía legítima de la acción; c) la reducción del valor de la fe que, como virtud natural, puede ser negada y d) la creencia en el juicio divino de las acciones y las intenciones de los hombres. Pero el nexo común fundamental entre libre arbitrio y los tres artificios es que e) presuponen que la acción moral y la responsabilidad sólo se pueden predicar cuando se actúa libre de coacción.

El probabilismo mantiene una idea de la indiferencia muy amplia, pues afirma que la existencia de opiniones discordantes supone que la ley no está claramente proclamada por Dios y, por lo tanto, ninguna de las opiniones puede imponerse o considerarse como ley.⁸⁵⁴ El anticalvinista Thomas Scot, propone que “en materias de duda, donde los hombres son de diversos juicios y opiniones, aquéllos inclinados a la mayor humanidad y equidad (epiqueya) son los preferibles”.⁸⁵⁵ Además, aplicada a la Biblia, disuelve todo su valor como norma y verdad revelada, por lo que será un *topos* recurrente en las peticiones de libertad de conciencia de la Revolución inglesa.

El probabilismo actualiza la autonomía del hombre porque substituye la norma ajena por la opción que el individuo considera probable. Aunque se haya criticado que mantiene el criterio de autoridad y el poder de la iglesia sobre los creyentes,⁸⁵⁶ esta afirmación ha de contextualizarse. En primer lugar, el probabilismo acepta la existencia de diversas posibilidades interpretativas en las obras canónicas y permite negar que todas ellas tengan fuerza absoluta como verdad y ley. En segundo lugar, la duda de la ley promueve una revalorización de la experiencia en forma de argumentos de autoridad, pero los probabilistas amplían, al mismo tiempo, las autoridades con las que se puede argumentar,

⁸⁵² Amarás a Dios sobre todas las cosas. No tomarás en falso el nombre de Dios. No levantarás falso testimonio ni mentirás.

⁸⁵³ “Mental reservation and sophistical swearing were grounded in the basic assumption of the human right of self-preservation. Allen and Parsons laid down that the conservation of life is enjoined by divine and natural Law, and that when human Law and the canons of the church conflict with the former, they lose their force”. Zagorin. *Ways*. p. 188.

⁸⁵⁴ Lo afirma Terrill. Döllinger & Reusch. Op. cit. Bnd. I. p. 48 y ss.

⁸⁵⁵ “Where in matters of doubt men are of divers judgements (...) and divers opinions, that which is inclined most to humanitie and equitie is to be preferred”. Scot, Thomas. *Crist Politician, and Saloman’s Puritan*. London 1616, p. 18. Cit. en Sampson, Margaret. Op. Cit. p. 104.

⁸⁵⁶ Lea, Henry Charles. 1968. *A History of Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church*. New York: Greenwood Press.

incluyendo la filosofía pagana desde Platón o Cicerón al confucianismo.⁸⁵⁷ El relajamiento en la concepción de la autoridad se muestra incluso en la independencia del juicio individual frente a las autoridades eclesiásticas (las más probables), de manera que para numerosos probabilistas la condena del Papa o de la Inquisición sólo tiene valor “pro foro externo”, pero la opción permanece “qua forum internum indemnes et probabiles”.⁸⁵⁸

Las críticas rigoristas señalan que permite esconder los propios intereses detrás de una autoridad buscada *ex profeso* o incluso *ex post facto*, vislumbrando que faculta, desde dentro de la moral, a sustituir los principios morales por una fórmula “política” basada en la justificación racionalizada de los intereses individuales, lo que anticipa la autonomía de la política como arena secularizada donde se negocian intereses individuales.⁸⁵⁹

Para escapar de las imágenes de depravación moral que se han vertido sobre él es necesario considerar el probabilismo en el marco legislativo y judicial en el que se propone. Entonces el probabilismo, que sería el principal mecanismo de implementación de los derechos naturales del jusnaturalismo jesuita, parece jugar un papel fundamental en el afianzamiento de un sistema legal y de derechos más moderno y humano. Mina las leyes irracionales y no fundadas y pone en práctica el principio, aceptado por Molina y Suárez, de que la ley no es tal si el pueblo no la recibe y la cumple. En sistemas democráticos y más o menos justos esta idea es ciertamente problemática, pero la doctrina se enuncia en un medio de monarquías absolutistas y rigorismo, que regulan desde el desplazamiento para buscar trabajo hasta el vestido (de los difuntos!) y la imagen personal.⁸⁶⁰ En su medio histórico, es un instrumento óptimo en la lucha contra el reglamentismo excesivo, lo que le otorga un claro cariz liberal. Una parte fundamental de esta racionalización se produce con la distinción entre ley y moral, que el probabilismo es el primero, excluido el laxismo, en reconocer.⁸⁶¹

⁸⁵⁷ Es un rasgo claro de humanismo cristiano proponer como aceptables nuevos corpus filosóficos y teológicos. Los jesuitas proponen la aceptación del corpus confuciano. Mungello, David E. 1989. *Curious Land: Jesuit Accommodation and the origins of Sinology*. Honolulu: University of Hawaii Press.

⁸⁵⁸ (Moya, Cárdenas o Caramuel, p. e.) Döllinger & Reusch. Op. cit. Bd. 1. p. 42.

⁸⁵⁹ En un proceso paralelo al que sufre el mismo casuismo en su avance a posiciones más probabilistas, donde se comprueba la progresiva aceptación de los principios prácticos en forma de Razón de estado. Mosse, George Lachmann. 1957. *The Holy Pretence; a Study in Christianity and Reason of State from William Perkins to John Winthrop*. Oxford: B. Blackwell.

⁸⁶⁰ Wootton, David. 1986. *Divine Right and Democracy: an Anthology of Political Writing in Stuart England*. Harmondsworth, Middlesex, England; New York, N.Y., U.S.A.: Penguin Books. pp. 24-25.

⁸⁶¹ El jesuita Gabriel Daniel en respuesta a las críticas de laxismo dirigidas al probabilismo, define al casuismo como un instrumento judicial que sirve para enjuiciar conductas concretas y no un instrumento para la mejora moral de los laicos,

Ya la primera formulación de Medina estudia el caso de una persona privada que duda de la justicia de una ley y rechaza el axioma tutorista “in dubiis tutior pars est eligenda”, que le exige seguir la autoridad sin considerar las repercusiones, la carga que se impone ni su justicia.⁸⁶² Por el contrario la máxima probabilista “lex dubia non obligat” permite al individuo dudar de la justicia de la ley, deliberar sobre su justicia e incluso transgredirla. La mayor parte de los casos que el *Dictionnaire de théologie catholique* usa para explicar la evolución del probabilismo o Sommerville para la anfibología⁸⁶³ tienen como tema el cuestionamiento de la obediencia y la resistencia a la autoridad establecida al contraponerla a la concepción de la justicia, la conciencia y libre arbitrio del individuo.

La virtualidad del probabilismo frente a otras formas de justificar la libertad de conciencia, por ejemplo los argumentos que hemos enumerado en el punto anterior, es que éste es un método práctico que si bien opera desde dentro de la religión, no lo hace con ideas estrictamente religiosas,⁸⁶⁴ sino con ideas jurídicas, morales y epistemológicas con un alto grado de secularización, que acepta que el hombre siga su razón, i.e. que se apoye en autoridades reconocidas o sea lógicamente consistente. No es extraño, entonces que se extienda tan rápidamente en un mundo en el que buena parte de las decisiones se toman a través de deliberaciones de carácter casuista.

2. V. I. Probabilismo y libertades en Molina y Suárez

Como no hemos revisado las obras de consejo de los jesuitas no hemos encontrado que usen el probabilismo para justificar la libertad de conciencia. Sin embargo esta doctrina se presta claramente a ello, pues permite que, en casos de duda de ley, el individuo elija libremente incluso contra la opción más segura atendiendo a su virtud y en función de su bien y del de la comunidad; libera la conciencia de leyes, aprensiones irracionales y prejuicios, remplazándolos con aprehensiones probables y razonables, incluidas las que tienen que ver con las necesidades terrestres y el bienestar de los individuos.

que sólo se puede fomentar a través de la exhortación. Discourses of Cleander and Eudoxus (Cullen, 1694). Cit. en Sampson, Margaret. “Laxity”. p. 76.

⁸⁶² “Probabilisme”. En *Dictionnaire*. Op. cit. p. 464.

⁸⁶³ Sommerville. Op. cit. pp. 159-184. La anfibología es “el empleo adrede de voces o cláusulas de doble sentido”.

⁸⁶⁴ “Los teólogos superan (...) a los jurisperitos en el método y en la razón de conocer las cosas por sus principios, si (...) introducimos en la facultad teológica aquellas cuestiones de que tratan los jurisconsultos, aplicando en ellas el arte y método de la teología, nada habrá que falte al teólogo (...) para la gobernación de la Iglesia y para la utilidad de la República cristiana”. 6L. “Propósito del autor y plan general de la obra”. p. 124.

La aceptación del probabilismo colisiona con las doctrinas de la resistencia que Suárez y Molina han expuesto en su explicación del estado de naturaleza y el pacto político, obligándonos a preguntarnos por su validez última. La aceptación de que el individuo puede transgredir la ley buscando su bien, elimina: a) la prohibición de matar expresa en el quinto mandamiento. Lo que se suma a que ambos aceptan que el hombre tiene un derecho natural a transgredir el quinto mandamiento y matar a su agresor para preservar su vida. Así, sobre el precepto de que el hombre ha de preservar su existencia, sólo es necesario dudar de si la respuesta al agresor ha de ser en frío o caliente o si la defensa de la vida incluye también la de los medios de subsistencia, para permitir la resistencia. b) Rechaza los principios tomistas y los cánones de Constanza que diferencian al tirano en ejercicio del usurpador y que exigen, para éste, la resistencia de los *capitas*. c) Permite despreciar las restricciones a la resistencia que imponen el pacto de sujeción o el derecho natural del poder establecido en el pacto, pues éstas no son más que otras normas sujetas a la aplicación epiqueica. Pero ésta no fue tanto la tarea de Molina y Suárez que no sabemos si argumentaron así, como del corpus probabilista, que llegó a afirmar, con gran escándalo de jansenistas y reformados ortodoxos, que el hombre podía transgredir el quinto mandamiento incluso para preservar el honor.

Especialmente cruel en su siglo era la inexistencia de garantías judiciales: los juicios por crímenes comunes raramente duraban más de un día, los acusados no tenían necesariamente asistencia letrada, no se conocían los cargos antes del inicio de la vista, el testimonio de los testigos de la defensa tenía menos valor que los de la acusación, etc.⁸⁶⁵ La filosofía jurídica que sustentaba este proceder era un rigorismo que consideraba que el hombre es malvado por naturaleza y la función de la justicia servir de castigo ejemplar. Molina defiende con el instrumental probabilista una racionalización del sistema judicial. Ésta se manifiesta en primer lugar a través del establecimiento de eximentes y atenuantes a las situaciones en las que la actuación no es plenamente responsable ya por falta de conocimiento o inteligencia ya por ausencia de una voluntad plena. Molina pide la exculpación o atenuación de la pena cuando se dé la ignorancia de la ley, la cual “se puede probar suficientemente por el juramento del trasgresor, con el cual afirme que él ignoraba que tal ley hubiese sido dada, cuando, teniendo en cuenta las circunstancias concurrentes

⁸⁶⁵ Wootton. Op. cit. pp. 24-25.

sea dudoso de por sí si ha ignorado o no la ley”.⁸⁶⁶ Así, además, siguiendo los principios de la caridad de la ley; de la “posesión de la libertad”, por el que en caso de duda el individuo mantiene su libertad;⁸⁶⁷ y las máximas, contenidas en el *Sexto Decretalium* pero que fueron subrayadas por el probabilismo como propias,⁸⁶⁸ “in poenis benignior est interpretatio facienda” (r. 89) o “in obscuris minimum est sequendum”, Suárez y Molina afirman que, en caso de duda el hombre mantiene su libertad. Así, basándose en ideas probabilistas fundan la presunción de inocencia y el habeas corpus, las fórmulas jurídicas que de forma más clara defienden la libertad individual.

2. V. J. Resumen de la sección

Hemos visto que la doctrina del libre arbitrio de Molina y Suárez contiene ya muchos de los principios y argumentos que se utilizarán para justificar las peticiones de libertad décadas más tarde. Dos principios pertenecientes al libre arbitrio son fundamentales: a) la indiferencia (adiafora), que tinta toda su obra conformando la concepción de la libertad en la epistemología, la política o el derecho, de forma que la indiferencia en la percepción de la norma, por ejemplo, permite al individuo deliberar sobre la justicia de la ley liberándole de una obediencia ciega. b) La voluntariedad plena, por la que sólo la actuación voluntaria sin coacción y con pleno conocimiento del deber permite asignar la responsabilidad de los actos. La doctrina de la voluntariedad de los jesuitas permite incriminar a la insuficiente justicia de la situación en la que el hombre actúa constreñido.

Sobre estos principios se construyen diversos argumentos a favor de la libertad de conciencia: 1º La necesaria libertad para la consecución de la virtud y la consecuente separación de los ámbitos regulados por la ley y la virtud tiene una fuerza restrictiva del poder político acrecentada por la idea de que sólo corresponde a Dios juzgar al final de los tiempos las transgresiones de ésta última. 2º La reunión de las ideas de la necesidad de la libertad para alcanzar la verdadera virtud y de una voluntariedad plena para asignar la responsabilidad y el mérito disuelven la validez de una conformidad exterior conseguida por la fuerza, pues los actos coaccionados ni dan lugar a la virtud ni pueden ser atribuidos al coartado. Esta conclusión confluye con el rechazo de la fórmula positiva de la caridad

⁸⁶⁶ 6L. Disp. 71. § 3. p. 664.

⁸⁶⁷ En 1679 se aprueba en Inglaterra el Habeas Corpus Act, una ley fundamental para garantizar las libertades de los súbditos frente a una justicia lenta y rigorista que llegó a conformarse como una de las leyes básicas en el ordenamiento constitucional británico.

⁸⁶⁸ *Sexto Decretalium*. Regulae 89 y 30 resp. Tanqueray. Op. Cit. §. 413.

que permite forzar a los demás a obtener el bien que se querría para mí mismo, pues al no conseguir ninguna ventaja en la salvación no se puede esgrimir la caridad frente al forzado para justificar la coacción. 3º Otro argumento típico es la restricción de la responsabilidad a los actos voluntarios unida a la prédica de la necesidad de los contenidos de la razón que, no dependiendo de la voluntad, no deben ser castigados. 4º Molina ofrece una de las más ingeniosas justificaciones de la doctrina gubernamental que afirma que Dios se sirve de la libérrima actuación de sus criaturas para establecer su providencia en la tierra, de manera que coartar esta libertad injustamente sería impío. Éste, una vez secularizado, es un argumento fundamental en el liberalismo donde aparece en forma de mano y orden invisible. 5º Ambos jesuitas elaboran una serie de razonamientos que transforman el pecado en mero error: la ignorancia natural e inculpada de Dios, la ausencia de un deseo natural de conocerle, la necesidad de la duda y de la deliberación para la actuación moral (que sería fácilmente trasladable a las verdades especulativas de la religión), etc. 6º Ambos jesuitas mantiene la necesidad de que todo individuo se ocupe de la formación de su conciencia.

Nosotros no sabemos muy bien si los jesuitas utilizaron las ideas que exponían de forma tan clara para defender su libertad intelectual frente a la Inquisición, pues no hemos analizado su obra polémica, más bien parecen usarlas para determinar las características del correcto cumplimiento del precepto, que ha de hacerse sin renuencia. Además, esgrimen la necesidad de conocer a Dios; la posibilidad de una fe natural, que puede dar lugar a un asentimiento natural, cuasi voluntario, que permite distinguir entre los dioses falsos y el Dios verdadero; y la facultad magisterial de la iglesia basada en el derecho divino para establecer su derecho a misionar e imponer su credo entre paganos y heréticos.

Empero, al menos un miembro de la orden cercano a Molina usa la idea de la necesidad e inocencia de los contenidos de la razón y los suma a la necesidad de la libertad de enseñanza para avanzar en el conocimiento (de la teología), para defender las innovaciones del conquisense frente a la Inquisición. Quizá si la presión hubiese sido mayor, los jesuitas se habrían embarcado en la defensa de la libertad de conciencia, pero éste no fue el caso, pues aquélla no ataca a grandes grupos de poder en su conjunto. El pensamiento político, constatamos aquí, es un fenómeno muy voluble, que depende para su total conformación tanto de la situación política en la que se produce como de los principios en los que se basa.

Pero no hemos de buscar la afirmación de la libertad de los jesuitas en estos argumentos, sino más bien en su concepción de la norma y la capacidad del hombre para interpretarla, aplicarla o incluso transgredirla. Los jesuitas cifran la libertad en la forma en la que el libre arbitrio modela la virtud y la ley. Esto es posible porque, en un pensamiento circular, el libre arbitrio es, al mismo tiempo, efecto y fuente de ambas. Como vimos (2. I. Las bases físico-epistemológicas de la libertad: el libre arbitrio) el libre arbitrio surge de la continencia y la fortaleza que permite la libertad de la voluntad, mientras que la rectitud de la razón requiere la justicia y la prudencia, y a su vez el correcto funcionamiento de ambas, voluntad y razón, da lugar a todas las virtudes.

La posición del libre arbitrio en la economía de la salvación exige que ley y virtud se conformen de tal manera que respeten la limitación de sus fuerzas y fomenten la libertad del hombre necesaria para actuar moral y responsablemente, probar su voluntaria obediencia a Dios y ser juzgado justa y racionalmente por él. De esta manera, el libre arbitrio impone necesariamente que la norma que ha de dirigir la actuación del hombre (ya sea la virtud o la ley) adopte rasgos latitudinarios que permitan la salvaguarda, por un lado, de la autonomía individual y, por otro, de la justicia divina. Para ello los jesuitas proponen una batería de medidas: 1° Redefinen la jerarquía de las virtudes y el significado de cada una de ellas manteniendo la preeminencia de las virtudes cardinales sobre las teologales, lo que se relaciona 2° con la consideración de las virtudes teologales como virtudes naturales, dependientes del libre arbitrio y no de la gracia divina y 3° constituyen a la justicia-prudencia de la *equitas-epiqueya* en el centro de la conciencia, lo que conduce 4° a la negación de la necesidad del cumplimiento de la virtud en su grado heroico. 5° Afirman la superioridad de la virtud sobre la ley y 6° la separación del ámbito de la virtud, dispositivo y dado al consejo, del necesario de la ley. En la práctica, esto supone una gran ampliación de la adiafora, pues deja a la mejora voluntaria el ámbito de lo indiferente y prohibiendo la regulación legal de la virtud (aunque sostengan que el culto y la religión puedan ser regulados por ley divina y humana positiva), pues la ley sólo puede ordenar un programa mínimo restringido a las acciones que atenten contra el bien de la república o de sus miembros. 7° Mantienen que la capacidad individual de alcanzar las virtudes de la justicia y la prudencia hace que el hombre sea norma de sí mismo, lo que le confiere el derecho de 8° juzgar la justicia de la ley siguiendo criterios preestablecidos y 9°, siguiendo la *epiqueya*, interpretarla, moderar su aplicación, omitir su cumplimiento o transgredirla.

De una forma más detallada, la salvaguarda de la libertad se traduce en el rechazo a la imposición de una norma omniabarcante, que haría imposible la libertad necesaria para asignar méritos de forma fehaciente y que Dios condene o salve con justicia. Esto implica la exigencia de espacios de actuación libre y la separación de la ley y de la virtud, que ha de ser dejada a la mejora voluntaria, al consejo y la supererogación. La exigencia de la separación entre ley y virtud no sólo surge de la soteriología, sino también de la benevolencia de la antropología molinista y la consideración de las restricciones que impone su naturaleza y la del mundo. La prudencia necesaria para el mantenimiento de la justicia en el mundo, la justicia debida a la feble constitución natural del hombre y la imposibilidad de establecer una disciplina universal impiden que el legislador terrestre ordene todos los actos de la virtud y castigue sus violaciones. En la práctica esto significa que el poder civil ha de restringirse al cuidado de la vida en común (lo que todavía permitiría perseguir la heterodoxia como un peligro para la convivencia). Esta separación supone, entonces, el reconocimiento de una cierta autonomía frente a la religión basado en la aceptación de una relativa distinción de los fines naturales del hombre frente a los celestes. La exigencia de ámbitos no regulados donde el hombre puede ejercer su libre arbitrio es un elemento básico de la ideología liberal y uno de sus argumentos básicos contra el reglamentismo de los rigorismos religiosos. La fuerza “desreguladora” de esta idea tiene, como veremos a continuación, una repercusión especial en el ámbito de la libertad de conciencia.

En segundo lugar, los principios soteriológicos exigen que la norma no sea rigurosa, lo que Molina y Suárez implementan a través de una doctrina de las virtudes opuesta a la rigorista de Calvino, tanto en su contenido y conformación interna, como en su relación con la ley. Frente a la concepción calvinista de las virtudes teologales que fuerzan a la abnegación y la sumisión absoluta a la ley, los jesuitas imponen a sus latitudinarias virtudes cardinales como administradoras superiores de la acción humana por encima de la ley.

Al estar constituido por las virtudes cardinales, el libre arbitrio impone la preeminencia de éstas sobre las teologales. Suárez mantiene que la epiqueya (la fusión de la prudencia y la justicia) es el centro o principio regulador de la conciencia y por tanto la mediadora para la consecución de cualquier virtud. La consideración de la epiqueya como centro de la conciencia y reguladora de la ley es la expresión de la benevolencia con la que Dios da su

ley o de la caridad que ha de presidir su aplicación, de forma que introduce un criterio latitudinario que rechaza que el cumplimiento de la norma y la salvación se den con el grado heroico y la abnegación y exige la prudencia y la justicia en la dirección de la acción (en las que se incluyen criterios como los límites del cuerpo o los intereses materiales del hombre).

El latitudinarismo de la epiqueya modela en general las virtudes teologales, que, más que gracias, se consideran virtudes naturales, esto es, derivadas de los procesos naturales de aquél. Molina predica una caridad basada en la fórmula negativa de la regla áurea, que ha de aplicar en primer lugar al propio sujeto y que sujeta a la dulzura con la que se ha de aplicar la ley para que no dañe a los individuos. Enseña una fe por la que todo individuo está facultado y obligado por su razón y libre arbitrio a conocer los principios que aplica para dirigir su acción lo que implica cuestionar la justicia de la ley exógena. Transforma también la misma concepción de la justicia que no se concibe como el producto la obediencia a la ley del superior, sino que se define como cualquier acto virtuoso que emana de cualquier hombre para el bien de la república o de alguno de sus miembros, aunque el acto sea contrario a la ley. Esta concepción de las virtudes tiene como efectos principales: el rechazo del rigor moral, la extensión de la adiafora y la secularizante aceptación de una virtud intramundana.

Pero las virtudes de la justicia y la epiqueya no sólo regulan a las otras virtudes sino toda la norma, incluyendo la ley. En definitiva, la contingencia del mundo hace imposible la aplicación universal de la ley y para mantener la justicia es necesario que ésta se guíe por la razón a través de la virtud. Este hecho se opone a la extendida concepción de las doctrinas de los jesuitas como un lenguaje de la ley asentado en una mezcla de voluntarismo e intelectualismo. Podríamos añadir, como reflexión general, que pensamos que existe una afinidad ideal entre voluntarismo y predominancia de la ley e intelectualismo y superioridad de la virtud, pues en el voluntarismo la única condición de obediencia es el cumplimiento de la ley mientras el intelectualismo establece a la razón y la virtud como principios superiores a la ley.

La superioridad de la virtud sobre la ley, se muestra a) en la estructura de las obras jurídicas de los jesuitas donde la justicia se antepone como principio rector al derecho, b) en la proposición de los criterios aristotélicos que permiten el juicio de la justicia de la ley

positiva, de forma que la ley que “no cumpla los criterios de justicia (...) no sólo no es ley ni obliga ni puede cumplirse”, sino que “es contraria al mismo Dios” y como “la obediencia a Dios está por encima de la obediencia a (la ley de) los hombres”,⁸⁶⁹ la postura que debe tomar el individuo es clara: no cumplir. Esta afirmación no se diferencia de la que cierra la *Institución* de Calvino, la diferencia radical se da c) con la reformulación de la epiqueya, frente a las doctrinas tradicionales como la del Aquinate. Éste prohíbe usar la epiqueya en casos de duda de la legitimidad de la ley⁸⁷⁰ y restringe su uso a los jueces y oficiales de gobierno en los casos en los que la aplicación de la letra de la ley amenace con seguros y graves daños el bien común,⁸⁷¹ y cuando aquéllos no puedan preguntar al legislador por su voluntad⁸⁷² Los jesuitas, por el contrario manifiestan que la epiqueya no es una mera corrección de la ley pues puede servir para anularla y permiten que todo individuo actúe contra ella, y no sólo cuando sea patentemente injusta, sino cuando se dude o sea probable que su aplicación dañe a uno sólo de los miembros de la comunidad.⁸⁷³ Así, todo individuo puede transgredir cualquier ley cuando su aplicación pueda dañar a la comunidad o cualquier individuo de forma injusta. Éste es el núcleo del probabilismo.

La desregulación a la que da lugar la superioridad de la justicia y la epiqueya sobre la ley y la inclusión del bienestar del individuo entre los criterios de la justicia se muestran incluso frente a la legislación eclesial. En su defensa del bien individual, los jesuitas llegan incluso a permitir la trasgresión de algunos deberes religiosos para no perder el lucro cesante. Aquí se evidencia otro principio del probabilismo, que acepta las razones prácticas como plenos argumentos morales.

El establecimiento de la justicia como guía de la ley podría haber impuesto un cambio en el derecho, dirigiéndolo hacia posiciones más idealistas y exigentes. La virtud de la justicia propone una “norma natural” más exigente y desligada de la práctica social que los modelos precedentes. Una elevación moral frente al derecho positivo que es necesaria para explicar las modernas concepciones de los derechos naturales. Un ejemplo claro de ésta mayor separación del ser y deber ser es la concepción de la libertad del hombre. Como en el momento se dan muchos casos de individuos que no ganan el hábito de la libertad y viven en dependencia, Aquino piensa, siguiendo al estagirita, que la esclavitud es

⁸⁶⁹ *De legibus*. L. I, C. IX, § 1.

⁸⁷⁰ *Summa*. Ia IIae q.96 a.6 ad 2; IIa-IIae q.120 a.1 ad 3

⁸⁷¹ *Summa*. Ia IIae q.96 a.6; 2,2 q.120 a.1.

⁸⁷² *Summa*. Ia IIae q.96 a.6; q.97 a.4

natural.⁸⁷⁴ Molina y Suárez rechazan la idea de la naturaleza esclava, no sólo porque la libertad del arbitrio es un derecho natural universal, también porque pueden rechazar que el derecho dependa de la voluntad de Dios o de su hipóstasis, lo normal o lo dado en el mundo. La prédica de una más exigente razón natural permite juzgar con más precisión y dureza la justicia de la ley positiva, pues las prácticas que Tomás considera como de derecho natural están en definitiva conformadas por el poder político que modela la realidad a través de la ley positiva. Así, aunque Tomás diga que la ley injusta no es ley, el modelo ideal con el que se juzga la justicia de la ley positiva está más cercano a ésta, pues ésta crea las realidades sociales que conforman la ley natural. Pero además, si bien la guía del derecho por la virtud sirve de elemento racionalizador y formalizador del sistema legislativo pues establece criterios para discriminar⁸⁷⁵ la ley injusta: irracionalidad e inadecuación a los fines de utilidad pública y privada, también refuerza la obligación de la ley justa.⁸⁷⁶

La concepción de la epiqueya y la justicia de los jesuitas es la base del probabilismo, pues el caso de conciencia se crea con la divergencia entre la epiqueica razón individual y la norma exógena y su doctrina establece ya la capacidad universal para dudar de la ley, la contingencia de la realidad y la probabilidad de la aplicación de la ley y la moral. Suárez y Molina elaboran también el resto de los principios nucleares del probabilismo: el principio de la posesión de la libertad (por el que el hombre puede mantener su libertad frente a la ley dudosa) y la aceptación de los argumentos de carácter práctico como parte del razonamiento moral.

El probabilismo permite al individuo la inquisición en los principios morales y dudar de la justicia de las leyes (ámbito de aplicación o precedencia) y lo libera de la necesidad de obedecer necesariamente la opción más segura (la ley) y la más probable (la sostenida por la autoridad), permitiéndole decidirse con libre arbitrio por transgredir la ley a favor de la libertad, de la virtud de la justicia o de intereses materiales y racionales. Permite también liberarse de los miedos de la conciencia y toda obligación que considere excesiva, incluso

⁸⁷³ *De legibus ac Deo legislatore*. L.VI, C.7, § 11.

⁸⁷⁴ Vid. *Summa*. IIa-IIae 57,3 ad 2. “hunc hominem esse servum...”. Cit. en *Virt. Op. cit.* pp. 121-2.

⁸⁷⁵ Una descripción resumida de las transformaciones que Suárez introduce en el concepto de Epiqueya se encuentra también en Hörmann, Karl. 1976. *Lexikon der christlichen Moral*. Innsbruck; Wien; München: Tyrolia-Verl. pp. 358-362.

⁸⁷⁶ “Die theologisch-naturrechtliche Orientierung hatte zur Folge, dass das Verdikt gegen positive Rechtsätze, sie stimmten nicht mit dem Naturrecht überein, weit schneller zur Hand war, dass aber auch die naturrechtliche Legitimation positiven Rechts einfacher war”. Seelmann. *Op. cit.* p. 29.

frente a la autoridad eclesial, pues como afirman destacados pensadores probabilistas la condena papal de una posición no la hace en el foro interno menos probable. Ésta es la libertad de conciencia que ofrecen los jesuitas.

En el probabilismo también se cifra su libertad política, pues permite cuestionar y transgredir las doctrinas y restricciones que impiden a las personas privadas oponer resistencia al tirano, el quinto mandamiento que prohíbe matar sin un poder natural de Dios, las doctrinas de la resistencia de Santo Tomás y el Concilio de Constanza que ellos mismos han defendido antes o incluso el pacto *subjectionis*. De hecho, Molina y Suárez,⁸⁷⁷ siguiendo a Vitoria, sostienen el derecho del hombre a preservar su vida, llegando incluso a matar al agresor, un principio que, como señala Margaret Sampson, se desarrolló en el probabilismo y fue usado en las generaciones siguientes para justificar la capacidad universal de resistencia.⁸⁷⁸ La consideración de Molina y Suárez como pensadores casuistas, que es sin duda una de sus características básicas, transforma o vierte nueva luz sobre sus posiciones frente a la resistencia y su contribución a la fundación del absolutismo.

El probabilismo no sólo es un instrumento de desregulación sino que tiene un claro efecto de conformación de las garantías judiciales. El principio de voluntariedad que defienden los jesuitas a) formaliza el valor de la deliberación y establece eximentes y atenuantes para las acciones renuentes o mixtas. b) La caridad de la ley, el principio de posesión de la libertad y las máximas de la benignidad probabilista, son ideas matrices de la presunción de inocencia y el habeas corpus, una de las más claras garantías de la libertad. Con la fundación del probabilismo, Suárez y Molina perfeccionan el principal instrumento de defensa de la libertad de conciencia, la resistencia y las libertades jurídicas de los ss. XVI y XVII.

⁸⁷⁷ Suárez distingue entre el homicidio prohibido por la ley natural (cuando se realiza por cuenta propia) y aquellos casos que no se pueden considerar como tales, la muerte provocada por la legítima autoridad y en defensa propia. *De legibus ac Deo legislatore*. L.II, C. VI, § 6.

⁸⁷⁸ Sampson, Margaret. "Laxity and Liberty in Seventeenth-century English Political Thought" en Leites, Edmund. 1988. *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*. Cambridge, Eng.: Cambridge University Press. Aquí: pp. 94-95.

2. VI. Conclusiones del capítulo 2

Dado que ya hemos ido resumiendo la doctrina de los jesuitas al final de cada sección, aquí no ofrecemos un dibujo completo de ésta, sino sólo algunas líneas interpretativas. El fin de estas conclusiones es, fundamentalmente, contrastar algunas interpretaciones de la obra de los jesuitas corrientes en la literatura. Remitimos a los resúmenes parciales para una visión más estructurada y completa.

En primer lugar es necesario apuntar que, como hemos ido constatando en los resúmenes parciales del capítulo, tanto el instrumental, el libre arbitrio, como los fines a los que lo dirigen, asegurar la libertad moral del hombre contra el rigorismo reformado, acercan a los jesuitas a una serie de movimientos escolástico-humanistas del norte de Europa con quienes guardan una eclatante similitud dogmática, especialmente al arminianismo (Arminio, Grocio o van Limborch) y pensadores cercanos (Locke). Esta constatación contraviene ideas asentadas como que el escolasticismo es un movimiento antihumanista o el paradigma de la separación entre “Reforma” y “Contrarreforma”.

En su lucha contra el fundamentalismo reformado, todos ellos construyen *doctrinas secularizadoras* que restringen el poder y la gracia de Dios, conceden al hombre y la naturaleza una dignidad e independencia propia y, frente a la pretensión fundamentalista de reglar desde la teonomía todos los ámbitos de la vida, proponen una ordenación del mundo latitudinaria que asegura amplios espacios de indiferencia y libertad para el individuo. No extraña encontrar en los jesuitas metáforas de la Ilustración: el agente libre, la emancipación del adulto, la iluminación y la luz natural, etc.

A pesar de reunir muchas de las características de la libertad positiva, el libre arbitrio que defienden los jesuitas no permite la liberación como imposición del bien superior que estudia Berlin,⁸⁷⁹ pues justamente es la abnegación reformada el objetivo de su ataque. Afirman que la capacidad para elegir radica en la voluntad y se define como lo que puede no hacer y hace, de forma que se destruye cuando se coarta y se impone el mayor bien. Por el contrario, es más susceptible al control derivado de los mecanismos de la autorrealización pues, aunque separan entre ley y consejo, los jesuitas continúan adjudicando a la iglesia un papel magisterial, de definición de los fines últimos y de

⁸⁷⁹ Berlin, Isaiah. *Liberty*. “Two Concepts of Liberty”. Oxford: Oxford University Press, 2002. pp. 166-217.

mediadora y concesora de las ayudas sacramentales. En todo caso, contra la idea *ad hoc* del dominio político de derecho natural y del religioso de derecho divino, los jesuitas establecen como principio de su doctrina que la libre actuación del hombre realiza la providencia y esta doctrina gubernativa tiene efectos dinamizadores del individuo, pues le fuerza y anima a construir en su vida la justicia del reino de Cristo y le concede recursos argumentativos en favor de su libertad.

Epistemología: racionalidad y moderado escepticismo moral

La libertad de Molina y Suárez tiene una de sus bases en la epistemología, uno de los campos de batalla contra el rigorismo. Los jesuitas piensan que, dado que el hombre se salva por el correcto uso de libre arbitrio, su facultad directiva, la razón, ha de gobernar las acciones de los hombres, es decir, asimilan razón a conciencia y hacen de ambas una norma de carácter divino superior a cualquier ley humana. Pero esta divinización no pretende blindar una serie de ideas predeterminadas expresas, por ejemplo, en la *Biblia*. Para salvaguardar la capacidad de deliberación y elección razonada, Molina rechaza la conciencia como el lugar de la iluminación o el repositorio de ideas morales innatas, lo que hace necesaria la duda como principio cognitivo, una necesidad impuesta también por la contingencia de la realidad a la que se aplican sus dictámenes. La razón es un instrumento de conocimiento y determinación de la acción en el que la duda, la suspensión del juicio y la deliberación se unen a los conocimientos de la experiencia directa o acumulada en la autoridad, el sentido común, el lenguaje y la lógica, para dar lugar a proposiciones probables, válidas incluso para la religión⁸⁸⁰ y la filosofía moral.⁸⁸¹ Sostienen, pues una concepción de la razón incardinada en el empirismo. Siguiéndola, ambos rechazan la omisión viciosa y el hábito irracional de la gracia santificante, que impone la aceptación mecánica de las normas y prejuicios interiorizados en la conciencia y acentúa la necesidad del hábito de la reflexión, el estudio y la lógica para llegar a la virtud.

Esta razón permite a los hombres “conocer a Dios y las leyes dadas e impuestas por él” de manera universal y no restricta ni a la gracia ni a las *Escrituras*,⁸⁸² por lo que piden que el hombre se guíe por ella en la moral, la religión y la política. Modela también sus modos exegéticos pues impone implícitamente el preterismo rechazando el figurismo místico.

⁸⁸⁰ “Duae sont conclusiones huius articuli (...) Ratione probatur utraque conclusio”, dice nada más iniciar su obra teológica. *Concordia*. p. 3.

⁸⁸¹ 6L. Disp. 47. pp. 319-20.

Pero la intervención de la Inquisición puso coto a su generosidad en la asignación al hombre de facultades cognitivas y morales, pues éstas implicaban los consiguientes derechos y el menoscabo de los de la Iglesia católica. La afirmación del poder magisterial de la iglesia y la necesidad de que el hombre eduque sus percepciones y acepte sus enseñanzas voluntariamente es uno de los argumentos *ad hoc* con los que, obligados o de grado, imponen una autoridad fuerte que restringe las libertades del libre arbitrio.

En su estudio sobre la relación de la filosofía y el gobierno en la edad moderna, Tuck presta una especial atención al proyecto científico de lo que denomina humanismo ciceroniano. Los antiescolásticos Erasmo, Bacon,⁸⁸³ Vives, Hobbes o Selden habrían contribuido a demoler el edificio de la ciencia escolástico aristotélica proponiendo un método científico inductivo que negaba que la filosofía especulativa tuviese carácter científico, introduciendo una relativización en el concepto de la verdad que habría fomentado la tolerancia. Éste es un problema que afecta especialmente a nuestros escolásticos, pues según Tuck⁸⁸⁴ la influencia de Cicerón, especialmente su escepticismo, se diluye cuando ellos la cohonestan con la filosofía del Estagirita. Pero después de considerar la concepción de la razón de los escolásticos, no es muy claro que los antiescolásticos y Tuck acierten en la diana de la crítica ni que ésta sea relevante para la política del momento. Por el contrario, a través de Cicerón, los últimos escolásticos podrían haber recibido ideas del neoacademicismo que, por su moderado escepticismo, serían muy atractivas para oponerse al rigorismo de los nuevos heréticos: la afirmación de la contingencia, la indiferencia, la duda, la suspensión del juicio o *epojé* (ἐποχή) como método de la búsqueda de la felicidad o el rechazo del fatalismo y de la “aprehensión cataléptica” (inspiración) como fuente de conocimiento y dirección moral.⁸⁸⁵ Las enseñanzas de Cicerón no se pierden y su recepción puede incluso haberse propiciado por las concepciones del Estagirita, quien mantiene que el conocimiento moral sólo puede ser una opinión o *doxa* y acentúa la necesidad de la elección razonada como base de la actuación moral. Creemos, además, que la Iglesia católica justificaba su autoridad en las

⁸⁸² “La luz natural del entendimiento, por la cual pueden, los ángeles y hombres alcanzar el conocimiento de Dios y el de tales leyes dadas e impuestas por Él”. *6L. Disp.* 14. p. 263.

⁸⁸³ Que Trevor-Roper y Hill consideran una influencia fundamental entre los revolucionarios. Hill, Christopher. 1984. *The World Turned Upside Down: Radical Ideas During the English Revolution*. Harmondsworth: Penguin. p. 164.

⁸⁸⁴ Tuck. *Philosophy*. p. 13 y ss.

⁸⁸⁵ El objetivo de Arcesilao es atacar la impresión cataléptica (*kataléptikê phantasia*), base de la epistemología estoica. Ésta designaba impresiones obtenidas en estados catalépticos o revelaciones divinas, similares a las aprehensiones-revelaciones de los santos o del calvinismo con su revelación general de la *Biblia* en la profecía. Inwood, Brad y Lloyd P. Gerson. 1988. *Hellenistic Philosophy: Introductory Readings*. Indianapolis: Hackett Pub. Co.

materias de la fe y la salvación no tanto en la filosofía aristotélica como en las ideas agustinas de la gracia, que le conceden su infalibilidad.

Si el escepticismo académico propuso como solución a la dificultad de encontrar un conocimiento seguro distintas formas de probabilismo, el molinismo también tiene en él su método práctico de dirección de la acción. Ambos comparten muchas asunciones básicas, por lo que no extraña que el jansenismo considerase que conducía al Pirronismo.⁸⁸⁶ El uso político del probabilismo pudo ser incluso más demoledor que el método científico que proponen los humanistas, pues realiza su zapa escéptica desde el lenguaje más extendido de la religión y la práctica cotidiana, no desde el elitista de la ciencia.⁸⁸⁷ La indiferencia, la duda moral y la deliberación como principios fundantes de la conciencia racional del probabilismo adquieren un valor subversivo, pues permiten al individuo suspender y rechazar los prejuicios morales, los hábitos y las ideas de la costumbre o valorar la justicia de la ley positiva, aplicarla o incluso trasgredirla siguiendo su razón y prudencia de forma epiqueica. Evidentemente esta capacidad tiene gran importancia para la doctrina de la resistencia, pues enjuiciar la justicia de la ley es su precondition.

La valoración de Tuck se relativiza más cuando comparamos las concepciones epistemológicas de los jesuitas con el proyecto epistemológico-político de Locke, una comparación que ratifica los asombrosos paralelismos constatados en la dogmática y el jusnaturalismo, y que sustenta la consideración de la doctrina de los escolásticos como parte del empiricismo. Locke niega, utilizando informes de los jesuitas, las ideas innatas en el *Essay on Human Understanding* y en su traslación al derecho natural en los *Essays on the Law of Nature*.⁸⁸⁸ Así, al igual que Molina, define al hombre como una *tabula rasa*, mantiene la necesidad de la indiferencia para realizar un juicio razonable y para la libertad en su *Of the Conduct of the Understanding*,⁸⁸⁹ afirma el valor cognitivo de la experiencia y

⁸⁸⁶ “Ces noevaux Casuistes (...) ont presque reduit la science des moeurs au Pyrronisme, où il n’y a rien de certaine, mais où tout depende du caprice (...) des auteurs”. Goudeau. p. 6. Cit. en Sampson, Margaret. pp. 81-82. Lo que le critican en: “Probabilisme”. En *Dicctionaire de Théologie Catholique*. Op. cit. p. 471.

⁸⁸⁷ “Perhaps it is not alwaies a sinne (...) to goe against the feares and scruples of our minds”. Ironside, Gilbert. Seven Questions of the Sabbath Briefly disputed, after the Manner of the SCHOOLES (London, 1637) Epistle Dedicatory. Cit. en Sampson, Margaret. Op. Cit. p. 104.

⁸⁸⁸ “An Detur Morum Regula sive Lex naturae? Affirmatur. An lex naturae sit lumine naturae cognoscibilis? Affirmatur. An ley naturae hominum animis inscribatur? Negatur. An ratio per res a sensibus haustas pervenire potest in cognitionem legis naturae? Affirmatur”. Locke, John. 2002. *Essays on the Law of Nature*. Editado por W. v. Leyden. Oxford; New York: Oxford University Press; Clarendon Press.

⁸⁸⁹ “Section 11. Indifferency”. “Section 34. Indifferency”. Locke, John. 1984. *Some Thoughts Concerning Education and Of the Conduct of the Understanding*. Editado por R. W. Grant. Indianapolis; Cambridge, Eng.: Hackett. (*Of the Conduct of the Understanding*). p. 185; pp. 211-14.

defiende una razón probable basada en el sentido común y un lenguaje depurado en el *Essay*. Mantiene en su programa de racionalización de la religión que la razón puede bastarse para llegar a conocer suficientemente a Dios, para lo que puede seguir dos vías, que también acepta Molina, la primera considera cualquiera de las virtudes, poderes, etc. y se las adjudica a Dios en su grado máximo o superlativo. La segunda sigue la analogía creador criatura, y tiene al hombre como modelo de explicación. Ambos se oponen así a Calvino, que condena el antropopatismo.⁸⁹⁰ Pero, dada la imposibilidad de que el pueblo disponga del tiempo de estudio necesario para entender las verdades de la fe y la moral, y de forma similar a los jesuitas que proponen el casuismo y la capacidad magisterial de la iglesia, Locke mantiene en *The Reasonableness* que aquél ha de ser instruido por una iglesia latitudinaria en una religión y moral de mínimos.

La doctrina de los jesuitas como lenguaje intelectualista y de la virtud:

La importancia de la razón en el conjunto del pensamiento de los dos jesuitas contrasta con el análisis de una buena parte de la literatura que considera que su doctrina es una mezcla de rasgos intelectualistas y voluntaristas.⁸⁹¹ Nosotros pensamos que tanto por su objetivo como por sus medios, atacar al voluntarismo de los rigorismos reformados a través del libre arbitrio, con su corolario de la justicia de Dios y de la ley, su doctrina es intelectualista. De hecho el principio originario que informa toda su obra es una soteriología ajustada a patrones racionales. Si la salvación del hombre en el molinismo se realiza por el juicio justo de las obras por Dios, éste ha de regir el mundo con criterios racionales que los hombres han de entender para ganar su salvación, siguiendo las virtudes de la justicia y la prudencia. Esta definición tiene gran relevancia para el derecho y la política. En primer lugar se puede trasladar a la concepción de las virtudes y al poder político haciendo que pierdan su sustento argumentativo la crueldad y el magistrado injusto y veleidoso. El tirano como látigo de la ira divina es inconcebible en los jesuitas. Segundo, sirve para justificar una doctrina jurídica terrestre similar. Ambos jesuitas afirman que si Dios no existiese no se podría hablar del Decálogo como ley, pero no porque deje de obligar, sino porque la definición formal del término “ley” precisa de una voluntad que emita el mandato.⁸⁹² Pero la justicia obliga incluso a Dios, y éste acepta la restricción de la ley natural que salvaguarda la libertad del hombre, lo que se refleja en la derogación de la

⁸⁹⁰ Locke, John. 1997. *An Essay Concerning Human Understanding*. London: Penguin Books. Book IV. Chap. X “Of the Knowledge of the Existence of a God”. p. 547 y ss. En adelante: *Essay*.

⁸⁹¹ Por ejemplo Tuck. *Philosophy*. pp. 137 y ss. Para Suárez: Schneewind. Op. cit. p. 58 y ss.

⁸⁹² Vid supra nota 728.

gracia, que es el instrumento de su voluntad y la justicia en los voluntarismos. Así, incluso Suárez afirma que el criterio fundamental de la ley no es la voluntad de quien ordena, sino su justicia y sólo es ley la justa.⁸⁹³

Es cierto que su doctrina tiene rasgos voluntaristas, mayores en Suárez, como que la voluntad es la fuente de la *libertas a necessitate* o un componente esencial de la ley.⁸⁹⁴ Pero pensamos que la mayoría de sus rasgos voluntaristas son argumentos *ad hoc* con los que pretenden bien contrarrestar la informalidad de su doctrina legal, bien atajar los efectos más radicales de su intelectualismo. Pero ambos afirman que la verdadera libertad sólo se consigue siguiendo la razón, que, al menos en Molina, es la que mueve a la voluntad al mostrarle lo que puede apetecer. Esa misma razón sirve como ley al individuo colocándose sobre cualquier otra ley y voluntad.

Pero para esclarecer más el debate sobre el intelectualismo-voluntarismo de los jesuitas podemos analizar la relación entre la virtud y la ley en sus doctrinas pues, de forma ideal típica, existe una contradicción entre intelectualismo y reducción de la doctrina jurídico-moral a la ley, porque, si bien el voluntarismo se basta con el cumplimiento de la ley como voluntad del superior, para mantener la justicia de aquélla o su espíritu, es necesario dirigirla por el principio superior de la perfección del ser, la virtud. Es decir, los movimientos intelectualistas tienden a soportar lenguajes de la virtud, mientras que los voluntaristas proponen lenguajes de la ley. El intelectualismo de ambos autores se muestra diáfano en la preeminencia que conceden a la virtud sobre la ley.

Tradicionalmente, la ley tiene como función principal reglar de forma coactiva la vida de los hombres de débil voluntad, pero la aceptación de la continencia de la voluntad hace que la ley pierda relevancia pues permite al individuo guiarse coactiva y directivamente por la ley, y directivamente por la virtud. Otra razón de la superioridad de la virtud sobre la ley en el molinismo es la dificultad de conocimiento de la ley, que no está impresa en la conciencia, lo que obliga a guiarse por principios racionales más generales. Además, en un mundo contingente, como el que impone el libre arbitrio, ninguna ley puede pretender reglar toda acción pues puede dar lugar a injusticias en su aplicación. El papel de las virtudes cardinales en el molinismo, donde son fundamentales en la constitución del libre

⁸⁹³ Una muestra sólo: “La voluntad del príncipe es racional y la voluntad no quiere racionalmente, sino lo que se comprende bajo razón”. *De legibus ac Deo legislatore*. L.VI, C.IV, § 4.

⁸⁹⁴ Schneewind. Op. cit. p. 60.

arbitrio y la conciencia, y llegan a permitir la contravención de la ley, anulándola, también coloca al molinismo del lado del intelectualismo. Los jesuitas colocan la justicia y la prudencia (la epiqueya) incluso sobre la ley divina, elaboran unos criterios que permiten juzgar la ley positiva y subrayan la necesidad de que la epiqueya interprete y aplique toda la ley, incluso trasgrediéndola. Todo esto es imposible en un sistema voluntarista, donde se afirma la subordinación de la virtud a una ley cuya validez depende de la voluntad del que la dicta y no de la equidad que promueve. Ciertamente la relación entre virtud y derecho es intrincada, pues ambos surgen del libre arbitrio, pero la superioridad de la virtud sobre la ley es clara en los jesuitas, lo que se contrapone, también, a su tradicional consideración como partícipes del lenguaje del derecho.

Una parte de la literatura mantiene que sólo en el voluntarismo es posible concebir la libertad, porque éste restringiría la obligación a la voluntad divina expresa en el Decálogo, lo que haría el resto de las acciones indiferentes, libres. Por el contrario, en las doctrinas intelectualistas la indiferencia y la libertad serían imposibles pues el carácter moral de todas las acciones estaría determinado por su relación a los fines preestablecidos.⁸⁹⁵ La primera parte del aserto es muy problemática porque, como hemos visto, la voluntad de Dios y los mandamientos pueden interpretarse de manera tan extensa que eliminen toda adiafora, en definitiva el plan de las ordenes mendicantes. En cuanto a la segunda, los jesuitas saben de la antinomia entre fines últimos y libre arbitrio pero justamente la libertad que proponen es la que se consigue alcanzándolos. En todo caso limitan su fuerza manteniendo la indiferencia con que aparecen al entendimiento, la existencia de acciones con distinto valor e incluso perfectamente adiaforéticas, una cierta diversidad de fines, el rechazo a que los celestes se hayan de anteponer a los terrestres (abnegación) y cierta libertad en su determinación (realizada con el probabilismo).

Es justamente el intelectualismo el que permite fundar la libertad del arbitrio y las libertades individuales en la doctrina de Molina o Suárez. La afirmación jesuita del libre arbitrio implica la restricción de la omnipotencia divina y su sumisión a la racionalidad de la creación, a la *ratio naturalis*; confiere al hombre facultades y derechos, entre otros los de realizar sus fines últimos, lo que ratifica la suficiencia del hombre para alcanzar por sí mismo la salvación, una idea fundamental para la libertad de conciencia; permite al reconocer claramente las obligaciones, separarlas de lo no reglado y dispositivo, conocer

⁸⁹⁵ Bastit.Op. cit.

los castigos que corresponden a toda trasgresión y optar libre y responsablemente por la obediencia o la trasgresión; impide la imposición de la virtud; permite al hombre ser ley para sí mismo, le alienta a interpretar, aplicar y a juzgar la justicia de la ley ajena transgrediéndola cuando la considere injusta; etc.

La justicia-epiqueya y la autonomía:

El primer efecto de la afirmación conjunta del libre arbitrio y de la superioridad de la epiqueya sobre cualquier ordenamiento es que separan el derecho del hecho, conformando una moral y un derecho natural más elevados y desligados del derecho positivo, lo que incide claramente en una más clara afirmación de la libertad y los derechos naturales del hombre, confiriéndoles sus rasgos modernos de inherencia e inalienabilidad. También tiene como efecto una desregularización, racionalización y formalización del sistema legislativo.

Una característica de la definición jesuítica de la justicia es que surge del propio individuo y no es el producto de la obediencia de la ley, sino la expresión de la facultad de su razón para buscar el bien propio y de la comunidad, incluso contraviniendo la ley. Esta concepción hace de nuestros jesuitas unos tempranos defensores de la autonomía del hombre, una característica que Schneewind, centrado en la gran historia del pensamiento filosófico no advierte. Éste considera a Suárez como un “gran tradicionalista” y olvida el papel que en los jesuitas tiene la epiqueya y el probabilismo, sin duda, uno de los más poderosos instrumentos de la edad moderna para la disolución de la idea de la moralidad como obediencia a la ley y la creación de la autonomía individual.

La corrección de la libertad para guardar el orden y la relación con el calvinismo:

Pero la autonomía y la capacidad de actuar concederían al hombre un poder omnímodo. Los reverendos padres, conocedores que el hombre puede tender indiferente hacia el bien o hacia el mal y de la deficiencia de los sistemas disciplinantes de la sociedad en la que viven, han de ir acotando la libertad concedida con argumentos *ad hoc* opuestos al libre arbitrio, extraídos bien del agustinismo bien del tuciorismo tomista. Con estos parches, que impiden que el principio del libre arbitrio se desarrolle hasta sus últimas consecuencias en la política y la religión, establecen una serie de limitaciones a la libertad en forma de instituciones fuertes que han de servir de control y contrapeso a aquélla. Pero como hemos visto, la autonomía del hombre vuelve a resurgir cuando tratan las facultades del hombre frente a la ley, pues ésta devuelve a la doctrina toda su radicalidad y pone en cuestión todos

los argumentos *ad hoc* establecidos para refrenar el libre arbitrio. No extraña que el último escolasticismo haya sido valorado como un movimiento contradictorio. Autores como Skinner en sus *Foundations* o Tuck en su *Natural Rights Theories*⁸⁹⁶ consideran que más que a la promoción de las ideas “liberales” del derecho natural y el contrato social, el movimiento habría servido a la justificación del absolutismo, especialmente por su defensa de un pacto muy rígido cercano al *subjectionis*.⁸⁹⁷ Efectivamente, si, como la mayor parte de la literatura, restringimos nuestro análisis al tratamiento del estado de naturaleza y el pacto político, la aceptación *ad hoc* de argumentos agustinos o tomistas parecen llevarlos a defender posturas absolutistas. Antes de presentar las pruebas más concluyentes contra esta posición permítasenos explorarla en sus diversos componentes.

Problemas interpretativos. La libertad para esclavizarse y la fundación del absolutismo:

La construcción de la doctrina molinista, que si bien se basa en el principio del libre arbitrio, se restringe de manera sistemática por principios agustinos o tomistas contradictorios con aquél, hace muy difícil su valoración. Especialmente problemática es la relación entre la libertad y el dominio que confiere el libre arbitrio, por una parte, y la ley y el dominio divino de toda la creación, por otra. Atendiendo a la centralidad del libre arbitrio en la obra de Molina, Tuck mantiene que el individuo tiene tal dominio sobre sí que puede incluso esclavizarse vendiéndose públicamente. Esta interpretación está en sintonía con las lecturas que consideran al molinismo como una teorización del estado absolutista, pues éste se fundaría en la traslación analógica de la capacidad individual de autoesclavizarse al cuerpo social.

Pero la interpretación de Tuck, si bien describe correctamente la tendencia del dogma molinista a conceder una libertad que puede tener efectos paradójicos, descuida un problema exegético y una serie de restricciones que impone su esencia teológica. En primer lugar, el verdadero estatus que surge de la venta de sí queda escondido en la polisemia del término “servus”, que designa en la obra de Molina grados muy diversos de pérdida del libre arbitrio y distintas relaciones jerárquicas: de la esclavitud a un mero contrato laboral, lo que Tuck parece obviar. Pero, y ésta es nuestra principal objeción a su lectura, Molina afirma reiteradamente el dominio divino sobre la vida y el cuerpo del hombre, lo que, en primer lugar, le lleva a negar que éste pueda venderse, pues peca si dispone de sí con liberalidad. Reduce, entonces, el origen de la esclavitud a casos

⁸⁹⁶ Tuck. *Natural*. Especialmente p. 3.

involuntarios marcados por la coacción: la conmutación de la muerte tras la derrota en guerra justa o por la pena de muerte en juicio justo. La necesidad puede llevar a una pérdida de arbitrio cuando el hombre se ve obligado a vender, con voluntad dividida, su fuerza de trabajo, pero Molina subraya que el título de esta venta no puede considerarse propiamente servidumbre, pues se reduce a un contrato laboral. En segundo lugar, incluso en los casos de la esclavitud tradicional, el título no permite al amo disponer de la vida ni mutilar el cuerpo del esclavo que pertenece sólo a Dios.

Estas apreciaciones afectan al dominio :

Truck continúa la discusión sobre la posición de Molina frente a la esclavitud que se remonta al menos al Abbé Gregoire, pero por contra a éste, quien mantiene que el jesuita es un abolicionista, sostiene implícitamente que Molina defiende la esclavitud. Es cierto que el jesuita acepta incidentalmente los títulos tradicionales de la servidumbre justa al estudiar la sociedad heril, pero esto no significa la aceptación del moderno tráfico de esclavos. Para controlarlo, niega la esclavitud natural y adopta una solución pragmática, casuista, exigiendo a los propietarios que se pregunten si los que poseen fueron subyugados con títulos legítimos (ajustados a los dos casos arriba explicados) y pidiendo que liberen al resto. En definitiva, crea un caso de conciencia que ha de resolverse según el método probabiliorista, lo que de hecho concede a los propietarios un gran poder discrecional. Así, a pesar de su condena de la esclavitud, no creemos que pueda ser considerado un campeón del abolicionismo.⁸⁹⁸

Pero el dominio pleno que posee Dios sobre la vida y cuerpo de sus criaturas establece otra restricción, que Molina, siguiendo a Soto, expone al mismo tiempo que el principio: “La Patria no tiene dominio sobre la vida de sus súbditos, como el que tiene Dios. Y por esta causa no puede matar *por gusto* a sus súbditos”.⁸⁹⁹ De forma inversa, si el hombre está desprovisto de poder sobre su vida y su cuerpo, no los puede entregar en el pacto. Así, los gobiernos que pretendan tener un poder absoluto sobre los sujetos sólo pueden ser impíos. Molina y Soto prefiguran la idea, central en los *Tratados sobre el gobierno civil* de Locke, de que ningún gobierno puede esgrimir un título justo de dominio pleno sobre sus sujetos.⁹⁰⁰

⁸⁹⁷ Como la expuesta en Costello. Op. cit.

⁸⁹⁸ Costello. Op. cit. pp. 163-198.

⁸⁹⁹ 6L. Disp. XVIII, § 5. p. 173.

La relación del libre arbitrio, el dominio y el quinto mandamiento no termina aquí, pues la obligación de guardar el precepto impediría el ejercicio del poder legítimo o de la resistencia justa. En estos casos se demuestra la capacidad de la equidad del hombre y su superioridad sobre la ley. Molina afirma que el hombre está obligado a proteger su vida, por lo que puede, sin cargo de conciencia, matar a su agresor. Esta aceptación no sólo se deriva del reconocimiento de la falta de responsabilidad de quien actúa coaccionado, sino también en el derecho de colocar la justicia y el propio interés sobre el quinto mandamiento, lo que es la expresión más clara del uso de la doctrina probabilista. Ésta permite, entonces, la defensa y la resistencia ante las leyes y magistrados de justicia dudosa y al poder político ajusticiar a los malhechores en defensa de la vida y la paz de los ciudadanos. La defensa de la vida propia se convierte en un principio básico en la doctrina molinista como lo era en Vitoria, Soto o los nicodemitas, antes de que Grocio, según Tuck, fundase el jusnaturalismo moderno en ese principio. Tuck no parece tener en cuenta que Grocio usa ese principio en *De iure belli ac pacis* que tiene como objeto la guerra, donde éste es un problema básico. Que esta idea aparezca en los casos de conciencia antes que en los manuales de los jusnaturalistas, nos da una idea de la significación del casuismo para el jusnaturalismo, pues es una de las canteras donde los juristas recogen los materiales con los que construyen sus doctrinas y donde prueban su eficacia.

Crítica al concepto “absolutismo”. Los jesuitas como pensadores antiabsolutistas

En su valoración del escolasticismo tardío, Skinner mantiene que el proyecto de los “Tomistas” (sic) se opone a la defensa humanista-republicana de la ciudad-estado libre de los bartolistas. No pretendemos aquí hacer una comparación de los dos corpus doctrinales para evaluar esta afirmación, un trabajo que abordaremos en la conclusión de la tesis, sino sólo dar algunas razones de las aparentes diferencias y subrayar algunas similitudes con aquél que cuestionan la valoración del molinismo como teorización del estado absoluto.

a) No estamos seguros que la divergencia entre el humanismo cívico y el escolasticismo jesuita proceda tanto de principios doctrinales como de la realidad sociopolítica de las dos penínsulas. La ciudad italiana con su extraordinario tejido asociativo constituía un sistema disciplinario muy eficaz para el mantenimiento del orden y las libertades. La realidad de

⁹⁰⁰ Dunn, John. 1969. *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the 'Two Treatises of Government'*. London: Cambridge U.P. p. 125.

Castilla⁹⁰¹ es muy distinta, si alguna vez sus ciudades habían estado en posición de ser agentes de la libertad, para 1588, año de la publicación de la *Concordia*, el poder de la corona, sustentado en la plata de América, las corregidurías y la derrota de las Comunidades, ya se habría traducido en una pérdida de peso político, manifiesto en el de las Cortes. Este proceso se corresponde con la destrucción del tejido social que podría haber servido a la socialización y disciplinamiento necesario para la virtud cívica.⁹⁰² Los escolásticos hispanos no podían defender un instrumento inexistente, máxime cuando no pretenden atacar ni a la corona ni a la iglesia, a las que consideran las principales agentes disciplinantes y defensoras de la fe y la libertad frente a los rigorismos protestantes.

b) La defensa de una doctrina moral “relajada” y humanista frente a los rigorismos de la protesta ortodoxa hace surgir en el seno de la teoría el problema de la disciplina. El libre arbitrio conlleva la autonomía moral y presupone la voluntariedad de la disciplina, lo que puede conducir al caos. Para eliminar ese riesgo, los jesuitas han de justificar un poder fuerte que mantenga el orden. Ésta no es ninguna aporía puesto que un poder fuerte o una iglesia jerarquizada y latitudinaria fueron considerados una garantía para el mantenimiento de las libertades y la paz. De hecho, como muestran Savonarola o Calvino, las ciudades estado eran mucho más susceptibles de ser tomados por los fundamentalismos que los estados “absolutistas”. Los movimientos humanistas del septentrión, como el arminianismo, afrontan los mismos problemas, adoptan una solución similar y proponen un príncipe moderado como el mejor escudo y defensa de la libertad: el erastianismo.

c) La concepción de la doctrina de los jesuitas como una doctrina justificadora del absolutismo es insuficiente y sesgada. Primero, por la misma indefinición del término que precisa ser adjetivado para denotar claramente su significado. Bien es verdad que los molinistas echan mano del pecado y justifican poderes disciplinantes muy fuertes, de derecho divino o natural, estableciendo un pacto cercano al de sujeción y la consiguiente necesidad de los *capitas* para ejercer resistencia a los gobernantes legítimos devenidos tiránicos. Pero las diferencias entre el “absolutismo” calvinista y jesuitas son muy claras. Los jesuitas:

⁹⁰¹ Tuck afirma en *Natural Rights Theories and Philosophy and Government* que Molina era portugués. Como sujeto de la Monarquía hispánica desarrolla parte de su carrera docente en Portugal, pero se forma en Castilla, nace y muere allí.

⁹⁰² Como muestra la picaresca, la inflación y la emigración interna y externa despueblan las ciudades para llenarlas después de una masa anómica, destruyen gremios, cofradías y la mera solidaridad vecinal.

Mantienen que el hombre es agente de su propio destino, rechazan que el orden social y político sea inamovible y que el hombre esté predestinado en la vida celeste y terrestre; o de otra manera, proponen una antropología que hace innecesaria la ordenación del mundo por la gracia, lo que elimina la concepción de la magistratura disciplinaria providencial y su valor sacro. Sostienen que el mundo ofrece alternativas, permitiendo pensar la justicia y el desarrollo. Afirman el derecho natural del hombre a la libertad y la participación en todos los ámbitos en los que se pueden desarrollar sus facultades, pues la metafísica social de los jesuitas, en la que el hombre ha de cooperar con Dios, “concedería, según Costello, una clara justificación a la autonomía sociopolítica del hombre en su papel de ciudadano.”⁹⁰³ Proveen de la idea de pacto para visualizar el derecho universal al gobierno de sí. Mantienen que el poder reside en el pueblo aunque lo enajene, aceptando la democracia como la forma de gobierno natural por defecto. Restringen el poder a los acuerdos del pacto y separan el legislativo del ejecutivo. Sostienen, antes que Locke, el dominio divino de la vida y cuerpo de los hombres y la impiedad del magistrado que pretende arrogarse esos títulos. Redefinen los conceptos de ley natural, conciencia y obligación que fundarán las peticiones de derecho de resistencia y la libertad de conciencia. Niegan que el poder obligue a la conciencia. Aceptan que todo el mundo puede oponerse violentamente al usurpador tiránico y que los magistrados intermedios pueden resistir por la fuerza y juzgar a los gobernantes legítimos devenidos tiránicos; pero también asienten al principio de que el hombre puede rechazar las normas injustas y no tiene que pagar por ello con el martirio, sino que aceptan expresamente la resistencia activa e incluso que el hombre pueda defenderse violentamente cuando su vida esté en peligro. Niegan que el hombre reciba la responsabilidad en aquellas acciones en las que actúa coaccionado y aceptan la existencia de eximentes y atenuantes. Proveen de algunas de las metáforas que marcarán los discursos de la resistencia (agente libre, causa segunda). Y, por fin, enuncian la mayor parte de los argumentos de la libertad de conciencia que se usarán más tarde en el septentrión (los principios de voluntariedad plena e indiferencia, la necesidad de la libertad para alcanzar la verdadera virtud y su exclusivo juicio divino, la negación de la caridad que impone al prójimo su salvación, la ignorancia que transforma el pecado en error, la libertad del hombre como don divino y agente de la providencia, la necesidad de conformar responsablemente la propia conciencia y fe, etc...).

⁹⁰³ Costello. Op. cit. p. 13.

El poder político que proponen los jesuitas, irresistible en las funciones concedidas pero restringido por el derecho y privado de la capacidad legislativa, es muy diferente del irrestricto y arbitrario absolutismo por derecho divino que propone Calvino o la tiranía del Príncipe de Maquiavelo. Las diferencias son tan grandes que es difícil subsumirlas todas en la misma categoría “absolutismo”.

d) Pero donde más claro se muestra el optimismo antropológico del molinismo es en la doctrina de la virtud. Para tener un conocimiento completo de la doctrina política de los jesuitas es necesario interpretarlos en el conjunto de su filosofía moral, tal y como ellos mismos se definían, estudiando la doctrina casuista que diseñan, que dirige su actuación y en la que interpretan sus propias afirmaciones. Si el casuismo parece ser la principal fuente de innovación y radicalización del jusnaturalismo, el probabilismo, que es el más radical de sus desarrollos, habrá de dejarse notar en el conjunto de la doctrina.⁹⁰⁴ Efectivamente, la toma en consideración de su probabilismo transforma la valoración de su doctrina, pues oferta una amplia libertad de conciencia, entre cuyas mayores virtualidades está la de liberarla de los miedos y de las obligaciones excesivas, racionalizando los principios sobre los que actúa y aceptando criterios pragmáticos. El probabilismo es un claro factor de racionalización y desregulación del sistema legislativo civil y eclesial.

El probabilismo se deja sentir también en la doctrina de la resistencia, pues permite al individuo mentir cuando es interrogado por un poder injusto o quebrar un juramento impuesto bajo coacción, facilitando la resistencia pasiva. Pero además, junto a la aceptación de que el hombre tiene derecho a matar al agresor, permite la trasgresión de las morigeradas doctrinas políticas que ellos mismos han expuesto y de las normas que prohíben la rebelión de las personas privadas contra el tirano. El probabilismo es la idea revolucionaria por excelencia de la edad moderna y les confiere rasgos antiabsolutistas.

Molina y Suárez usan el probabilismo para afirman las libertades y garantías judiciales. Basándose en él, y en la indiferencia y la voluntariedad absoluta necesarias para asignar la responsabilidad, exigen, en primer lugar, eximentes y atenuantes para los casos en los que el hombre no actúe libremente, ya sea coaccionado, impedido o no tenga la suficiente capacidad para actuar. Formalizan, segundo, el valor penal de la deliberación. Tercero, sumado al principio de la posesión de la libertad, sostienen que se ha de conceder el

⁹⁰⁴ En el probabilismo se definen mas radicalmente la libertad y los derechos naturales. Brett. Op. cit. p. 26 y ss.

beneficio de la duda, la presunción de inocencia y la supremacía de la libertad del hombre cuando su culpabilidad es dudosa, todas ellas ideas fundamentales para el establecimiento del habeas corpus.

Así, el libre arbitrio y el probabilismo hacen que su doctrina moral y política, al contrario de lo que supone Skinner, fueran consideradas por los contemporáneos como uno de los principales (sino el principal) enemigos del absolutismo, de los juramentos de fidelidad y el derecho divino de los reyes.

Por último queremos llamar la atención de la división que separa a los molinistas de los bañecianos que dificulta subsumirlos bajo los términos de “escolástica tardía” o “(neo)tomismo”. Éste, que es el concepto que usa Skinner, es especialmente inapropiado para designar también a los jesuitas, pues es el título que reclaman los dominicos del bando bañeciano, que tienen a gala defender la doctrina de su hermano de orden.

Preámbulo al capítulo 3. Calvinismo y revolución: traición y asignación errónea

Para entender cabalmente a Milton (1638-1674) y la primera Revolución inglesa hemos de preguntarnos por el significado de algunos términos que los acompañan con profusión: “protestantismo”, “calvinismo” o “puritanismo”. Si la dificultad de encontrar definiciones claras y no contradictorias de estos términos, que usualmente se usan como sinónimos, no justificase su crítica, aquí sería necesaria por la misma construcción del proyecto. Al estudiar las concepciones de la libertad de Calvino y de los jesuitas no sólo hemos identificado dos corrientes soteriológicas contrapuestas que se asimilan una a la Reforma y otra a la Contrarreforma. También hemos constatado que mientras que la dogmática calvinista no ofrece ninguna apoyatura para ser considerada la fuente de peticiones de libertad de conciencia y resistencia, la de los jesuitas ofrece dos instrumentos muy efectivos para la afirmación de la libertad: el libre arbitrio y el probabilismo. De forma que, dejando a parte las concepciones milenaristas, si la revolución y la petición de conciencia tienen bases religiosas, éstas deberían ser similares a las propuestas por los jesuitas. Y sin embargo, el conjunto de la literatura continúa considerando que “los que pidieron la revolución tendieron a ser calvinistas”,⁹⁰⁵ puritanos o protestantes. A nuestro parecer este malentendido radica fundamentalmente en un par de problemas metodológicos: a) una excesiva reducción de la complejidad histórica que da lugar a una falacia de generalización, por la que se reúnen bajo un solo concepto procesos sociales, religiosos y políticos diversos e incluso contradictorios. b) Una inadecuada comprensión de las relaciones entre religión y política y c) un olvido del juego político-retórico en el que se da la religión. Explicar este malentendido exige una crítica de la falacia de generalización que se esconde en términos como “protestantismo”, “calvinismo” o puritanismo”. Precisa analizar críticamente el significado y valor estratégico de las profesiones de fe y las adhesiones y llamadas a la reforma para separar sus verdaderas motivaciones y fines.

⁹⁰⁵ Skinner. *Foundations*. II. p. 323. Skinner identifica claramente que no existe ninguna doctrina de la resistencia calvinista y que éstos usaron las doctrinas católicas para resistir, pero no estudia las contradicciones que la aceptación de estas ideas suponen para los creyentes.

Requiere también el análisis de la evolución del calvinismo y de las disputas teológicas de la gracia y el libre arbitrio.

A continuación intentaremos A) criticar la abusiva generalización del concepto calvinista y B, C) su evolución y pervivencia; D) cuestionar el concepto de Reforma para reconsiderar cómo estas generalizaciones E) esconden un enfrentamiento entre posiciones agustinas y pelagianas, común a toda Europa; F) indagar en los usos políticos de las confesiones de fe, que han velado esa diversidad; y G) preguntar por qué muchos revolucionarios escondieron su filiación religiosa arminiana.

3. 0. A. No es calvinismo todo lo que reluce

Dos fenómenos marcan el desarrollo de lo que habitualmente se llama “protestantismo” y especialmente del “calvinismo”. Primero, A) la existencia dentro del espacio en el que se desarrolla de una multitud de corrientes intelectuales y, en concreto, propuestas de reforma que no sólo no tienen ninguna relación con las doctrinas de los reformadores ortodoxos, sino que se le oponen desde sus inicios. A esta pluralidad dogmática se unen las migraciones de sectarios que huyen de la represión católica y que encuentran vacíos confesionales y de poder especialmente allí donde se finalmente se asienta y de donde intenta expulsarlos el calvinismo: los cantones suizos, los Países Bajos que luchan por su independencia o Hungría. Muchos de los adeptos a estas sectas y los huidos de la represión católica hubieron de esconder su heterodoxia bajo pública confesión de calvinismo o protestantismo, por lo que la literatura ha podido tomarlos por tales. El segundo, B) es la traición de muchos ortodoxos a un credo que es demasiado exigente y cuyo rigorismo hace peligrar su propia pervivencia.

Las diferencias dogmáticas que ya hemos podido establecer entre el arminianismo y calvinismo llevaron a los calvinistas de los Países Bajos a perseguir a los arminianos (y al contrario en Inglaterra), pero incluso los movimientos que supuestamente están más cerca del calvinismo, como el puritanismo, mantienen frente a aquél diferencias que son esenciales para explicar su pensamiento y acción política. El puritanismo es otra de las generalizaciones que a nuestro entender no significan nada a fuerza de designar fenómenos demasiado diversos. Empero, una gran parte de la literatura ha concedido al movimiento, sea lo que fuere, una extraordinaria relevancia en los procesos revolucionarios y disciplinantes del s. XVII. No en vano dos radicales ingleses que se asocian a los orígenes

de esta corriente, John Ponet y Christopher Goodman, se encuentran entre los primeros autores que desarrollan una doctrina de la resistencia privada en el espacio protestante. Estudios minuciosos de la doctrina religiosa y política de los puritanos nos muestran tanto un origen distinto al calvinismo como una gran diferencia en el fondo doctrinal y político, siendo una de las principales la aceptación de la participación de las personas privadas en política.⁹⁰⁶ A continuación trataremos algunas de estas diferencias.

Walzer considera que la acción política del puritanismo, que identifica con calvinismo, se centra en tres metáforas: a) la del peregrino en busca de los nuevos pastos y el milenio, b) la del revolucionario tripulando la nave de la sociedad y c) la del “covenant” o la alianza de Dios con su pueblo para dirigirles a la tierra prometida.⁹⁰⁷

a) Calvino no usa la metáfora del peregrino ni siquiera para animar a los que, como los nicodemitas, vivían en países católicos a que se liberasen del yugo romano para reverenciar a Dios según su fe en tierra protestante. La razón de este desprecio puede estar en que presupone la independencia de la voluntad del peregrino y su participación activa en el camino de la salvación.⁹⁰⁸ La negación del milenio y de la capacidad del hombre para prepararlo separa el calvinismo de las corrientes milenarias que se engloban en el término “puritano”. Uno de los términos que usa Walzer para caracterizar a estos peregrinos, *Seeker*, es un insulto que los presbiterianos, la secta más ortodoxamente calvinista de Inglaterra, lanzan a destajo contra los sectarios que buscan una nueva religión y política como parte de su vía unitiva. El término “Seeker” hace referencia más que a una secta organizada al conjunto de creyentes que mantenían que la verdad de la religión no se encontraba en la *Biblia*, cuyos textos se habrían perdido y habrían sido modificados interesadamente. Edwards, conspicuo presbiteriano, critica a los seekers y al *The Pilgrim of the Saints*, por mantener estas ideas y por su acento en la búsqueda personal de la sabiduría y la revelación.⁹⁰⁹ Por su confianza en la fuerza del hombre y del aprendizaje ganado por la experiencia del mal, Bunyan, celebrado escritor “puritano” y quien más claramente hace uso de la metáfora, parece más heredero de la devotio moderna que de la “Reforma”.

⁹⁰⁶ Véase la literatura listada en las siguientes citas.

⁹⁰⁷ Walzer. *Revolution*. pp. 143, 197-198.

⁹⁰⁸ Calvino trata la metáfora obligado por la cita de San Pablo, que él interpreta eliminando la actividad del individuo y recordando la necesidad de la abnegación. ICO. *Institution*. L III. p. 188.

⁹⁰⁹ Edwards, Thomas. 1646. *Gangrena*. London: T. R. & E. M. for Ralph Smith. p. 15. Errores 1-6.

b) Frente a las afirmaciones de Walzer, Calvino mantiene la metáfora del cuerpo social como cuerpo místico⁹¹⁰ y no usa la del individuo como piloto de su vida o de la del santo como piloto del estado hacia la felicidad. Sólo una doctrina que acepta la libre voluntad del hombre y la contingencia del mundo puede trasladar el acento de la inmovilista imagen orgánica de la sociedad, a la de la nave dirigida por la voluntad de los tripulantes, por lo que no extraña que ésta proceda de una fuente intelectual contraria al reformador: Aristóteles.

c) La tercera de las metáforas es la *foederatio*, el *covenant* o *compact*. Pero esta idea, considerada como una pieza clave en la política revolucionaria del S. XVII por una parte de la literatura (Voeglin, Trinterud), no está presente en Calvino más que de una forma incidental, reducida a ámbitos sacramentales y, por tanto, dotada de significados completamente distintos. Calvino afirma que la alianza nueva de Cristo no redime al hombre del pecado y no le libera de los poderes establecidos. Como advierte Strehle,⁹¹¹ el uso del *covenant* se opone a principios fundamentales de la teología reformada, tales como la gracia irresistible, la elección incondicional y la fe sola. Esto es, presupone un desplazamiento de la teología de la sola fe a la de las obras, pues la bilateralidad de la alianza o federación se soporta en un individuo activo y responsable.

Strehle afirma que la idea del covenant es desarrollada por Bullinger, considerado por Trinterud uno de los padres del puritanismo⁹¹² y quien durante mucho tiempo fue renuente a aceptar la doctrina de la predestinación.⁹¹³ Trinterud subraya que el puritanismo abreva fundamentalmente de tradiciones inglesas (bien surtidas de sectas que afirman el libre arbitrio), pero entre sus influencias foráneas no cuenta a Calvino sino a los teólogos del alto Rin y Zurich: Bucer, Zwinglio o Oecolampadius.⁹¹⁴ August Lang también considera que uno de éstos, Bucer, es muy influyente en el “puritanismo”. Su dogmática se diferencia de la calvinista especialmente en los efectos de la infusión de Cristo y el valor de la alianza nueva como restauradoras de las capacidades del hombre. Según su doctrina, los fieles

⁹¹⁰ “Tout ainsi que nous n’insultons point a un de noz membres, pour lequel refociller tout le reste du corps travaille et ne pensons point qu’il soit specialement obligé aux autres membres, pource qu’il leur a fait plus de peine qu’il n’en a pris pour eux. Car ce que les membres se communiquent ensemble n’est pas estimé gratuit: mais plustost payement et satisfaction de ce qui est deu par la loy de nature: et ne se pourroit refuser, que cela ne vinst en horreur”. ICO. *Institution*. L.III. p. 194.

⁹¹¹ Strehle Op. cit. p. 135.

⁹¹² Strehle. Op. cit. pp. 136-137.

⁹¹³ Lang, August. 1972. *Puritanismus und Pietismus*. Darmstadt Wissenschaftliche Buchgesellschaft.; Baker, J. Wayne. 1980. *Heinrich Bullinger and the covenant: the other reformed tradition*. Athens, Ohio: Ohio University Press.

⁹¹⁴ Trinterud, Leonard J. 1951. "The Origins of Puritanism." *Church History*. Vol. 20:pp. 37-57.

tienen capacidad para acercarse por sí mismos a Dios, avanzar en la construcción de su reino en la tierra y suscribir el *covenant*, lo que implica una cierta libertad de arbitrio.⁹¹⁵

3. 0. B. La transformación del calvinismo

El segundo fenómeno que marca el término “calvinismo” afecta a su desarrollo como corriente religiosa. 1º El extremado rigor de la doctrina pone en peligro su misma supervivencia, por lo que incluso los ortodoxos se ven compelidos a cambiar para salvar la fe verdadera. El rigor de las doctrinas de Calvino, con su exigencia de llegar hasta el martirio en la confesión de la fe, las restricciones a la resistencia y el extremado rigorismo moral oprimen al creyente y exponen el futuro de la iglesia reformada a la veleidad de los príncipes. De hecho, la mayoría los textos clásicos de la resistencia hugonote aparecen tras la masacre de la noche de San Bartolomé en 1572. Pero esta deriva no fue bien recibida por los más aquilatados guardianes de la ortodoxia que cuestionaron la piedad y ortodoxia de los argumentos y las obras de aquéllos.⁹¹⁶ Los monarcómanos abandonaron de hecho la fe en la providencia, dándose a la política y la guerra y con su énfasis en una monarquía mixta, se separan de las concepciones del individuo y el estado de Calvino. 2º La misma constitución de los movimientos de reforma como religión de conversos lleva inherente su desgaste, pues es difícil mantener el mismo celo en las generaciones nacidas en la fe. Ambos fenómenos llevan a su desaparición o transformación radical. La traición y olvido de los principios del fundador por los que se consideraban a sí mismos calvinistas y su paulatina sustitución por otros más aptos para la defensa de la libertad de conciencia y la resistencia, permite a la literatura la asignación al calvinismo de ideas revolucionarias e ilustradas.

Un ejemplo de la filtración de ideas contrarias a los postulados del fundador es la recepción por Pierre Jurieu de la idea de la democracia (eclesial), influido por el congregacionista inglés Louis Du Moulin.⁹¹⁷ Esta aceptación de la democracia suponía

⁹¹⁵ Véase Lang. Op. cit. pp. 26-27.

⁹¹⁶ Kretzer estudia la vuelta del adulto Du Plessys-Mornay a la ortodoxia de la monarquía absoluta de derecho divino. Kretzer, Hartmut. 1975. *Calvinismus und französische Monarchie im 17. Jahrhundert: die politische Lehre der Akademien Sedan und Saumur, mit besonderer Berücksichtigung von Pierre Du Moulin, Moyse Amyraut und Pierre Jurieu*. Berlin: Duncker & Humblot. p. 222 y ss. Du Moulin, director de Sedán y consejero áulico de Jacobo I, pone en cuestión el calvinismo de Buchanan y afirma que es un humanista. Du Moulin, Pierre. 1635. *Anticoton ou Trentedeux demandes proposees par le Pere Coton*. A Geneve: Pour Pierre Aubert. p. 36. También se ha puesto en duda el calvinismo del escocés John Knox. (1885). *Was John Knox the Scottish Reformer a Presbyterian?* Edinburgh: St. Giles' Printing Co.

⁹¹⁷ Kretzer. Op. cit. p. 187 y ss.

implícitamente renegar de la doctrina de la *vocation* graciosa, que era uno de los pilares del proyecto calvinista. Como atestigua Hill, el casuismo “presbiteriano” llega incluso a negar la prohibición calvinista de que se use la vocación para justificar el interés personal.⁹¹⁸

Usualmente se considera al presbiterianismo un movimiento calvinista, pero incluso este reducto de ortodoxia se aleja de ella en un punto fundamental como es la aceptación de la idea de la libertad cristiana mantenida por el misticismo. Al tratar de la revolución, Hume señala que la fuerza que hace a los presbiterianos revolucionarios es el entusiasmo místico, que fue condenado por el maestro,⁹¹⁹ un análisis aplicable a Prynne,⁹²⁰ cuya fuerza radicaría en el milenarismo.⁹²¹

El miedo al antinomismo derivado del fatalismo calvinista lleva a un progresivo abandono de las posturas de la salvación por la fe y a combinarla con la de las obras, dependiendo de la necesidad. Este sincretismo es evidente en Baxter, cuya obra pasa de la ortodoxia de *The Saints Everlasting Rest* y el ataque a Grocio, a posturas similares a las de éste en *Reliquiae Baxterianae*. Esta transformación es evidente en la aceptación del casuismo, especialmente jesuita, por los presbiterianos, que olvidan la condena del casuismo por el fundador.⁹²² El casuista William Ames señala como razones de esta adopción 1º la insuficiencia de la *Biblia* y la fe para regular el comportamiento moral.⁹²³ Sostiene también que el casuismo le permite dirigir la conciencia de sus acólitos según normas más claras.⁹²⁴ 2º Esta forma de dirección es especialmente útil para encarar las “enfermedades” del carácter de la

⁹¹⁸ “William Perkins and the Poor” en Hill, Christopher. 1997. *Puritanism and Revolution: Studies in Interpretation of the English Revolution of the Seventeenth Century*. New York: St. Martin's Press. p. 208. Lo que no acentúa Hill es la reversión de los valores del calvinismo, aceptando que una mera semejanza semántica puede fundar una continuidad intelectual.

⁹¹⁹ Hume. Op. cit. “Essay X”.

⁹²⁰ (Ca. 1600, Somerset.- 24. Oct. 1669, London) Panfletista y jurista “puritano” (presbiteriano) perseguido por el gobierno de Carlos I por oponerse al ceremonial del laudismo y a las distracciones (caso de libro de los deportes). Preso y sometido a torturas, alcanzó a editar desde la cárcel panfletos donde denunciaba su situación y la persecución del laudismo y que tuvieron una gran repercusión política. Liberado por el Parlamento Largo dirigió sus esfuerzos a la ejecución de Laud. Cuando el parlamento se dividió entre Presbiterianos e independientes, propuso una política calvinista –presbiteriana–de unión de las dos fuerzas en el Parlamento controlado por el Rey. Esta postura hizo que fuera expulsado del Parlamento por los independientes. Fue encarcelado por negarse a pagar impuestos a la *Commonwealth* a la que consideraba inconstitucional e inmoral. Naturalmente apoyó la restauración de Carlos II.

⁹²¹ Lamont. Op. cit. 120.

⁹²² Ames, William. 1975. *Conscience with the Power and Cases Thereof*. Amsterdam; New York: Theatrum Orbis Terrarum; Norwood. Lo reconoce en la epístola al lector. A4 verso.

⁹²³ “I did obserue that in divers Churches, pure both for doctrine and order, this practical teaching was much wanting, and that this want was one of the chiefe (...) of the great neglect, or carelessnesse in some duties which neerely concerne Godlinesse, and a Christian life“. Ames Op. cit. B.I. A3 y verso.

⁹²⁴ Ames. Op. cit. B.I. p. A3 verso. Ames refiere de la insuficiencia de la *Biblia* y la pura fe para la discusión de los negocios cotidianos.

soteriología ortodoxa: la melancolía y la desesperación,⁹²⁵ el entusiasmo y antinomismo. 3. La presión del probabilismo y el miedo a su latitudinarismo moral y repercusiones políticas fuerzan también a contraatacar con el casuismo.⁹²⁶

Pero la aceptación del casuismo conlleva la del libre arbitrio, la razón, la posibilidad de elegir, la duda, la aplicación epiqueica de la ley. Hasta qué punto el casuismo introduce otra dogmática se aprecia en Ames, que aparta toda ortodoxia para basar (parte de) su empresa en el libre arbitrio y el *aequilibrium indifferentiae* de los molinistas,⁹²⁷ lo que le sitúa en completa oposición a Calvino. No es extraño, pues, que considere a la conciencia como una facultad racional o un juicio discursivo que, basado en la duda, dirige la acción del individuo, lo que termina de oponerle a las enseñanzas del picardo. Pero al mismo tiempo, y mostrando su sincretismo, establece que la función de los casos de conciencia no es dirigir la acción moral sino conseguir la obediencia.⁹²⁸ Así, aunque distingue dos conciencias, la natural y la revelada, resume ambas en la voluntad de Dios contenida en la *Biblia*,⁹²⁹ que no puede desconocerse y exige obediencia.⁹³⁰

Ames mantiene, pues, en la misma obra dos principios antitéticos, lo que se manifiesta en la gran variación política que se detecta en ella (y en su valoración histórica). Frente a Calvino, concede a la conciencia racional una mayor independencia de la autoridad terrena y mantiene que, en caso de duda, no es legítimo actuar contra la propia conciencia por respeto a la autoridad.⁹³¹ Pero esto se contrapone a la aplicación del principio de la obediencia. En el mismo Book V. Ch. XXI “of Manslaughter” en el que Sampson basa su afirmación de que Ames acepta la resistencia frente al tirano basándose en la ley natural que permite matar en defensa propia, podemos encontrar una lectura muy distinta. En la quest. II, la siguiente a la analizada por Sampson, nuestro autor mantiene que, dado un tirano que amenaza con destruir una comunidad si no se le entrega a un inocente al que quiere matar, la comunidad no puede retener o defenderlo, sino que ha de urgirlo a que

⁹²⁵ Stachniewski. Op. cit.

⁹²⁶ Gallagher. Op. cit. p. 89.

⁹²⁷ “The Will can move it selfe, towards an object that is apprehended and iudged good for profit and pleasure in some respect, though reason iudge that t is not lawful but sinfull. The reason is: 1. Because whatsoever good the understanding propoundeth to the will, in this life it propoundeth it with a kind of indifferency of iudgement, as not having any necessary connexion, with the universal good. Upon which the will is naturally set and determined. Hence it is that fredome or liberty in an action, is said to be radically in the iudgement and reason”. Ames. Op. cit. B.I. p. 24.

⁹²⁸ Ames. Op. cit. B. II. p. 2.

⁹²⁹ “La conciencia está inmediatamente sujeta a Dios y su voluntad y, de esta manera, no se puede plegar a ninguna criatura sin idolatría”, ni siquiera al individuo en el que se asienta Ames. Op. cit. B. I. p. 6.

⁹³⁰ Ames. Op. cit. B. III. p. 92.

cumpla con su deber entregándose.⁹³² Ames se sitúa en la tradición agustino-calvinista de defensa del martirio como deber impuesto por la voluntad divina. La ausencia de una defensa clara del derecho de resistencia y la sola desiderata de la pía convivencia de señor y súbditos⁹³³ no pueden ser consideradas más que como una negación de ese derecho.

La paulatina substitución de las fórmulas soteriológicas basadas en la fe por las de las obras o los “frutos de la fe”, que Max Weber constata en el septentrión, no es tanto un desarrollo del calvinismo como el avance, a su costa, del pensamiento arminiano o philippista, el de los seguidores del humanista Melanchton.

3. 0. C. La pervivencia del calvinismo

Pero no todo el calvinismo cedió a la necesidad, la ortodoxia continúa y para analizar las consecuencias políticosociales de la doctrina calvinista hemos de atender a las posturas de sus representantes. Uno de sus más acrisolados ejemplos es Pierre Du Moulin, director de la Academia de Sedán y consejero de Jacobo I. Éste mantiene la misma imagen de Dios y el hombre del reformador⁹³⁴ y la defiende de quienes acusan al calvinismo de negar al hombre reduciéndolo al bestialismo o cosificándolo,⁹³⁵ afirmando que la justicia divina es la voluntad de Dios que no se puede someter a ninguna ley.⁹³⁶ Sostiene las mismas posiciones morales y políticas que el maestro,⁹³⁷ observando también que unos pecados se pagan con otros y que la sociedad es el resultado de la colisión de los pecados individuales,⁹³⁸ por lo que se ha de aceptar al tirano como castigo de los propios pecados, lo que le llevó a considerar la persecución de los hugonotes como un divino castigo y

⁹³¹ Ames. Op. cit. B.I. p. 16.

⁹³² Ames. Op. cit. B. V. p. 178.

⁹³³ Ames. Op. cit. B. IV. “Of the Mutuall obligation betweene Magistrates and subjects”. p. 164 y ss. Véase, además, Perkins, William. 1972. *The Whole Treatise of the Cases of Conscience*. Amsterdam; New York: Theatrum Orbis Terrarum; Da Capo Press. pp. 499-501.

⁹³⁴ Du Muolin. *Anatomy*. p. 40.

⁹³⁵ “They are very farre from the truth, which would have God, in electing and reprobating, to have considered man as not created; for they doe as much as they should say, that God considered man as nothing, and therefore as not a man. (...) For if God had appointed man to punishment before he had to appointed to create him, he should so doe, as if any one should determine to beat his children, before he had determined to beget them”. Du Moulin. *Anatomy*. p. 97.

⁹³⁶ “God is bound by no laws. I confesse indeed that God is obnoxious to no law”. Du Muolin. *Anatomy*. p. 7.

⁹³⁷ Kretzer. Op. cit. p. 131 y ss.

⁹³⁸ Du Moulin continuará esa tradición: “la vie de l’homme est un mal”. p. 16. “Puis que ces vertus (La prudence, vertus humaines) ne se meuvent que par les vices”. Du Moulin, Pierre. 1624. *Heraclite ou de la vanité et misere de la vie humaine. Plus autre traicté intitulé Theophile ou de l’amour divin, contenant cinq Degrez, cinq Marques, cinq Aides, de l’amour de Dieu*. Genève: Pierre Aubert. p. 81. Para la aceptación de las injusticias del monarca que han de servir para despertar y ejercitar las virtudes del pueblo, véase Kretzer. Op. cit. p. 131 y ss.

prueba de sus virtudes.⁹³⁹ Skinner ha apuntado a un término importante en la discusión política de la primera Revolución inglesa: *obnoxious, to be obnoxious*, que hace referencia a la naturaleza servil del hombre que rechazaron los republicanos en sus justificaciones de las revoluciones inglesas del S. XVII.⁹⁴⁰ Éste, como la mayoría de los términos del momento, no es sólo un término político, sino que tiene claros componentes religiosos y morales, como muestra Du Moulin, quien afirma que el hombre es *obnoxious* a la voluntad de Dios pues éste no puede serlo.⁹⁴¹ El mismo concepto de *siervo-servil* se encuentra en Calvino en el verbo *obtemperer* (someterse) y el adjetivo *serf* que compone *serf arbitre*,⁹⁴² subrayando la naturaleza servil del hombre que ha de *obtemperer* a la voluntad divina.

La influencia de Calvino es evidente en los defensores de la monarquía absoluta de derecho divino, como en el sobrino y homónimo de Pierre Du Moulin, quien mantiene la ortodoxia del tío y la instrumentaliza para condenar la ejecución de Carlos I en su *Regii Sanguinis Clamor* (1652) a la que Milton responde con *Pro Populo Anglicano Defensio Secunda* (1654).⁹⁴³ También es evidente en el *Patriarcha* de Filmer, pues Calvino ya desarrolla la idea central de la obra, la del monarca como patriarca con un dominio pleno sobre los súbditos concedido por Dios.

Otro ejemplo de mantenimiento de la ortodoxia doctrinal es William Perkins, quien propone una vía purgativa basada en la percepción de la propia miseria y el miedo de haber ofendido a Dios idéntica a la de Calvino. De la contrición y el arrepentimiento ha de seguirse “el cambio de la mente y de todos los afectos, la vida y las relaciones del hombre, (...para) en todas las cosas hacer la voluntad de Dios”, lo que se consigue a través de la “negación de sí mismo”, “renunciando a la propia razón, voluntad y afectos y sujetándose a

⁹³⁹ Cuando afirma que la persecución de lo hugonotes por su rey es casi una bendición divina para probarlos en virtud. Vid. Kretzer. Op. Cit. p. 143 y ss.

⁹⁴⁰ *Obnoxious* designa en la Inglaterra del siglo XVII la sujeción de un individuo o cosa a otro, a la ley, a la voluntad de Dios o a la necesidad impuesta en las circunstancias. Skinner dibuja la importancia de su uso político como descripción insultante del carácter de los que se ven obligados o eligen voluntariamente someterse a la veleidad de magistrados de poder irrestricto. Una evolución similar a la de siervo, que pasará a significar, con sentido despectivo, la cualidad de los sometidos a un régimen de sumisión a la voluntad ajena: servil, servilismo. Skinner. *Liberty*. p. 94.

⁹⁴¹ Como muestra la cita que sigue, el término *obnoxious* se usaba antes de la revolución en la disputa teológica. Para que el arbitrio fuese libre, no debía estar sujeto (*be obnoxious*) a ninguna voluntad o, lo que es lo mismo, la voluntad de Dios debía estar sujeta a una ley auto impuesta que le impedía ordenar el mundo a su voluntad omnipotente. Así, la disputa se condensaba en cierta medida en quién estaba sometido a la voluntad o la ley exógena. “Because there is no sin where there is no law, and God is bound by no laws. I confesse indeed that God is *obnoxious* to no law”. Du Moulin. *Anatomy*. p. 7.

⁹⁴² Véase arriba la nota 936.

⁹⁴³ Milton, John. "A defense of the People of England" en Milton, John. 1991. *Political writings*. Editado por M. Dzelzainis y C. Gruzelier. Cambridge; New York: Cambridge University Press. p. 99. En adelante *Defense*.

la sabiduría y la voluntad de Dios en todas las cosas, estimando todo este mundo como basura frente al reino de Dios”. Perkins continúa con las virtudes que han de surgir de esta renovación del individuo: la docilidad, paciencia, amor y obediencia.⁹⁴⁴ Desde la corrupción de las facultades naturales, el hombre sólo puede aceptar por fuerza o grado la voluntad de Dios. Ésa es la fe, la obediencia a la Palabra y la providencia divina necesaria para la salvación, pues, “para mantener buena conciencia, un hombre (...) en todo lo que le pase ha de someterse con paciencia y silencio a la buena voluntad y el placer de Dios”.⁹⁴⁵

La fe ha de llevar, según Perkins, al seguimiento estricto de la palabra divina,⁹⁴⁶ que tiene una autoridad irrefragable y regula todas las acciones de los hombres.⁹⁴⁷ Para cerrar la rigorista cárcel de la conciencia del calvinismo, Perkins rechaza la adiafora: “Debemos recordar, dice, que las acciones indiferentes, cesan de serlo en caso de ofensa o edificación”,⁹⁴⁸ manteniendo que toda acción es mala o buena pero no indiferente.⁹⁴⁹ Rechaza también la racionalidad de la justicia divina afirmando que el individuo ha de obedecer con exactitud, pues un sólo y nimio pecado lleva todo el edificio expiatorio al diablo.⁹⁵⁰

Perkins niega como el maestro la *libertas a coactione* y acepta la responsabilidad, incluso en las acciones involuntarias y renuentes. Estatuye que los actos involuntarios son pecado, aunque procedan de “afectos agitados, (...) como cuando uno golpea a otro por miedo”, pues, “a pesar de que no se hacen tras una deliberación, sino que surgen de la violencia o la afección, no excluyen el consentimiento”. “Además, también podemos considerar pecados los cometidos bajo compulsión: como cuando un hombre es forzado a negar su religión, (pues) su ofensa es voluntaria”. El miedo, las amenazas o incluso la fuerza física no limitan la responsabilidad individual, puesto que “la voluntad no puede ser constreñida” (*Voluntas non cogitur*). Esto es, ni siquiera la coacción del peligro de muerte debe coartar la decisión

⁹⁴⁴ Perkins describe así a los primeros pasos: El hombre que quiera estar en favor de Dios y ser salvado debe hacer cuatro cosas, humillarse ante Dios, creer en Dios, arrepentirse de los pecados y obedecer a Dios (Palabra). La humillación se basa en el "dolor del corazón", "por el que el pecador se repugna a sí mismo y se avergüenza de sus pecados". Perkins, Williams "A Treatise of Conscience". En Perkins, William. 1972. *The Whole Treatise of the Cases of Conscience*. Amsterdam; New York: Theatrum Orbis Terrarum; Da Capo Press. p. 50 y ss. En adelante: Perkins. *Treatise*.

⁹⁴⁵ Perkins. *Treatise*. p. 67.

⁹⁴⁶ Vid supra nota 944.

⁹⁴⁷ “Whether the Scriptures be the True Word of God: the answer is that they are. Touching the Autor, the Scripture referreth itselfe unto God. Therefore hee alone is the true and undoubted Author thereof”. Perkins. “A Discourse of Conscience”. II Booke, Chap. I. p. 54. en Perkins, William. 1631. *The Workes of that Famous and Worthy Minister of Christ in the University of Cambridge*. London: Boler. Vol. II. En adelante: Perkins. *Discourse*. Perkins. *Whole*. p. 537

⁹⁴⁸ Perkins. *Whole*. p. 69.

⁹⁴⁹ Perkins. *Discourse*. p. 3.

del hombre pues esta “compulsión no alcanza a la voluntad sino sólo al hombre externo”. Esta concepción de la libertad elimina los eximentes y exige la más rigurosa aplicación de la ley. Además, dado que toda acción “consolida un consentimiento” o presupone la aceptación de la voluntad transfiere la culpa al coaccionado y hace posible la defensa de la imposición forzosa del verdadero culto a Dios, pues la asistencia, aún forzada, al culto supone un asentimiento y adoración efectiva.⁹⁵¹

La fe se demuestra, siempre según el rigorista, en la aceptación de las providenciales “aflicciones externas” o “cualquier forma de miseria y calamidad en esta vida (...) desde un dolor (...) a los mayores tormentos de la muerte”, pues ninguna “ocurre por accidente, azar o fortuna, sino por la especial providencia de Dios”, quien “decreta y predestina cada cruz particular” como “corrección, prueba o castigo”,⁹⁵² y “para su propio fin, esto es, su propia gloria”.⁹⁵³

Perkins continúa diciendo que “Dios usa a los hombres como instrumentos para ejecutar sus juicios sobre nosotros y en esa obra Dios es el mayor actor (...) y el señor nos las infringe (las calamidades) a través de otro hombre para probar nuestra paciencia bajo la cruz”. Ante la violencia de otro hombre, el paciente sólo puede autoinculparse y armarse de paciencia, fe y obediencia.⁹⁵⁴ La cuestión no es, pues, si la situación es justa o injusta, sino si la actuación del paciente es “aceptable para Dios” y si niega su hombre exterior y le obedece sólo a él. La fe, que obliga a la pasividad y al martirio, es el principio que ha de regir la actuación del sujeto ante el tirano, representante de la providencia divina; una flagrante negación de toda libertad basada en la maldad del hombre.⁹⁵⁵

Además, la misma concepción de la voluntariedad que no precisa un asentimiento pleno de la voluntad para asignar la responsabilidad se aplica también a los pensamientos: todo “placer y delectación interno” que tenga como sujeto la comisión de un pecado es pecaminoso, de forma que al creyente le está vetado incluso pensar en la posibilidad de actuar en contra del agresor, cuanto ni más en la justicia o la venganza.⁹⁵⁶ Sobre estos

⁹⁵⁰ Perkins. cita a Jacobo 2:10. “Aquél que quiebra un mandamiento, es culpable de todos”.

⁹⁵¹ Perkins. *Discourse*. p. 5.

⁹⁵² Perkins. *Discourse*. p. 30.

⁹⁵³ Perkins. *Discourse*. p. 29.

⁹⁵⁴ Perkins. *Discourse*. p. 31.

⁹⁵⁵ Perkins incluye toda esta reflexión en el Cap. II que se denomina “Of the nature and differences of Sinne”.

⁹⁵⁶ Perkins. *Discourse*. p. 5.

principios es imposible mantener una justicia racional, la libertad de conciencia ni el derecho de resistencia.

Especialmente interesantes para el estudio de Milton son las ideas de sus coetáneos, Thomas Edwards o William Prynne, que ejemplifican los verdaderos fines del calvinismo y de las limitaciones que impone a la acción revolucionaria. En este momento nos interesan para estudiar cómo la idea de la conciencia rigorista y antiliberal de Calvino tiene continuidad histórica y determina las elecciones políticas de sus seguidores, quienes persiguen anular la voluntad y razón individual a través del miedo.

Prynne titula gran parte de sus panfletos durante la Guerra Civil con el término *quaeries* (dudas, preguntas, inquisiciones).⁹⁵⁷ En ellos expone sus dudas de conciencia frente a la política y las libertades del independentismo que conducen a la “epidémica” extensión de la impiedad y el desorden. Según su misma descripción, las dudas expresadas en ellos surgen como un movimiento instantáneo y autónomo de la conciencia, una “aprehensión subitánea” (*subitanoeus apprehensions*) basada en el miedo, esto es, una *aprensión*. El carácter irreflexivo de este movimiento de la conciencia se refleja en numerosos puntos de su obra, que él mismo designa como “these my subitane Collections, and Lucubrations”.⁹⁵⁸ Dado el carácter súbito y miedoso de su aprensión, las dudas de conciencia no se elucidan a través de un pausado razonamiento silogístico, pues el miedo elimina la capacidad o libertad para ponderar las distintas opciones y vías de actuación. Por el contrario, exige seguir la *Biblia*, en la que encuentra las proposiciones más rigoristas.

La obra de Prynne está llena de miedo irracional: a los cambios que la libertad de conciencia y culto pueda provocar en la confesión de los ingleses⁹⁵⁹ y a la subsiguiente pérdida de la identidad nacional, a la innovación política, a una república de réprobos anticalvinistas y sus libertades y, con la ejecución de Carlos, a la pérdida del rey-Dios-

⁹⁵⁷ Prynne, William. 1659. *The Re-Publicans and Others Spurious Good Old Cause, Briefly and Truly Anatomized. To preserve our native country, kingdom, legal government, church, parliaments (...), and Protestant religion from ruine. to reform, reclaim all Jesuit ridden seduced republicans, officers, soldiers, sectaries, (...) engaged in the prosecution of this misintituled good old cause,(...) and engage them forever to abominate it, as apparently tending to publike ruin, (...) and eternal condemnation.* London. Donde expresa sus “Conscientious serious Theological and legal Quaeres”. Epistle.

⁹⁵⁸ “Thus humbling submitting these my subitane Collections, and Lucubrations, to your honourable favourrable Acceptation, and imploring the God of Verity, of Unity, speedily to dissipate our Errors, and comprmise all *our* unhapy Divisions (...) that so *We may bee all like minded one towards another, and may with ONE MIND, and ONE MOUTH, (in one way one congregation) glorifie God*”. Prynne, William. 1644. Decem.3. *Truth Triumphing Over Falshood, Antiquity over Novelty. In Refutation of Mr. Iohn Goodwins Innocencies Triumph.* London: Michael Sparke.

⁹⁵⁹ “Se pueden volver papistas, judaistas o turquistas” Prynne. *Truth triumphing.* Epistle Dedicatory. p. vi.

padre. El fin de su actividad panfletaria es infundir estos miedos en su audiencia para condicionar su actuación. Sus opúsculos están cuajados de llamamientos a un tipo de persona que en el momento se denomina “conciencioso” (conscientious),⁹⁶⁰ aquellos rigoristas que se rigen no tanto por la razón de los intereses y necesidades políticas o los principios sino, como él, por los miedos de la conciencia. Aquéllos que han de dejar de apoyar a la Armada y a los independientes para volver a la política divina de los presbiterianos.

Aunque la propaganda calvinista intente jugar con las mismas armas retóricas de los independientes y sectarios al asegurar que ni la purga del Parlamento ni el arresto del rey eran justificables “por la razón o la necesidad”,⁹⁶¹ su argumentación principal sigue siendo el miedo irracional con el que increpa a los (conscientious) revolucionarios indecisos para que se pregunten si “Dios no estará endureciendo su corazón con el fin de condenarlos a mayores castigos”. Invoca, así, a la conciencia calvinista como “accusator sui”,⁹⁶² para que se retracten y cambien de partido, y les advierte, siguiendo a Calvino y Pierre Du Moulin,⁹⁶³ que su incapacidad para ver que están revelándose contra Dios es la prueba de su reprobación y condena. Además, los pastores niegan la razón que aducen al rechazar que la multitud pueda erigirse en magistrado o al difundir que el poder es un carisma o vocación divina que no deriva de la reunión del pueblo o de la actuación racional. El miedo se vierte en los insultos de innovadores y jesuitismo con los que asperja a republicanos e independientes.⁹⁶⁴

Los contenidos o aprensiones de la conciencia que guían a los calvinistas se componen de:

1) La *Biblia* interpretada por el pastor, que proporciona el Decálogo y el conjunto de leyes veterotestamentarias. Así, el mandamiento de honrar a Dios sobre todas las cosas justifica la imposición de un programa (hábito) de santificación de la vida y persecución de la

⁹⁶⁰ Prynne, William. 1647. *VIII Queries Upon the Late Declarations of, and Letters from the Army: Proposed to all True lovers of their Countrie and Parliaments, and Conscientious Souldiers in the Army*. London.

⁹⁶¹ “For the Lawes of God, Nature, and nations, together with the Dictates of Reason, and the common consent of all Casuists, allow that to those which are intrusted with managing the Supream Authoritie of a State of kingdom, which they doe not allow to a multitude of Private persons”. 1649. *A Serious and Faithful Representation of Ministers of the Gospel within the Province of London Contained in a Letter from Them to the General and his Council of War*. [Reading?]: s.n. A2.

⁹⁶² Baylor. Op. Cit. explora la concepción de la conciencia como *lectus doloris* en Lutero en la p. 210 y ss.

⁹⁶³ “So God doth take away the light of his knowledge, when man doth abuse it to the contempt of God, and to the liberty of sinning. Howbeit God hauing taken away this light, the erring will doth stumble, and grieuously offend; but hardnesse of heart doth, of it selfe, follow this blindness of mind (...) Saint John ioyneth these together as hangin one upon another. *God hath blinded their eyes, and hardened their hearts*”. Du Muolin. *Anatomy*. pp. 40-1.

blasfemia. Un ejemplo de esta forma de dirección de la conciencia es la justificación de la ejecución de Servet por John Knox, quien lo interpreta de forma maximalista y rigorista, considerando como blasfemia no sólo la negación de Dios sino también los cambios en el verdadero culto (honoring) y religión, la herejía, la negación de lo necesario para la salvación o la persecución de la verdadera iglesia. Knox, además, se sirve de la *Biblia* como ley judicial y usa *Levíticos* que, entre otras lindezas, en su versículo 24 prevé la ejecución por blasfemia, para justificar el proceder de Calvino.⁹⁶⁵ Los fundamentalistas bíblicistas encuentran en la *Biblia*, un instrumento similar a los hadiths y la sharia de los fundamentalistas musulmanes.

2) El deber de obediencia al magistrado ordenado por Dios que Pablo establece en Romanos constituye a toda trasgresión de la ley positiva en pecado, sumando a la ley la fuerza celeste del pecado y el miedo a la condena eterna. Beza mismo asienta el valor trascendente de la ley positiva en el orden de la salvación y, de esta forma, la capacidad del magistrado para regular el pecado y, con él, toda la conciencia.⁹⁶⁶

Prynne ayunta la paulina obediencia en conciencia de los súbditos al mantenimiento de la propia *vocation* en *Truth triumphing over Falshood, Antiquity over novelty*,⁹⁶⁷ una refutación de *Innocencies Triumph* del arminiano John Goodwin, apoyándose en los mismos pasajes que Calvino: Rom. 13.2.2; 1Pedro 2, 15, 16; Tito 3.1. Insiste allí en que todo individuo ha de tener conciencia o aprehender la posición que cada vocación concede, pues inmiscuirse en otra es una rebelión contra Dios. En la misma obra define el orgullo y la presunción como el vicio de olvidar el lugar y la vocación: “La palabra "presuntuoso", viene del verbo presumir, que significa (...) *usurpar* (...) *hacer algo antes de que se esté legítimamente llamado a ello, que no le pertenece propiamente* (...) o contra las

⁹⁶⁴ “Our Republican Juncto and Army officers to endeavour to erect an Utopian, Jesuistical, Republicke among us” Prynne. *Conscientious Serious Theological and Legal Quaeres*. p. 20

⁹⁶⁵ “Ye will not easely admitt that Servetus be convicted of blasphemy; for if so be, ye must be compelled to confesse that the sentence of death executed against him waws not cruelty (...) That God hath appointed death by his law (...) to be executed upon the blasphemers, is evident by that which is written, Leviticus 24. But what blasphemy is, may some perchance doubt. (...) is not only to deny that there is a God, but that also it is lightly to esteem the power of the eternal God (...); to depart from the true honouring and religion of God to the imagination of man's inventions; obstinately to maintain and defend doctrine and diabolical opinions plainly repugnant to God's truth; to judge those things which God judgeth necessary for our salvation, not to be necessary; and finally, to persecute the truth of God, and the members of Christ's body”. Knox, John. “Of Predestination” en Knox, John. 1846. *The Works of John Knox*. Edinburgh: Wodrow Society. Vol.V. p. 224. Repetido en Knox, John. “The Execution of Servetus for Blasphemy, Heresy, & Obstinate Anabaptism defended” en Knox. Op. cit. Vol. IV. p. 2.

⁹⁶⁶ Véase la nota 1217 para la crítica de Milton a esta posición.

⁹⁶⁷ *In refutation of Mr. Iohn Goodwins Innocencies Triumph: my deare brother Burtons Vindication of Churches, commonly called Independents*. London: Michael Sparke, Decem. 3.1644.

autoridades y las leyes”. Los independientes habrían pecado de orgullo, presunción e innovación,⁹⁶⁸ pues “de la forma más presuntuosa condenaron, asesinaron y descabezaron a su propio legítimo hereditario y muy protestante rey”.⁹⁶⁹ Edwards usa la vocación en *Gangraena* para sustentar el poder eclesiástico y condenar “la libertad que ellos (los sectarios) conceden a toda clase de personas para predicar y ejercitar sus dones en público y a cuestionar y objetar abiertamente lo que los pastores les dan”.⁹⁷⁰ Ambos crean un conglomerado de ideas que reúne la advertencia de la inutilidad y maldad del hombre, la petición de obediencia ciega, la reconvención del pecado y la parálisis del miedo.

3) La prohibición del escándalo, la última instancia normativa que impone Calvino, termina de conformar la cárcel de la conciencia presbiteriana pues impide la libertad en lo que pueda causar escándalo e instituye al pastor y toda la comunidad como jueces. Impone, de esta guisa, los estándares morales más rigurosos, pues basta que exista un rigorista en la comunidad para que la prohibición de escandalizarle eleve los requerimientos morales a sus estándares. Edwards sigue a Calvino en la negación de la libertad cristiana y mantiene que la libertad en las cosas indiferentes se ha de sacrificar antes de dar escándalo al prójimo.⁹⁷¹ Escandalizado, acusa en *Gangraena* a los sectarios de heterodoxia y, lo que es lo mismo, de ser disolutos,⁹⁷² de que “hacen muchas cosas pretextando la libertad cristiana, lo que les permite jugar a las cartas, a los bolos y a otros deportes en los días de guardar o como mr. Iohn Goodwin, llevar el pelo largo” y repite “llevan extraño pelo largo, salen a la calle con vestimentas finas y a la moda, festejan, pasean a caballo, mantienen negocios

⁹⁶⁸ Prynne. *Re-publicans*. p. 5.

⁹⁶⁹ “Grammarians, Lawyers, and Divines informs us that the Word Presumptuous, comes from the verb presume, which signifies, to forestall, to conceive before hand, to usurpe (...) to doe a thing before a man bee *lawfully called to it, which belongs no properly to him*, or to doe a thing boldly, confidently or rashly without good grounds, or against Authorities and Laws, or upon hopes of immunity”. “They most *presumptuously* condemned, murdered and beheaded their own lawful Hereditarie Protestant King” Prynne. *Truth Triumphant over Falshood*. p. 109.

⁹⁷⁰ “Errors”: “That liberty they allow to all sorts of men to Preach and exercise their gifts in publike, and to question and object openly against what their Ministers deliver”. “That liberty of conscience and tolleration of all opinions, that a man may hold and vent what he please, and may not be troubled by the Civil Magistrate”. “Their holding of Popular government, the power and exercise of church government to be in the hands of the people, and not of the officers”. “Their holding of the independencee and liberty of their congregations without being subjected to Classes, Synods for centuries and Jurisdiction”. Edwards. *Gangraena*. (third part.) 3rd edition. p. 69.

⁹⁷¹ “In case of giving scandal and ofence to weak Brethen we ought to abstaine from the very use of lawfull & indifferent things, even out of conscience of the scandal and hurt don thereby. Therefore when necessary or convenient things, merely indifferent in their nature, enjoyed by superiors just Laws, or inconvinient indifferent things (...), they ought much more to be submitted to (...) out of Conscience of the Law, and scandal which would follow the violation thereof; and in obedience to the general Law of God, which commands obedience to such Lawes”. Edwards. *Gangraena*. 3rd edition. pp. 123-24.

⁹⁷² “Unto which (Heterodoxy) and many more opinions, there being added in these times the practises and allowance of *long hair, all kinde of fashions, liberty of sports and games*”. Edwards. *Gangraena*. p. 69.

viles los días de guardar, se acompañan, son amables y alegres unos con otros”.⁹⁷³ La regulación de las costumbres que proponen llega hasta la imagen personal o la sociabilidad y las buenas maneras, que pretenden rescindir a la vida parroquial. Prynne dedica una obra entera, el delicioso *The Unloveliness of Lovelockes* (1628), a la condena de los pelos largos y otras modas.⁹⁷⁴ Sólo cuando se norman todos los aspectos de la vida⁹⁷⁵ es posible quebrar la voluntad individual y bridar al individuo. Ésta es la más clara expresión de su negación de la libertad, facultades, virtudes y dignidad humana.

El efecto de la concepción de la conciencia como obediencia absoluta a la ley es evidente en la repulsa calvinista de la tolerancia. Ésta, que puede considerarse como el permiso para que cada cual elija la opción moral menos segura para el mantenimiento del honor de Dios, crea, según el calvinismo, cargo de conciencia y ha de ser rechazada. Las obras de Prynne y Edwards están llenas de reconvenciones contra la tolerancia y la libertad de conciencia:

“A toleration is the grand designe of the Devil, his Master-peece and chief Engine (...) it is his most compendious, ready, sure way to destroy all Religion, lay all waste and bring in all evil (...) It overthrown all relations, both *political, ecclesiaticall and oeconomical* (...) *is the liberty of perdition* (as Augustin calls it)”.⁹⁷⁶

Edwards continúa, así, la tradición de Beza, quien ante la pregunta del arriano André Dudith, “¿no habremos de decir antes que nada que la fe no debe ser forzada y se debe acordar o conceder la libertad a las conciencias?”; responde: “Si nos preguntamos si se ha de permitir la libertad de conciencia. Ni lo más mínimo. Si se trata de la libertad de adorar a Dios cada cual a su manera, éste es un dogma diabólico”.⁹⁷⁷ La negación de toda libertad⁹⁷⁸ está implícita en el rechazo de las facultades y derechos del individuo sin vocación.

⁹⁷³ Edwards. *Gangraena*. Third part. 3rd ed. p. 63.

⁹⁷⁴ Prynne, William. 1976. *The Unloveliness of Lovelockes*. Amsterdam; Norwood, N.J.: Theatrum Orbis Terrarum; W. J. Johnson.

⁹⁷⁵ En su afán disciplinario el precisianismo llegó a prohibir en Holanda un dulce de especias típico de Navidad

⁹⁷⁶ Edwards. *Gangraena*. (third part.) 3rd edition. pp. 58 –59.

⁹⁷⁷ *Correspondence de Théodore de Bèze*, t. XI, p. 79. Cit. en Dufour Alain. “La notion de liberte de conscience chez les Reformateurs” en Guggisberg H.R. & F. Lestrignant, J.C. Margolin. *La liberté de conscience (XVIe-XVIIe Siècles)*, 1989. Genève: Droz, 1991.

⁹⁷⁸ Véase nota 970. También, Prynne, William. 1645. *A Fresh Discovery of Some Prodigious New Wanderingblasing Stars*. London: Printed by John Macock.

Pero para imponer un programa tan totalitario los presbiterianos precisan de asegurarse un poder unificado, desde el príncipe hasta la parroquia. Esto significa una iglesia nacional obligatoria, coordinada con un poder político incontestable que le sirva de brazo ejecutor civil para imponer por la fuerza la fe verdadera. Estas concepciones se desvelan en los ataques de Prynne y Edwards a la idea antierastiana (que niega cualquier poder del estado en materias de religión), por un lado, y al congregacionalismo, por otro.

Si, como hemos visto, la aprehensión moral del presbiterianismo se mueve por el miedo y la esperanza, una de las esperanzas de Prynne es que “el Dios de la unidad y la verdad disipe nuestros errores y comprima (comprimise) todas nuestras infelices divisiones”, de manera que el poder político consiga que “podamos todos ser de la misma opinión y con una opinión y una boca (una sola iglesia) glorifiquemos a Dios”. Pide, así, la unidad de credo en Inglaterra en torno a las líneas de una iglesia nacional reformada, protegida y fomentada por un poder político fiel.⁹⁷⁹ El presbiterianismo se declara a favor del erastianismo en cuanto consigue suficiente poder político. En 1644, Prynne escribe *Twelve Considerable Serious Questions* donde niega que Cristo haya prescrito ninguna forma de gobierno eclesial, de manera que el estado, controlado por los presbiterianos, tiene derecho a imponer uno que “en consonancia y sin repugnar a la palabra divina”, fuerce la obediencia y la conformidad.⁹⁸⁰

Ningún calvinista usa de la doctrina de la vocación para pedir la separación de los poderes eclesiásticos y civiles, pues sólo pretenden una división de tareas en la misma empresa. Prynne ni siquiera ataca el principio de la comunidad de fines entre la iglesia y el estado durante su persecución por Laud, pues entonces sólo llega a decir que los obispos no respetan la división de tareas y han tomado sobre sí, también, el poder político, por lo que no tienen facultades para enjuiciarle en “este reino” como si fueran parte del poder civil. Y entonces no se apoya en Calvino, sino en Bucer quien no usa del término “vocación” sino el mucho más ciceroniano de “oficio”.⁹⁸¹

⁹⁷⁹ “Thus humbling submitting these my subitane Collections, and Lucubrations, to your honourable favourrable Acceptation, and imploring the God of Verity, of Unity, speedily to dissipate our Errors, and comprimise all *our* unhapy Divisions (...) by Your most Religious care Wisedome, and indefatigable Endeavours, that so *We may bee all like minded one towards another, and may with ONE MIND, and ONE MOUTH, (in one way one congregation) glorifie God.* Prynne. *Truth triumphing*. Epistle Dedicatory to the High Court of Parliament.

⁹⁸⁰ Robinson. J. The Background. (Tolerationist tactics). En Milton, John. 1953. *Complete Prose Works*. New Haven: Yale University Press. Vol. II. p. 121.

⁹⁸¹ Prynne, William y Henry called the Ironmonger Walker. 1641. *A Terrible Out-cry Against the Loytering Exalted Prelates*. By Mr. Prinne. Printed for Richard Smethrust [sic]: London. Cita Bucer *De regno Christi*, li. 2, ca. 12, pero

Prynne rechaza, entonces, la postura de independientes y sectarios quienes declaran “que ningún poder humano sobre la tierra tiene derecho o autoridad para prescribir ninguna regla u orden a las congregaciones particulares, y que ni siquiera las leyes justas sujetan a la conciencia en punto de obediencia”.⁹⁸² Edwards, por su parte condena “la independencia y la libertad de cada congregación particular, de manera que no están sujetas a otra jurisdicción (Classes, Synods for centures and Jurisdiction)”.⁹⁸³ Este rechazo tiene no sólo un significado dogmático sino también político. La iglesia nacional es una pieza fundamental en la articulación y gobernabilidad del estado: “La ordenada distribución de las parroquias, (es) absolutamente necesaria para impedir la confusión”, pues en ellas se asegura el registro de la población, se presta asistencia a los necesitados, se impide que vagabundeen viviendo de la misericordia, allí se “le comunica a todo el mundo las más frecuentes ordenanzas públicas (...) y son tan necesarias *en lo civil* como las familias, los pueblos, las ciudades y las sociedades”.⁹⁸⁴ Pero para el presbiterianismo y biblicismo la parroquia es, fundamentalmente, el instrumento clave en la imposición de su programa disciplinario y la libertad de elegir congregación eliminaba esa posibilidad.

El propósito disciplinario del presbiterianismo pasa por la constitución de un poder absoluto restringido a una monarquía mixta dirigida por los santos, pues en la democracia se dejarían oír las voces descontentas con la imposición del monacato universal laico. Prynne condena a Goodwin por pensar que los miembros del parlamento se han de elegir por una “raíz popular, por la generalidad y gentuza (*riffe raffe*) del mundo, incluidos papistas, ateos, borrachos y por hombres vacíos del conocimiento, *el temor y la gracia de Dios*”.⁹⁸⁵ También Edwards niega la capacidad de la persona para participar en su gobierno y la “afirmación (sectaria) de que el gobierno popular, el poder y el ejercicio del gobierno de la iglesia están en las manos de la gente y no de los que tienen el oficio”.⁹⁸⁶ Rigorismo

significativamente Bucer no usa del término vocación “calling”, sino oficio. “It is both against Gods Laws, and mans, that Bishops and Clergie should be judges over any Subjects within this realm, for it is not part of *his office*”.

⁹⁸² “That no human power upon earth hath any right or authority to prescribe any rules or Orders to particular congregation: that just humane Lawes binde not the conscience in point of obedience”. Prynne. *Truth Triumphing over Falshood*. Epistle Dedicatory to the High Court of Parliament.

⁹⁸³ Véase nota 970.

⁹⁸⁴ “They pluck up the bounds and orderly distribution of all parish churches; absolutely necessary to avoid confusion; to provide competent maintenance for Ministers; *to bring all to frequent public ordinances*: Warranted by Scripture (...) Approved by the practice of all christian churches ever since there were Christian Emperors, Princes; and as necessary as distinct Families, Villages, Cities, Societies of men in civill respects”. Prynne. *Truth triumphing over Falshood*. pp. 2–3.

⁹⁸⁵ Prynne. *Truth Triumphing over Falshood*. p. 15 y ss

⁹⁸⁶ “Their holding of Popular government, the power and exercise of church government to be in the hands of the people, and not of the officers”. Edwards. *Gangraena*. (third part.) 3rd edition. p. 69

moral disciplinario y antidemocratismo son aliados seguros, pues aquél precisa de un poder establecido por la gracia para forzar el disciplinamiento de la población según los fines trascendentes del hombre.

Pero para imponer un poder tal, Prynne ha de azuzar el miedo, asegurando que detrás de la innovación de la República se están cumpliendo los designios de los jesuitas y las potencias extranjeras y para echar más leña llega a apoyar la traducción de *De Monarchia Hispanica* de Campanella presentándola como el programa del rey de España para crear una tiranía universal.⁹⁸⁷ Ante una amenaza tal no se puede ser indiferente, se está a favor del mal o del bien, además, en esa situación es mejor no realizar experimentos que puedan debilitar al país que va a ser invadido.

El antiliberalismo del calvinismo permanece vivo en la actualidad en las iglesias de estricta obediencia calvinista. En los Países Bajos, por ejemplo, éstas están representadas por el partido Staatkundig Gereformeerden Partei (SGP) que defiende en su programa la pena de muerte, la exclusión de la mujer de la actividad política, la salida de la Unión Europea y la restitución del poder absoluto a la monarquía.⁹⁸⁸

3. 0. D. El significado del término “Reforma”

En 1646, en medio del proceso revolucionario, el presbiteriano Thomas Edwards publica su *Gangraena*, un auto de fe en papel impreso con nombres y apellidos, en el que pretende, desde la ortodoxia de la que se considera a sí misma la iglesia “reformada”, hacer un *Catalogue and Discovery of many of the Errors, Heresies and Blasphemies, and pernicious Practices of the sectaries of this time vented and acted in England in these four last Years*. El vitriólico tratado subraya que “los sectarios han rechazado unirse a una pura y plena *Reforma* en puntos acordes con sus propios principios y se opusieron al máximo a una completa *Reforma presbiteriana*, pues trabajaron por conseguir la tolerancia antes de que el gobierno fuera establecido”.⁹⁸⁹ Apunta así a un aspecto fundamental para entender el momento histórico: la existencia de diferentes proyectos de reforma y la disparidad de

⁹⁸⁷ Prynne, William. 1659. *Advice to the King of Spain for Attaining the Universal Monarchy of the World. Particularly Concerning England, Scotland, and Ireland, Also for Reducing Holland and other Sea-faring Countries.* (Campanella *De Monarchia Hispanica*). London.

⁹⁸⁸ Weidemann, Sigg. *Süddeutsche Zeitung*. 15. 07. 2003.

⁹⁸⁹ Edwards. Op. Cit. 3rd Edition. 1st part. p. 55.

finés y medios entre todos estos y especialmente entre el presbiterianismo (calvinismo) y el independentismo y sectarismo.

La reforma no es sólo el proyecto de Lutero, Zwinglio y Calvino, es una pretensión más antigua y pluriforme. Para Pico de la Mirándola es un proceso disciplinario por el que, basándose en la moral y la dialéctica, se expía y ejercita el libre arbitrio.⁹⁹⁰ Es también el proyecto de Cisneros, de Guillaume Postel⁹⁹¹ o el del correspondiente de Petrus Ramus, Bernardus Papius quien escribió el *Tractatus de Reformatione Populi et de Ornato Loquendi*, una de las fuentes del *Art of Logic* de Milton. La lucha entre distintas concepciones de reforma es especialmente clara en Inglaterra. Durante el reinado de Isabel I, Richard Cosin, impresor de la Reina y Deán de Arches, escribe *Conspiracie for Pretended Reformation: viz. Presbyteriall Discipline*⁹⁹² donde se critica al presbiterianismo como una falsa reforma. En tiempos de Milton, incluso el depuesto Rey Carlos tiene una concepción propia, que coincide en gran parte con la presbiteriana: “Estoy seguro de que los métodos correctos de *Reforma* de la Iglesia no pueden consistir en perturbar el Estado Civil ni tampoco puede avanzarse justamente en la religión contra la lealtad (faith), que es uno de los principales ingredientes y ornamentos de la vera religión; puesto que el temor de Dios siempre va junto al honor al Rey”.⁹⁹³ Los independientes y los sectarios tenían también sus propias definiciones y objetivos. Henry Robinson, por ejemplo, usa de su concepción de la reforma de los individuos para justificar su programa de tolerancia político-religiosa. Frente al calvinismo mantiene que para que los hombres se puedan reformar se precisa libertad de pensamiento y de prensa, una libertad que los sectarios necesitan para sobrevivir y extenderse.⁹⁹⁴ Milton afirma la diversidad de las reformas y su rechazo a la presbiteriana cuando, en su *Eikonoklastes*, apunta que los “excesos” (enormities) “que el vulgo puede cometer en la rudeza de su celo (...) son producto de una *reforma popular y engañosa*”.⁹⁹⁵ O cuando sostiene explícitamente frente a los calvinistas

⁹⁹⁰ Mirandola, Pico de la. 2000. "Oración de la dignidad del hombre." en *Manifiestos del humanismo*. Editado por M. Morrás. Barcelona: Península. pp. 108-9.

⁹⁹¹ *De ce qui est premier pour reformer le monde* (1551). Cit. en Juaristi, Jon. *El bosque imaginario*. Madrid: Taurus, 2000. p. 152. Donde propone restituir el mundo al “orden primero”.

⁹⁹² London: by the Deputies of Christopher Barker, Printer to the Queenes most excellent Majestie, 1592.

⁹⁹³ *Eikon Basilike*. p. 165. Cit. en *Eikonoklastes*. p. 536.

⁹⁹⁴ “An inquisition or persecution for matters of Religion may not be tollerated (... because it) would render us altogether incapable of ever *purging and reforming* our selves from such erroneous doctrines and superstitions, as are amongst us for the present”. Robinson, Henry. *Liberty of Conscience*. (1644)

⁹⁹⁵ *Eikonoklastes*. p. 535.

que éstos se oponen a la “llamada divina a la libertad y a los hechos florecientes de una sociedad reformada”.⁹⁹⁶

El descubrimiento de la diversidad que se esconde tras el término reforma es un proceso largo y los trabajos de Haller o de Hill, que reivindican la diferencia y la importancia de las sectas inglesas no terminan de llevarse las ideas de los Guizot o Lord Macaulay, que hacían de la Reforma un corpus cerrado que englobaría todos los movimientos religiosos del septentrión europeo y que tendría su denominador común en una soteriología agustino-nominalista basada en la fe como testimonio de una elección graciosa e incondicional.⁹⁹⁷ Las sucesivas revisiones historiográficas, como la de la “Segunda Reforma”,⁹⁹⁸ continúan presuponiendo la unidad del movimiento o consideran al sectarismo como una mera orientación dentro del conjunto, como la fracción izquierdista que aplicaba los mismos principios con mayor radicalidad.⁹⁹⁹

Pensamos que quizá sea más fructífero entender que desde el final de la edad media se proponen una pluralidad de programas de definición del individuo y la sociedad. La concurrencia de alternativas hace que el término y sus contenidos se constituyan en problema político, por lo que, más que designar una realidad social e intelectual, es un término político en disputa. Como tal, sólo puede ser usado adjetivado con términos analíticos que separen los significados que se le atribuyen desde distintos discursos o doctrinas. Obviar la multiplicidad y confundir las distintas propuestas es la primera derrota del historiador frente a la pretensión de la ortodoxia de arrogarse el término como iglesia “reformada”.

3. 0. E. Los debates del libre arbitrio y la gracia

Las diferentes concepciones de la reforma se basan en claras diferencias dogmáticas. El debate entre libre y servo arbitrio que iniciaran San Agustín contra Pelagio resurge en toda Europa en la edad moderna cuando el humanismo defiende el optimismo antropológico frente a los planteamientos más agustinos de la iglesia, llegando a conformarse, en palabras

⁹⁹⁶ “Calling us (God) to liberty and the flourishing deads of a reformed Common-wealth”. *Tenure*. p. 32.

⁹⁹⁷ Hamm, Bernd. “What was the Reformation Doctrine of Justification” en Dixon, C. Scott. 1999. *The German Reformation: the essential readings*. Oxford, UK; Malden, Mass.: Blackwell Publishers.

⁹⁹⁸ Aunque no lo forja él, el término tiene una importancia fundamental en Kolakowski. Op. Cit.

⁹⁹⁹ Fast, Heinold. 1962. *Der linke Flügel der Reformation; Glaubenszeugnisse der Täufer. Spiritualisten, Schwärmer und Antitrinitarier*. Bremen: C. Schünemann.

de Caro Baroja, como el “tema de la época”.¹⁰⁰⁰ El anónimo *De dignitate et excellentia hominis* (1452) y la *Oración de la dignidad del hombre (De Hominis dignitate oratio, 1484)* de Pico de la Mirándola responden a la obra de Inocencio III *La miseria del Hombre*. La disputa cobrará una nueva dimensión cuando los reformados ortodoxos sigan las posturas del Papa contra el pelagianismo humanista que ha cobrado fuerza en el seno de la iglesia. Así, desde el punto de vista dogmático, la reforma ortodoxa es una involución antiseccularizante hacia la ortodoxia agustina que está siendo cuestionada por una parte del humanismo. El enfrentamiento entre las dos posturas es claro en la disputa entre Lutero y Erasmo. El primero escribió *De libertate christiani* (1520) afirmando la maldad radical del hombre y se defendió del *De libero arbitrio sive collatio* (1524) de Erasmo con el *De servo arbitrio* (1525). Por razones obvias de inercia cultural, ambas tradiciones permanecen a ambos lados de la “divisoria” entre el mundo protestante y el católico.

Así, frente a la tradicional visión que consideraba la predestinación como propia de la “Reforma”¹⁰⁰¹ y creía que las obras y el libre arbitrio eran rasgos del “Catolicismo”, la realidad es que las disputas entre los partidarios de los dos bandos perviven en toda Europa. El juego de radicalización y diferenciación dogmática no se da sólo entre el “Catolicismo” y el “Protestantismo”, sino también en el seno de estas grandes denominaciones. La imposición de una ortodoxia fue imposible y la heterogeneidad de tradiciones se mantiene incluso en los momentos álgidos de la confesionalización.

En España, la disputa, larvada en la indefinición del negociado articulado de Trento, ya enfrenta a las ordenes religiosas antes de la aparición de la *Concordia*,¹⁰⁰² pero con ésta adquiere proporciones de cisma de facto, pues sus debates dieron lugar incluso a altercados callejeros entre las órdenes religiosas más importantes.¹⁰⁰³ La obra no producirá más que discordia, al ser considerada por los bañecianos como la más extrema asunción de la libertad del hombre,¹⁰⁰⁴ provocando a su vez la radicalización de sus posturas.¹⁰⁰⁵ El

¹⁰⁰⁰ Baroja, Julio Caro. 1995. *Sistemas complejos de la religiosidad popular*. Barcelona: Circulo de Lectores. p. 187.

¹⁰⁰¹ Wolf, Ernst. 1949/50. "Die Rechtsfertigungslehre als Mitte und Grenze reformatorischer Theologie." *Evangelische Theologie*. IX:pp. 298-308. Afirma que las doctrinas soteriológicas, y en especial el de la fe sola, son para el evangelismo el corazón de la religión y un criterio definitorio excluyente.

¹⁰⁰² Fray Luís de León en participó en las discusiones de Valladolid a favor de posturas molinistas antes de la aparición de la *Concordia*. “Molinisme”. pp. 2094-2172. “Liberte”. pp. 659-703.

¹⁰⁰³ Véanse las voces Auxiliis, Molinisme, Liberté y Pelagianisme en el *Dictionnaire de théologie catholique*.

¹⁰⁰⁴ De hecho, Molina prefiere libetas a libero arbitrio. Véase más abajo una definición del concepto.

¹⁰⁰⁵ Beltrán de Heredia, Vicente. 1968. *Domingo Bañez y las controversias sobre la gracia; textos y documentos*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas Instituto "Francisco Suárez"; Schneemann S.I., Gerhard. 1879. *Die Entstehung der thomistisch-molinistischen Controverse*. Freiburg im Breisgau: Herdersche Verlagshandlung;

enfrentamiento hizo necesario convocar las Congregaciones de Auxiliis (1598-1611) reuniones de teólogos y disputantes de ambos partidos dirigidas por varios papas que no llegaron a un consenso, lo que cuestiona la idea de una monolítica Iglesia católica postridentina.

Las disputas continuarán en Francia en los siglos XVII y XVIII entre *molinistas* y *jansenistas* en torno a determinadas Bulas (p.e. Unigenitus) y tendrán repercusiones políticas para la revolución, que ha sido interpretada como una revuelta contra la confesionalización.¹⁰⁰⁶

La misma fractura dogmática, con enfrentamientos de virulencia y posicionamientos dogmáticos similares, se produce en el mundo “protestante”. En Suiza la fractura enfrenta a Calvino con los sectarios humanistas: Servet, Castellio y los Socinio, arrianos y fundadores del socinianismo, predecesor del unitarismo.¹⁰⁰⁷ Puntos dogmáticos importantes le separan también de los reformadores de Estrasburgo, el alto Rin e incluso, a pesar del Pacto Tigurino, de Zurich.¹⁰⁰⁸

En Holanda,¹⁰⁰⁹ la fractura se da entre el arminianismo (remonstrantes)¹⁰¹⁰ y socinianismo, que aunque se consideran sectas calvinistas defienden el libre arbitrio, y el calvinismo (gomarismo, antiremonstrantes) que mantiene posturas dogmáticas similares a las de jansenistas y bañecianos. La reacción al calvinismo surge en el mismo momento de su

Schneemann S.I., Gerhard. 1881. *Weitere Entwicklung (sic) der thomistisch-molinistischen Controverse. Dogmengeschichtliche Studie*. Freiburg im Breisgau: Herders'sche Verlagshandlung. Véase también Ocaña. Op. Cit.

¹⁰⁰⁶ Maire, Catherine-Laurence. 1998. *De la cause de Dieu á la cause de la nation: le jansénisme au XVIIIe siècle*. Paris: Gallimard. O Van Kley, Dale K. 1996. *The religious origins of the French Revolution: from Calvin to the civil constitution, 1560-1791*. New Haven, CT: Yale University Press. Ambos siguen la senda de Michelet, que analizó las actividades del partido de los abogados del parlamento en la revolución, y de Adam, Antoine. 1968. *Du mysticisme á la révolte, les jansénistes du XVIIe siècle*. Paris: Fayard. Todos afirman que el “calvinista” jansenismo tiene un papel fundamental en la revolución. Pero olvidan que los jansenistas revolucionarios son figurinistas, esto es, milenaristas.

¹⁰⁰⁷ Pintacuda De Michelis, Fiorella. 1975. *Socinianesimo e tolleranza nell'età del razionalismo*. Firenze: La nuova Italia; McLachlan, H. John. 1951. *Socinianism in seventeenth-century England*. London: Oxford University Press; Fock, Otto. 1970. *Der Sozinianismus. Nach seiner Stellung in d. Gesamtentwicklung d. christl.* Kiel: (Schröder) 1847. Aalen Scientia-Verl.

¹⁰⁰⁸ Newser, W. Dogma und Bekenntnis in der Reformation von Zwingli und Calvin bis zur Synode von Westmünster, en: Andressen, C. 1980. *Handbuch der Dogmen und Theologiegeschichte*. Göttingen. p. 248.

¹⁰⁰⁹ Kolakowski Op. Cit. p. 77 y ss; Simonutti, Luisa. 2001. *Dal necessario al possibile: determinismo e libertà nel pensiero anglo-olandese del XVII secolo*. Milano: F. Angeli. No hemos tenido acceso a: Picirilli, Robert E. 2002. *Grace, Faith, Free Will: Contrasting Views of Salvation: Calvinism and Arminianism*. Nashville, Tenn.: Randall House Publications.

¹⁰¹⁰ Simonutti, Luisa. 1984. *Arminianesimo e tolleranza nel Seicento olandese: il carteggio Ph. van Limborch, J. le Clerc*. Firenze: L.S. Olschki; Ibid. 2001. *Dal necessario al possibile: determinismo e libertà nel pensiero anglo-olandese del XVII secolo*. Milano: F. Angeli. Para las relaciones de los arminianos y la Iglesia Católica véase Winkelmann, P.H. 1945. *Remonstranten en Kaatholieken den Eeuw van Hugo de Groot*. Nimegen.

introducción, cuando Dirk Coornhert, que fue acusado por Calvino de nicodemita, retoma la defensa de las posturas de Erasmo. Coornhert influye decisivamente en la primera formulación sistemática de pelagianismo en el septentrión, la obra de Arminio. Pero la fuente principal de Arminio es la *Concordia* de Molina, registrada en el catálogo de su biblioteca.¹⁰¹¹ Podemos suponer que las *Disputaciones metafísicas* ejercieron también una gran influencia en el arminianismo, pues se utilizaron durante todo el s. XVII como libro de texto, entre otras muchas universidades protestantes, en la de Leiden, bastión de los arminianos.¹⁰¹² Las disputas religiosas sirvieron de detonante de la crisis políticoreligiosa entre el partido arminiano de Oldenbarnevelt y Grocio, que mantenía posturas federales, republicanas, aristocráticas, relajadas y erastianas y el calvinista del Príncipe de Orange, monárquico, absolutista, rigorista y populista. La oposición dogmática se transforma en disputa política y los calvinista enjuician en el Sínodo de Dort a los arminianos, que son ejecutados, encarcelados o expulsados.

En Alemania, los philippistas, siguiendo las doctrinas de Melanchton,¹⁰¹³ defienden una justicia inherente y una “capacidad de aplicarse a la gracia” opuestas a las ideas de Lutero. No es extraño que la primera defensa protestante del derecho de resistencia, *Die Notwehr Unterricht* sea obra de Melanchton.

En Inglaterra, la división en torno a problemas eclesiológicos y alianzas políticas coyunturales fracciona los bandos, dispersándolos entre un cúmulo de denominaciones, pero la tradición del libre arbitrio de lollardos y “free will men” permanece en numerosas sectas. Los herederos del humanismo, los latitudinarios platonistas de Cambridge¹⁰¹⁴ y el arminianismo, son las corrientes que más decididamente defienden el libre arbitrio. Aunque trabajos recientes identifiquen el *English Arminianism* sólo con el laudismo,¹⁰¹⁵ el movimiento es mucho más amplio. Los frentes están, a pesar de las grandes denominaciones, claros.

¹⁰¹¹ *The Auction Catalogue of the Library of James Arminius*. Editado por C. O. e. Bangs. Utrecht: HES; Dekker, Eef. 1996. "Was Arminius a Molinist?" *Sixteenth Century Journal*. Vol. 27:pp. 337-352.

¹⁰¹² Dibon, Paul. 1954. *La philosophie néerlandaise au siècle d'or*. Paris, New York: Elsevier Pub. Co. p. 66.

¹⁰¹³ Desde su *Comentario a los Colosenses* (1527), Melanchton comienza a afirmar la capacidad y necesidad de que el hombre tome parte en su conversión y salvación, lo que rechaza la predestinación y la gracia sola luterana. En su *Comentario a la epístola a los romanos* (1532), *Loci* (1535) y *De Anima* (1540) afirma la libertad del hombre para aceptar la gracia y su responsabilidad en su salvación, el synergismo..

¹⁰¹⁴ Colie, Rosalie Littell. 1957. *Light and enlightenment; a study of the Cambridge Platonists and the Dutch Arminians*. Cambridge Eng.: University Press; Cassirer, Ernst. 1953. *The Platonic Renaissance in England*. Austin: University of Texas Press. p. 34 y ss; Walker, D. P. 1964. *The Decline of Hell; Seventeenth-century Discussions of Eternal Torment*. Chicago: University of Chicago Press. p. 9 y ss. Ralph Cudworth escribió *A Treatise of Free Will*.

Pero la división no era sólo geográfica, la podemos encontrar también dentro de los mismos lenguajes. Así, el humanista Lorenzo Valla retoma las posiciones de San Agustín en su *De libero arbitrio* de 1440 y continúa su oposición al libre arbitrio en sus *Adnotationes* (1449), donde critica la traducción de San Jerónimo de la Epístola a los corintios e insiste en que el sentido original no admite la infusión de la gracia en el hombre, negando la posibilidad de cooperación de éste en la obra de su propia virtud y salvación. Frente a él podríamos considerar a los ya mencionados Erasmo o Pico. El humanismo se escinde entre la concepción del hombre como imagen de Dios y autor de su vida o, bien, la correcta exégesis bíblica, que elimina su dignidad con la negación de su autonomía y razón. La fractura entre molinistas y bañecianos se da en el seno del escolasticismo. El misticismo también se podría dividir entre los seguidores del ascetismo, que se encuentran más cerca del agustinismo y los de la vía unitiva, más pelagiana.

Para calibrar la importancia de las disputas en todo el pensamiento del s. XVII podríamos analizar el grado en que permea y determina otros ámbitos del pensamiento. Nuestra tesis parte de que lo que hoy separamos en religión, moral o política se concentra en los ss. XVI y XVII en la filosofía moral, por lo que es normal que la disputa no se restrinja al ámbito de la soteriología. Así, la disputa se reproduce, por ejemplo, en la definición de las condiciones ontológicas y psicológicas de la libertad, como demuestra el debate entre Hobbes y Bramhall sobre la necesidad, contingencia, voluntad y moral.¹⁰¹⁶ También es clara en el influjo del arminiano van Limborch sobre las concepciones de la voluntariedad y la suspensión del juicio del *Essay* de Locke¹⁰¹⁷ al que, a su vez, responde Johnathan Edwards,¹⁰¹⁸ quien lleva el debate a Nueva Inglaterra, donde se convierte en el mayor tema de interés de la epistemología moral.¹⁰¹⁹ Pero las dos doctrinas buscaron la predominancia en todos los ámbitos del pensamiento,¹⁰²⁰ llegando a conformar algunos aparentemente tan lejanos como la física, de forma que la oposición entre cartesianos y gassendistas

¹⁰¹⁵ Véase arriba la nota 46.

¹⁰¹⁶ Hobbes, Thomas y John Bramhall. 1999. *Hobbes and Bramhall: on liberty and necessity*. Cambridge, U.K; New York: Cambridge University Press.

¹⁰¹⁷ Chappell, V. C. 1994. *The Cambridge Companion to Locke*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.

¹⁰¹⁸ Guelzo, Allen C. 1989. *Edwards on the Will: A Century of American Theological Debate*. Middletown, Conn.: Wesleyan University Press.

¹⁰¹⁹ Fiering, Norman S. 1972. "Will and Intellect in the New England Mind." *The William and Mary Quarterly, 3rd Ser.* Vol. 29:515-558.

¹⁰²⁰ Parece que en toda sociedad compleja, lo que Skinner denomina lenguajes, son convenciones disputadas.

(posteriormente newtonianos) se desarrolla sobre las conceptualizaciones, terminología y principios de las disputas teológicas.¹⁰²¹

Pero el debate no permaneció en el ámbito de la alta cultura. La prédica y la espada contribuyeron a divulgar sus rudimentos entre enormes masas de población. Su acritud y su incidencia en los intereses de muy amplias capas de población debido a que atañe a la posición personal frente a la salvación, dieron lugar al consiguiente enfrentamiento social que la convirtió en una cuestión política, en el sentido de Pocock.¹⁰²² Además, fueron usadas por los estados en sus políticas de confesionalización,¹⁰²³ de forma que los requerimientos de homogeneización confesional y ortodoxia radicalizan aún más la división,¹⁰²⁴ terminando de conformarlas como un problema político. La superposición de procesos confesionalizadores y dogmáticas dificulta la comprensión de las implicaciones políticomorales de nuestros conceptos, pues las políticas de confesionalización forzaron a una igualación en los discursos políticos de todas las corrientes religiosas, haciendo que todas afirmasen la resistencia y tolerancia cuando eran perseguidas.

3. 0. F. El valor político de la confesión de fe

Pero si las diferencias dogmáticas que se dan en el norte de Europa son más o menos claras, ¿por qué la literatura ha preferido englobar todas las corrientes del septentrión en vagos conceptos como protestantismo, reforma, puritanismo o calvinismo radical?, ¿por qué toda actividad revolucionaria es considerada calvinista o puritana? Para responder a estas preguntas es necesario analizar cuidadosamente las confesiones de fe y otras muestras de identidad religiosa.

Si, como hemos visto, el de “reforma” es un concepto político en disputa, las sectas heterodoxas habrán de usarlo como tal para conseguir sus fines. En el proceso de

¹⁰²¹ Osler, Margaret J. 1994. *Divine Will and the Mechanical Philosophy: Gassendi and Descartes on Contingency and Necessity in the Created World*. Cambridge; New York: Cambridge University Press; Lennon, Thomas M. 1993. *The Battle of the Gods and Giants: The Legacies of Descartes and Gassendi, 1655-1715*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

¹⁰²² Claro es el Sínodo de Dort donde no sólo se debaten problemas religiosos sino que se disputa en torno a la constitución política del estado y el estatus de Holanda en la Provincias Unidas.

¹⁰²³ Schilling, Heinz & Behrisch, Lars. 1999. *Institutionen, Instrumente und Akteure sozialer Kontrolle und Disziplinierung im frühneuzeitlichen Europa = Institutions, Instruments and Agents of Social Control and Discipline in Early Modern Europe*. Frankfurt am Main: Klostermann.

¹⁰²⁴ “Some (languages) originate (...) in the vocabulary of some social process which has become relevant to politics”. Pocock. *Philosophy, Politics and Society*. cit. en Richter, Melvin. 1990. "Reconstructing the History of Political Languages: Pocock, Skinner, and the Geschichtliche Grundbegriffe." *History and Theory*. Vol. 29:pp. 39-70.

determinación de los contenidos de la reforma que han de ser institucionalizados y tener valor político, la afirmación de la ortodoxia es un recurso retórico fundamental,¹⁰²⁵ pues consigue evitar la persecución y la censura, y una aprobación implícita, al menos entre un público no educado.¹⁰²⁶ Los heterodoxos pueden adoptar la terminología de la ortodoxia y redefinir los conceptos apropiados para avanzar sus posiciones. O pueden apropiarse de las autoridades ortodoxas para, tergiversándolas, justificar sus programas. Edwards acusa entre otros a Goodwin de tener demasiada habilidad para recortar las citas de acuerdo a sus fines, pues habría llegado a citar a Calvino como sostén de su concepción arminiana de la justificación.¹⁰²⁷ Para un historiador actual sin conocimientos de teología, Goodwin, que cita con reverencia a Calvino, pasaría por un buen calvinista. Pero Goodwin no es el único sectario con tijeras, Milton, como veremos, es un experto en estos “morceaux choisis”.

Los sectarios pueden afirmar, también, ser los verdaderos herederos de la Reforma, y sus prácticas y dogmáticas las verdaderamente reformadas. Es lo que hace Milton en *A Treatise of Civil Power* (1659) donde, ante la acusación de herejía, defiende la libre lectura de la *Biblia* y su oposición a la iglesia visible como verdaderamente protestante.¹⁰²⁸ Para soportar esta imagen los sectarios se sirven de la apropiación y definición de los verdaderos orígenes (ortodoxia) del cristianismo, la protesta y la reforma. Muchas sectas pretenden mantener la pureza evangélica, una característica que la luterana (evangélica) reclama en exclusiva y dibujan las primeras comunidades cristianas como sectas heterodoxas perseguidas a pesar de portar la verdad.¹⁰²⁹ La definición de la genealogía continúa con la Patrística, en donde el canon sectario es muy diferente¹⁰³⁰ del presbiteriano.¹⁰³¹ La canonización de los fundadores de la reforma también es muy

¹⁰²⁵ “As for those terrible names of *Sectaries and Schismatics* which he have got together, we know your manner of sight, (...) And whom ye could not move by sophisticall arguing, them you thinke to confute by *scandalous misnaming*. Thereby inciting the blinder sort of people to mislike and deride sound doctrine and good christianity under *two or three vile and hatefull terms*”. *The Reason of Church-government urg'd Against Prelaty*. Ch. VI. p. 788.

¹⁰²⁶ Walwyn se declara ortodoxo para justificar sus peticiones de tolerancia como una necesidad abstracta y no una petición partidista. “The Compassionate Samaritane” en Walwyn, William. 1989. *The Writings of William Walwyn*. Editado por J. R. McMichael y B. Taft. Athens: University of Georgia Press.

¹⁰²⁷ En su desvergüenza, había deformado las doctrinas de la *Antapologie* de Edwards. *Gangraena*, 2nd edition. pp. 39-40. Prynne acusa a los sectarios de tergiversar la *Biblia*. Prynne. *Truth triumphing over Falshood*. p. 87. Una acusación que ya se ganó Grocio. Sampson. Op. cit. p. 92.

¹⁰²⁸ *A Treatise of Civil Power*. pp. 248-249.

¹⁰²⁹ “The *Primitive Christians* in their times were accounted such as are now call'd *Familists and Adamites*, or worse”. *The Reason of Church Government urg'd Against Prelaty*. Ch. VI. p. 788.

¹⁰³⁰ Pablo pierde relevancia en el discurso doctrinal y se sustituye por Pedro. En vez de los padres que usan los calvinistas aparecen San Basilio Magno y San Juan Crisóstomo, pensadores más latitudinarios y defensores de una concepción del hombre con más facultades para la justicia.

¹⁰³¹ Pablo y Atanasio como martillos de arianos, esto es, en la Inglaterra del momento socinianos y San Jerónimo y Agustín contra pelagianos y donatistas, (léase arminianos y mortalistas). Edwards. *Gangraena*. Preface. B.1.

significativa. En los primeros momentos, cuando el calvinismo precisa de apoyos, Beza publica los *Vrais Portraits*,¹⁰³² un santoral y martirologio que, para ganar adeptos, contraviene el iconoclasmo del calvinismo y llega a incluir entre sus precursores incluso a Erasmo. Una vez que el movimiento gana poder, la selección de los modelos es más reductiva y combativa y se incluye sólo a Lutero, Zwinglio y Calvino como campeones de la ortodoxia.¹⁰³³ Milton resalta la tradición de movimientos religiosos anteriores a la reforma luterana, como los valdenses, “eminentes por su fe y sus buenas obras (good works)”,¹⁰³⁴ Wyclef “el primer predicador de una reforma general en Europa”,¹⁰³⁵ o los husitas y lollardos,¹⁰³⁶ que defendían el libre arbitrio.¹⁰³⁷

Presentarse como los mejores reformados permite a sectarios e independientes exigir la continuación de la reforma, de la que afirman que sólo será plena cuando adopte sus ideas de libertad y tolerancia.¹⁰³⁸ La “Segunda reforma”, término con el que muchos movimientos heterodoxos se designan, no pretende la recuperación de la verdadera esencia del calvinismo y luteranismo caídos en la rigidez dogmática del escolasticismo. Por el contrario, aparece en obras de carácter político que piden la extensión de la libertad y que sólo tienen una relación temporal con la primera reforma, por lo que, más que establecer continuidades, marca diferencias. La petición de la *reforma de la Reforma* es sólo un instrumento retórico con el que las sectas, perseguidas en los procesos de confesionalización, se defienden de la imposición de ortodoxias tan draconianas como la romana tras el breve verano de la anarquía dogmática.

El siguiente paso es la descalificación de los otros por traición a los presupuestos de la reforma. Tachar de *popish* o *prelatical* (haciendo referencia al gobierno del arminiano

¹⁰³² Beza, Théodore. 1581. *Les vrais pourtraits des hommes illustres en piété et doctrine*. Genève: Laon.

¹⁰³³ Lutero contra Münzer, el anabaptismo y los papistas; Zwinglio contra los anabaptistas y Balthasar Hubmerus Pacimontanus; Calvino contra anabaptistas y libertinos (Servetus, Valentinus Gentilis, Stancarus).

¹⁰³⁴ *Eikonoklastes*. p. 513.

¹⁰³⁵ *Tetrachordon*. p. 707.

¹⁰³⁶ “Especially being fortold by Christ, that if he our Master were by your predecessors call'd Samaritan and Belzebug, we must not think it strange if his best Disciples in the reformation, as at first by those of your tribe they were call'd Lollards and Hussites, so now by you be term'd Puritans, and Brownists”. *The Reason of Church Government*. p. 788.

¹⁰³⁷ Hart, Henry. *The Enormities Proceeding of the Opinion that Predestination, Calling and Election is Absolute in Man as it is in God*. (c.a. 1550). Ver: Wallace, D. D. *Puritanism and Predestination in English Protestant Theology 1525-1695*. (1982) y Williams, G.H. *The Radical Reformation* (1962).

¹⁰³⁸ “We judge the Calvinian Reformed Churches of the *first reformation* from out of Popery, to stand in need of a further reformation themselves; And it may without prejudice to them, or the imputation of Schisme in us from them, be thought, that they comming new out of Popery, as well as they and the founders of that reformation not having Apostolique infallibility”. Goodwin, Thomas D. D. 1643. *An Apologeticall Narration Humbly Submitted to the Honourable Houses of Parliament by T. G., P. Nye, S. Simpson, J. Burroughes, W. Bridge*: London. p. 22.

Laud, Obispo de Canterbury y valido de Carlos I) al oponente es un instrumento óptimo para forzarle a traicionar sus creencias y dirigirle en la dirección deseada para diferenciarse del anticristo papal o del tiránico.¹⁰³⁹ Milton escribe en el soneto *Con coda*: “New Presbitery is but Old Priest writ large”.

El sectarismo tiene, empero, razones para no negar por completo la Reforma. Por una parte, su estilización como ruptura y liberación radical les confiere ventajas tácticas para la justificación de su heterodoxia. Pero además, como afirma Louis Namier, la religión es en el s. XVII sinónimo de nacionalismo¹⁰⁴⁰ y, frente al enemigo exterior católico, todos los ingleses son protestantes. Milton frecuenta la identificación entre protestantismo e Inglaterra, alabando al inglés como el pueblo electo que lidera la reforma de la religión y la política. Pero esta identificación ha de ser analizada como nacionalismo, y no como una confesión de fe. Los sectarios bien tuvieron que ocultar sus diferencias con la ortodoxia, bien prefirieron esconderse tras esa máscara, la tarea del investigador es separar los usos de la confesión de fe. En el primer punto del Capítulo 3 analizaremos las confesiones de ortodoxia que Milton realiza hasta 1644 y su defensa de la disciplina presbiteriana.

3. 0. G. ¿Por qué esconder el arminianismo?

Si adoptar la máscara de ortodoxia era rentable, confesarse arminiano es en el momento de la revolución especialmente difícil, pues la doctrina se asimilaba a la tiranía de Laud contra la que muchos de ellos luchaban, de forma que atraía sobre sí la sombra de jesuítico quinta-columnista de las potencias católicas e intolerante episcopaliano. Esta restricción ha marcado el periodo, por lo que la literatura equipara arminianismo y laudismo¹⁰⁴¹ de forma recurrente, mientras que no ha acertado a producir una monografía sobre el papel del arminianismo como fuerza revolucionaria.

Aunque Glenn Burgess descubre que la obra de Tyacke no prueba la relación entre el arminianismo de Laud y el absolutismo de los Estuardos,¹⁰⁴² es necesario descubrir la diversidad del arminianismo y preguntarse en qué medida son similares el laudismo y el

¹⁰³⁹ “Some say the tyranny over conscience that was exercised by the bishops is like to be continued by the Presbiters: that the oppressors are only changed, but the oppression not likely to be removed”. Walwyn. *Compassionate*. p. 252.

¹⁰⁴⁰ Hill, Christopher. 1997. *Intellectual Origins of the English Revolution, Revisited*. Oxford: Clarendon Press. p. 10.

¹⁰⁴¹ Tyacke, Nicholas. 1987. *Anti-Calvinists: The Rise of English Arminianism, 1590-1640*. Oxford: Clarendon Press; Oxford University Press. Como lugar común: Kuller Shuger, Debora. 1990. *Habits of Thought in the English Renaissance*. Berkeley: U of California Press. p. 124.

¹⁰⁴² Burgess, Glenn. *Absolute Monarchy and The Stuart Constitution*. New Haven: Yale University Press, 1996.

“New Arminianism” (los arminianos que no siguen a Laud). El laudismo, y ésta es una intuición que necesita contrastarse, se torna rigorista en su lucha contra el fundamentalismo bíblicista y el antinomismo místico, y se convierte en una iglesia confesionalizadora al servicio de la monarquía absoluta. Como muchos de los arminianos holandeses o los jesuitas, adopta una posición erastiana que concede a la jerarquía civil un extraordinario poder sobre una iglesia nacional muy militante contra el populismo fundamentalista reformado.¹⁰⁴³ Así lo comprendieron numerosos “New Arminians” que se pasaron a la “izquierda” del presbiterianismo cuando se inicia la revolución.

El (nuevo) arminianismo jugó un importante papel ideológico y práctico en la revolución. Trevor-Roper asigna un papel fundamental en ella a lo que llama los profetas de la revolución puritana:¹⁰⁴⁴ Hartlib, a quien Collie considera arminiano;¹⁰⁴⁵ Comenius, que defiende el libre arbitrio¹⁰⁴⁶ y Dury, quien mantuvo intensas relaciones con Laud, por lo que fue atacado por los presbiterianos.¹⁰⁴⁷ Claros exponentes del arminianismo¹⁰⁴⁸ revolucionario pueden ser el congregacionista John Goodwin;¹⁰⁴⁹ William Dell,¹⁰⁵⁰ el antiguo secretario de Laud ahora capellán de la Armada; Peter Sterry,¹⁰⁵¹ que defiende el libre arbitrio tras el turbión. Victoria Kahn apunta que Parker se inspira en postulados

¹⁰⁴³ Joseph Hall se opone en *Episcopacie by Divine Right* de 1640 a la pretensión presbiteriana de erigir “a Pope and his conclave of cardinals within his own parish”. Sir Thomas Aston. *A Remonstrance against Presbitery*, define a los presbíteros calvinistas como “the little Bishop, absolute Pope of every parish”. p. 250.

¹⁰⁴⁴ Trevor Roper, Hugh. “Three Foreigners: The Philosophers of the Puritan Revolution” en Trevor-Roper, Hugh Redwald. 1984. en *Religion, the Reformation and Social Change*. London: Secker & Warburg. p. 238 y ss. Todos ellos mezclaban el racionalismo, misticismo milenarista, libre arbitrio y oposición a la eclesiología presbiteriana.

¹⁰⁴⁵ Hartlib se corresponde con Milton, quien le dedica *Of Education*, Cudworth, Limborch, el patrón de la traducción de la *Veritate Christiane Religionis* de Grocio, y el maestro de Robert Boyle. Colie. Op. Cit.

¹⁰⁴⁶ Hill. *World*. p. 164.

¹⁰⁴⁷ Prynne, William. *The Time-serving Proteus, and Ambidexter Divine, Uncased to the World: containing two letters of M. J. D. the great champion for the New Ingagement. The first, to J. Hall, Bishop of Exeter; the second, to W. Lawd*. [London] 1650. Se defiende en Dury, John. *The Unchanged Constant and Single-hearted Peacemaker Drawn Forth into the World; or, a vindication of Mr. J. D. from the aspersions cast upon him in a nameless pamphlet called, The time-serving Proteus. [With a preface by S. Hartlib.]*: London. Véase especialmente p. 5.

¹⁰⁴⁸ Para todo ellos véase Greaves, Richard L. y Robert Zaller. 1982. *Biographical Dictionary of British Radicals in the Seventeenth Century*. Brighton, Sussex: Harvester Press.

¹⁰⁴⁹ Véase Greaves p. 15 y ss.

¹⁰⁵⁰ Véase Dell, William. *The City Ministers Unmasked*. 5 del 3 del 1649

¹⁰⁵¹ Uno de los miembros de la fracción Independiente de la Westminster Assembly y para entonces quizá ya “un sceptical arminian”. Mayor escribe *A Discourse of the Freedom of the Will*. Vid. Pinto, Vivian de Sola. 1934. *Peter Sterry, Platonist and Puritan, 1613-1672; a Biographical and Critical Study*. Cambridge Eng.: The University Press.

arminianos para la redacción de sus obras políticas.¹⁰⁵² La gracia universal, la defensa de la razón y la libertad natural acercan a los levellers a la teología arminiana.¹⁰⁵³

Justamente el apoyo de los sectarios a una revuelta que parece liderada por el presbiterianismo contra el laudismo se esgrime para afirmar una comunidad de ideas entre éstos y el calvinismo de la revolución. Pero parece más interesante considerar que este apoyo es una mera alianza táctica para reducir el poder y la jerarquía de la Iglesia de Inglaterra, lo que los acercaría a su objetivo de una iglesia congregacionalista y tolerante. El presbiteriano Thomas Edwards señala que los sectarios usan contra el presbiterianismo los mismos argumentos que antes les sirvieron para atacar al episcopado.¹⁰⁵⁴ William Walwyn¹⁰⁵⁵ o Milton en *The Reason of Church Government Urg'd Against Prelaty* (1642), piden la abolición de la disciplina episcopal junto a la libertad de credo, una liberalidad que no podía permitir la convicción del calvinismo de estar en posesión de la verdad.

3. 0. H. Conclusiones

De las consideraciones realizadas hasta aquí podemos concluir que:

a) Es falaz considerar calvinistas a corrientes como el arminianismo, socinianismo, colegiantes, anabaptismo o incluso el puritanismo, pues tienen orígenes, dogmáticas, eclesiologías y creyentes completamente distintos de los del calvinismo. La confusión olvida incluso que Calvino y sus seguidores condenaron y persiguieron a muchas de estas corrientes. Es cuestionable incluso la definición de muchos de ellos como movimientos protestantes, pues guardan más similitudes con las tradiciones de la piedad y reforma eclesiástica del humanismo cristiano erasmista, de la Devotio moderna, los misticismos iluministas y los lollardos que con la ortodoxia reformada.

b) No todos los que se dicen calvinistas usan de concepciones calvinistas para justificar su proceder, sino que desde muy temprano muchos adoptan ideas contrarias a las del fundador por agotamiento de su rigor, para evitar sus efectos contraproducentes, luchar por su vida o

¹⁰⁵² Kahn, Victoria. "The Metaphorical Contract in Milton's Tenure of Kings and Magistrates" en Armitage. Op.cit. p. 88.

¹⁰⁵³ Pierre Du Moulin equipara gracia universal y gracia suficiente (el concepto que usa Molina) y las considera características de los arminianos. Du Moulin, Pierre. 1976. *The Anatomy of Arminianisme*. Amsterdam; Norwood, N.J.: Theatrum Orbis Terrarum; W. J. Johnson. Ch. 38 y ss. p. 365 y ss.

¹⁰⁵⁴ Edwards. *Gangraena*. 3rd edition. 1st part. practice 24. p. 64.

¹⁰⁵⁵ Walwyn. Opus Cit. Antierastiano radical, solicita la libertad de culto incluso para los papistas y los *Brownists*.

establecer la oficialidad de su iglesia. El problema consiste en determinar si las acciones que no se ajustan a las directrices del fundador se pueden considerar o no calvinistas.

c) Hemos de desconfiar de las confesiones de fe de los actores del momento pues como instrumentos políticos están llenas de trampas y pueden no corresponder a las ideas que guían su acción. Muchos pensadores heterodoxos, especialmente arminianos, tuvieron que hacerse pasar por ortodoxos para salvar la piel o ganar ventajas retóricas.

d) De hecho la doctrina del libre arbitrio no puede ser erradicada por la ortodoxia reformada y continúa siendo una fuerza intelectual fundamental en el norte de Europa.

e) Pero no todos los calvinistas traicionan su credo. La tradición del odio al hombre y la afirmación de un Dios despótico que envía tiranos a la tierra para castigar a los pecadores y probar la virtud de sus fieles continúa sosteniendo la negación de la libertad de coacción, que es la más clara manifestación del “totalitarismo” fundamentalista del calvinismo. Perkins afirma que ninguna fuerza puede coartar la voluntad, de forma que toda actuación del hombre, coaccionado o no, es voluntaria y hace responsable. Sostiene, además, que toda coacción, incluso la injusta, es querida por la providencia pues pone a prueba la obediencia a Dios, de manera que todo creyente ha de aceptar el martirio antes de revelarse contra ella. El calvinista Pierre Du Moulin usa este argumento para pedir paciencia a sus correligionarios ante la persecución de Luis XIV. Para estudiar los efectos políticos del calvinismo hemos de inquirir, pues, en los pensadores que defienden la irresistible y arbitraria monarquía de derecho divino, como Du Moulin o Filmer, o bien aquéllos que pretenden una monarquía de derecho divino que acepte en su funcionamiento una estrecha cooperación y división de poderes con la Iglesia presbiteriana, como es el caso de Edwards o Prynne. Se puede objetar que éstos son fundamentales en el desencadenamiento de la primera Revolución inglesa, pero a esta objeción se puede responder que su fuerza revolucionaria no proviene del calvinismo sino del milenarismo. Lo que les hace verdaderamente calvinistas es la pretensión de imponer, basándose como el fundador en la *Biblia*, un sistema normativo disciplinante que elimina toda libertad, el biblicismo. Ésta es la razón por la que los estudiaremos en paralelo a Milton.

Capítulo 3. John Milton: libre arbitrio, probabilismo, libertad de conciencia y revolución

“C’est la vraie liberté, et la plus parfaite de pouvoir user le mieux de son franc arbitre et d’exercer toujours ce pouvoir sans en être détourné par la force externe ni par les passions internes, dont l’une fait l’esclavage des corps et les autres font celui des âmes. Il n’y a rien de moins servile que d’être toujours mené au bien, et toujours par sa propre inclination, sans aucune contrainte et aucune déplaisir.”¹⁰⁵⁶

3. Introducción al capítulo 3

Este capítulo se dedica, fundamentalmente, al estudio de la obra de John Milton (1608-1674). Considerado uno de los poetas más influyentes de la lírica británica, fue también un prolífico polígrafo que escribió sobre religión, educación, historia, lógica, lingüística, teatro y política. Su afán poético se tradujo en una intensa participación política en la primera Revolución inglesa y la Restauración. Nombrado Secretario de cartas latinas (la correspondencia extranjera) del Consejo de Estado (1649) tras escribir *The Tenure of Kings and Magistrates*, una obra que defendía la ejecución de Carlos I, fue comisionado por el mismo consejo para defender por escrito al gobierno revolucionario frente a los monárquicos y presbiterianos. La revolución permite el debate sobre el derecho de resistencia, la negación de la fundación trascendente del orden político, la democracia y la libertad de conciencia y Milton toma parte en todos ellos. Mayor y ciego, fue apresado por un corto espacio de tiempo durante el *Interregnum*. Durante los primeros años de la Restauración vivió alejado de la vida pública pero, cuando cede el ímpetu represor de ésta, tuvo todavía fuerzas para escribir a favor de una restringida tolerancia religiosa. Milton reúne dos características que le hacen interesante para nuestro estudio, es muy versado en asuntos religiosos y la voz oficial de una de las primeras revoluciones de occidente. Nos interesa, además, porque, como hemos visto (0. I. B. Diseño del estudio), sus creencias religiosas y la manera en la que éstas afectan sus posiciones políticas son controvertidas, su

¹⁰⁵⁶ Leibniz, G. *Essays de theodicee*.

estudio y comparación con las ideas de Calvino y los molinistas nos permitirán validar conceptos como puritanismo, Reforma, o la separación de los lenguajes escolástico de la ley y el humanista de la virtud.

Dividiremos nuestro estudio de la filosofía moral de Milton en cinco secciones. En la primera estudiaremos las bases de su filosofía moral. (3. I. Fundamentos de la filosofía moral de Milton). A continuación veremos el uso que hace de estas ideas en sus más tempranas defensas de la libertad de conciencia (3. II. La libertad de conciencia, prensa y costumbres. La estrategia probabilista de su defensa. Areopagítica) y en las postreras (3. III. La libertad de conciencia. La estrategia probabilista de su defensa. Las obras tardías). Pasaremos a analizar cómo se vale de las mismas ideas en su defensa de la revolución (3. IV. La resistencia como caso de conciencia y la fundación de la democracia) y, por último, en la fundamentación de la democracia (3. V. Republicanismo y democracia. Las nuevas propuestas).

La primera sección trata la concepción miltoniana del hombre, la ley y el nexo entre los dos, la conciencia. Comienza inquiriendo las vías por las que podría haber conocido las ideas del libre arbitrio y continúa analizando la antropología teológica del *Paraíso Perdido* y otras obras no primariamente políticas, donde encontramos una exposición consistente y completa de la teología arminiana. A parte de evidenciar las enormes similitudes que tiene con la obra teológica de Molina, este análisis nos permite, reenviando a los análisis de su política que siguen, perfilar, de forma sistemática, la significación política de muchas de las ideas arminianas. Posteriormente estudia su concepción de la conciencia y sus críticas a la presbiteriana. El análisis de la conciencia nos lleva al de la ley, donde podremos comparar sus concepciones con las de Calvino y los molinistas. Que estas ideas se mantengan ya en las primeras obras, los tratados del divorcio, ratifica nuestra concepción de un Milton heterodoxo desde sus primeras obras.

Las secciones segunda y tercera del capítulo analizan la importancia que el libre arbitrio y el probabilismo tienen para la defensa de la libertad de conocimiento, conciencia, prensa, credo y costumbres. Dedicamos dos secciones a este tema porque su argumentación varía entre las primeras y las últimas obras adecuándose a las necesidades políticas del momento. Ejemplificaremos la forma casuista del debate estudiando la interpretación divergente de pasajes bíblicos disputados desde el rigorismo bíblicista o el latitudinarismo. La interpretación de estos versículos bíblicos constituye un caso de conciencia que

condensa muchas de las ideas aparecidas en la sección (3. II. E. La libertad cristiana como caso de conciencia: lectura probabilista de la *Biblia* y libertad). Cerramos la sección con el estudio de los límites que Milton impone a la tolerancia y sus razones (3. III. C. Los límites de la tolerancia).

La cuarta sección estudia la justificación de la resistencia y la revolución contra la monarquía absoluta como un caso de conciencia (3. IV. La resistencia como caso de conciencia y la fundación de la democracia) y consideramos qué doctrinas casuistas utilizan los disputantes y especialmente Milton.

La última sección se ocupa del rechazo de la monarquía como forma de gobierno contraria a la libertad, trata de los contradictorios efectos políticos de las ideas de la virtud y del libre arbitrio y, por último, cómo sobre ésta última se defiende la democracia.

3. I. Fundamentos de la filosofía moral de Milton

3. I. A. Conocimiento de las ideas arminianas

Es cuestionable que Milton, un artista educado en las mejores instituciones, que realiza el “Grand Tour” para completar su educación mundana y decide estudiar retirado entre silvas pudiera mantener la inocente contradicción de los revolucionarios que, creyendo o confesándose calvinistas, hicieron uso de ideas elaboradas por pensadores católicos para fundamentar su proceder político.¹⁰⁵⁷ Su interés en la religión, propio de todo hombre culto del XVII no le permitía ser tan naif.

Su conocimiento de las ideas del libre arbitrio puede provenir de su educación humanista en la Saint Paul’s School, que fue fundada por John Colet, el defensor de aquél. Este humanismo y su insatisfacción ante el *sillabus* del Christ College de Cambridge, donde estudió entre 1625 y 1632,¹⁰⁵⁸ no parecen impedir su acercamiento al escolasticismo, pues

¹⁰⁵⁷ Skinner, Quentin. *Foundations*. II. p. 323.

¹⁰⁵⁸ John Milton. *Political Writings*. Dzelzainis, Martin (ed.) *The Tenure of Kings and Magistrates. A Defense of the People of England*. Cambridge: Cambridge U.P. 1991. p. X. Véase, también Dzelzainis, Martin. “Milton’s Classical Republicanism” en Armitage. Op. cit. p. 16.

acometerá la redacción de dos obras de marcado contenido escolástico: la *Art of Logic* y el compendio de teología que quizá sea la *De Doctrina Christiana*. En el acopio de materiales para la redacción de este sistema de teología, que nos habla de una inquietud lejana a la aceptación de la ortodoxia establecida, podría haber conseguido información sobre la dogmática pelagiana a través del controversialismo patrístico. En *Areopagitica* cita a San Jerónimo, quien combatió la herejía pelagiana pero fundó con la *Vulgata* la ortodoxia plagada de errores de los católicos, por lo que Milton puede afirmar que tomó por herejías lo que eran enseñanzas ciertas.¹⁰⁵⁹ La traslación de la disputa patrística a su tiempo no podía ser más fácil, pues a pesar de que el arminiano Vossius escribiera la *Antipelagiana*, el arminianismo y el molinismo eran universalmente atacados como pelagianismos.

Tanto humanistas como escolásticos podrían haberle conducido a Aristóteles,¹⁰⁶⁰ por quien manifiesta aprecio en buen número de sus obras y quizá por las mismas razones de los jesuitas y arminianos: la aceptación del libre arbitrio y la virtud humana. También ésta podría encontrarse entre las razones de su relación con el epicureismo, un movimiento que en el momento se igualaba a impiedad e inmoralidad por negar la providencia y la gracia. Siguiendo el método de disimular la aceptación de una doctrina tras un moderado ataque *ad hominem*, rechaza las doctrinas de Epicuro, pero propone el *De rerum naturae* como parte del programa educativo en su *Of Education*, y en *Areopagitica* defiende la tolerancia de las “sectas y opiniones que tiendan a la voluptuosidad y a la negación de la divina providencia”.¹⁰⁶¹ Subraya también que Lucrecio “tuvo el honor de que su obra fuera reeditada por el gran Cicerón, padre de la república”.¹⁰⁶² La mención de Cicerón junto al epicureismo nos devuelve al hilo común con Aristóteles, pues todos ellos aceptan una libertad de decisión que permite al hombre actuar racional y moralmente. Como expone Hobbes en el *Behemoth*, Aristóteles y Cicerón fueron fuente de conocimiento moral y de ideas revolucionarias en la Inglaterra del momento. La rehabilitación del epicureismo en la edad moderna está relacionada con la aceptación del libre arbitrio, la autonomía humana, el

¹⁰⁵⁹ “Irenaeus, Epiphanius, Jerom and others discover more heresies then they well confute, and that oft for heresie which is the truer opinion”. *Areopagitica*. pp. 517-18.

¹⁰⁶⁰ “Aristotle therefore, whom we commonly allow for one of the best interpreters of nature and morality writes in the fourth book of his politics”. Cit, en *Tenure*. p. 12 “Aristotle and Marcus Cicero, most sagacious authors if any others are”. *Defence*. p. 80. También le cita en *Divorce, Colasterion y Tetrachordon*.

¹⁰⁶¹ “Tanto Epicuro como la libertina escuela de Cirene o (...) los cínicos nunca fueron puestos en cuestión por las leyes (en Atenas)”. *Areopagitica*. p. 494.

¹⁰⁶² *Areopagitica*. p. 498.

indeterminismo y la actuación moral. No en vano Gassendi o Bernier se mueven en medios jesuitas y encuentran eco en Locke, un arminiano.¹⁰⁶³

En mayo de 1638, finalizados sus estudios, visita a Grocio en su destierro parisino al que le han forzado los calvinistas, de manera que su arminianismo, según Baxter era un papista,¹⁰⁶⁴ no se le puede escapar. Las biografías señalan que el interés de Milton se centraba en la exegética humanista, pero ésta no se puede desvincular de las concepciones dogmáticas, de forma que el racionalismo de aquélla debería haberle conducido al arminianismo o viceversa. Milton mantendrá el interés por la obra de Grocio durante toda su vida, como muestra su edición de la *Veritatis Christianae Religio* o la creación del *Paraíso Perdido*, que tiene uno de sus modelos en el *Adamus Exul* del holandés. La arriesgada autorización, siendo censor gubernamental, del *Catecismo racoviano* (1652), la primera versión inglesa de la exposición de la fe sociniana, puede también indicar la aceptación de la concepción antropológica que compartían arminianos y sus comunicantes socinianos.

Su posición favorable al divorcio le coloca ya desde sus primeras obras en el campo de la heterodoxia, pero justamente en estos textos heterodoxos aparecen algunas de sus primeras confesiones formales de ortodoxia, en general unidas a un rechazo del arminianismo, lo que es un indicador claro de su conocimiento. En *The Doctrine and Discipline of Divorce* de 1644 (recordemos que la guerra ha comenzado apenas un año antes y el poder está en manos de los presbiterianos) proclama su ortodoxia, atacando a los “Jesuits and that sect among us which is nam’d of Arminius” quienes “wont to charge *us* of making God the author of sinne”¹⁰⁶⁵, con lo que subraya su adherencia, “us”, a la ortodoxia frente a los defensores del libre arbitrio a quienes ataca juntos con buen criterio. Que, sin embargo, base explícitamente sus argumentos en ideas arminianas de Grocio, mina la credibilidad de la confesión.

El mismo doble juego se repite en *Areopagitica*.¹⁰⁶⁶ La condena, que asocia de nuevo al arminianismo con el jesuitismo y la escolástica (a los que concede un gran poder de penetración entre los pastores y doctores protestantes), aparece en otro texto en el que el

¹⁰⁶³ Bonno, G. D. 1955. *Les relations intellectuelles de Locke avec la France*. Berkeley: University of California Press.

¹⁰⁶⁴ Vid (*The*) *Grotian Religion Rediscovered* (1658) donde reivindica el Sínodo de Dort y acusa a Grocio de papista.

¹⁰⁶⁵ *Divorce*. p. 293.

¹⁰⁶⁶ *Areopagitica*. pp. 519-520.

núcleo argumentativo es arminiano. La habilidad retórica de Milton consigue no sólo introducir contenidos heterodoxos, sino cargar los textos con preguntas y referir a las fuentes al lector inteligente y atento. En un texto en el que pide la libertad para buscar la verdad y la salvación, el rechazo de Arminio, que ha sido perseguido por sus ideas, es chocante.¹⁰⁶⁷ La misma redacción del pasaje es irónica, pues sostiene que, como agudo y perspicaz que era, a Arminio le bastó con leer un libro de un autor de Delft (posiblemente Dirk Coornhert) para convertirse al libre arbitrio. El disimulo que Milton utiliza en estas citas es una táctica relacionada con el probabilismo y el latitudinarismo moral, como muestra la condena de Calvino al mismo Dirk Coornhert por nicodemismo. La cita nos permite afirmar que, en el momento de escribir *Areopagítica*, el inglés tiene un conocimiento de primera mano de las doctrinas arminianas, pues sólo podía haber encontrado la relación de la conversión de Arminio al libre arbitrio en la *De vita et Obitu D. Iacobi Arminii oratio* de Petri Berti.¹⁰⁶⁸ Que Milton conocía la obra de Berti parece desprenderse de los adjetivos con los que califica a Arminio en *Areopagítica* (1644): *accute and distinct*, que son una traducción de los de Berti: *perspicué* y *distincté*.

Estas declaraciones retóricas de ortodoxia han engañado incluso a los redactores de la edición crítica de las obras en prosa de Milton, quienes mantienen su ortodoxia al menos hasta su última confesión en el año 1664, sin darse cuenta las confesiones no son, en terminología protestante, sino puro *lip-work*.¹⁰⁶⁹ Los estudiosos también se apoyan en las obras primerizas, en las que defiende la disciplina eclesial presbiteriana, para afirmar su cercanía a las ideas calvinistas, pero en éstas es claro que basa su razonamiento en ideas arminianas y que la aceptación de la disciplina presbiteriana es un movimiento táctico que pretende la reducción de la Iglesia de Inglaterra para alcanzar más libertad y tolerancia.¹⁰⁷⁰ Pero la manifestación más evidente del mantenimiento de posturas arminianas por Milton nos lo ofrecen sus propias obras.

¹⁰⁶⁷ “Those books (...) which are likeliest to taint both life and doctrine, cannot be suppresst without the fall of learning, and of all ability in disputation, (...) and that evill manners are as perfectly learnt without books (...) and evill doctrine not with books can propagate (...) I am not able to unfold, how this cautelous enterprise of licencing can be exempted from the number of vain and impossible attempts”. *Areopagítica*. pp. 520-21.

¹⁰⁶⁸ Que fue reimpressa como *Iacobi Arminii Opera Theologica* en 1635 en Frankfurt.

¹⁰⁶⁹ Tomas Corns afirma que el ejercicio del libre arbitrio ya es importante para sus primeros tratados. Corns, Thomas N. “Milton’s antiprelatical tracts and the marginality of Doctrine”, en Dobranski. Op. cit. pp. 39-48.

¹⁰⁷⁰ Milton, John. 1953. *Complete Prose Works*. New Haven: Yale University Press. Vol. II. Part One: The Background. Chapter I. p. 2.

3. I. B. La teología arminiana de Milton

Todas las obras de Milton que hemos analizado tienen componentes arminianos, pero para exponer su pensamiento hemos hecho especial uso de las que no tienen un fin directamente político, y que ocupan un arco temporal coincidente con su vida productiva: *Paradise Lost*, *The Art of Logic*, *The Doctrine and Discipline of Divorce* y *Tetrachordon*.

Contra las prevenciones que se pueden albergar por tratarse de un texto poético, en el que son de esperar las correspondientes licencias con el material teológico, el *Paraíso Perdido* (1674) se revela como una obra muy consistente y rica en lo teológico. No es extraño que, en un momento en el que la justificación y la salvación es un tema central en toda Europa, nuestro autor fije su atención en el Génesis, el texto sobre el que se vuelca la discusión sobre la naturaleza humana y los efectos del pecado original. El *Paraíso* es una obra de política religiosa que pretende marcar definitivamente las líneas de la lectura del Génesis, entre otras, bajo pauta arminiana. En definitiva, esta corriente permitía tal actividad al aceptar la capacidad del hombre para interpretar las *Escrituras*. En segundo lugar hemos elegido el *The Art of Logic* (1673), un tratado de lógica que sigue el modelo ramista y que nos recuerda mucho a algunas partes de las *Disputaciones Metafísicas*, pues, de manera similar contiene, en algunos de sus apartados, pequeños ensayos teológicos. Su carácter escolástico le hace muy interesante para una comparación terminológica con las doctrinas de los jesuitas. Sus primerizas *The Doctrine and Discipline of Divorce* y *Tetrachordon* tienen también una gran carga teológica y jurídica, por lo que nos servirán fundamentalmente para analizar su comprensión de la ley de Dios. En cuarto lugar disponemos de *De doctrina christiana*, un manual teológico que, a pesar de retomar el título de Agustín, es muy heterodoxo y tiene rasgos escolásticos. Fue descubierto en 1823, atribuido a nuestro autor e incluido en la edición crítica de sus obras, la *John Milton Complete Prose Works*. El problema de esta obra es que su autoría permanece incierta. Como conclusión de la disputa sobre su atribución, que Hunter puso en duda y asignó a un arminiano holandés, parece poder resumirse que Milton habría trabajado en ella a lo largo de su vida y especialmente en los años de creación del *Paraíso Perdido*. Pero debido probablemente a la ceguera y el cambio de amanuenses, que habrían de ser de confianza dada la naturaleza herética del texto, permaneció inacabado, y sus ideas pueden no reflejar con certeza las de Milton. No pretendemos adscribirle *De Doctrina*, sino sólo servirnos de ella, al ser claramente arminiana, como instrumento interpretativo para analizar el arminianismo de Milton. La carga de la prueba de arminianismo recae sólo en las otras

obras.¹⁰⁷¹ A continuación analizaremos la concepción miltoniana del libre arbitrio y de las ideas que de él se derivan en la teodicea, la soteriología y el derecho.

3. I. B1. Libre arbitrio: libertas a necessitate y aequilibrium indifferentiae

Como Molina, Milton parece preferir el uso del sustantivo “libertad” (*freedom, liberty*) o del adjetivo “libre” (*free*) al compuesto “libre arbitrio” (*free will*), pero en el *Paraíso*¹⁰⁷² y *De Doctrina*¹⁰⁷³ usa de ellos como términos sinónimos, pues aparecen en el mismo contexto en el que antes encontramos el término libertad.¹⁰⁷⁴ La equiparación o disolución del concepto de libre arbitrio en el de libertad, que quizá sea efecto del pelagianismo, está ya extendida en Inglaterra a mediados del s. XVII, como muestra la obra póstuma de Hammond “*The extracts of Three Letters Concerning Gods Prescience reconciled with Liberty and Contingency*” cuya impronta molinista- arminiana es clara en la sustitución de libre arbitrio por *Liberty* y en el afán de reconciliación de los mismos conceptos que la *Concordia*. La substitución del término *free will* por libertad quizá culmine con el rechazo del término, que no de su contenido, en el *Essay* de Locke.

Quizá el momento donde el *Paraíso* glosa con mayor precisión la doctrina soteriológica sea en los versos 93 - 132 y 172 - 202 del Libro III. En ellos, Dios prevé la caída del hombre pero afirma que ni su presciencia ni su voluntad lo han predestinado para la caída, sino que, al contrario, su decreto para él es la libertad, por lo que le dotó de razón y

¹⁰⁷¹ Hunter, William B. 1992. "The Provenance of John Milton's Christian Doctrine." *SEL (Studies in English Literature)*. Vol. 32:pp. 129-142. El debate suscitado dio lugar a un número temático dedicado al problema en *SEL*: Lewalski, Barbara K., John T. Shawcross y William B. Hunter. 1992. "Forum: Milton's Christian Doctrine." *SEL (Studies in English Literature)*. Vol. 32:pp.143-166. También respondió Kelly, Maurice. 1994. "Forum II: Milton's Christian Doctrine. The Provenance of John Milton's Christian Doctrine: A Reply to William B. Hunter." *SEL (Studies in English Literature)*. Vol. 34:pp. 153-63. En la disputa medió, también, Hill, Christopher. "Professor William B. Hunter, Bishop Burgess, and John Milton." *SEL (Studies in English Literature)*. Vol. 34:pp. 165-186. William Hunter cerró el debate con Hunter, William Bridges. 1998. *Visitation Unimplor'd: Milton and the Authorship of 'De doctrina Christiana'*. Pittsburgh, Pa.: Duquesne University Press.

¹⁰⁷² “But other Powers as great / Fell not, but stand unshak'n, from within 65 / Or from without, to all temptations arm'd. / Hadst thou the same *free Will* and *Power to stand?* / Thou hadst: whom hast thou then or what to accuse, / But Heav'ns free Love dealt equally to all”. *Paraíso*. Book IV. O bien “Hindered not Satan to attempt the mind/ Of man, with *strength entire* and *free Will* armed, / Complete to have discovered and repulsed / Whatever wiles of foe or seeming friend”. *Paraíso*. Book X. Vs. 8-11.

¹⁰⁷³ “The (...) object of the divine plan was that angels and men alike should be endowed with free will (libero arbitrio), so that they could either fall or not fall. (...) God's actual decree bore a close resemblance to this, so that all the evils which have since happened as a result of the fall could either happen or not: *if you stand firm, you will stay*; if you do not, you will be thrown out”. “To sum up in a few words. By virtue of his wisdom God decreed the creation of angels and men as being gifted with reason and thus with free will”. *De Doctrina*. pp. 163 y 164, resp.

¹⁰⁷⁴ *Paraíso*. Book III. V. 103.

voluntad suficiente para no caer. De esta forma, Dios “limpia su propia justicia y sabiduría de toda imputación”¹⁰⁷⁵ de ser el origen del mal. Dios manifiesta el propósito de conceder su gracia al hombre para que éste no muera eternamente a condición de que se satisfaga su ofensa, momento en el que Cristo ofrece su sacrificio como medio para que el hombre recobre las facultades naturales. En los siguientes, Milton versa la fórmula soteriológica para el hombre caído, para quien el decreto de la salvación es universal y condicional y donde el arrepentimiento, la aceptación voluntaria de la llamada universal a la gracia y la obediencia son los caminos para la salvación. A continuación, analizaremos más detenidamente estos pasajes y otros que nos ayuden a perfilar su significado. Nuestras explicaciones serán esquemáticas, porque el lector ya ha recibido suficiente información en el capítulo dedicado a Molina, con quien las concepciones de Milton guardan una asombrosa similitud.

Pues el hombre creará sus mentiras (de Satán) / Y fácil quebrará el único mandato / La sola cura de su obediencia: así caerá / Él y su progenie sin fe: ¿De quién es la culpa?, / ¿De quién sino suya? Ingrato recibió de mí (Dios) / Todo lo que podía tener; le hice justo y recto, / *Suficiente* para haber aguantado, pero libre para caer / Así crié todos los poderes etéreos / Y los espíritus, ambos los que resistieron y los que cayeron / Librementes resistieron o cayeron. / Si no hubieran sido libres, ¿qué prueba podrían haber dado de sincera / De vera alianza, fe o amor constante?¹⁰⁷⁶

Dios prevé que el hombre va a escuchar las mentiras de Satán y a violar el único mandato que le dio, rompiendo su obediencia y perdiéndose él y su progenie “falta de fe” (*faithless progeny*). Esta falta de fe parece indicar que Milton va a usar la doctrina protestante de la falta de fe como característica de los caídos,¹⁰⁷⁷ pero en los versos siguientes la filiación arminiana de su pensamiento queda clara: Dios hizo al hombre recto y justo, le concedió suficiente fortaleza para resistir la tentación, pero también falibilidad y libertad para caer,¹⁰⁷⁸ de manera que la caída no es preordenada por la voluntad divina, sino que depende solamente de la libre voluntad de los ángeles o de los hombres, que “fueron, por tanto, libres/ cayendo o resistiendo”.¹⁰⁷⁹ Esta libertad para caer o mantenerse en la

¹⁰⁷⁵ *Paraíso*. Book III. Argument.

¹⁰⁷⁶ *Paraíso*. Book III. Vs. 94 – 105.

¹⁰⁷⁷ “For man will heark’n to his glozing lyes, / And easily transgress the sole Command 95 / Sole pledge of his obedience: So will fall, / Hee and his faithless Progenie”. *Paraíso*. Book III.

¹⁰⁷⁸ “Whose fault? / Whose but his own?, ingrate, he had of mee/ All he could have; I made him just and right, / Sufficent to have stood, though free to fall”. *Paraíso*. Book III. Vs. 98-100.

¹⁰⁷⁹ *Paraíso*. Book III. Vs. 95-6.

obediencia de Dios es uno de los aspectos o modos en los que se manifiesta el libre arbitrio. Las mismas concepciones se repiten en otros versos:

Sin libertad, ¿qué gloria recibiría 107/ yo?, o ¿qué deleite de esa *obediencia?*, / Si voluntad y razón (*la razón es elección*), / Inútiles y vanas despojadas de libertad, / Pasivas a la *necesidad* obedecieran, / Y no a mí. Mas, como era correcto. / Así fueron creados”.¹⁰⁸⁰

Milton estatuye aquí que la razón y la voluntad, las dos facultades componentes del libre arbitrio, han de ser libres para ser útiles, para poder actuar moralmente y mostrar la obediencia por la que el hombre se hace agradable a Dios. Afirma que estas facultades están libres de sujeción a la necesidad, esto es, la *libertas a necessitate* como base de la libertad y del libre arbitrio. Acepta también la misma fundación de la *libertas a necessitate* que propone Molina, quien la basa especialmente en la continencia de la voluntad, pues mantiene que tras la restauración de las facultades por Cristo, está “armada contra todas las tentaciones”.¹⁰⁸¹ Lo que repite en el libro V donde se reafirma que el hombre mantiene tras la caída el libre arbitrio y que éste es incompatible con la necesidad y el hado, y concede poder al hombre para obedecer voluntariamente a Dios y alcanzar la felicidad. O de otra manera, sólo la ausencia de necesidad en la elección libera la razón y la voluntad y permite el libre arbitrio.¹⁰⁸² En *De Doctrina*, la existencia de razón se supone como suficiente condición del libre arbitrio.¹⁰⁸³ Milton también manifiesta que la libertad permite la prueba del hombre y que es la obediencia libre la que encuentra aceptación en Dios. Todas estas ideas son esencialmente idénticas a las que mantiene Molina en su *Concordia*. Para nosotros, además, los versos arriba citados tienen una significación fundamental pues son una cita casi literal de la afirmación que, ya en 1644, centra la argumentación a favor de la libertad de prensa en *Areopagítica* (allí “for reason is but choosing”, aquí “Reason is but choice”) (véase 3. II. C1. El libre arbitrio como probabilidad intrínseca).

¹⁰⁸⁰ *Paraíso*. Book III, Vs. 107-113.

¹⁰⁸¹ “But other Powers as great / Fell not, but stand unshak'n, from within 65 / Or from without, to all temptations arm'd. / Hadst thou the same free Will and Power to stand? / Thou hadst: whom hast thou then or what to accuse, / But Heav'n's free Love dealt equally to all? / Be then his Love accurst, since love or hate 70”. *Paraíso*. Book IV. Vs. 64-70.

¹⁰⁸² “Attend (dice Rafael a Adán y Eva): That thou art *happie*, owe to God; / That thou continu'st such, owe to thy self, / That is, to thy obedience; therein stand./ This was that caution giv'n thee; be advis'd. / God made thee perfect, not immutable 525 / And good he made thee, but to persevere / *He left it in thy power, ordain'd thy will / By nature free*, not over-rul'd by Fate / Inextricable, or strict necessity; / Our voluntarie service he requires, 530 / Not our necessitated, such with him / Finds no acceptance, nor can find, for how / Can hearts, not free, be tri'd whether they serve / Willing or no, who will but what they must / By Destinie, and can no other choose? 535”. *Paraíso*. Book V.

¹⁰⁸³ “By virtue of his wisdom God decreed the creation of angels and men as being gifted with reason and thus with free will”. *De Doctrina*. p. 164.

Pero, como vimos en el segundo capítulo, la mera existencia de un albedrío libre, con *libertas a necessitate*, y capacidad de raciocinio no presupone la libertad, pues la verdadera libertad, mantiene Milton, exige obedecer a Dios hipostasiado en la razón, lo que afirma en los siguientes versos: “Dios dejó libre la voluntad, para que obedezca / la razón es libre e hizo la razón correcta”.¹⁰⁸⁴ La necesidad de la elección racional para alcanzar la libertad se mantiene claramente en *The Art of Logic*.¹⁰⁸⁵ Milton está afirmando también una concepción similar a la de Molina que considera la verdadera libertad como la búsqueda de la felicidad a través de la obediencia a la razón (véanse algunas implicaciones políticas de esta idea en 3. V. A. El remedio de la tiranía y las contradicciones de la virtud).

Milton también basa su concepto de libre arbitrio en los mismos principios que propone Molina (estudiaremos la autonomía en el próximo punto apartado b) Así, por ejemplo, menciona la contingencia y la indeterminación a lo largo del texto (contingency, chance, risk, hazard), y dice que aunque Dios es libre de ellas, restringe su voluntad y no ejerce su omnipotencia para permitir su existencia en el mundo.¹⁰⁸⁶ Por el contrario, Satán usa de la contingencia (*chance*) para introducirse en el *Paraíso* y seducir al hombre,¹⁰⁸⁷ permitiendo su caída y salvando la justicia divina. Origen del pecado o de la obediencia libre, los ángeles caídos y los hombres se ven sometidos a ella.¹⁰⁸⁸ (Para las consecuencias políticas de la contingencia: 3. IV. F1. Probabilismo y ordenación divina del poder o 3. II. C2. La duda y la probabilidad como base de la indiferencia).

También mantiene que para que la elección sea libre las opciones han de aparecer equilibradas a la percepción del hombre, como si fuesen indiferentes, no necesarias:

“Otra vez renovaré, / Sus caídos poderes, aunque hayan sido esclavizados, / Por el pecado de locos y exorbitantes deseos: / Sostenido por mí se levantará otra vez / Sobre un suelo equilibrado – nivelado - frente a su mortal enemigo, / Mantenido por mí para que entienda, cuan frágil, / Su caída condición es y como a mí debe, / toda su liberación y sólo a mí”¹⁰⁸⁹.

¹⁰⁸⁴ “God left free the Will, for that obeyes/ Reason is free, and *Reason he made right*”. *Paraíso*. Book IX, Vs. 351-352.

¹⁰⁸⁵ “Only those causes act freely ex hypothesi which do things through reason and deliberation, as angels and men”. *The Art of Logic*. I Ch. V. pp. 226-7.

¹⁰⁸⁶ “Though I uncircumscrib'd my self retire, 170 / And put not forth my goodness, which is free / To act or not, Necessitie and Chance/ Approach not mee, and what I will is Fate”. *Paraíso*. Book VII.

¹⁰⁸⁷ Por ejemplo: *Paraíso*. Book IV. V.530.

¹⁰⁸⁸ *Paraíso*. Book II. Vs. 285-90.

¹⁰⁸⁹ *Paraíso*. Book III, Vs. 172-182.

El suelo equilibrado (*even ground*) que permite al hombre enfrentarse al mal a pesar del pecado es una metáfora del *aequilibrium indifferentiae* que, según Sergio Nelli, es la marca característica del molinismo.¹⁰⁹⁰ La imagen se vuelve a repetir en el libro X donde se dice que ningún decreto divino *concurrió* (*concurring*) a necesitar la caída, pues Dios dejó al hombre a su propia elección realizada en una balanza imparcial o nivelada (*even*).¹⁰⁹¹

Además, la gracia que restaura las facultades haciéndolas equilibradas frente al mal y “no concurre” en la decisión es conceptualmente idéntica al “concurso indiferente” de Molina. Así, el libre arbitrio en Milton también se manifiesta en la libertad de elección contradictoria.¹⁰⁹² Para terminar de perfilar la idea del concurso indiferente, Milton afirma con términos idénticos a los de Molina, que la gracia no determina la elección del arbitrio pues sólo “invita”¹⁰⁹³ y no es irresistible, por lo que puede ser desoída.¹⁰⁹⁴ Esta idea es clave para entender la condicionalidad de la salvación que defienden ambos.

Muchas de las características del libre arbitrio se resumen en los molinistas en un par de conceptos como causa eficiente, agente libre, etc. Los poemas no son lugar para buscar terminología de sabor escolástico, pero en *Art of Logic* y *De Doctrina* las similitudes doctrinales se traducen incluso en una terminología similar a la que usan los jesuitas. En el primero, Milton realiza una disquisición teológica en la que mantiene que “las causas que actúan a través de la naturaleza lo hacen por necesidad, mientras que las que actúan a través de la deliberación, lo hacen libremente”, retomando, así, las categorías de causa natural y libre de los escolásticos. “Actúan libremente, continúa, aquellas causas (...) que se guían por la razón y deliberación, como los ángeles y los hombres (...) Porque la libertad es el poder de hacer o no hacer esto o aquello, a menos, por supuesto, que Dios quiera otra cosa o alguna otra fuerza interfiera violentamente”.¹⁰⁹⁵ Las similitudes con la definición de la libertad de Suárez, que también denomina a los seres que actúan a través

¹⁰⁹⁰ Nelli, Sergio. 1982. *Determinismo e libero arbitrio da Cartesio a Kant*. Torino: Loescher. p. 11 y ss.

¹⁰⁹¹ “On his bad Errand, Man should be seduc't / And flatter'd out of all, believing lies / Against his Maker; no Decree of mine / Concurring to necessitate his Fall, / Or touch with lightest moment of impulse 45/ His free Will, to her own inclining left / In eevn scale”. *Paraíso*. Book X. Véase también Treip, Mindelene Ann. 1991. “Reason is Also Choice? The Emblems of Free Will in *Paradise Lost*.” *SEL (Studies in English Literature)*. Vol. 31:pp. 147-177.

¹⁰⁹² “For freedom is the power to do or not to do this or that, unless of course God wills otherwise or some other force violently interferes”. *The Art of Logic*. I Ch. V. pp. 226-7.

¹⁰⁹³ “While offered grace / Invites” *Paraíso*. Book III. Vs. 187-88.

¹⁰⁹⁴ “Por la vocación interna sólo se sienten *estimulados e invitados*, pero (...) los actos emanan del libre albedrío, sin cuya colaboración, prácticamente no existirían” *Concordia*. p. 40. Dis. 5. § 8. Véase también *Concordia*. p. 221, dis.10.

¹⁰⁹⁵ *The Art of Logic*. I Ch. V. pp. 226-7.

de la deliberación causas libres, son patentes.¹⁰⁹⁶ Si el hombre tiene libertad de acción,¹⁰⁹⁷ continúa Milton, pues Dios no influye en su elección, es “causa eficiente”¹⁰⁹⁸ e independiente¹⁰⁹⁹ de sus propias acciones, una designación que también usa Molina. En la obra de Molina el libre arbitrio conforma al hombre como agente libre, un concepto que se usa con asiduidad en *De Doctrina*: “God of his wisdom determined to create men and angels reasonable beings and therefore, *free agents*”.¹¹⁰⁰

Para Milton, el hombre sólo pierde con la caída la felicidad (los dones espirituales) y la inmortalidad, pues con el sacrificio de Cristo y la infusión del espíritu recupera sus dones naturales,¹¹⁰¹ de forma que, como en Molina,¹¹⁰² el libre arbitrio renovado por el espíritu mantiene en el hombre la imagen de Dios¹¹⁰³ y su dignidad.¹¹⁰⁴ En *De Doctrina* se repite la relación entre la persistencia de la imagen divina en el hombre, los dones naturales restituidos y su dignidad. El hombre es la imagen de Dios porque es agente libre, tiene la sacra capacidad de la razón y esto le permite hacer obras buenas e indiferentes.¹¹⁰⁵ (Algunas repercusiones políticas de esta idea en: 3. II. C1. El libre arbitrio como probabilidad intrínseca)

3. I. B2. Efectos del libre arbitrio: Libertad, virtud y derechos

La aceptación del libre arbitrio implica, primero, a) la afirmación de un concepto muy exigente de libertad como *libertas a necessitate*, que niega la responsabilidad del individuo en situaciones de coacción y necesidad y que concede al individuo la autonomía. b) El libre arbitrio capacita a todo individuo para alcanzar la virtud, lo que implica su derecho a la libertad necesaria para alcanzarla. En tercer lugar, c) el libre arbitrio como *facultas* es el

¹⁰⁹⁶ *Disputaciones Metafísicas*. p. 357.

¹⁰⁹⁷ “God made no absolute decrees about anything which he left in the *power* of men, for men have freedom of action”. *De Doctrina*. p. 155.

¹⁰⁹⁸ “An efficient cause is such either per se or per accidens (...) A per se efficient cause is one which causes efficiently through its own *power*, that is one which produces an effect from an intrinsic principle (...) A per Accidens efficient cause is one which causes through an external power, that is one not his own”. *The Art of Logic*. I, V: p. 227

¹⁰⁹⁹ “I do not deny that God’s will is the *first cause* of every thing (... but) he decrees that certain things shall depend upon the will of man”. *De Doctrina*. p. 164.

¹¹⁰⁰ *De Doctrina*. p. 83.

¹¹⁰¹ *Paraíso*. Book XII. Vs. 57-64.

¹¹⁰² “La libertad que así ha sido creada por Dios libre y dueña de sus actos, a imagen y semejanza de su propia voluntad divina”. *Concordia*. Disp. 1. p. 504

¹¹⁰³ “Worthy seemed; for in their looks divine/ the image of their glorious Maker shone”. *Paraíso*. Book IV. Vs. 291-2.

¹¹⁰⁴ *Paraíso*. Book IV. Vs. 615-22. Book XI. Vs. 511-12.

¹¹⁰⁵ *De Doctrina*. pp. 203-15.

origen de una serie de derechos y títulos a su vez profundamente entrelazados entre sí: c1) el poder, c2) el dominio, c3) la posesión y c4) el gobierno.

a) El libre arbitrio se contrapone a la coacción y a la necesidad y hace de la voluntariedad (como responsabilidad y derecho) un principio fundamental de la justicia. En *The Art of Logic*, Milton mantiene que bajo coacción o necesidad las causas eficientes no actúan *per se* sino *per accidens*, ya que la coerción elimina la libertad pues “la necesidad de coerción puede pasar incluso a las causas libres”, de forma que la “necesidad (en la que se incluye la coacción) produce acciones mixtas, las que un hombre hace voluntariamente pero con un corazón renuente”.¹¹⁰⁶ Sostiene así que la coacción elimina la libertad y que la renuencia de la acción mixta reduce implícitamente la responsabilidad de la causa; Milton se opone así a Calvino y Perkins (véase 1. I. B7. La negación de la libertad de coacción. Necesidad y responsabilidad y 3. 0. C. La pervivencia del calvinismo) y se sitúa al lado de los jesuitas (véase 2. I. A. La libertad como completa voluntariedad, negación de la coacción y restricción de la responsabilidad).

Al final del Libro IX del *Paraíso*, Milton traslada la concepción de la *libertas a necessitate*, que ha glosado en la relación entre Dios y el hombre, a las relaciones sociales. Cuando Eva echa en cara a Adán que no le ha prohibido probar la manzana, éste replica con el mismo argumento que Milton ha usado para justificar el permiso divino del pecado, un razonamiento que tiene un claro significado político: hacer algo más que amonestar o aconsejar sería forzar la decisión y el libre arbitrio, lo que no puede ocurrir en las acciones morales.¹¹⁰⁷ Para Milton, la salvación, el conocimiento y las relaciones privadas se han de dejar al libre arbitrio o, como mucho, al consejo. (Para la inaceptabilidad de la coacción en asuntos de carácter políticomoral véase: 3. III. La libertad de conciencia. La estrategia probabilista de su defensa. Las obras tardías)

b) El libre arbitrio es la fuente de la virtud en todas las doctrinas del momento. Pero ésta surge porque se pone a prueba en la elección entre apetitos sensibles o razón, de forma que la libertad es la condición de la virtud, si no, “¿qué valor tendrían (sus acciones)?, ¿cómo probarían su obediencia o amor, su fe constante? (a Dios)”.¹¹⁰⁸ La libertad y el pecado que pueda acarrear tienen en la economía soteriológica altos fines: probar a los hombres y su

¹¹⁰⁶ *The Art of Logic*. I. Ch. V. p. 227.

¹¹⁰⁷ *Paraíso*. Book IX. Vs. 1173-4.

¹¹⁰⁸ *Paraíso*. Book III, Vs. 104-105.

virtud, empujarlos a una vida moral y a buscar autónomamente la felicidad. Sólo la libertad permite a Dios el juicio justo de los méritos de los hombres, una idea también repetida en *De Doctrina*.¹¹⁰⁹ (Como razonamiento político especialmente en 3. II. C3. Indiferencia y mezcla del bien y el mal, límites de la imposición moral)

Como en los jesuitas, el libre arbitrio es la fuente de la autonomía física y moral: “Autores de sí mismos,/ en todo, lo que *juzgan* y lo que *eligen*, / porque yo (Dios) los formé libres y libres han de permanecer”.¹¹¹⁰ Frente al destino, la predestinación y la gracia calvinista, el hombre arminiano está abocado, como deber moral, a la autonomía y la actuación en el mundo. Pero esto significa también que está facultado y tiene derecho a la autonomía. (Su aplicación política en: 3. IV. F1. Probabilismo y ordenación divina del poder)

Milton mantiene una concepción del hábito muy pelagiana, pues concede al libre arbitrio la fuerza suficiente para alcanzar el hábito de la virtud, afirmando que la perseverancia está en manos del individuo,¹¹¹¹ lo que lo aleja de los jesuitas. Pero es consciente de que no sólo existe la perseverancia en el bien, sino también los malos hábitos de los vicios. *De Doctrina* considera “la idiotización a través de la costumbre del hábito”, como un medio del catolicismo (e implícitamente de otras confesiones) para imponer dogmas como el de la trinidad, que no aparecen en las *Escrituras*.¹¹¹² La condena de la costumbre como fuente de hábitos y prejuicios que sustentan poderes externos e impiden la autonomía es una constante en sus obras políticas. (Véase: 3. V. A. El remedio de la tiranía y las contradicciones de la virtud)

c) Milton acepta la idea de que las facultades se conforman como potencias que dan lugar a derechos naturales, aunque no use con frecuencia esta terminología jurídica. Mantiene que del libre arbitrio se derivan las mismas capacidades/derechos que propone Molina (véase 2. III. Libertad como asignación y reconocimiento de derechos. Libre arbitrio, derecho, poder y gobierno): dominio, posesión, poder, gobierno. El gobierno de las pasiones se traduce, así, en el gobierno de sí, justifica y permite una cierta posesión y el gobierno recto del hombre

¹¹⁰⁹ *De Doctrina*. Of divine Decree. p. 160.

¹¹¹⁰ *Paraíso*. Book III. Vs. 122-124.

¹¹¹¹ “Atiende!: que fuiste *feliz* se lo debes a Dios, / Que continúes siéndolo, a ti mismo, (...) Te hizo bueno, pero perseverar / *Lo dejó en tu poder*”. *Paraíso*. Book V. Vs. 521-23.

¹¹¹² *De Doctrina*. p. 203.

en sociedad y faculta a participar en el gobierno político. Milton emplea todos estos términos haciéndolos depender expresamente del libre arbitrio.¹¹¹³

Derecho y Poder

Para Milton el libre arbitrio permite de hecho y confiere el derecho a realizar las obras.¹¹¹⁴ Cualquier factor que mueve al hombre es un poder: la razón, la voluntad o las pasiones y los deseos desmedidos; pero considera a los últimos como “unworthy powers”.¹¹¹⁵ El verdadero poder está relacionado con su libre arbitrio, ya sea como precondition, efecto o sinónimo.¹¹¹⁶ “(Tu felicidad o perseverancia) dejó en tu *poder* / haciendo libre tu arbitrio”.¹¹¹⁷ (Para un efecto político véase: 3. V. B. La fundación de la democracia)

Dominio

A pesar de que el libre arbitrio concede un cierto dominio, gobierno y poder sobre sus obras, sólo Dios tiene dominio absoluto sobre los hombres y sus vidas: “Hombre sobre hombre / el no hizo señor –tal título para sí mismo / reservándose-, al humano dejó del humano libre”.¹¹¹⁸ El dominio sobre los hombres es el objetivo de Satán¹¹¹⁹ y sus secuaces,¹¹²⁰ parte de su programa de rebelión contra Dios, de forma que la pretensión humana de dominio absoluto sobre otro hombre, no puede ser más que una demoníaca desobediencia y apropiación. (Su importancia para la libertad de conciencia en: 3. III. B2. El libre arbitrio como libertad cristiana y libertad de conciencia)

Al igual que Molina, Milton se sirve del Génesis para explicar las capacidades y derechos que el hombre tiene sobre la tierra. Así, escribe que el paraíso es el dominio de Adán, pero del contexto se entiende que usa dominio como el espacio en el que vive, (como el

¹¹¹³ “The only sign of our obedience left / Among so many signes of power and rule/ Conferd upon us, and Dominion giv'n 430 /Over all other Creatures that possess / Earth, Aire, and Sea. Then let us not think hard / One easie prohibition, who enjoy/ Free leave so large to all things else, and choice / Unlimited of manifold delights. 435“. *Paraíso*. Book IV. pero también es claro, por ejemplo, en *Paraíso*. Book VII. Vs. 510-30.

¹¹¹⁴ *Paraíso*. Book XII. V. 307.

¹¹¹⁵ *Paraíso*. Book XII. Vs. 85-93.

¹¹¹⁶ “But other Powers as great / Fell not, but stand unshak'n, from within 65 / Or from without, to all temptations arm'd. / *Hadst thou the same free Will and Power to stand? / Thou hadst*“. *Paraíso*. Book IV. Vs. 64-70.

¹¹¹⁷ “He left it in thy power, ordaind thy will / By nature free“. *Paraíso*. Book V. Vs. 527-28.

¹¹¹⁸ “Whereto thus Adam fatherly displeas'd. / O execrable Son so to aspire 65 / Above his Brethren, to himself assuming / Authoritie usurpt, from God not giv'n: / He gave us onely over Beast, Fish, Fowl / Dominion absolute; that right we hold / By his donation; but Man over men 70 / He made not Lord; such title to himself / Reserving, human left from human free. / But this Usurper his encroachment proud / Stayes not on Man; to God his Tower intends / Siege and defiance: Wretched man!.75“. *Paraíso*. Book XII.

¹¹¹⁹ *Paraíso*. Book VI. V. 423.

¹¹²⁰ *Paraíso*. Book II. V. 978.

dominio del sol¹¹²¹).¹¹²² En otros puntos del texto, repite que Dios concedió a Adán dominio absoluto sobre las bestias, las aves y los peces,¹¹²³ pero en ninguno de ellos afirma el dominio sobre la tierra: Dios hizo al hombre a su imagen y semejanza y le dejó gobernar “sobre peces aves y bestias y sobre todo lo que reptaba sobre la tierra”. Tras presentar el mandato: “Sed fértiles, multiplicaos y llenad la tierra“, ordena: “Mantened un dominio completo” sobre todos los animales.¹¹²⁴ De esta manera, Milton propone una concepción muy restrictiva del poder sobre las cosas, que reduce el derecho a la propiedad de la tierra a un dominio útil o usufructo que designa como gobierno, subordinado al precepto divino que ordena la supervivencia de la especie. Así, aunque en otras obras pueda mantener la libre heredad, reduce ésta al *houshold*, al mantenimiento de la familia, una posición similar a la de Molina o Locke y que sigue la tradición aristotélica de la república perfecta que desprecia los bienes exteriores y encarece las verdaderas riquezas de la virtud y los gozos de la inteligencia que llevan a la felicidad.¹¹²⁵ (Véase: 3. V. Republicanismo y democracia. Las nuevas propuestas)

Poseción y gobierno

En vez de dominio, Milton concede al hombre posesión o gobierno de la tierra.¹¹²⁶ Este título se basa también en la posesión de la razón, lo que se visualiza en la pleitesía que los animales rinden al hombre que tiene el don de la palabra y les concede sus nombres.¹¹²⁷ El hombre, dice, “dotado con la santidad de la razón y capacidad de reflexión, puede, con erecta estatura y frente serena, gobernar al resto y mantener, magnánimo, correspondencia con el cielo”.¹¹²⁸ La serenidad y la reflexión, con el conocimiento de las propias debilidades y virtudes y la contención de las pasiones irracionales, permiten el autogobierno. Así *govern* y *rule* son usados por Milton para designar la capacidad del sujeto para actuar conscientemente y mantener un “dominio” racional de sí, de sus pasiones y apetitos.¹¹²⁹ Por el contrario, la incapacidad para gobernarlos lleva al hombre a ser su esclavo y al embrutecimiento del vicio.¹¹³⁰ (Sobre su uso político: 3. V. A. El remedio de la tiranía y las contradicciones de la virtud). Pero, como acabamos de ver, la capacidad de

¹¹²¹ *Paraíso*. Book III. V. 732; IV. V. 34.

¹¹²² *Paraíso*. Book. V. V. 751.

¹¹²³ *Paraíso*. Book VIII. V. 545.

¹¹²⁴ *Paraíso*. Book VII. Vs. 506-535

¹¹²⁵ Aristóteles. *Política*. Madrid: Austral, 1997. Libro IV. Teoría general de la ciudad perfecta. p. 153 y ss.

¹¹²⁶ *Paraíso*. Book XI. V. 339.

¹¹²⁷ *Paraíso*. Book VIII. Vs. 339-50.

¹¹²⁸ *Paraíso*. Book. VII. Vs. 506-511.

¹¹²⁹ *Paraíso*. Book VII. V. 546.

¹¹³⁰ *Paraíso*. Book XI. Vs. 517-8.

governarse a sí mismo también permite al hombre la comunicación directa con Dios, esto es, el gobierno de la propia religión.

3. I. B3. Salvación, predestinación y libre arbitrio

A continuación estudiaremos las concepciones soteriológicas de Milton con el fin de compararlas con las de Calvino y las de los jesuitas. En términos generales, la fórmula de la justificación es similar en la mayoría de las confesiones cristianas, pues casi todas aceptan la predestinación como parte de la providencia, porque Dios concede la salvación al ser el hombre incapaz por sí mismo de ganarla. Tanto para la ortodoxia reformada como para los teólogos de Trento¹¹³¹ es la gracia que el sacrificio de Cristo promueve en Dios, la que justifica a los hombres ante éste. La salvación se obtiene pues por la imputación de la justicia del Cristo a la criatura y no por el valor objetivo de las obras o la fe de ésta.¹¹³² También para Milton la gracia justificante es inmerecida, gratis dada,¹¹³³ pues su concesión sólo se debe a los méritos de Cristo que intercede ante Dios para que los impute a los hombres:

“Tal como mi eterna intención ha decretado (que la intervención del Cristo redima a la humanidad).
172 / No ha de perderse el hombre, sino salvarse quien quiera, / Más no por la voluntad en ellos;
por gracia en mí, / Libremente otorgada. Otra vez renovaré, / Sus caídos poderes, aunque hayan
sido esclavizados, / Por el pecado de locos exorbitantes deseos: / Sostenido por mí se levantará otra
vez / Sobre un suelo equilibrado –nivelado - frente a su mortal enemigo, / Mantenido por mí para
que entienda, cuan frágil, / Su caída condición es y como a mí debe, / toda su liberación y sólo a
mí”.¹¹³⁴

Pero mientras en el protestantismo ortodoxo el hombre es despreciable pues la gracia que genera el sacrificio de Cristo se da sólo *in corem Deo*, las doctrinas del libre arbitrio defienden que la satisfacción del pecado por Cristo mueve a Dios a la restauración de las facultades del individuo lo que permite a éste arrepentirse y aceptar el ofrecimiento del

¹¹³¹ “Quae aenim nostra iustitia dicitur, qui per eam nobis inhaerentem iustificamur, illa eadem Dei est, quia a Deo nobis infunditur per christi meritum”. Sess 6. Cap. XVI. Véase también: “Tangente Deo cor hominis per Spiritus Sancti illuminationem, neque homo ipse nihil omnino agat, inspirationem illam recipiens, quippe qui illam et abicere potest, neque tamen sine Gratia Dei movere se ad iustitiam coram illo libera sua voluntate posit”.

¹¹³² Señala Allison, Christopher F. 1996. *The Rise of Moralism: The Proclamation of the Gospel from Hooker to Baxter*. London: SPCK; Kolakowski, Op. cit. p. 74. Véase también: Wood, T. 1952. *English Casuistical Divinity during the Seventeenth Century, with Special Reference to Jeremy Taylor*. London: SPCK.

¹¹³³ *Paraíso*. Book XII. Vs. 278.

¹¹³⁴ *Paraíso*. Book III, Vs. 172-182. Véase también: *Paraíso*. Book XII. Vs. 409 y ss.

espíritu de Cristo o la gracia que, infusos, le permiten obrar y justificarse ante Dios. En los versos arriba citados, Milton hace decir a Dios que la gracia está en él (on me) lo que parece negar su infusión en el individuo, pero los versos inmediatamente posteriores devuelven a Milton al arminianismo, al sostener la capacidad del hombre para ganar su salvación: “Otra vez renovaré, / Sus caídos poderes”,¹¹³⁵ “limpiaré sus oscuros sentidos / lo suficiente y ablandaré sus pétreos corazones / para rezar, arrepentirse y ofertarme la obediencia debida”.¹¹³⁶

La afirmación de la infusión de la gracia es clara en el libro XII, donde mantiene que, con la fe imputada (Faith imputed), el hombre encuentra justificación *hacia* (towards) Dios y no en Dios.¹¹³⁷ Allí, Adán pregunta al Arcángel cuál es la fuerza con que cuenta para vencer la tentación y la respuesta es que Dios enviará a los suyos su espíritu, que ha de “morar *en*” (whithin) ellos. El espíritu de Dios hará que el corazón (la razón o la conciencia) conozca la ley de la fe actuante, para, con una armadura espiritual que resista los asaltos de Satán, guiar su actuación hacia la verdad con la caridad (amor).¹¹³⁸ La infusión de la gracia concede una justicia o felicidad infusa, una capacidad que permite al hombre actuar con justicia: “Que seas feliz se lo debes a Dios / que continúes siéndolo, a ti mismo/ esto es, a tu obediencia”.¹¹³⁹ Milton acepta, así, la misma idea que guía a los pensadores jesuitas.¹¹⁴⁰

La segunda diferencia entre los movimientos pelagianos y la ortodoxia reformada es la universalidad/ particularidad en la concesión de la gracia. Mientras que las doctrinas del servo arbitrio afirman que la gracia se concede de forma particular a los elegidos, el molinismo y el arminianismo afirman la concesión universal de, al menos, una gracia “libremente otorgada” y suficiente para la salvación: “Se ha de salvar quien quiera”. *De Doctrina* afirma, en buen molinista, que el libre arbitrio es una gracia “suficiente”

¹¹³⁵ *Paraíso*. Book V. Vs. 72-77.

¹¹³⁶ *Paraíso*. Book III. Vs. 187-90

¹¹³⁷ “To them by Faith imputed, they may finde / Justification *towards* God, and peace / Of Conscience”. *Paraíso*. Book XII. Vs. 296-97.

¹¹³⁸ “His Spirit –the Father’s-*within* them, and the law of Faith / Working throuh love upon their hearts shall write, / to guide them, and also arm / with spiritual armour, able to resist / Satan’s assaults”. *Paraíso*. Book XII. Vs. 488-92.

¹¹³⁹ *Paraíso*. Book X. Vs. 1059-93.

¹¹⁴⁰ “Padre Ignacio usaba a menudo la expresión ‘en nuestro señor’, porque quería indicar el origen espiritual de nuestras acciones. Esto es, nosotros no hacemos en nuestras acciones lo que hacemos, por nuestras propias fuerzas, sino en Cristo, en su gracia. Fuera de su poder, podría decir: yo actúo, pero no soy yo. Cristo trabaja en mí y yo en Cristo”. Nadal, Jerónimo. *Epistolae p. Hieronymi Nadal ab anno 1546 ad 1577*. 5:84-85.

concedida “a todo el mundo para alcanzar la verdad y la salvación”.¹¹⁴¹ Además en esta cita está implícita la aceptación del sacerdocio universal o mejor la negación de la necesidad de la iglesia visible (véase 3. II. C7. Las virtudes y la libertad de conciencia. La fe. Y 3. V. B. La fundación de la democracia)

La tercera diferencia radica en la in/condicionalidad del decreto de predestinación. Mientras que calvinismo y luteranismo afirman que Dios salva o condena sin atender más que a su propia voluntad, las doctrinas neopelagianas niegan la predestinación absoluta para la condena y afirman que Dios predestina, pero siempre en previsión del uso que el hombre haga de la gracia suficiente, es decir, Dios salva de forma condicional. La salvación depende, pues, de la voluntad de cada individuo, que como agente independiente y cooperante en la providencia ha de buscar la justicia, como manifiestan los versos arriba citados.¹¹⁴²

Para Milton, las condiciones de la salvación son la contrición y la obediencia. El arrepentimiento se conforma como un paso necesario en el camino de la salvación y adquiere un valor semejante al que Groethuyssen advierte tiene en el molinismo.¹¹⁴³ Piensa que la oración y el arrepentimiento mueven a Dios o lo que es lo mismo, que el hombre tiene influencia en la determinación del decreto de la salvación y no se salva por la sola voluntad divina, una impiedad para el calvinismo.

La obediencia como condición de la salvación es una clara alusión a la arminiana doctrina gubernamental y se repite en muchos versos.¹¹⁴⁴ El problema de su análisis es determinar qué es lo que debe ser obedecido, pues en distintas partes de su obra aparecen como su objeto la ley de la fe, la caridad o la conciencia arbitral. La solución no es difícil pues todas ellas son manifestaciones de la misma cosa. Como veremos en *Areopagítica*, la verdadera fe no es una gracia, sino el uso de la razón para buscar la verdad y la justicia. Mientras que la caridad no es más que la aplicación racional y benigna de la ley, como lo determina la conciencia arbitral de cada individuo. (Para un detallado análisis de la ley natural como ley

¹¹⁴¹ *De Doctrina*. Of Predestination. p. 192.

¹¹⁴² Book XII. Vs. 447-450. “He (God) desires the salvation of all and the death of none, that he hates nothing he has made, and has omitted nothing which might provide salvation for every one”. *De Doctrina*. pp. 174-75.

¹¹⁴³ Groethuyssen. Op. cit.

¹¹⁴⁴ Paraíso. Book V. vs. 520 y ss. “Improv'd by tract of time, and wingd ascend / Ethereal, as wee, or may at choice 500 / Here or in Heav'nly Paradises dwell; / If ye be found obedient and retain / Unalterably firm his love entire”. *Paraíso*. Book V. Este proceso de reforma por el que el hombre puede llegar a la espiritualidad, casi un grado angélico, acerca a Milton a Pico de la Mirándola.

divina véase: 3. I. B4. La justicia divina.. Para la identificación de la ley de la fe con la interpretación racional y benigna de la ley véase: 3. I. D1. Ley natural, justicia y epiqueya. Intelectualismo y probabilismo). La obediencia consiste entonces en seguir la “conciencia arbitral”, que guía nuestra vida, de forma que “al usar bien de una luz tras otra, con perseverancia, los hombres obtendrán la salvación. Sólo aquéllos que rechacen la gracia y renuncien a seguir su conciencia se condenarán”.¹¹⁴⁵ Seguir la “conciencia arbitral” es obedecer la ley racional impresa en la conciencia y transformar esta obediencia en obras. Esto se afirma con menos retórica protestante en *De Doctrina*, que afirma que la salvación depende de la aceptación o rechazo individual de la gracia y la obediencia¹¹⁴⁶ y que, siendo el hombre agente de su mal, Dios no predestina para la reprobación.¹¹⁴⁷ Esta obra también considera, como Molina, que al no ser la fe más que una facultad natural derivada de la razón y la voluntad,¹¹⁴⁸ la justificación se reduce a la correcta aplicación del libre arbitrio¹¹⁴⁹ a las buenas obras.¹¹⁵⁰

Para Milton el mérito se gana bien por las obras de la fe,¹¹⁵¹ bien por las obras a secas, pues éstas son las que manifiestan la obediencia a Dios. En el momento de la expulsión, el arcángel dice a Adán que la muerte no será inmediata, sino que Dios le ha concedido la gracia del tiempo para que se arrepienta y puesto que “una mala obra se puede cubrir con muchas buenas”, muchas obras buenas apaciguarán al Dios lene.¹¹⁵² El Arcángel ordena a Adán en el *Paraíso*: “Añade/ obras (*deeds*) a tu conocimiento responsable, añade fe, suma virtud, paciencia, templanza, añade amor (...) / y poseerás / un *Paraíso* en tu interior, mucho más feliz”.¹¹⁵³ La diferencia entre el tétrico discurso calvinista y el optimismo de Milton, se vislumbra en la felicidad de la virtud y sus obras, un nuevo *Paraíso* al que todo hombre puede acceder por su voluntad. *De Doctrina* se muestra más tajante en el valor de las obras: para salvarse es necesaria la comisión de buenas obras, hacer el bien.¹¹⁵⁴ (Sobre

¹¹⁴⁵ *Paraíso*. Book XI. Vs. 22-36.

¹¹⁴⁶ *De Doctrina*. Of Predestination. pp. 185-6.

¹¹⁴⁷ “He desires the salvation of all and the death of none, that he hates nothing he has made, and has omitted nothing which might provide salvation for every one”. *De Doctrina*. pp. 174-5.

¹¹⁴⁸ *De Doctrina*. Of Predestination. pp. 187-189.

¹¹⁴⁹ “In their own salvation, men should always use their free will”, “for God has predestined to salvation all who use their free will”. *De Doctrina*. Of Predestination. pp. 189-190.

¹¹⁵⁰ *De Doctrina*. Of Predestination. pp. 189.

¹¹⁵¹ Book XII. Vs. 424-427.

¹¹⁵² *Paraíso*. Book XI. Vs. 255-58.

¹¹⁵³ *Paraíso*. Book XIII. Vs. 581-87

¹¹⁵⁴ “If God has decreed I shall be saved whatever happens, no matte what I may do to prevent it, than I shall not perish. But he has also decreed that, as means to salvation, man should do good”. *De Doctrina*. p. 157.

la importancia del cambio de la moral de la fe por la de las obras en: 3. II. C7. Las virtudes y la libertad de conciencia. La fe)

Milton asimila en el *Paraíso* las buenas obras (*good works*) a trabajo (*work, labour*). Dios toma en cuenta todas las acciones de los primeros padres quienes trabajan “a diario en cuerpo y mente”, pues, incluso en estado de gracia, manifiesta la virtud del hombre y gana su dignidad frente a las bestias.¹¹⁵⁵ La traslación del valor moral de las buenas obras al trabajo, básica en la ética arminiana, puede ser muy importante para el desarrollo de la mentalidad capitalista.

Pero la universal y suficiente para la salvación no es la única forma de la gracia, pues Dios puede según Milton, elegir a alguna de sus criaturas de una forma aparentemente incondicional: “A algunos he elegido (dice Dios) por gracia particular/ Electos sobre el resto, ésa es mi voluntad”.¹¹⁵⁶ Fallon se basa en estos versos para afirmar el calvinismo de Milton que predestinaría de forma incondicional. Pero ésta es una valoración errada, en primer lugar porque cualquier católico estaría de acuerdo con la predestinación del Papa, María, los apóstoles o los profetas.¹¹⁵⁷ Así, afirmar la predestinación no hace de nadie un calvinista. Los versos siguientes, donde estatuye que la mayoría de los hombres no están predestinados, ratifican su rechazo del calvinismo: “El resto, me oirán llamarlos, dice, y serán a menudo exhortados o avisados”.¹¹⁵⁸ En *De Doctrina* se afirma que esta gracia es excepcional, no abole el decreto universal de la libertad, se da “a cuenta de las obras”¹¹⁵⁹ y nunca es irresistible.

Pero para mantener el libre arbitrio, Milton tiene que justificarlo frente a la predestinación. Recordemos, que con este fin, Molina mantiene que, por la “ciencia media”, Dios conoce todas las posibles combinaciones de resultados a los que puede abocar la libre decisión de todos los agentes libres. Esta previsión le permite colocar al agente en situaciones en las que, decidiendo libremente, su elección coadyuva a la formación del decreto de la

¹¹⁵⁵ *Paraíso*. Book IX. Vs. 233-41; Book IV. Vs. 615-22.

¹¹⁵⁶ *Paraíso*. Book III. Vs.183-4.

¹¹⁵⁷ Afirma que Laud o Arminio rechazan a Calvino *desde fuera* de Calvino, mientras que Milton lo haría *desde Calvino* y prueba de ello sería éste pasaje. Fallon, Robert T. “Elect Above the Rest”: Theology as self Representation in Milton” en Dobranski. Op. cit. pp. 93-116.

¹¹⁵⁸ *Paraíso*. Book III. Vs.185 y ss.

¹¹⁵⁹ “In account of their works”. *De Doctrina*. Of Predestination. p. 170. Nótese la mercantilización del lenguaje soteriológico en las doctrinas arminianas, que son uno de los sustratos de donde nace la visión burguesa del mundo.

providencia.¹¹⁶⁰ Arminio sigue fielmente esta idea¹¹⁶¹ y Milton la retoma cuando afirma que la “alta presciencia” (high foreknowledge) no es la causa de la caída y no determina necesariamente los cursos de acción de las causas libres.¹¹⁶² Incluso en *Art of Logic*, afirma que la presciencia divina no injiere en la decisión del individuo.¹¹⁶³ *De Doctrina* mantiene que presciencia, sabiduría y voluntad divinas se dan juntas, pero la presciencia determina a la voluntad y le permite actuar con sabiduría,¹¹⁶⁴ para pasar a afirmar reiterada y claramente una concepción idéntica a la “ciencia media”.¹¹⁶⁵ De esta idea se deriva que la actuación libre del hombre está prevista y es necesaria en el orden providencial. (Una de las repercusiones políticas de esta idea en: 3. II. C5. La providencia como garante de la indiferencia y diversidad dogmática)

Como conclusión de la teología arminiana se podría escoger una frase de *De Doctrina* y que Milton aceptaría sin problemas: “God himself has made man his own master”.¹¹⁶⁶ Para explicar sus posiciones políticas sólo será necesario que en el turbión político-militar este axioma religioso deje de ser una mera descripción de la naturaleza del hombre en la antropología moral, y comience a aplicarse programáticamente en la discusión política y en la práctica revolucionaria. Desvelar el uso político de este principio religioso en las obras de Milton es el afán de secciones venideras.

¹¹⁶⁰ “La presciencia de Dios, por la que (...) capta con absoluta certeza qué harán las causas libres (o segundas), puestas en diferente orden de cosas, siendo así que, si quisiesen, bien podrían hacer aún lo contrario (...) y la libertad de arbitrio y la contingencia de las cosas permanecerían a salvo (...) como si dicha ciencia no existiese”. *Concordia*. Apendix. respuesta a la objeción 2. p. 628. “Ahora bien, semejante ciencia media, ni suprime ni interrumpe la divina providencia, sino que es, más bien, la luz y el conocimiento requerido en Dios por parte de su entendimiento, para una precisa y exactísima providencia, ya que por esa ciencia y conocimiento, antes de que establezca por su voluntad cosa alguna, (...) ya prevé que habrá de hacer en el futuro gracias a él (libre arbitrio)”. *Concordia*. IV, Disp. 53, §.3, p. 390.

¹¹⁶¹ Véase Dekker. Op. cit. pp. 337-352.

¹¹⁶² “Nor can justly accuse / Thir maker, or thir making, or thir Fate, / As if predestination over-rul'd 115 / Thir will, dispos'd by absolute Decree / Or high foreknowledge; they themselves decreed/ Thir own revolt, not I: if I foreknew, / Foreknowledge had no influence on their fault,/ Which had no less prov'd certain unforeknown”. 120. *Paraíso*. Book III.

¹¹⁶³ “But in passing let this much be said: fate or divine decree does not force anyone to do evil, and on the hypothesis of divine foreknowledge all things are certain, to be sure, but not necessary”. *Art of Logic*. I. Ch. V. p. 229.

¹¹⁶⁴ *De Doctrina*. Of Predestination. pp. 163-4 y 181-182.

¹¹⁶⁵ “The divine plan depends only upon God’s own wisdom. By this wisdom he had *perfect foreknowledge* of all things in his own mind, and knew what they would be like and what their consequence would be when it eventually occurred”.. “God decreed the creation of (...) men as beings gifted with reason and thus with free will. At the same time he foresaw the direction in which they would tend when they used this absolutely unimpaired freedom. (...) Shall we say that God’s providence or foreknowledge imposes any necessity upon them? Certainly not (...) the outcome does not rest with the God who foresees it, but only with the man whose action God foresees”. *De Doctrina*. pp. 161 y 164, resp.

¹¹⁶⁶ *De Doctrina*. p. 161.

3. I. B4. La justicia divina.

En los debates de la gracia fue habitual que arminianos y molinistas acusasen a calvinistas, bañecianos y jansenistas de hacer de Dios la causa del pecado y la caída del hombre. Los arminianos sostienen que el Dios calvinista ha de ser bien triste y cruel y la creación falta de sentido si ha creado al hombre de una sustancia tan pecadora y podre que ya esté condenado desde el principio. Según Milton¹¹⁶⁷ o Molina,¹¹⁶⁸ la culpa de la caída y del mal del mundo sólo debe ser achacada al mal uso del libre arbitrio. En la teodicea, el libre arbitrio impone la necesidad del “decreto inmutable y eterno de la libertad de los hombres”,¹¹⁶⁹ para hacerlos a ellos culpables de su caída. Una idea idéntica a la expresa en la *Concordia* de Molina.¹¹⁷⁰ Milton estatuye aquí conceptos claves en la argumentación política revolucionaria como la libertad natural o innata del hombre (free born man). Además, La oferta universal de la gracia suficiente para la salvación transforma la concepción de Dios, haciéndole justo e indulgente y oponiéndole al calvinista tétrico y cruel. El Dios pura voluntad irrestricta del nominalismo es negado rotundamente, pues no puede revocar su propio decreto y cambiar la naturaleza.

Pero ésta no es la única restricción que él mismo se impone. La justicia divina, para ser tal, se debe adecuar a las capacidades y concepciones de la justicia de los hombres,¹¹⁷¹ quienes precisan conocer los principios de la salvación para alcanzarla. “Él desea, estatuye *De Doctrina*, que entendamos sus decretos a la luz de este acuerdo (la salvación condicionada a la obediencia) y que apreciemos siempre claramente la condición sobre la que el decreto depende”.¹¹⁷² Así, Dios ha de someterse a las leyes de la razón y la naturaleza, o bien hipostasiarse en ellas (lo que veremos en 3. I. D1. Ley natural, justicia y epiqueya. Intelectualismo y probabilismo).

¹¹⁶⁷ “(God) clears his own Justice and Wisdom from all imputation, having created Man free and able enough to have withstood his Tempter”. *Paraíso*. Book III. The Argument.

¹¹⁶⁸ “Sobre la cuestión (del origen del pecado) no hay discusión alguna entre los católicos (...) el vicio, (...) y la mala acción, han de atribuirse, no a Dios, sino al libre arbitrio creado”. *Concordia*. p. 197 y ss.

¹¹⁶⁹ Sin el menor impulso o sombra de destino / o habiendo sido por mí inmutablemente previsto 120/ ellos pecan, *autores* en todo de sí mismos, / por lo que juzgan y lo que eligen / pues yo los formé libres (...) No puedo cambiar / su naturaleza y revocar su gran decreto / inmutable y eterno que ordena / su libertad... 132”. *Paraíso*. Book. III.

¹¹⁷⁰ “Dios concedió a los hombres y a los ángeles una *libertad de arbitrio* no determinada a un único modo de actuar, por la que son dueños de sus acciones; y (...) han sido puestos por Dios en manos de su propia decisión, para que (...) elijan el bien o el mal, la vida o la muerte”. *Concordia*, Disp. 33.

¹¹⁷¹ “However if it is allowable to apply that standards of mortal reason to divine decrees, this method of making decrees in a non-absolutely way can be readily defended, even with regard to human considerations, as supremely wise and in no way unworthy of God”. *De Doctrina*. Of Divine Decree. p. 156.

¹¹⁷² *De Doctrina*. Of Divine Decree. p. 155.

La equiparación entre la ley divina y natural tiene una base física. Si para Calvino Dios recrea en todo instante el mundo, Milton y las doctrinas neopelagianas afirman que, una vez puesto en marcha el mundo, éste se mueve independiente del creador, lo que hace superflua a la gracia.¹¹⁷³ Esta metáfora, tan importante para la ciencia,¹¹⁷⁴ permite comprender por qué la ley divina no se expresa en la gracia sino en la naturaleza y la razón, que están preñadas desde su creación del orden providencial.

3. I. C. La conciencia y la fe en Milton

Para terminar de comprender la antropología y ahondar en la filosofía del derecho de Milton necesitamos perfilar su concepto de la conciencia y de sus contenidos, la ley racional. Es lo que haremos a continuación.

Milton nos ofrece una definición de la conciencia en una de sus obras más tempranas, *Doctrine and Discipline of Divorce* de 1644: “Por *consciencia o religión* comprendo aquí la completa persuasión por la cual estamos seguros de nuestra creencia y práctica, en la medida en que somos capaces de *aprehenderla y hacerla aparecer como probable* de acuerdo a la voluntad de Dios (la ley)¹¹⁷⁵ y su Espíritu santo en nosotros (la razón),¹¹⁷⁶ a los que se ha de seguir mucho más que cualquier ley del hombre”. A continuación mantiene que el mandato de seguir a la conciencia más que a cualquier ley del hombre no sólo se mantiene en la *Biblia* sino que lo afirma el propio dictado de la razón.¹¹⁷⁷ Propone, entonces, una conciencia que aplique de forma reflexiva los principios racionales de una validez probable, esto es, Milton está afirmando una conciencia probabilista. Las diferencias con la conciencia calvinista no pueden ser mayores, en primer lugar, no es un enviado de Dios en el hombre que le culpabiliza y fuerza a iniciar la vía purgativa, tampoco es la guarda de la obediencia, sino que ella misma como razón es ley, agente activo y racional de la búsqueda de una fe probable y conductora de la acción. En segundo lugar, la fe no la dirige ni es su contenido, sino el resultado de su proceso de

¹¹⁷³ “Now Heav'n in all her Glorie shon, and rowld / Her motions, as the great first-Movers hand 500 / First wheeld thir course”. *Paraíso*. Book VII.

¹¹⁷⁴ MacLachlan afirma que Newton sería unitario –esto es sociniano o arriano-, por lo que es plausible que la idea y la imagen del Dios relojero provengan de esta creencia. MacLachlan. Hebert J. 1970. *The religious opinions of Milton, Locke and Newton*. Manchester: Publications of the University of Manchester.

¹¹⁷⁵ La voluntad de Dios como base de la justicia es una fórmula retórica para encubrir, con una pátina protestante, concepciones contrarias al voluntarismo que la fórmula presupone, pues la voluntad de Dios es racional.

¹¹⁷⁶ Como en el *Paraíso* y *De Doctrina Cristiana*. En otros textos iguala ambas, la ley divina y la razón. Véase supra en torno a la nota 1208.

¹¹⁷⁷ *A Treatise of Civil Power*. p. 242.

racionalización. Tercero, el criterio de probabilidad la separa de una obediencia literal a la ley, permitiendo la interpretación racional. Por último, esta conciencia probabilista se constituye como una instancia de justicia más alta que la ley positiva, pues está divinizada por el Espíritu santo infuso en ella o es, como en Molina, la misma ley divina.¹¹⁷⁸

Podemos encontrar otra definición de la conciencia en la obra donde Milton aboga más directamente por la libertad de conciencia, *A Treatise of Civil Power in Ecclesiastical Causes*: “Conciencia, dice, es la regla y juicio de las buenas obras, basados en la *Escritura*”.¹¹⁷⁹ A pesar de la mención a la *Biblia*, la definición es muy poco protestante, porque su contenido y fin son otra vez la realización de las buenas obras (*good works*). El rasgo más ortodoxo sería la afirmación de que el juicio de las acciones en la conciencia ha de seguir las *Escrituras*, pero en el mismo tratado Milton afirma que sólo se puede entender la *Biblia* desde la razón y acepta todas sus lecturas probables, lo que le convierte en una mera excusa.¹¹⁸⁰ Como Molina, Milton no distingue en la definición entre regla o juicio; entre *synderesis* y *syneidesis*; o repositorio de la ley y *conscientia*, pero la afirmación de que se dirige a la realización de las obras basta para considerarla como *conscientia* racional. El resultado es plenamente escolástico. Podemos aquí retomar la definición de Aquino para compararlas. “Per conscientiam applicatur notitia synderesis et rationis superioris et inferioris ad actum particularem examinandum”, que podríamos completar con “quod per nostram conscientiam judicamus aliquid esse faciendum vel non faciendum”.¹¹⁸¹

Milton trata de algo muy cercano a la conciencia bajo los términos espíritu e ingenio. Es a la conciencia de los parlamentarios a la que apela cuando, en *Areopagítica*, llama y ensalza su “spirit” o ingenio (*wit*). La elección de los términos no es casual, ambos mezclan, como la conciencia, la razón y la infusión divina. El espíritu es para Pablo sinónimo de *synderesis*¹¹⁸² y de esta acepción fue evolucionando hasta alcanzar el significado que le da Taylor como la parte del alma donde se encuentran la gracia y la razón.¹¹⁸³ El espíritu

¹¹⁷⁸ Véase infra la cita 1249.

¹¹⁷⁹ “Conscience, which is the rule or judge of good works grounded on the scripture”. *A Treatise of Civil Power*. p. 250.

¹¹⁸⁰ “No man in religion is properly a heretic at this day, but he who maintains traditions or opinions not probable by scripture”. *A Treatise of Civil Power*. p. 249.

¹¹⁸¹ Aquino, T. *De Veritate*. Q. XVII. A 2; Sum Theolo. I^a Q. LXXIX. A. 13. cit. en A. Chollet. “Conscience” en *Dictionnaire de théologie catholique*. pp. 1161-2.

¹¹⁸² Rohmer, J. “Syndérèse” en *Dictionnaire de Théologie Catholique*. p. 2992.

¹¹⁸³ “Our minde being thus furnished with a holy rule, and conducted by a divine guide, is called conscience, and is the same thing which in Scripture is sometimes called, The Heart; (or...) the word (...) the heart; *often times also thine own*

reúne los dones divinos, los principios generales con la razón y la experiencia que permite elaborar los principios secundarios para dirigir la acción. El ingenio está en el momento muy relacionado con la lógica (*witcraft*). Calvino niega ambos al negar el libre arbitrio.¹¹⁸⁴ Para Milton ambos son capaces de informarse a través de la experiencia y el ejercicio de la razón, de forma que la libertad de la revolución ha liberado de las viejas ideas y aprehensiones: “La libertad, que es la madre del ingenio, ha elevado e iluminado los espíritus tanto como Dios, es ella la que ha liberado, aumentado la extensión y elevado nuestras aprehensiones sobre ellas mismas”.¹¹⁸⁵ Como veremos la experiencia de la revolución es fundamental para entender su obra.

Como en Molina o en Locke, esta idea de la conciencia va unida al rechazo de las ideas y los primeros principios innatos, en los que el calvinismo y los blicicistas esconden sus irracionales aprehensiones. Para llegar al “recto conocimiento de Dios”, Milton propone en *Of Education* un método claramente sensualista similar al que estatuye Molina,¹¹⁸⁶ en el que los fantasmas de los sentidos han de ser elaborados por la razón y la experiencia propia y la volcada en las autoridades de la tradición.¹¹⁸⁷

Si la conciencia puede, como en Molina, ser enseñada por otros medios, Milton también ha de aceptar la fe como virtud natural, que basada en el “asentimiento a la fuerza de la razón y el convencimiento”¹¹⁸⁸ conciba sus contenidos como opiniones probables que han de ser revisadas y puestas a prueba buscando verdades más acabadas. Esto es lo que Milton llama la fe explícita, que estudiaremos más adelante cuando tratemos *Areopagitica*. (Véase 3. II. C7. Las virtudes y la libertad de conciencia. La fe) y la función del versículo de Tesalonicenses 1:21 “trying all things” (Véase 3. II. E. La libertad cristiana como caso de conciencia: lectura

heart knoweth (...) Sometimes is called Spirit (distinct from Soul and Body)” también lo define como la gracia con una justa proporción de razón. *Ductor Duvitantium or The Rule of Conscience*. B. I, p. 3.

¹¹⁸⁴ Véase nota 121 ó *Institution* L.I. p. 195.

¹¹⁸⁵ *Areopagitica*. p. 559.

¹¹⁸⁶ En su disp. 47, que se titula: “Si la ley natural nos ha sido impuesta. Y de su naturaleza en nosotros”, dice que “la ley natural (como hábito o en semilla) no es otra cosa que aquella facultad del entendimiento que nos ha sido dada, según la cual hemos sido creados a imagen y semejanza de Dios (...) y así como Dios conoce todas las cosas en absoluto (...) así nosotros por nuestro entendimiento, (...) creado a su imagen y semejanza, una vez recibidas por medio de los sentidos las imágenes inteligibles de las cosas, se reelaboran con los contenidos de la ley natural para formular la ley”. *6L. Disp. 47. §. 3. p. 311.*

¹¹⁸⁷ “The end then of Learning is to repair the ruines of our first Parents by regaining to know God aright, and out of that knowledge to love him, to imitate him, (...) possessing our souls of true vertue (...) But because our understanding cannot in this body found it self but on sensible things, nor arrive so clearly to the knowledge of God and things invisible, as by orderly conning over the visible and inferior creature, the same method is necessarily to be follow'd (...) And seeing every Nation affords not experience and tradition enough for all kind of Learning, therefore we are chiefly taught the Languages of those people who have at any time been most industrious after Wisdom”. *Of Education*. pp. 366-9.

probabilista de la *Biblia* y libertad) con el que Milton pide la libertad de conocer y experimentar. *De Doctrina Christiana* mantiene que la fe explícita es una capacidad concedida por Dios y uno de los fines para los que el hombre ha sido creado: “Estamos ordenados para buscar y encontrar la verdad de todas las cosas”.¹¹⁸⁹

3. I. C1. Críticas de Milton a la epistemología y conciencia presbiteriana

El rechazo de Milton a la concepción presbiteriana de la conciencia y su gobierno se puede ilustrar a través de su enfrentamiento con Prynne sobre el divorcio. En *Colasterion*, Milton ataca las *Quaeries*,¹¹⁹⁰ un panfleto donde Prynne rechaza la libertad de prensa de la *Commonwealth* y, entre otras obras que difunden falsas doctrinas y una moral disoluta, condena una que defiende el “*Divorce at pleasure*”. Milton recoge la alusión a su *Discipline and Doctrine of Divorce* y ridiculiza, en los párrafos introductorios, la irracional forma de gobierno de la conciencia calvinista, objetivo claramente imbricado con la metodología casuística de su obra.

En su diatriba, Prynne pide en perfecto presbiteriano la supresión de la libertad de prensa para impedir la extensión de la inmoralidad. Para ello, pretexta que los panfletos sectarios le han producido una súbita aprensión moral (*subitane apprehension*) que, como hemos visto, es un sentimiento moral basado en el miedo de la conciencia que guía la acción de forma rigorista. Milton desentraña la consistencia intelectual y moral de esta fórmula epistemológica, afirmando que los “súbitos” sentimientos morales se olvidan, en su exaltación, inmediatez y rigor de la legislación que permitía el divorcio, la “ley nacional” y la positiva de los judíos. Una negligencia impía, porque olvida o recusa la ley divina.¹¹⁹¹ Milton mantiene también que las aprensiones de Prynne son “viejas y secas

¹¹⁸⁸ Véase infra nota 1365.

¹¹⁸⁹ “I implore all friends of truth not to start shouting that the church is being thrown into confusion by free discussions and inquiry. These are allowed in academic circles, and should certainly be denied to no believer. For *we are ordered to find out the truth about all things*, and the daily increase of the light of truth fills the church much rather with brightness and strenght than with confusion”. *De Doctrina*. p. 121.

¹¹⁹⁰ Milton llama al texto “*Queries*”, uno de los términos con los que Prynne suele comenzar sus obras. Pero donde aparece la crítica al “divorcio al gusto” es en Prynne, William. *Twelve Considerable Serious Questions Touching Church Government*. (1644)

¹¹⁹¹ “This (Divorce) Law is a pure and wholsom national Law (... recusarla es) a bold and impious accusation against God himself (...) It will bee just therfore, and best for the reputation of him who in his *Subitanes* hath thus censur'd, to recall his sentence”. *Colasterion*. p. 723.

suposiciones”,¹¹⁹² y le acusa de no haber leído su obra. Así, señala que la conciencia calvinista sólo puede producir inmoralidad pues se reduce a un mero sentimiento acompañado de una “sabia ausencia de cualquier razón” y negada su condición de árbitro y juez racional de la acción, convierte a la moral en un montón de prejuicios y miedos. Milton reproduce la situación del creyente calvinista cuando estudia las reacciones de Eva a la condena eterna. En su desesperación, ésta llega a proponer a Adán el suicidio. Milton muestra, así, que el miedo coarta, elimina la indiferencia y la capacidad de deliberar y razonar en libertad, llevando a actuar irracionalmente y a abismarse en el pecado. El miedo es inmoral y contrario a la verdadera religión, pues fuerza a la desobediencia de la razón. Por el contrario, la mente reflexiva de Adán mantiene su equilibrio, por lo que puede revisar los términos de la condena y considerar la oferta de salvación implícita en ella.¹¹⁹³

El miedo a la condena divina fue un mecanismo usado masivamente por el presbiterianismo para determinar la actuación política de los “concienciosos” biblicistas dirigiéndola a la aceptación de la monarquía y la iglesia de derecho divino. De esta guisa procede, por ejemplo, el pastor presbiteriano Matthew Griffith en su sermón “*Fear the God and the King*” predicado en Marzo de 1600, cuando el derrumbe de la *Commonwealth* y la Restauración son inevitables. El sermón se basa en uno de los lugares comunes del monarquismo, el versículo 24:21 de Proverbios que dice: “Hijo mío, teme a Dios y al Rey y no te mezcles con aquél dado a los cambios” y reúne, alquitarados, los principios de gobierno de la conciencia del presbiterianismo: un imperativo miedo a Dios que consigue separar al mundo en dos mitades y que conduce al creyente a una ciega obediencia a la norma, la tradición, la costumbre y a un rechazo de la innovación que es muestra del pecaminoso orgullo humano. Griffith prohíbe a sus ovejas el trato con los sediciosos, inaugurando la exclusión y persecución de la Restauración, que afectará gravemente a Milton. Éste rechaza el panfleto no sólo basándose en correcciones exegéticas, sino despreciando todos los remedios que la religión del miedo ofrece como principios de la monarquía divina: “los fuertes purgantes en el púlpito, envueltos en la mirra de la

¹¹⁹² “If (...) hee can spare us aught to the better understanding of this point, hee shall bee thank’t in public (...) Provided he bee sure not to come with those old and stale suppositions, unless hee can take away cleerly what that discours hath urg’d against them, by one who will expect other arguments to bee perswaded (...) But as I still was waiting, when these light arm’d refuters would (... attack) with a sage delivery of no reason, but an impotent and wors than Bonner-like censure, than to burn that which provokes them to a fair dispute”. *Colasterion*. pp. 722-3.

¹¹⁹³ *Paraíso*. Book X. Vs. 1007-1050.

mortificación, el aloe de la confesión y la contrición, y el ruibarbo de la restitución y la contrición”.¹¹⁹⁴

En *Areopagítica*, Milton ataca la instrumentalización política del miedo para impedir la tolerancia de las opiniones divergentes y como freno para una conciencia autónoma que pondría en peligro la unidad religiosa: “Bajo los fantásticos terrores que acompañan a las sectas y cismas, afirma, violamos el derecho a saciar la seria y celosa sed de conocimiento y comprensión que Dios ha concedido a esta ciudad. De lo que otros se lamentan, nosotros deberíamos regocijarnos y alabar el pío avance de la gente, al retomar en sus manos el cuidado de su propia religión, mal delegado”.¹¹⁹⁵ En *Tenure*, Milton reprocha a los presbiterianos que conviertan el miedo en el director de la conciencia y la acción política, usándolo para dirigir la deriva de una revolución que se les ha ido de las manos. Respondiendo al panfleto presbiteriano *A Serious and Faithful Representation of the Judgements of Ministers of the Gospel within the province of London* (1649),¹¹⁹⁶ Milton los recrimina que cuando se está llegando a los resultados de estas “grandes acciones” (el juicio del rey), los presbiterianos “no dan su aprobación” y “avergonzándose ante la majestad y grandeza de los hechos, como si de repente fuesen culpables de un gran pecado”, “comienzan a cambiar de dirección”. Milton considera que la conciencia de la naturaleza pecadora del hombre y el miedo de Dios y a continuar en el pecado tienen relación con la “marcha atrás” del presbiterianismo en la Guerra Civil.¹¹⁹⁷

Pero la crítica a la conciencia calvinista va más allá del rechazo del miedo y sus constricciones, pues Milton también critica el carácter que ésta produce y las opciones políticas que genera. La conciencia calvinista hace a los creyentes caer en los “vicios” de ignorancia, intemperancia, volubilidad, imprudencia e hipocresía.¹¹⁹⁸ Pero el efecto más importante de la conciencia presbiteriana es que impide cualquier libertad de pensamiento y obra y encierra al sujeto en una red de preceptos, prejuicios y prohibiciones que lo mantienen bridado. En su ataque a Prynne compara la censura del presbiteriano a la

¹¹⁹⁴ *Brief Notes Upon a Late Sermon*. pp. 469-70.

¹¹⁹⁵ Véase la nota 1203.

¹¹⁹⁶ “Nor let any man be deluded by either the ignorance or the notorious hypocrisie and self-repugnance of our dancing Divines, who have the conscience and the boldness, to come with Scripture in thir mouthes, gloss'd and fitted for thir turnes with a double contradictory sense, transforming the sacred verity of God, to an Idol with two Faces, looking at once two several ways; and with the same quotations to charge others, which in the same case they made serve to justifie themselves”. *Tenure*. p. 6.

¹¹⁹⁷ Véase la nota 1201.

¹¹⁹⁸ *Tetrachordon*. Epistle to the parliament. En *Colasterion* acusa a la obra de Prynne de falta de prudencia en la p. 722.

postura de Edmund Bonner, arzobispo de Londres e instigador de la quema de herejes durante el reinado de María Tudor. Milton acusa repetidamente a los presbiterianos de ejercer una censura y dominio tiránico sobre las conciencias y pide su liberación para que cada individuo actúe conforme a su conciencia individual y no conforme a la ley de la *Biblia* que ellos esgrimen.¹¹⁹⁹ No es extraño que, irónico, les desee “una mejor instrucción” que les ayude a pensar racionalmente y ponderar mejor sus opciones,¹²⁰⁰ de forma que “una virtud igual a su vocación, les mantenga en los compromisos de su propia acción”.¹²⁰¹

Milton se defiende del escándalo como fórmula represora que elimina la indiferencia necesaria para sopesar y debatir toda opinión y propone un antídoto contra el miedo y los prejuicios. En el Prefacio de *De doctrina christiana* se “implora a todos los amigos de la verdad que no comiencen a gritar que la iglesia está siendo arrojada a la confusión por culpa de la libre discusión e investigación” y se pide que el lector abandone sus prejuicios y use los métodos de gobierno del entendimiento propios de “los círculos académicos donde está aceptada (la libre discusión)”. Arminianos y socinianos, predecesores de la Ilustración, fundan la libertad de conciencia sobre el ethos y la epistemología del erudito académico.¹²⁰² En *Areopagítica*, Milton presenta los requisitos de ese ethos:¹²⁰³ prudencia, contención, suspensión de la acción impulsiva, e interpretación racional y benevolente de la ley serían las virtudes de una conciencia probabilista. Su empleo permitiría hacer insignificantes las diferencias en las opiniones religiosas, eliminando las sangrientas divisiones políticas y dando lugar a una concordia social que Milton se figura bajo la

¹¹⁹⁹ “And all this while are to learn what the true end and reason is of the Gospel which they teach; and what a world it differs from the censorious and supercilious lording over conscience. It would be good also they liv'd so as might perswade the people they hated covetousnes, which worse then heresie, is idolatry”. “They be the Ministers of Mammon and not of Christ, and scandalize his Church with the filthy love of gaine aspiring also to sit the closest and the heaviest of all tyrants, upon the conscience, and fall notoriously into the same sinns (...of the) Prelates”. *Tenure*. pp. 35 y 36.

¹²⁰⁰ “The *imprudence* therefore, since he weigh'd so little what a gross revile that was to give his equal, I send him back again for a *phylactery* to stitch upon his arrogance, that censures not only before conviction so bitterly without so much as one reason given, but censures the Congregation of his Governors to their faces, for not being so hasty as himself to censure”. *Tetrachordon*. Epistle to the parliament. p. 582.

¹²⁰¹ “Another sort (of people, the presbiterians) there is, who comming in the cours of these affaires, to have thir share in great actions, above the form of Law or Custom, at least to give thir voice and approbation, begin to swerve and almost shiver at the Majesty and grandeur of som noble deed, as if they were newly *enter'd into a great sin*; disputing presidents, forms, and circumstances, when the Common-wealth nigh perishes for want of deeds in substance, don with just and faithfull expedition. To these I wish better instruction, and vertue equal to thir calling”. *Tenure*. p. 5.

¹²⁰² Véase la nota 1189.

¹²⁰³ “Under these fantastic terrors of sect and schism, we wrong the earnest and zealous thirst after knowledge and understanding which God hath stirr'd up in this city. What some lament of, we rather should rejoyce at, should rather praise this pious forwardnes among men, to reassume the ill deputed care of their Religion into their own hands again. A little generous prudence, a little forbearance of one another, and som grain of charity might win all these diligences to joyne, and unite into one generall and brotherly search after Truth; could we but forgoe this Prelatical tradition of crowding free consciences and Christian liberties into canons and precepts of men”. *Areopagítica*. p. 554.

búsqueda común de la verdad. Como veremos más adelante, Milton define la libertad cristiana como el efecto directo de este tipo de conciencia.

La forma y guía de la conciencia presbiteriana tiene fines sociales claros: el miedo al abuso de la libertad fuerza a un rigorismo universal que se manifiesta a través de un escándalo inmediato, que viene forzado por un sentimiento moral, supuestamente innato o dictado por Dios a la conciencia, pero que no es más que un prejuicio que rechaza la discusión.

Para terminar de atacar la conciencia presbiteriana ha de criticar, por un lado, la concepción de la *Biblia* como verdad y ley absoluta y, por otro, la concepción irracional de la ley, que exige una obligación absoluta y niega toda adiafora. Esto es, ha de mantener una concepción intelectualista de la justicia que niegue la *Biblia* como verdad y ley divina y reduzca el ámbito de aplicación y la obligación de la ley al interpretarla y aplicarla de acuerdo al bien del individuo y la sociedad. Para ello, Milton se basa en el probabilismo y sus instrumentos, especialmente en la epiqueya que él designa con el término caridad, lo que estudiaremos en el siguiente apartado.

3. I. D. De las leyes y el Dios legislador

A pesar de que su retórica podría hacer pensar que mantiene un antinomismo místico, basado en la dispensa de la ley por la nueva alianza, Milton mantiene, congruente con su fondo doctrinal arminiano, una postura claramente intelectualista y de aceptación de una ley moderada por la virtud. Milton usa de lenguajes distintos dependiendo de los fines de la obra y el público receptor, así, en sus obras sobre el divorcio, donde tiene que disputar con los teólogos protestantes que saben que la ley natural es parte del canonismo católico, se vale de recubrir la epiqueya con el término caridad, haciendo aceptable a los oídos protestantes la mejor herramienta para atacar desde dentro la argumentación bíblicista. En las obras posteriores, en las que puede usar más abiertamente del lenguaje jusnaturalista, no tendrá (como veremos en el apartado dedicado a *Tenure*: 3. IV. La resistencia como caso de conciencia y la fundación de la democracia) problema en utilizar la ley natural. Seguidamente analizaremos cómo la justicia de Dios exige una postura intelectualista que acepte las limitaciones, medios y fines propios de la naturaleza humana como base de la justicia y el derecho. Estudiaremos cómo de esta justicia se deriva la necesidad de la restricción e interpretación de la ley y su aplicación epiqueica. De paso intentaremos

mostrar la extraordinaria similitud de las concepciones de la interpretación y epiqueya en Suárez y Milton.

3. I. D1. Ley natural, justicia y epiqueya. Intelectualismo y probabilismo

El intelectualismo de Milton se basa en concepción de Dios como “nuestro señor y legislador”, que ya mantienen Soto y Molina, y de la que obtiene rédito político inmediato al hacer a Dios el único legislador de su iglesia, esto es, de la verdadera iglesia mística, negando el derecho a los hombres a regularla.¹²⁰⁴ En concordancia con el modelo arminiano, mantiene que las principales características de Dios son la bondad y benignidad, lo que necesariamente se refleja en sus leyes y que Dios es justo porque sus leyes son razonables y equitativas¹²⁰⁵ y no por ser él mismo el legislador y su voluntad la medida de toda justicia.¹²⁰⁶ Incluso aunque la afirmación del libre arbitrio no hiciese necesario hacer a Dios justo y benigno, Milton podría haber hecho uso de esa idea, dado su enorme potencial político, pues la racionalidad y justicia de las doctrinas intelectualistas es una coraza contra cualquier injusticia o restricción de la libertad por él concedida.¹²⁰⁷

Al igual que en los molinistas, el papel del libre arbitrio en la economía providencial y soteriológica hace necesario elevar la obligación de la razón. Cuando Milton presenta las razones divinas para luchar contra Satán, afirma que los arcángeles han de “imponer por la fuerza” la razón a “quien la rehúsa como ley”, y que “Dios y naturaleza obligan igual”.¹²⁰⁸ De esta manera, sostiene que ley natural, ley divina y razón son la misma ley, o sea, eleva la razón a ley divina. *The Doctrine and Discipline of Divorce* cuestiona si el mandato de Cristo que aparece en la *Biblia* y que prohíbe el divorcio es una ley divina o no. Concluye que Dios no puede permitir que el cumplimiento de la ley obligue a pecar, pues permitir por ley el pecado contraviene “la naturaleza de la ley, los fines del legislador y el bien de la gente” y es “imposible en la ley divina (ya que) ello hace a Dios autor del pecado”. Estatuye, así, claramente que la ley divina no es la expresión de su voluntad, sino un

¹²⁰⁴ “That Christ is the only lawgiver of his church, and that it is here meant in religious matters, no well grounded Christian will deny”. *A Treatise of Civil Power*. p. 244 y en la p. 264 dice “our Lord and lawgiver”.

¹²⁰⁵ “Hadst thou the same free Will and Power to stand? / Thou hadst: whom hast thou then or what to accuse, / But Heav'ns free Love dealt equally to all?”. *Paráiso*. Book IV. Vs. 66-68.

¹²⁰⁶ “He hath taught us tu love and extoll his Lawes, not only as they are his, but as they are just and good to every wise and sober understanding”. *Divorce*. pp. 297-8.

¹²⁰⁷ *Tetrachordon*. pp. 595-6.

mandato de su razón que por estar dirigido al bien del hombre es justo.¹²⁰⁹ Del mismo modo, afirma que la ley humana positiva ha de seguir los preceptos de la naturaleza, la razón y el bien de los hombres.¹²¹⁰ Estudiaremos más detenidamente el intelectualismo de Milton a través de su aceptación de la epiqueya.

La prédica de la justicia, la bondad y racionalidad de las leyes de Dios hacen necesario considerar al hombre tal y como es, de forma que la naturaleza humana y la razón se convierten en los principios de la justicia de la ley. Ni Dios ni los hombres, afirma, pueden “legislar sin atender a las más naturales y miserables necesidades de la humanidad”,¹²¹¹ lo que no es más que la aplicación a la justicia de los principios de libertad y responsabilidad del derecho natural y la relativización del valor moral de la akrasia. Según estos criterios, el hombre sólo puede ser obligado y castigado¹²¹² en aquellos ámbitos que dependen de su voluntad y no en los que no tiene poder o capacidad.

Para asegurar que el ordenamiento sigue estos criterios, Milton iguala razón y ley natural con el bien del hombre: “The law of nature, dice en la primera *Defence*, is a principle implanted in all men’s minds, taking account of the good of all peoples in so far as men are pleased to live together in society”.¹²¹³ Milton no tiene ningún problema en seguir a Cicerón que es también la fuente del pensamiento de los jesuitas al afirmar que “the law is (...) none other than right reason”.¹²¹⁴ Dado el papel fundamental que el libre arbitrio tiene en la economía de la salvación, la regla suprema ha de ser la ley natural racional, lo que se consigue con su divinización: “Soy de la opinión, continúa, que la ley de Dios se

¹²⁰⁸ *Paraíso*. Book VI. V.41-2. “to serve wom God ordains/ Or Nature: God and Nature bid the same /when he rules is worthiest, and excels /them whom he governs“. *Paraíso*. Book VI. Vs. 175-78.

¹²⁰⁹ “That to allow sin by Law, is against the nature of Law, the end of the lawgiver and the good of the people. Impossible therfore in the Law of God. That it makes God the author of sin, more than any thing objected by the Iesuits or Arminians against Predestination“. *Divorce*. p. 287.

¹²¹⁰ “Which Law is to force nothing against the faultles proprieties of nature. (...) Christ’s stony rigor, (is) inconsistent both with his doctrine and his office; and that which he preacht onely to the conscience, is by Canonically tyranny snatcht into the compulsive censure of a judicall Court; where Laws are impos’d even against the venerable and secret power of natures impression (...) Which is a hainous barbarisme both against the honour of mariage, the dignity of man and his soule, the goodnes of Christianitie, and all the humane respects of civilitie“. *Divorce*. pp. 237-8.

¹²¹¹ “God cannot contradict himself; it instructs us that his commands and words, especially such as bear (...) some good to man, are not to be so strictly wrung, as to command without regard to the most natural and miserable necessities of mankind. Therefore the Apostle adds a limitation (...) the general rule of Charity“. *Tetrachordon* (Genesis Places). p. 596.

¹²¹² Por ejemplo, y aunque no responda del todo a nuestra afirmación: Cristo “no condena tan duramente la debilidad secreta como la abierta malicia”, dice en *Divorce*. p. 283.

¹²¹³ *A Defence of the People of England* en Milton, John. 1991. *Political Writings*. Editado por M. Dzelzainis and C. Gruzelier. Cambridge; New York: Cambridge University Press. p. 149. En adelante: *A Defence*.

¹²¹⁴ *A Defence*. Op. cit. p. 113.

corresponde perfectamente con la ley de la naturaleza”.¹²¹⁵ “Dios en algunos de los caminos de su providencia es inescrutable, pero en la promulgación y ejecución de la ley, (...) se ha revelado claramente y no requiere la observancia de ningún otro (deber) sino el que corresponde a la ley *de la naturaleza* y de la *equidad impresas* en nosotros. Y él nos ha enseñado a amar y ensalzar sus leyes, no sólo por ser suyas sino porque son justas y buenas para todo entendimiento sabio y sobrio”.¹²¹⁶

Este movimiento de divinización de la razón y elevación en la jerarquía normativa sobre cualquier otra norma es idéntico al realizado por los jesuitas y tiene como efecto más evidente que el individuo (y el gobernante justo) ha de seguir su razón como primer principio de actuación por encima de la norma establecida: “The law of nature, which is the only law of laws truly and properly to all mankind fundamental, the beginning and the end of all government”. Milton dirige esta concepción intelectualista directamente contra la idea calvinista de que el poder del magistrado hace de su voluntad-ley la regla de justicia. Basándose en el mandato del Apóstol, que ordena la obediencia en conciencia a los magistrados establecidos, el calvinismo llega a afirmar que la ley humana positiva obliga incluso con penas celestes, determinando lo que es pecado, a lo que se opone Milton en *Discipline and Doctrine of Divorce*, cap. XIV que titula “That Beza's opinion of regulating sinne by a politick law, cannot be sound”.¹²¹⁷

El segundo paso que establece la superioridad del libre arbitrio sobre toda la normativa es la proclamación de la superioridad de la caridad divina o la equidad en el entendimiento y aplicación de la ley. Milton recurre a veces a la caridad y a la equidad como meras virtudes,¹²¹⁸ pero sobre todo las iguala a la benignidad, justicia y amor de Dios, esto es a la caridad, que debe caracterizar la norma,¹²¹⁹ aunque como virtud esté prácticamente ausente del resto de su obra.¹²²⁰ Así, la caridad que propone no puede asimilarse a su homónima protestante,¹²²¹ pues es contraria a la abnegación en favor del prójimo, como atestigua la

¹²¹⁵ *A Defence*. Op. cit. p. 149.

¹²¹⁶ *Divorce*. p. 297.

¹²¹⁷ *Divorce*. p. 321.

¹²¹⁸ “Yet at the same time it could not but much redound to the lustre of your *milde* and *equall* Government”. *Areopagítica*.. p. 488.

¹²¹⁹ Véase la nota 1211.

¹²²⁰ Hill, Christopher. *Milton and the English Revolution*. London: Faber and Faber, 1977.

¹²²¹ Como hace Tournu, Christophe. 2000. *Théologie et politique dans l'oeuvre en prose de John Milton*. Villeneuve-d'Ascq: Presses universitaires du Septentrion.

formulación negativa de la regla áurea con que la define: Su “voluntad (de Dios) es que nosotros seamos tan buenos con otros como no somos crueles con nosotros mismos”.¹²²²

La caridad-epiqueya se transforma en el medio de interpretación y aplicación de toda la ley, constituyéndola en una parte de la conciencia, un instrumento jurídico-moral racional que se ha de usar para adecuar las desnudas aprehensiones de la ley a la razón y un prerequisite de toda acción. En *Doctrine* mantiene que Cristo ha “puesto sus mandamientos bajo los pies de la caridad”,¹²²³ lo que supone que ésta es el criterio de justicia, el fin y medio de toda la ley: “Si identificamos diligentemente la naturaleza de los mandamientos de nuestro Salvador, encontraremos que tanto los principios como los fines consisten en la caridad”.¹²²⁴ Así no es sólo principio de interpretación legal, sino también el contenido de la ley justa.

Milton distingue, como Suárez, entre interpretación y determinación del carácter de ley y la epiqueya, aunque reúna ambos en la caridad, y así las estudiaremos nosotros pues, como en el caso de Suárez, la distinción es indiferente para nuestro análisis: “Podemos discernir, dice Milton, una doble consideración en su ley (divina). Primero, el fin del legislador y el propio acto de la ley de mandar o permitir algo justo y honesto o indiferente. Segundo, que (sea justa pero) sufra al permitir el mal por algún resultado accidental, que la ley no puede remediar”. Para pasar a afirmar que la ley que no es justa o que no conduce al bien de aquéllos para los que se promulga no es ley, y por tanto, “si la ley no tiene otro fin o resultado que el pecado, sea cual fuere su buena voluntad, esa ley no es ley sino pecado escondido en el ropaje de la ley”.¹²²⁵

Como los probabilistas, Milton mantiene que Dios es un legislador tan imperfecto como el humano, de manera que incluso la ley divina puede conducir al vicio, por lo que la determinación de su validez y aplicación se ha de gobernar siempre por los criterios de la

¹²²² *Divorce*. p. 330. Hablando de la caridad que debe presidir sobre la ley, afirma que la crueldad de la abnegación y la obediencia rigorista a la ley no puede llevar al hombre a alcanzar la perfección por lo que no puede ser querida por Dios: “Those commands therefore which compell us to self cruelty above our strength, so hardly will help forward to perfection, that they hinder and set backward in all the common rudiments of Christianity, as was prov'd”. *Divorce*. p. 331.

¹²²³ *Divorce*. p. 356.

¹²²⁴ *Divorce*. p. 332.

¹²²⁵ “From hence we may plainly discern a twofold consideration in this Law (God’s). First the End of the Lawgiver, and the proper act of the Law to command or to allow something just and honest, or indifferent. Secondly, his sufferance from some accidental result of evill by this allowance, which the Law cannot remedy. For if this Law have no other end or act but onely the allowance of a sin, though never to so good intention, that Law is no Law but sin muffl'd in the robe of

justicia, la equidad y la caridad.¹²²⁶ Esto le sirve para mantener que “*no podemos asentir con seguridad a ningún precepto bíblico sino sólo como la caridad lo manda, (los interpreta)*”.¹²²⁷ Reúne, así, en un mismo golpe la afirmación de una conciencia autónoma racional con capacidad para actuar con justicia e interpretar y juzgar la justicia de la ley, por un lado, y la afirmación de que la *Biblia* ha de sujetarse a esta conciencia racional, por otro, lo que no debió de gustar a los biblicistas. Para afirmar su superioridad sobre la ley humana positiva advierte a los rigoristas que “*tienen que ver que no nos debe gobernar la terca letra, sino el suave aliento de la caridad que cambia y torna el significado de toda ley positiva y la conforma según el bien de la humanidad.*”¹²²⁸ Con esta distinción entre letra y espíritu como núcleo de la caridad, Milton nos señala claramente que bajo la caridad esconde el concepto de equitas o epiqueya.

Para conocer quién, cómo y cuándo se aplica la caridad podemos analizar cómo resuelve los casos de conciencia que crea al dudar de la justicia de las leyes del divorcio. En su ataque a la lectura rigorista de unas palabras de Cristo que supuestamente abolían la ley matrimonial más laxa de Moisés, Milton se pregunta por la intención de Cristo, pues duda de que tales palabras puedan, dada su falta de justicia, ser consideradas como ley. Crea así un caso de conciencia: “*Todos los lugares de la Escritura donde surge una justa razón de duda sobre la letra, éstos se han de exponer –interpretar- considerando la ocasión en la que fueron recogidos y basándose en la comparación con otros textos*”. Una vez levantado el caso de conciencia que une al problema exegético, Milton desarrolla toda una argumentación casuística para afirmar que Cristo habla en términos humanos y sus manifestaciones no tienen necesariamente carácter de ley, pues cambiaban dependiendo del destinatario, de manera que no pueden ser comprendidas más que como exhortaciones. El fin del legislador, dice, no puede ir contra el bien que ha de fomentar la ley. Así, el

Law, or Law disguis'd in the loose garment of sin. Both which are too foule Hypotheses to save the Phænomenon of our Saviours answer to the Pharises about this matter. *Divorce*. p. 243.

¹²²⁶ “The Statutes and Judgments of the Lord, which, without exception, are often told us to be such, as doing we may live by them, are doubtless to be counted the rule of knowledge and of conscience. *For I had not known lust*, saith the Apostle, *but by the law*. But if the Law come down from the state of her incorruptible Majesty to grant lust his boon, palpably it darkens and confounds both knowledge and conscience; it goes against the common office of all goodness and friendliness, which is at least to counsel and admonish; it subverts the rules of all sober education, and is itself a most negligent and debauching Tutor”. *Tetrachordon*. Matthew Places. p. 654.

¹²²⁷ “Wee cannot safely assent to any precept written in the Bible, but as charity commends it to us”. *Divorce*. p. 340.

¹²²⁸ “So that they may see by their own handling of this very place, that it is not the stubborn letter must govern us, but the divine and softning breath of charity which turns and winds the dictate of every positive command, and shapes it to the *good of mankind*”. *Tetrachordon*. pp. 604-5.

sujeto ha de guiar su actuación más por la razón que funda la supuesta ley que por su letra o la autoridad que la sustenta, lo que permite la trasgresión de la letra.¹²²⁹

La epiqueya también se puede aplicar cuando la promulgación o articulado de la ley sea deficiente, sus enunciados contradictorios, provoque contrasentidos o exista conflicto entre normas distintas (Cristo y San Pablo predicando cosas diferentes).¹²³⁰ Milton afirma que la epiqueya es absolutamente necesaria como procedimiento para realizar trasposiciones análogas, eliminar inconsistencias y determinar el sentido de las palabras y, así, construir un sistema legislativo racional y justo.¹²³¹ La aplicación del principio le sirve para rechazar las lecturas rigoristas de la ley, “llenas de excentricidades y contradicciones” y su falta de consistencia, universalidad, etc.¹²³²

En el caso que nos ocupa, “las palabras de Cristo (que rechazaban el divorcio mosaico) no pueden, mantiene en consecuencia, convertirse en ley temporal (positiva) aunque sólo sea por esta razón”, que no es “fácil afirmar qué coherencia hay en su letra, para un significado perfecto, no sujeto a algún absurdo”. La aplicación de la epiqueya a los *Evangelios* hace que los dichos de Cristo deban ser entendidos no por su letra sino “por esa infalible paráfrasis del amor cristiano y la caridad, que es la suma y perfección de todos sus mandamientos”¹²³³ “por eso, continúa Milton, “la mayoría de las máximas evangélicas se dan como proverbios” y “nunca pretendieron ser una ley judicial para que fuera ejecutada por el magistrado”,¹²³⁴ por lo que no pueden ser usados como tales como pretenden los biblicistas. Mantiene, entonces, que si la ley es controvertida o dudosa, la caridad permite rechazar la letra, un razonamiento probabilista.

¹²²⁹ *Divorce*. Book II. pp. 282-3.

¹²³⁰ *Tetrachordon*. Matthew Places. p. 675.

¹²³¹ “If the meaning of these words must be thus blockt up within their owne letters from all equity and fair deduction, they will serve then well indeed their turn, who affirme divorce to have been granted onely for wives (y no maridos) (...) No marvell any thing if letters must be turn'd into palisadoes to stake out all requisite sense from entring to their due enlargement”. *Divorce*. pp. 327-28

¹²³² “Let the statutes of God be turn'd over, be scann'd a new, and consider'd; not altogether by the narrow intellectuals of quotationists and common placers, but (...) by men of what liberall profession soever, of eminent spirit and breeding joyn'd with a diffuse and various knowledge of divine and human things; able to ballance and define good and evill (...) with divine insight and benignity measur'd out to the proportion of each mind and spirit, each temper and disposition, created so different each from other, and yet (...) all to become uniform in vertue”. *Divorce*. p. 230.

¹²³³ “Let this sentence of Christ be understood how it will, yet that it was never intended for a judicial Law, to be inforc'd by the Magistrate (...) This saying of Christ therefore cannot be made a temporal Law, were it but for this reason. Nor is it easy to say what coherence there is at all in it from the letter, to any perfect sense not obnoxious to some absurdity (...) our Saviour spoken in that fierceness and abstruse intricacy, first to amuse his tempters, and admonish in general the abusers of that Mosaic Law; (...) last, that his Disciples and all good men might learn to expound him in this place, as in all other his precepts, not by the written letter, but by that unerring paraphrase of Christian Love and Charity, which is the sum of all commands, and the perfection”. *Tetrachordon*. Matthew Places. p. 678.

Como Suárez, Milton estatuye que una característica básica de la epiqueya es que permite la trasgresión de la ley a favor de otras virtudes y el bien de la humanidad: “De hecho, ninguna ordenanza humana o celeste puede obligar contra el bien del hombre y, por consiguiente, guardar la ley estrictamente contra ese fin es lo mismo que transgredirla. Hombres de la más afamada virtud algunas veces han guardado más verdaderamente la ley al transgredirla y sabios y prudentes magistrados han permitido la trasgresión o han dispensado del cumplimiento de la ley, al no observar minuciosamente su letra y haber atendido, con más magnanimidad al bien de la humanidad, que si no está escrito en los caracteres de la ley, está encerrado en el corazón de los hombres por una impresión divina”.¹²³⁵

Las similitudes de las concepciones de Suárez y Milton continúan en la definición de los fines para los que se ha de instrumentalizar la caridad-epiqueya. “Debemos, cita Milton del primer Libro de *De Inventione* de Cicerón, referir toda la ley *al bien común* e interpretarla según éste y no por el metro de su letra. Nadie observa la ley por la ley misma, sino por el bien de para quienes fue hecha”.¹²³⁶ Las similitudes entre los dos autores pueden basarse en el común uso de Cicerón,¹²³⁷ pero el bien común que éste propone no es el único fin de la aplicación de la epiqueya. Las obras del divorcio están llenas de peticiones de interpretación y aplicación benigna, justa de la ley “en proporción (de forma equitativa) a cada mente y espíritu, temple y disposición (...) de manera que conduzca a todos a la misma virtud”,¹²³⁸ esto es, de forma que tengan en cuenta las capacidades y el bien *de cada individuo*. La epiqueya es la base de la argumentación de todos los tratados del divorcio, especialmente de *Tetrachordon*, lo que presupone que Milton la acepta como instrumento de regulación para los casos donde el (su propio) bienestar individual está en juego, permitiendo a la libertad individual la decisión del caso. Por ello, manifiesta que la oposición al divorcio vendrá de quienes se han jurado a sí mismos a la “costumbre y a la letra del texto”,¹²³⁹ sin tener en cuenta que “la estricta observancia (de los preceptos civiles

¹²³⁴ *Tetrachordon*. Matthew Places. p. 637.

¹²³⁵ *Tetrachordon*. Genesis Places. p. 588.

¹²³⁶ “All law, saith he, we ought to refer to the common good, and interpret by that, not by the scrowl of letters. No man observes Law for Law's sake, but for the good of them for whom it was made”. *Tetrachordon*. Genesis Places. p. 588.

¹²³⁷ Suárez también conoce el pasaje: *De legibus*. L. III, C. 1, § 6.

¹²³⁸ “Let the statutes of God be turn'd over, be scann'd a new, and consider'd; not altogether by the narrow intellectuals of quotationists and common placers, but by men of what liberall profession soever, of eminent spirit (...) with divine insight and benignity measur'd out to the proportion of each mind and spirit (...) and yet by the skill of wise conducting, all to become uniform in vertue. *Divorce*. p. 230.

¹²³⁹ *Divorce*. p. 240.

y subordinados) puede, a menudo, ser causa de la destrucción (...) *de muchas personas y familias inocentes*".¹²⁴⁰

Milton defiende así un concepto global de epiqueya idéntico al de los jesuitas, pues permite transgredir universalmente la ley que es probable dañe a un individuo, y lo aplica de la misma manera al aceptar la solución probabilista al caso de conciencia.

3. I. D2. Probabilismo vs. antinomismo

Si antes hemos separado la caridad miltoniana de la calvinista, ahora podemos afirmar que tampoco es una máscara del antinomismo, como parece cuando, en *Tetrachordon*, afirma que "el Salvador (...) nos redimió a un estado por encima de las prescripciones, al disolver toda la ley en la caridad".¹²⁴¹ En *Tetrachordon*, cuya base argumentativa es la epiqueya, Milton afirma que el hombre, imagen de Dios, puede diferenciar entre el espíritu y la letra de la ley, y que en el Paraíso "tenía una ley (sobre él) en la que no participaba, como un guarda colocado sobre él. Pero cuando Cristo hubo cancelado la escritura de las leyes contra los hombres (Col. 2:14) e interpretado el cumplimiento de todas ellas a través de la caridad, nos puso por encima de la ley custodiados por su amor y victoriosos bajo la guía de su espíritu vivo, no bajo la letra muerta, (para que) sigamos aquello que sea más edificante, que ayude y promueva más la vida religiosa, nos haga más santos y semejantes a su inmortal imagen y no lo que nos haga más cautivos y conformes a los preceptos civiles y subordinados".¹²⁴² Así, la nueva alianza ni abole ni dispensa de las leyes y la moral, sino que limita la regulación y la somete a la interpretación de la caridad, y este punto es esencial, a través de la epiqueya el hombre *participa* en la ley y la obedece libre porque contribuye a con-formarla.

Además, en los mismos tratados del divorcio encontramos un texto de Milton en el que rechaza claramente el antinomismo: las "considerations concerning Familisms, Antinomianisme, and why it may be thought that such opinions may proceed from the undue restraint of some just liberty, then which no greater cause to *contemne discipline*".¹²⁴³ Milton podría rechazar el antinomismo y otros "sueños fanáticos" como parte de un artificio retórico para disimular su aceptación, pero parece más una aclaración

¹²⁴⁰ *Tetrachordon*. Genesis Places. p. 588.

¹²⁴¹ *Tetrachordon*. Genesis Places. p. 588.

¹²⁴² *Tetrachordon*. Genesis Places. p. 587.

de su verdadera posición, pues la argumentación del capítulo es la misma que la de todo el tratado: la defensa de la epiqueya contra el rigorismo. Que condene al mismo tiempo al antinomismo con igual instrumental es la mejor prueba de que no está disimulando. Según Milton, el antinomismo sería el resultado del rigorismo, de la falta de epiqueya: “La restricción de una legítima libertad, que ha de ser concedida”, haría que incluso los más religiosos y partidarios de la reforma acabasen aceptando “la satisfacción de la carne” lo que “es razonable incluso en hombres sabios”. Aquí Milton está refiriéndose claramente a uno de los lugares escriturarios clásicos de la argumentación antinomista (Gál: 5:13 “Vosotros hermanos habéis sido llamados a la libertad (...) sólo que esa libertad no sea pretexto para la carne”), que Suárez también usa con el mismo fin.¹²⁴⁴ Milton continúa diciendo que “un indebido y mal fundado rigorismo (*strictnesse*) aplicado contra la *inocente naturaleza humana* (*blamelesse nature*) es la causa de que la disciplina de la iglesia sea ultrajada”, esto es, de que se incumplan los preceptos de las *Escrituras* y se produzca el antinomismo. En definitiva, el “antinomismo” que se le imputa a Milton¹²⁴⁵ no es tal, sino un moderado y consecuente uso del probabilismo.

3. I. D3. Condiciones y efectos epistemológicos de la caridad-epiqueya

La epiqueya puede ser un elemento fundamental en la constitución de la conciencia moderna pues concede a ésta su autonomía frente a la ley. En la edad media la conciencia sólo es una fuente de obligación moral pues su único papel es ser el repositorio donde se almacena la ley.¹²⁴⁶ Las doctrinas morales del momento no prevén, por tanto, ninguna discordancia entre razón, moral interna y ley. Por el contrario, el individuo de la edad moderna, dotado de una conciencia racional, no está sujeto necesariamente a obedecer la ley y puede ponderar, y ese es el cometido de la conciencia, por un lado, el deber moral y, por otro, la necesidad y su bienestar, conformándose así el espacio de la subjetividad en la deliberación moral.

Como es normal en la edad moderna, toda medida legal y moral tiene una estrecha relación con el aparato gnoseológico de determinación de la acción. Por ello, no se puede dejar libre

¹²⁴³ Es el título del Capítulo 14 del 1er Libro. *The Doctrine*

¹²⁴⁴ *De Legibus*. Vol. II. p. 163. Libro 1. Caput XIX.

¹²⁴⁵ Véase: Lewalski; *Life*. Zagorin; Milton. Hill. *Milton*.

¹²⁴⁶ “Probabilisme”. En *Dictionnaire de théologie catholique*. pp. 418-19.

al “cristiano arbitrio” para que sea el supremo “decisor” en la acción moral y la interpretación de la *Biblia* y la ley, si no se libera su conciencia de las cargas que esta libertad puede producirle. Si el fin último de la epiqueya es un correcto entendimiento que permita la justa aplicación de la ley, para conseguirlo es necesario liberar a la conciencia del miedo al castigo de su incumplimiento.¹²⁴⁷ Milton parte del lugar común de que en buena medida la fuerza de la ley se debe al miedo y afirma que Cristo mismo amenazó con la perdición a algunas conciencias concupiscentes para forzarles a no pecar.¹²⁴⁸ Pero considera que esto es excepcional. Una vez restauradas las facultades en el hombre adulto, la medida de su moral es la razón, por lo que la epiqueya ha de ser la partera de la nueva aprehensión de la ley y liberar del “miedo servil”, de “la superstición de la ley” y de la “devota esclavitud” a la letra que impiden actuar con justicia.¹²⁴⁹ Sólo liberado del miedo es posible el juicio racional y el consiguiente arbitrio o elección libre y responsable.

3. I. D4. La caridad-epiqueya y el resto de las virtudes. Sus efectos

Como hemos visto, Milton hace de la caridad-epiqueya la vía de la consecución del resto de las virtudes, por lo que una parte de sus efectos político-morales se revelan a través de las transformaciones que opera en las virtudes y la forma en que éstas guían la práctica. Milton afirma que “sin esta caridad, *no hay fe ni verdad ni culto ni obras placenteras a Dios*”. Ésta, que así expresada es una afirmación o doctrina relativamente ortodoxa, esconde, según definamos caridad, fe o verdad, un enfrentamiento radical con la doctrina ortodoxa.¹²⁵⁰ Veamos antes las obras.

La epiqueya contribuye a la aceptación de una prudente racionalidad mundana, suficiente, digna en sí misma e independiente del cielo, que a su vez transforma la comprensión de la piedad y los deberes con Dios. Frente al biblicismo que pretende un estricto cumplimiento del precepto, Milton nos muestra a Cristo incumpléndolo: “Él mismo nos puso un ejemplo al romper la más solemne y estricta ordenanza religiosa del descanso religioso, (...) para mostrarnos que prefiere aprovechar la más mínima ocasión para hacer el bien a los hombres a la observancia de las más altas y severas ordenanzas”. Como Suárez, Milton

¹²⁴⁷ *Tetrachordon*. Matthew Places. p. 667.

¹²⁴⁸ “But all rather of necessity must be understood as only against the abuse of that wise and ingenuous liberty which Moses gave, and to terrifie a roaving conscience from sinning under that pretext”. *Divorce*. p. 286.

¹²⁴⁹ “The rest might serve well to lecture these times, deluded through belly-doctrines into a devout slavery”. *Tetrachordon*. Genesis Places. p. 588.

¹²⁵⁰ *Tetrachordon*. Matthew Places. p. 637.

permite que una serie de razones, entre las que se encuentran razones materiales o principios prácticos, se antepongan a las disposiciones que regulan el culto. Sólo la aceptación de la dignidad de los negocios terrestres puede llevar a la actuación moral y a alcanzar la gracia. Milton glosa el lugar donde se dice que los discípulos de Cristo recogieron grano un día de guardar o el de Macabeos¹²⁵¹ donde los sirios masacran a los judíos que tienen prohibido luchar en el Sabbath, para poner en claro la irracionalidad del mantenimiento de la prescripción y la estulticia de los biblicistas que pretenden imponer el mismo código legal, cuando ya Matatias lo rechaza antes que Cristo. La epiqueya en Milton se opone a la autoinmolación, al martirio por sometimiento a la ley y muestra de la fe. Así, transforma la concepción de la caridad, que, para Calvino, es la fuerza que empuja a la abnegación y autoinmolación por amor a Dios y al prójimo. O, por otro lado, al aceptar que el bienestar individual está por encima de la ley que pretende regular el culto, niega la legitimidad de la imposición de la asistencia a misa, apartando un obstáculo fundamental para la paz y la tolerancia en la edad moderna.

Sin la caridad individual “no hay fe ni verdad”, esto es, la aplicación de la lene caridad transforma los conceptos de fe y verdad. La fe de Milton no puede ser la de Calvino porque al afirmar la epiqueya niega que la *Biblia* sea toda la verdad que se ha de creer al pie de la letra, pues la letra está muerta sin el espíritu. Reafirma la necesidad y el derecho de interpretación personal de la *Biblia* según principios superiores cuando mantiene que “el *arbitrio* cristiano de la caridad” se conforma como “*el órgano de decisión* supremo en toda controversia y el *órgano supremo de resolución de toda la Escritura*”.¹²⁵² La fe se alcanza a través de la búsqueda del espíritu de la Palabra y los principios superiores de interpretación (Veremos con más detenimiento el concepto de la fe en 3. II. C7. Las virtudes y la libertad de conciencia. La fe). Con la duda de ley y la epiqueya la exegética adquiere valor político. Así, la afirmación arminiana de que, como en su justicia, el lenguaje de Dios se ajusta a las posibilidades de la inteligencia del hombre, gana relevancia jurídico-moral pues elimina la pretensión de hacer de toda manifestación divina una ley. Esto pone de manifiesto que la exegética bíblica no se puede separar de la doctrina casuista elegida para definir su significado. El rigorismo defenderá la lectura literal y su aplicación como ley, el probabilismo o el laxismo favorecerán lecturas espirituales, analógicas o históricas. Pero además, el uso del probabilismo en un medio intelectual que afirma que toda la verdad se

¹²⁵¹ 1 Mac. 2.29-41.

¹²⁵² “Christ assure us that *christian arbitrement of charity is supreme decider of all controversy, and supreme resolver of all Scripture*”. *Tetrachordon*. Matthew Places. p. 637.

encuentra en la *Biblia* conduce a efectos más radicales que en el catolicismo donde la última autoridad reside en la iglesia, pues Milton puede al aplicarlo a la Biblia le permite no sólo negar la autoridad suprema sino desdeñar toda la verdad especulativa y doctrinal. Así, proponer la epiqueya-probabilismo como fórmula exegética y de resolución de toda disputa bíblica tiene un claro significado para la libertad de conciencia y de costumbres, pues permite el olvido de la letra cuando ésta sea injusta o dudosa y procura una enorme tolerancia para todas aquellas ideas y conductas que estén sujetas a duda o se consideren injustas (véase: 3. III. La libertad de conciencia. La estrategia probabilista de su defensa. Las obras tardías).

3. I. D5. Resumen y conclusiones de la sección

Milton, el defensor oficial de la Revolución inglesa, afirma el libre arbitrio humano de manera explícita y deriva de él el resto de los aspectos de la soteriología. La doctrina pelagiana, puesta en el *Paraíso* en boca del mismo Dios y los Arcángeles, parece adquirir una credibilidad superior a otras doctrinas, aunque no nos atrevamos a afirmar que es la doctrina que profesa, pues la creencia es un conjunto de fenómenos demasiado complicado e inasible. Como Molina y Suárez, Milton mantiene que Cristo ha restaurado con la nueva alianza, la capacidad de la voluntad para contenerse y la de la voluntad y la razón para percibir las distintas opciones de la elección de una forma equilibrada (*even ground*), lo que permite al hombre una elección no sujeta a la necesidad (*free from necessity*). Así Milton entiende el libre arbitrio como capacidad de opción contradictoria, por la que el hombre puede elegir cualquiera de las opciones que se le presenten o no elegir. Estas capacidades (la contención y la indiferencia) permiten la deliberación racional y la adopción de la opción más racional y conducente a la felicidad en la que Milton ve el fin y perfección de la naturaleza humana y la máxima libertad. En definitiva, mantiene una antropología moral y una definición de libertad arminiana idéntica la del libre arbitrio molinista con el *aequilibrium indifferentiae* como base epistemológica y la afirmación de la *libertas a necessitate* y la libertad de contradicción como principios “ontológicos” y prácticos.¹²⁵³

En *The Art of Logic*, donde presenta muchas de sus ideas con el ropaje escolástico, afirma que el libre arbitrio o la libertad de la “causa eficiente” también se opone a la coacción (es

¹²⁵³ Especialmente clara en los versos 3.95-134 y 172-202, 4.66-67, 5.501, 5.535-538, 6.911-12, 9.151-152.

una *libertas a coactione*), de lo que se sigue, contra Perkins y Calvino, no sólo que la coacción no es necesaria o providencial y que el hombre puede rechazarla cuando es injusta, sino también que el hombre no es causa eficiente *per se* en aquellas obras que realiza bajo cualquier tipo de coacción. En estas acciones mixtas o renuentes, la causa eficaz es solamente *per accidens*, reduciendo implícitamente la responsabilidad del individuo en su comisión.

Los medios que usa Dios para mantener el libre arbitrio, como la contingencia o una presciencia que no determina la actuación (como la ciencia media molinista), muestran también su arminianismo o molinismo y el rechazo de la soteriología calvinista. Así, afirma el universal ofrecimiento de salvación a través de la infusión de una gracia universal y eficiente (el libre arbitrio suficiente para alcanzar la salvación), que permite que el decreto de la salvación (elección y reprobación) sea condicional y dependa de las obras del agente libre. Acepta, de esta forma, los méritos del correcto uso del libre arbitrio como criterio de la salvación.

Para permitir al hombre la consecución de sus fines, el libre arbitrio concede al individuo una serie de facultades y, por tanto, los derechos correspondientes. Aquél implica que el hombre tiene dominio de sus actos, poder para decidir su futuro y alcanzar la felicidad eterna y terrestre sin ayudas sacramentales ni providenciales y capacidad de autogobierno y posesión de las cosas. Estas capacidades facultan al hombre a participar en el gobierno político y a la propiedad de sus obras. El libre arbitrio es, pues, la fuente de la autonomía y las libertades del individuo. Especialmente relevante para el debate político del momento es el grado de dominio que confiere el libre arbitrio. Milton considera, como los jesuitas o Locke, que Dios es el único dueño de la creación y, en consecuencia, prohíbe el dominio de los hombres sobre su vida, sobre los otros hombres y el completo dominio sobre la tierra. La negación del dominio pleno sobre la tierra tiene claros fines políticos, pues coadyuba a rechazar las doctrinas absolutistas que justifican el irrestricto poder de la monarquía a través del dominio patriarcal sobre toda la tierra concedido por Dios a Adán y heredado por los monarcas. Además, con ella niega la acumulación indiscriminada y la avaricia que conducen al decaimiento de la república y subordina la propiedad a las necesidades sociales. El *dominio*, en todos sus aspectos, continúa siendo uno de los temas de debate centrales de la filosofía moral y la política del s. XVII.

Para poder afirmar el libre arbitrio, Milton precisa mantener un Dios racional, justo y benévolo, pues ha de guiarse según criterios humanos de justicia y sujetarse a la ley marcada por la naturaleza del hombre y la creación, la ley natural. La doctrina legislativa de Milton es claramente intelectualista. El valor político de esta opción se pone de manifiesto, primero, en la traslación de la imagen de Dios al magistrado, que adopta todas sus características. Pero también es efectiva, segundo, al conformar la doctrina de las virtudes, que toma a Dios como modelo, y cuyo rechazo de la crueldad y veleidad divinas cobra gran relevancia para la psicología política. Milton relaciona el libre arbitrio del hombre y la providencia divina a través de la doctrina gubernamental, que mantiene que Dios no es sólo señor y dueño del mundo sino que legisla a través de la razón y libre arbitrio del hombre, de forma que, actuando libre, éste realiza la providencia divina. Milton extrae el capital político de esta afirmación teológica en el mismo momento en el que la enuncia pues afirma que sólo Cristo gobierna, a través del libre arbitrio de los fieles, a su iglesia. Esta doctrina gubernamental tendrá un papel central en el discurso de la libertad de conciencia.

Dado que la ley divina que conduce a la salvación ha de aparecerse al hombre para guiar su acción y que ése es el papel de la conciencia o de la razón, ésta se convierte en ley natural y divina insuflada en el hombre. Pero esto no significa que sus contenidos sean, como los revelados de los místicos, infalibles y concedan un dominio de la verdad. Por el contrario, Milton mantiene una epistemología empirista en la que la experiencia (también la política) es fuente de conocimientos y nutre una conciencia racional dirigida a justificar la propia fe y a dirigir moralmente las obras del individuo. Milton se mantiene en el equilibrio inestable entre unos contenidos o normas probables y la necesidad de estos contenidos para gobernar la acción del hombre. Estos contenidos probables son, pues, los criterios de justicia necesarios para la dirección de las obras y la capacidad de buscar y prestar asentimiento a distintos dogmas, lo que implica que el hombre ha de servirse de la reflexión y la evaluación de los casos a los que se aplica y los contenidos que recibe. Así, la estructura de la conciencia probabilista lleva implícita, con la duda y la búsqueda, la capacidad de valorar la justicia de las acciones y las leyes externas, por un lado, y la independencia frente a los dogmas establecidos, por otro. Pero, además, si sus contenidos sólo pueden ser probables, éstos no pueden ser impuestos a otros. La conciencia racional, en definitiva una hipóstasis del libre arbitrio, es la fuente de la libertad positiva y negativa del hombre.

El moderado escepticismo que funda la conciencia se traslada a toda la comprensión de la ley y la justicia. La adopción por Milton del libre arbitrio como fundamento de la economía de la salvación le impone una definición de la relación entre la norma directora de la acción y el libre arbitrio provisor de la autonomía moral idéntica a la que describen Molina y Suárez. Milton ha de defender la superioridad de la razón sobre la ley pues ésta es una precondition de la soteriología y los derechos naturales del hombre, y la más clara expresión de su autonomía: la capacidad de juzgar y aplicar racionalmente la ley. Considera a la razón la ley natural y hace de ésta una ley divina, elevándola así sobre el resto de las normas. Pero el uso del término “ley natural” no supone la aceptación de que la razón sea formalmente una ley con contenidos obligatorios promulgados por una voluntad superior. Como en Molina y Suárez la ley natural es una norma que seguramente incluye preceptos, pero sobre todo es un sistema de procedimientos racionales que han de servir para asegurar que el individuo alcanza la virtud necesaria para la vida en sociedad y su salvación y para salvaguardar la justicia del gobierno divino. Para ello hace a la misma virtud, a la epiqueya que él esconde bajo el concepto de caridad divina, el centro de la conciencia y guía normativa de la acción, con capacidad para determinar, interpretar, aplicar e incluso transgredir la ley. Como los jesuitas, mantiene que todo individuo puede transgredir la ley cuando sea probable que ésta le infiera un daño, no sólo moral sino también incluso económico. Así, se puede usar de la epiqueya en el caso de que sea probable que la aplicación de la ley produzca daños a la comunidad o a una sola persona.

Pero Milton no sólo comparte ésta, que es la idea central del probabilismo, sino que se vale de toda su metodología para argumentar a favor de la libertad individual del divorcio. Así, por ejemplo, lo constituye en un caso de conciencia y establece la duda de que incluso las máximas dictadas por Cristo tengan fuerza legal, pues las considera de justicia dudosa y defiende que, para preservar la libertad del individuo, éste puede seguir la opinión menos segura (la contraria a la ley) y la menos probable de la razón (la que dice que la máxima de Cristo no es ley de carácter obligatorio) frente a la autoridad de Cristo y de la *Biblia*. Ni Milton ni los jesuitas defienden posturas antinómicas, sino probabilistas.

La epiqueya y el probabilismo son muy relevantes para la liberalización de diversos aspectos de la moral, la religión, la política y el derecho. Así, por ejemplo, justifica frente al rigorismo la libertad de costumbres al distinguir entre ley y mero consejo moral, negar el

estatus de ley a las normas rigoristas o permitir la trasgresión de la ley en función de la justicia. Intentar regular todos los aspectos de la vida por ley sería bien demandar demasiado de la débil naturaleza humana, bien imponer una carga excesiva para las fuerzas y las capacidades racionales del hombre.¹²⁵⁴ Por otra parte, la caridad-epiqueya ajusta la norma a las necesidades sociales según superiores criterios de justicia y permite establecer principios básicos de la ordenación jurídica: la coherencia, jerarquía y universalidad de las normas, la interpretación (comprensión del caso) y traslación analógica necesarias para mantener esta justicia.¹²⁵⁵ El probabilismo permite transgredir las prescripciones religiosas en torno al culto, aboliendo las concepciones sacramentales y promoviendo la tolerancia. Milton apoya esta libertad en una paralela reformulación de las virtudes teologales, relajándolas, y volcando la fe y la caridad a favor del bien individual. Rechaza, basándose en una transformación de las virtudes de la continencia y la templanza, las pretensiones bíblicistas de regular disciplinariamente toda la vida. Permite la resistencia frente a las leyes civiles injustas. Permite el libre examen de la ley y la *Biblia*, justificando las lecturas racionalistas de ésta y fomenta una concepción racional e individual de la verdad derivada de la transformación de la virtud de la fe y su definición como virtud natural dependiente de la razón y no de la gracia. Al hacer de la epiqueya “*el órgano de decisión* supremo en toda controversia y *el órgano supremo de resolución de toda la Escritura*”,¹²⁵⁶ transforma la concepción de la indiferencia, ampliándola. Probabilismo y caridad como intérpretes de la ley y la *Escritura* imponen que sólo lo universalmente aceptado sea considerado como necesario o fundamental, mientras que lo discutido se considere indiferente y dejado al arbitrio individual.

Las extraordinarias similitudes que hemos encontrado entre las doctrinas soteriológicas, antropológicas y jurídicas de Milton y de los jesuitas son todavía más sorprendentes pues utilizan incluso la misma terminología (agentes libres, concurso divino), similares imágenes (la gracia invita) o los mismos lugares escriturarios con los mismos fines

¹²⁵⁴ “That sworn visage of counterfeit knowledge and literature (...) into every chaire, where either Religion is preach't, or Law reported: filling each estate of life and profession, with abject and servil principles; depressing the high and Heaven-born spirit of Man, farre beneath the condition wherein either God created him *or sin hath sunke him*”. *Divorce*. p. 223.

¹²⁵⁵ “The next declining is, when Law becomes now too strait for the secular Manners, and those too loose for the cincture of Law. This brings in false and crooked interpretations to eke out Law, and invents the subtle encroachment of obscure Traditions hard to be disprov'd. To both these descents the *Pharisees* themselves were fallen. Our Saviour therefore shews them both where they broke the Law, in not marking the divine Intent therof, but only the Letter; and where they depraved the Letter also with sophistical Expositions”. *Tetrachordon*. Matthew Places. p. 639.

¹²⁵⁶ *Tetrachordon*. Matthew Places. p. 637.

(Cicerón, Gál. 5:13 para atacar el antinomismo). Estaríamos tentados a decir que Milton era un molinista.

3. II. La libertad de conciencia, prensa y costumbres. La estrategia probabilista de su defensa. *Areopagitica*

3. II. A. *Areopagitica*. Contexto histórico y estrategia argumentativa

Con el inicio de la guerra y tras la abolición de la *Star Chamber*, órgano que ejercía el riguroso control censorio de los últimos años del reinado de Carlos, el Parlamento Largo ordena la *Signature Order* (1642) que, si bien obligaba a imprimir en toda obra el nombre y la autorización del autor, no prescribía ninguna censura o control previo a la edición. El vacío de poder y la permisiva legislación dieron lugar a un incremento notable en la actividad editorial, de la que muy buena parte correspondía a publicaciones sectarias. Pero según avanza la guerra y, ante los éxitos del realismo, el Parlamento Largo, bajo la presión del presbiterianismo escocés (en agosto y septiembre se ratifica la *Solemn League and Covenant*), impone en Junio de 1643 la *Licensing Order* que reponía la censura previa¹²⁵⁷ que los presbiterianos mismos habían sufrido bajo el gobierno de Laud y la *Star Chamber*. La ley pretendía eliminar la propaganda real y “regular la impresión” para lo cual el órgano corporativo de los editores, la *Stationer’s Company*, quedaba facultada para perseguir la edición no legal y ejercer la censura, aparejando la propaganda y la defensa de los intereses corporativos.

Milton, que consideraba la lene orden de 1642 como uno de los éxitos de la guerra, respondió a la *Licensing Order* de 1643 con *Areopagitica* (1604), cuyo fin explícito es pedir a los parlamentarios que “para la regulación de la prensa, no permitan a nadie pensar” que puede mejorar su “ley anterior, (que mandaba) que no se publique ningún libro

¹²⁵⁷ “(The order) have ordain'd to regulate Printing, That no Book, pamphlet, or paper shall be henceforth Printed, unlesse the same be first approv'd and licenc't by such, or at least one of such as shall be thereto appointed”. *Areopagitica*. p. 491.

a menos que el nombre del editor (...) esté registrado (e impreso en la publicación)”.¹²⁵⁸ Esto es, pretende la abolición de la censura previa y la vuelta a la ley anterior.

Como el subtítulo de la *Licensing Order* manifiesta, la censura previa también se dirigía a “suprimir los últimos grandes abusos, los frecuentes desórdenes de la prensa y los muchos falsos, escandalosos, sediciosos libelos y no permitidos panfletos que difaman grandemente la religión y el gobierno”.¹²⁵⁹ Pretendía, por tanto, no sólo contrarrestar el ímpetu publicitario del realismo sino, mucho más, controlar la expresión del sectarismo, silenciando las disidencias internas e impidiendo la extensión de la herejía en el partido parlamentario que, dividido, comenzaba a dudar tuviera la gracia divina de su parte.

Pero la censura no sólo afecta al conocimiento, sino que es el epítome de libertades o restricciones más extensas y profundas. Como manifiesta la fórmula del *imprimatur* para los países católicos,¹²⁶⁰ se consideraba universalmente como un medio de control de la conciencia y de la conducta y la moralidad pública. El análisis del corpus legislativo del Parlamento ratifica que la *Licensing Order* era sólo una de las medidas de un programa de disciplinamiento moral y eclesial más amplio. Así, es necesario explicarla en relación a la *Blasphemy Act* promulgada en 1650 por el *Rump* y a su reedición de 1648 aprobada por el Parlamento Largo, que prohibían, p. e., la fornicación, la sodomía, la embriaguez, el juramento en vano, las expresiones lascivas y sucias o la impropiedad en el vestir y actuar. Que estas leyes estaban estrechamente relacionadas se muestra en las obras de Prynne y Edwards, quienes dirigirán sus esfuerzos propagandísticos a pedir el control de la herejía y la disolución de las costumbres, a través de la censura.¹²⁶¹

Por otra parte, Milton escribe *Areopagítica* mientras tiene lugar la *Westminster Assembly*, una reunión de teólogos y comisionados laicos del parlamento impulsada por los presbiterianos escoceses e ingleses. Aunque no consiguieran sus fines, sobre todo por la oposición de los parlamentarios (sir Henry Vane el joven, John Selden), sus conclusiones, recogidas en la *Westminster Confession of Faith*, concedían, como el resto de las confesiones de fe calvinistas, un gran poder a iglesia y estado para regular las dos tablas de

¹²⁵⁸ *Areopagítica*. p. 569.

¹²⁵⁹ *Areopagítica*. p. 490.

¹²⁶⁰ “*Vincent Rabbatta*, Vicar of Florence. I have seen this present work, and finde nothing athwart the Catholick faith and good manners: in witness whereof I have given, &c. Nicolo Cini, Chancellor of Florence”. *Areopagítica*. p. 503.

¹²⁶¹ Entre otros: Prynne. *Fresh Discovery*. o Prynne, William. 1644. *Twelve Considerable Serious Questions Touching Church Government: Sadly Propounded to all Sober-minded Christians, etc.* London.

la ley, tomar medidas disciplinarias y controlar las conciencias.¹²⁶² La Asamblea no era más que un instrumento del presbiterianismo que pretendía cobrarse el apoyo de sus hermanos escoceses a la causa parlamentaria imponiendo una iglesia nacional presbiteriana que dirigiese a una sumisa monarquía mixta, absoluta en la imposición de credo y moral. Así, lo que está en juego en el momento es, por un lado, la legitimación de la política disciplinaria y, por otro, la función y relación entre estado e iglesia. Pero ambas cuestiones están íntimamente relacionadas, pues para imponer una disciplina universal se precisa un sistema político sólido en el que el poder político trabaje coordinado con el religioso.

Consecuentemente, Milton no sólo ataca la censura sino que defiende una amplia libertad intelectual: “Dadme, pide al parlamento, la libertad de conocer, expresar y discutir libremente y de acuerdo a la conciencia, sobre cualquier otra libertad”.¹²⁶³ Comprende que la censura es sólo el primer paso en un programa rigorista de eliminación de las libertades e imposición de una disciplina política, religiosa y moral¹²⁶⁴ y pide a los parlamentarios que juzguen los fines y efectos de esta ley, por los de su predecesora, la del obispo Laud: “Qué tipo de prudencia estatal, qué amor por el pueblo, qué cuidado de la religión o de las buenas costumbres forzaba aquélla” (la *Star Chamber* y por analogía los presbiterianos en ese momento), “que con gran hipocresía pretendía ayuntar los libros a la buena conducta”.¹²⁶⁵ Por fin, critica el programa disciplinario y político de los presbiterianos y puritanos como un “secuestro del mundo” bajo una utópica y *totalitaria* política de reforma de las costumbres equiparable a las Atlántidas de Platón¹²⁶⁶ y Bacon o la Utopía de Moro.¹²⁶⁷

Milton hace de los presbiterianos su principal diana en *Areopagítica*. Los presenta como unos hipócritas que, si bien lucharon contra Laud, una vez en el poder se conducen igual que él, pretendiendo establecer una tiranía sobre el conocimiento y las costumbres que impide la verdadera reforma, la de la libertad de conciencia.¹²⁶⁸ Llega incluso a

¹²⁶² Véase la nota 1460.

¹²⁶³ *Areopagítica*. p. 560.

¹²⁶⁴ “To startle thus betimes at a mere unlicenc't pamphlet will after a while be afraid of every conventicler, and a while after will make a conventicle of every Christian meeting”. *Areopagítica*. p. 541.

¹²⁶⁵ *Areopagítica*. p. 570.

¹²⁶⁶ *Areopagítica*. p. 520. El antiplatonismo es una constante del texto. Milton, consciente de su aristotelismo, equipara Platón a los presbiterianos, para atacar su hipocresía.

¹²⁶⁷ *Areopagítica*. p. 524.

¹²⁶⁸ “It cannot be guest what is intended by som but a second tyranny over learning: and will soon put it out of controversie that Bishops and Presbyters are the same to us both name and thing”. *Areopagítica*. p. 539. Milton insultará a los presbiterianos llamandoles censores: “And all this while are to learn what the true end *and* reason is of the Gospel

reconvenirlos de los efectos perversos que puede tener su actuación: “Sus recientes disputas y defensas frente a los preladados deberían recordarles que esta violencia obstructiva se encuentra (...) con una oposición contraria a los fines que persigue: en vez de suprimir sectas y cismas los alienta y les confiere reputación”.¹²⁶⁹

Milton busca con *Areopagitica* apoyos para la abolición de la ley en sectores del Parlamento y la Asamblea de Westminster enfrentados con el presbiterianismo, los erastianos de Selden y los *Independents* de la Asamblea. La conjunción era lógica. El presbiterianismo era populista, rigorista, pretendía eliminar la libertad de conciencia y congregación de los independientes y las bases económicas y culturales del humanismo que tenía un marcado carácter aristocrático, republicano y secularizante. Pero la amenaza de la teocracia populista presbiteriana no era el único nexo entre los erastianos, Milton y algunos de los miembros latitudinarios de la Asamblea como Sterry. El erastianismo, una corriente ideológica que propugnaba la capacidad del gobierno civil para regular las materias eclesiásticas, había sido una marca definitoria del arminianismo holandés y británico.¹²⁷⁰ Con él, estos movimientos pretendían un poder civil fuerte que sirviese de escudo contra los rigorismos populistas y avanzase en la racionalización del credo y secularización de las fuerzas de la religión. La carrera e ideología del líder y más relevante pensador del erastianismo inglés del momento, Selden, ejemplifican la cercanía entre las dos corrientes. El erudito mantuvo una alianza de carácter táctico con el laudismo, el ala más erastiana del movimiento arminiano y Laud mismo le proporcionó su escaño en el Parlamento Largo, seguro de su latitudinarismo antipuritano y su odio al teocratismo calvinista.¹²⁷¹ Pero como otros arminianos y socinianos (Dell, Dury),¹²⁷² abandonó la defensa del episcopado frente a los asaltos presbiterianos cuando, en 1641, los Comunes propusieron sustituir a los obispos por un cuerpo de comisionados laicos.¹²⁷³ La literatura reciente reseña las similitudes del pensamiento de Selden y Grocio, que ya detectó Filmer, al mantener que ambos cometieron el mismo error que los jesuitas asumiendo “the natural freedom of men”, lo que hacía de Selden un arminiano en teología y un latitudinario en moral.¹²⁷⁴

which they teach; and what a world it differs from the *ensorious* and supercilious lording over conscience. It would be good also they liv'd so as might perswade the people they hated covetousnes”. *Tenure*. p. 35.

¹²⁶⁹ *Areopagitica*. p. 542.

¹²⁷⁰ Collie. Op. cit.

¹²⁷¹ Trevor-Roper. Op. Cit. pp. 336-7.

¹²⁷² Véase supra: 3. O. G. ¿Por qué esconder el arminianismo?.

¹²⁷³ Para Selden anticalvinista véase Tuck. *Philosophy*. p. 218.

¹²⁷⁴ Tuck. *Philosophy*. p. 268.

Como es normal en el discurso político, la estrategia argumentativa de *Areopagitica* se ha de amoldar a la situación política en la que se escribe. Para argumentar a favor de una amplia libertad, Milton dispone del concepto de “libertad cristiana” que, como lugar común de la *Escritura*, tenía que ser respetada por los presbiterianos, lo que le otorga una ventaja discursiva. Pero este uso no significa que Milton acepte las acepciones presbiterianas o milenaristas de aquélla. Por otra parte, para no enajenarse el apoyo de los erastianos, Milton ha de abstenerse de afirmar una radical separación de los poderes civil y religioso. Tanto las propias ideas como el interés en ganarse a los erastianos descartan también un tipo de argumentación “fideísta” que se ha considerado como calvinista pero que sólo esgrimen algunas sectas radicales y que mantiene que toda intromisión en la economía de la salvación es inútil, pues Dios predestina absolutamente para la salvación o la condena y ningún poder puede remediar la maldad humana. Por el contrario, Milton cree que el hombre es capaz de educar su conciencia (razón) y su voluntad para conocer, obrar y conseguir la virtud que le acerca a la salvación, pero para ello ha de ser libre de evaluar las vías y elegir con la suficiente información.

Milton tiene, así, en las concepciones antropológico-morales compartidas con los erastianos, en el hombre libre para alcanzar la virtud, la herramienta retórica más adecuada a sus fines. Pero no puede usar abiertamente de las ideas del libre arbitrio. Tras haber acusado a los presbiterianos de pretender una tiranía sobre la conciencia como la de los obispos, es difícil usar las doctrinas que a éstos se les suponía. Así, ha de disimular su heterodoxo arminianismo tras la aseveración categórica de la propia ortodoxia. Para ello recurre al engaño de la continuación de la Reforma o la “reforma de la Reforma” y a una serie de argumentos secundarios, como el discurso de la elección divina del pueblo inglés. Este nacionalismo protestante milenarista era propio de casi todas las denominaciones y, por tanto, buena guarnición de toda argumentación.

El panfleto de Milton no tuvo repercusión alguna. El Parlamento reafirmó su posición en septiembre de 1647, marzo del 48 y septiembre del 49. Por fin, en 1651 la *Commonwealth* intentó una política de libertad de prensa, pero el *Rump* repuso la censura previa en una orden de 1653. Que el mismo Milton sirviese en 1651 de censor para el *Mercurius Politicus* no deja de ser una ironía y una muestra de la distancia entre las ideas, aún las más acendradas, y la práctica política.

Dada la fuerza del presbiterianismo y puritanismo en el Parlamento, la derrota de las posiciones defendidas por Milton era previsible, pero cabría, en un ejercicio de política ficción, identificar algunos fallos en su estrategia. Mientras él argumenta con la moral y la religión, las decisiones del erastianismo tienen un carácter político. Como movimiento latitudinario y secular, los fines del erastianismo no están alejados de los que propone Milton en *Areopagitica*: pretende construir un estado que garantice una amplia libertad de conciencia y culto, moderando las tiránicas pretensiones confesionales, que son el mayor productor de tensiones socio-políticas del momento. Pero aquél acentúa la facultad y el derecho del estado para usar cualquier medida con el fin de asegurar la paz social y una relativa libertad confesional. Por el contrario, Milton, a pesar de que expone que “la tarea con la que comenzó es mostrar que ninguna nación o estado bien instituido usó nunca de esta forma de censura”¹²⁷⁵ y de que ofrece algunos ejemplos de este proceder, evitará situar la discusión política en torno a los verdaderos problemas políticos que hacen necesaria la orden a los ojos de los parlamentarios. De esta forma no ataca, p.e., el uso partidista que los presbiterianos hacen de la ley dividiendo el partido parlamentario, como Walwyn, un verdadero genio político, en su *Compassionate*. Además, el discurso moral que desarrolla tendrá un marcado carácter probabilista y, por lo tanto, liberal. Milton advierte que la libertad de pensamiento y prensa es uno de los fines de la revolución y un mecanismo necesario para su consolidación, pero para el partido erastiano la disparidad de opiniones religiosas suponía un peligro político innecesario que complicaba más los esfuerzos de la guerra. Es quizá aquí donde radique su mayor fallo, puesto que la turbulencia política lleva al resto de partidos a adoptar la política más segura, a seguir las razones más probables. La situación impone un tuciorismo; Milton estaba, con su probabilismo, sermoneando en el desierto.

3. II. B. El papel de la libertad cristiana en las peticiones de libertad

El continuo recurso a la libertad cristiana en *Areopagitica* le concede un papel fundamental en la petición de la libertad de prensa, de costumbres y conciencia. Pero, como hemos visto en la discusión entre Calvino y las sectas, este término es una metáfora vacía que se rellena con los materiales más diversos. Analistas tan destacados como Hill o Zagorin piensan que, dado que Milton la usa para pedir la libertad, ésta es expresión de un antinomismo que permearía toda su obra. Esta interpretación se ratifica con algunas pinceladas

¹²⁷⁵ Esta afirmación es sólo parte de la narratio, un elemento circunstancial de su discurso. *Areopagitica*. pp. 522-3.

aparentemente místicas del texto (el libre otorgamiento de la gracia y su intervención en la conducción del mundo) y el uso de alguno de los lugares tradicionales del antinomismo.¹²⁷⁶

Nosotros creemos que es difícil pensar en el autor de la alabanza de la disciplina de *The Reason of Church Government urg'd against Prelaty*¹²⁷⁷ como un antinomista. Además, ya hemos visto en el apartado anterior (3. I. D2. Probabilismo vs. antinomismo) cómo Milton mantiene que la superioridad de la caridad sobre la ley no es igual a su abolición o su dispensa, sino sólo la garantía de su justicia; o que la nueva alianza, de donde proviene la libertad cristiana, consiste en la restitución del libre arbitrio. Por otro lado hemos de mostrar que tampoco usa el concepto calvinista de libertad cristiana.

Un repaso a los lugares donde menciona a la libertad cristiana nos puede dar una idea de su verdadero significado. En uno de los párrafos donde mantiene que la libertad de prensa no es más que una aplicación de aquélla, Milton la funda en una concepción probabilística de la verdad que permite la indiferencia y, por consiguiente, el rechazo de la reglamentación de los actos no necesarios: “No es imposible que (la verdad) tenga más de una sola forma. ¿Qué es si no, todo ese batallón de cosas indiferentes, en las cuales la verdad puede estar a este lado o al otro, sin ser distinta a sí misma?”. Cuando la verdad puede estar en una posición o en la contraria, ninguna de las opciones pueden ser necesarias, sino sólo probables, indiferentes. Dado que la verdad puede aparecer en cualquiera de ellas, no se pueden suprimir ni imponer por ley, no pueden reglarse. “¿Qué vana sombra, si no, continúa, es la abolición de esas ordenanzas clavadas a la cruz (de las que la muerte de Cristo nos redime)?,¹²⁷⁸ ¿qué ganancia traería esta *libertad cristiana* que Pablo predica tan a menudo?”. Milton defiende aquí la libertad cristiana como la ausencia de reglamentación en aquellas cosas indiferentes, pero usa un criterio de indiferencia y mantiene unos efectos de la libertad cristiana propios del probabilismo (la verdad probable, la duda).

¹²⁷⁶ 2 Cor. 3:17 “Ubi Spiritus Domini, ibi libertas” Rom. 6:14 “Non estis sub lege, sed sub gratia” y Gál. 5:18 “Si espíritu ducimini, non estis sub lege” u otros lugares relacionados con ella: Gál. 2:11-14; 4:1-2; 4:24; 4:31; 5. ó 2 Cor. 3:6-7 ó Iac1:23; 2:8-10. No hemos encontrado menciones a 1. Tim. 1:9 “Iusto non est lex posita”.

¹²⁷⁷ “There is not a thing in the world of more grave and urgent importance throughout the whole life of man, then is discipline. He that hath read with judgement, of Nations and Commonwealths, (...) will readily agree that the flourishing and decaying of all civill societies, all the moments and turnings of humane occasions are mov'd (...) as upon the axle of discipline. So that whatsoever power or sway in mortall things weaker men have attributed to fortune, I (...) ascribe either to the vigor, or the slacknesse of discipline. *Reason of Church Government*. Ch.1. p. 751.

¹²⁷⁸ Milton cita aquí Col. 2:14-15.

Éste no es el único rasgo arminiano de la libertad cristiana de Milton, quien refuerza la idea de la injusticia de la regulación de lo indiferente a través de la interpretación, la aplicación de la justicia general y la epiqueya: “La doctrina del apóstol es que el que come o ayuna, guarda o no los días señalados puede hacerlo para el señor”. Esto es, cualquier acción o norma es buena o mala dependiendo de sus fines y no de su promulgación y carácter de ley. La libertad cristiana no significa, pues, la liberación de la ley, sino la liberación de la ley injusta, especialmente donde su injusticia es más clara, en las cosas indiferentes. Para universalizar este principio, Milton extrapola analógicamente la epiqueya: “Cuántas otras cosas podrían ser toleradas en paz y dejadas a la conciencia, si tuviéramos caridad y no fuese el estarse juzgando continuamente el uno al otro (el escándalo) la fortaleza de nuestra hipocresía”.¹²⁷⁹ En esta frase equipara la libertad cristiana con el permiso a la conciencia individual para que, a través de la caridad, juzgue la ley de acuerdo al bien de los hombres. Pero además, contrapone la libertad probabilista y epiqueica al rigorista control social del escándalo que fuerza a seguir literalmente la ley. La libertad cristiana como negación del control social ejercido a través del escándalo termina de diferenciar la concepción de la libertad cristiana de Milton de la de Calvino que, recordemos, sólo se usa cuando no da lugar a escándalo.

La concepción arminiana de la libertad cristiana se muestra también en la cita de Tito 1:15 “para los puros todo es puro”, que le sirve para sostener que la censura es superflua. Éste es un lugar común del antinomismo, pero Milton lo interpreta a través del libre arbitrio. Con él afirma que son las obras, las acciones voluntarias externas las que tienen un valor moral y, en consecuencia, son éstas las que producen responsabilidad y las que deben ser regladas por la ley. Por el contrario, las acciones en las que el hombre es sujeto paciente no pueden pervertir: “pues (la lectura) es de aquellas acciones que entran en el hombre, más que de las que salen de él y, por lo tanto, no pervierten (defile not)”.¹²⁸⁰ Para aquéllos con un virtuoso libre arbitrio, el conocimiento, aunque sea malo, no pervierte. Milton entiende

¹²⁷⁹ “Truth is strong next to the Almighty; she needs no policies, nor stratagems, nor licencings to make her victorious, those are the shifts and the defences that error uses against her power: give her but room, & do not bind her when she sleeps, for then she speaks not true (...) but then rather she turns herself into all shapes, except her own, and perhaps tunes her voice according to the time (...) untill she be adjur'd into her own likenes. Yet is it not impossible that she may have more shapes then one. What else is all that rank of things indifferent, wherein Truth may be on this side, or on the other, without being unlike her self. What but a vain shadow else is the abolition of those ordinances, *that hand writing nayl'd to the crosse*, what great purchase is this Christian liberty which *Paul* so often boasts of. His doctrine is, that he who eats or eats not, regards a day, or regards it not, may doe either to the Lord. How many other things might be tolerated in peace, and left to conscience, had we but charity, and were it not the chief strong hold of our hypocrisie to be ever judging one another”. *Areopagitica*. p. 563.

¹²⁸⁰ *Areopagitica*. p. 512.

que la responsabilidad se sigue de la elección y la acción del individuo, objetivada en las obras, por lo que aceptar que los puros puedan actuar mal le aleja del antinomismo.

Esta concepción se reafirma en la frase siguiente: “Dios no suele mantenerle cautivo (al hombre) en una perpetua infancia de prescripción, sino que le confía el don de la razón para que escoja por sí mismo”. En el ambiente de las guerras de religión inglesas, saturado de biblicismo, la mención de la “infancia perpetua” había de recordar inmediatamente a Gál. 4, otro versículo canónico de la libertad cristiana. Este dice que la restauración de las facultades por Cristo permite la responsabilidad y autonomía del hombre que le liberan de una prescripción excesiva e irracional, dándole la libertad cristiana y acaba afirmando que “Dios le confía el don de *la razón para que escoja por sí mismo*”. Milton no es antinomista; es un racionalista arminiano que mantiene que la razón, es la ley natural con la que puede escoger autónomamente.¹²⁸¹

Milton no está solo en el uso retórico de la libertad cristiana, los separatistas¹²⁸² William Walwyn, Roger Williams o Henry Robinson no podían ignorar que los términos que usan para sostener sus peticiones de tolerancia tienen en la ortodoxia significados muy diversos de los que ellos les daban. “Insinúan, así, una política de tolerancia religiosa bajo el camuflaje de la familiar doctrina de la libertad cristiana”,¹²⁸³ dinamitando los estrechos márgenes que el apóstol y los presbiterianos le conceden: la derogación de la ley ritual. Pero quizá la mayor prueba de que Milton no comprende la libertad cristiana como un antinomismo es el uso en estas obras de una estructura y estrategia casuista para defender su posición, lo que implica que acepta la obligación de la conciencia.

3. II. C. Probabilidad intrínseca. La fórmula retórica y el contenido

Milton escribe que construyó su “sermón” al parlamento siguiendo la forma retórica clásica de la oración o “speech”: exordio (eulogium), proposición, dividida en cuatro partes, narración y peroración.¹²⁸⁴ Aparentemente, la *oratio* tiene claras connotaciones humanistas, lo que según la teoría de la Escuela de Cambridge excluiría otros lenguajes, entre ellos el escolástico casuismo. Empero, el uso de fórmulas retóricas de éste en el texto es indudable: argumenta en torno a casos de conciencia, recurre a argumentos de autoridad,

¹²⁸¹ *Areopagitica*. pp. 513-4.

¹²⁸² Un movimiento congregacionalista que pretende la total separación de la iglesia de Inglaterra.

¹²⁸³ Milton, John. 1953. *Complete Prose Work*. Vol. II. “*Areopagitica*. Background. Separatists and Toleration”. p. 81.

centra su razonamiento en los aspectos morales, hace llamamientos a la conciencia de los implicados, etc. Bice Mortara dice que el discurso es fundamentalmente un género forense o judicial,¹²⁸⁵ y es aquí donde la adecuación de la fórmula retórica al uso casuista puede aclararse. David, el probabilista francés del XVIII, considera, frente al jansenismo, al caso de conciencia como una fórmula jurídica para enjuiciar en el confesionario las conductas de los confesados.¹²⁸⁶

Milton mismo se encarga de darnos algunas pistas del carácter casuístico del texto. En lo que podría ser el inicio de la *conclusio*, en la *anamnesis*, expresa su duda sobre la legitimidad de la *Licensing Order*, conformando un caso de conciencia general: “Que la libertad de prensa haya de ser regulada por una disciplina imitada de los prelados y aprendida por éstos de la Inquisición, (...) ha de ser *causa de duda* y desaprobación para todo hombre religioso”.¹²⁸⁷ El caso ha de ser especialmente importante para los censores que habrán de escoger entre su vocación pastoral y la censura, de manera que, “deja a la conciencia de cada uno de ellos la elección”.¹²⁸⁸ Aunque no lo explicita, se trata, sobre todo, de una cuestión de elección moral para los parlamentarios, ya que de su elección depende su propia salvación, pues el rigorismo considera que su vocación es velar por la salud espiritual del pueblo, lo que les fuerza a imponer las opciones más seguras para salvaguardar la adoración a Dios.

Milton presenta el caso de conciencia en el que se vierte la tolerancia, elegir entre permitir el avance del error y el mal o aceptar la libertad de elegir responsablemente para que Dios juzgue, apuntando también su opción, que pide sirva como guía al Parlamento: “Si yo hubiese de elegir, un puñado de buenas obras debería ser preferido a muchas veces más la coacción de la mala actuación. Pues seguro que Dios estima el crecimiento y perfección de una sola persona más que la coacción de diez viciosos”.¹²⁸⁹ Milton está pidiendo que acepten que la salvación de los súbditos es un problema personal en el que los magistrados no deben inmiscuirse. Pero ésta es la postura menos segura y menos probable, pues contraviene el mandamiento de adorar a Dios y de cumplir la vocación. Así, pide a los parlamentarios que sigan la doctrina probabilista y que, dada la dudosa legitimidad de la

¹²⁸⁴ *Areopagitica*. p. 170.

¹²⁸⁵ Mortara Garavelli, Bice. 2000. *Manual de retórica*. Madrid: Cátedra.

¹²⁸⁶ Discourses of Cleander and Eudoxus on the Provincial Letters (Cullen, 1694). Cit. en Sampson, Margaret. “Laxity”. p. 76.

¹²⁸⁷ *Areopagitica*. p. 541.

¹²⁸⁸ *Areopagitica*. p. 548.

medida, se abstengan de imponerla. Milton, además, está pidiendo que el parlamento acepte la vía de acción *políticamente* menos segura, por lo que también postula un probabilismo político.

Las características del probabilismo hacen de él un arma afilada, pero dificultan su análisis en el contexto político. Mientras que el razonamiento moral ha de explorar las probabilidades de todas las distintas opciones, en su uso político la opción se realiza de manera previa y la función del texto es defenderla. Esto es, el uso del probabilismo en la moral es deliberativo, mientras que en la política sólo puede ser apologético, lo que implica que no se pueden presentar las razones de la opción opuesta más que en función de la propia opción. Por ello Milton no puede presentar las razones o probabilidades intrínsecas que sustentan la opción rigorista más que de forma negativa, como la negación de las libertades de la postura latitudinaria. Además, la apología precisa mostrar la propia opción como la más probable, por lo que es improbable que un escritor político afirme mantener una posición probabilista. Sólo en la comparación con las posturas rigoristas y adoptando una posición analítica externa se descubre el uso del probabilismo.

Para mostrar que Milton basa su argumentación en las concepciones probabilistas veremos cómo centra su argumentación en el libre arbitrio, al que constituye en su principal probabilidad intrínseca. Esto le permite defender un concepto probable de verdad y a reformular las virtudes, especialmente de la fe, lo que implica una petición de transformación de los caracteres políticos. La verdad probable le lleva también a rechazar sistemáticamente la autoridad más segura y probable: la *Biblia*. Del libre arbitrio se deriva también la concepción de la providencia como garante de que la duda y la libertad de conocimiento no deriven en pecado. Al final del análisis estudiaremos de forma específica otros rasgos probabilistas, como la aceptación de principios prácticos en la argumentación moral, la defensa del principio de posesión de la libertad frente a la imposición de la norma probable, el uso del engaño y el disimulo o las máximas probabilistas.

3. II. C1. El libre arbitrio como probabilidad intrínseca

Milton centra la argumentación de *Areopagítica* en las mismas concepciones antropológicas del libre arbitrio que hemos visto llenan el *Paraíso*. “Dios le dejó libre”

¹²⁸⁹ *Areopagítica*, p. 528.

dice en *Areopagítica*, “Dios le hizo libre” dice en el *Paraíso*. En ambos, estas ideas aparecen hipostasiadas en Adán, epítome de la humanidad, sus facultades y sus derechos. Éste, prosopopeya del libre arbitrio, aparece en *Areopagítica* en un párrafo que tiene una posición especial en su argumentación. Por una parte, Milton coloca el párrafo al final de las probabilidades extrínsecas: una serie de casos resueltos con argumentos de autoridad (ninguna protestante) que afirman la dignidad y necesidad de la razón y reducen el valor normativo de la *Biblia* al de una construcción humana que la razón puede criticar. Milton ha señalado en ellos que el bien y el mal están mezclados en el mundo, lo que le convierte en indiferente y ha estatuido, también, la suficiencia de la voluntad para afrontar el mal y de la razón para guiar al bien. Por otra parte, el párrafo es la exposición de la primera probabilidad intrínseca o los principios generales que están detrás de la selección de los casos de conciencia y autoridades glosados hasta ese punto. A continuación de este párrafo, Milton aplica estos principios al caso de la censura y la completa regulación de la vida. En el párrafo, Milton expone de forma abreviada el núcleo argumental de *Areopagítica* afirmando la libertad de elección dada por Dios al hombre:

“Si toda acción que es buena o mala en un hombre maduro, hubiese de estar bajo inspección, prescripción y compulsión, ¿qué sería la virtud sino un mero nombre?, ¿qué alabanza se le podría deber al que hace el bien?, ¿qué mérito al sobrio, justo o continente? Puede que muchos se quejen de la divina providencia por haber permitido a Adán su trasgresión, ¡lenguas locas!, cuando Dios le dio la razón, le dio libertad para escoger, pues la razón no es más que elección (for reason is but choosing). Si no, hubiese sido un Adán meramente artificial, un Adán como el de las marionetas. Nosotros no estimamos la obediencia, el amor o las donaciones forzadas, por lo tanto, Dios le dejó libre, le colocó delante de un objeto provocador incitante, en ello consistió siempre su mérito, en ello el derecho de su premio, la alabanza de su abstinencia. ¿Para qué creó pasiones dentro de nosotros y placeres alrededor, sino para que, correctamente temperados, sean el verdadero ingrediente de la virtud?”¹²⁹⁰

Pasemos a analizarlo. Milton afirma que la libertad es un don divino y la capacidad de pecar tiene un fin muy alto en la economía providencial y soteriológica, pues permite que el hombre use su razón, alcance la virtud y actúe responsablemente, para que Dios pueda juzgarle. Es decir, Milton considera que la capacidad de pecar del hombre es un bien y su eliminación causa injuria, por lo que se ha de considerar un derecho. Aumenta así el

¹²⁹⁰ *Areopagítica*, p. 526.

ámbito de las facultades y el derecho frente a los escolásticos, que nunca adoptan esta posición maximalista en la determinación de lo que causa injuria al hombre.

Si las concepciones arminianas se traslucen en todo el texto, en este párrafo es donde Milton repite y sintetiza más claramente los principales lugares comunes del molinismo y arminianismo. Pero, aunque, como en el resto del texto, evita usar los términos de sabor católico y arminiano, su formulación es suficientemente clara. Usa a Adán como pantalla para hablar del hombre en estado de naturaleza y substituye “freedom of the will” por la que el escolasticismo consideraba su característica fundamental, el “freedom of choice”, que es claramente la libertad de arbitrio, pues acepta la capacidad de la razón para dirigir esta elección. Consistentemente usa “good or evil actions”, en vez de malas y buenas obras (good or evil works), que son las que logran el mérito (merit) y al final el derecho a la recompensa “right of his reward”, que ante Dios sólo puede aludir a la justificación para la salvación. La caracterización de esta libertad no deja resquicio a la duda, se está refiriendo a la libertad de arbitrio en su concepción más teológica. Resumiendo, Milton afirma a) el libre arbitrio como razón aplicada a la elección moral, permitida por la templanza o continencia de las pasiones y la indiferencia de los bienes o placeres alrededor. La necesidad de atribuir esta facultad a los individuos para poder considerarlos b) personas y adultos y poder atribuirles c) la virtud y el mérito.

a) No es necesario explicar más la defensa del libre arbitrio en el pasaje. En uno anterior, Milton realiza una descripción del libre arbitrio que podríamos definir como canónica: “El que puede aprehender el vicio con todos sus placeres simulados y bajos, y aún así puede abstenerse, distinguir y prefiere lo que es verdaderamente mejor, él es el verdadero peregrino/milite¹²⁹¹ cristiano”.¹²⁹² La conclusión del párrafo podría ser que si la verdadera religión se realiza en las obras, la coacción impuesta a este proceso por la eliminación de las tentaciones ha de ser inmoral. No permitir que el hombre pruebe su religión frente al mundo es impío. Veremos cómo desarrolla esta idea en *A Treatise of Civil Power* en la segunda sección de este apartado.

Frente a esta libertad podemos contraponer las concepciones de Beza, quien manifiesta que

¹²⁹¹ En las copias conservadas no es claro si escribe wayfaring o warfaring. Ambas posibilidades son interesantes. Warfaring podría aludir al verdadero “milite cristiano”, como en el *Enquiridión* de Erasmo, la obra a la que se referiría, la virtud y el libre arbitrio intimamente unidas serían las bases de la verdadera acción cristiana. La alternativa, el peregrino, ha sido considerada básica en el discurso puritano (Bunyan).

“la libertad no precisa de una elección real entre el bien y el mal, pues si esto fuese así, Dios, quien no puede elegir el mal, no sería libre, lo que es contrario a su omnipotencia. El hombre peca por necesidad aunque no haya compulsión”.¹²⁹³

b) Milton ni siquiera contempla la posibilidad de discutir las doctrinas calvinistas, pues convierten al hombre en una marioneta en manos de la providencia, en un “meer artificiall Adam”, eliminando su libertad y constituyéndole en un ser sin voluntad y razón propia, en una marioneta de tabladillo manejada por los invisibles hilos de la necesidad providencial, “as he is in the motions”. Milton inserta la crítica de las doctrinas latitudinarias al agustinismo y calvinismo en el centro de su argumentación política a favor de la libertad de prensa.

Pero a la afirmación del libre arbitrio antepone la frase: “Muchos se lamentan de la divina providencia por haber permitido a Adán la trasgresión, ¡locas lenguas!”. Aparentemente esta frase no tiene destinatario. Los defensores del libre arbitrio no predicaban que Dios hubiese querido el pecado de Adán, sino que le había concedido la libertad necesaria para actuar moralmente y bajo ese fin superior hubo de permitir la caída. Los calvinistas afirmaban que ésta estaba predestinada y nadie puede quejarse de las insondables justicia y providencia divina. Sin destinatario claro, la frase es un instrumento retórico que sirve para rechazar sin nombrarlas las posturas calvinistas. Milton usa el circunloquio para, disimulando, hacer ver que no aceptar la libertad de elección en el hombre, hace a Dios origen del pecado y la caída. La salida lógica es la aceptación de una concepción arminiana en la que el pecado y la búsqueda de la justicia son responsabilidad del individuo. Se escucha aquí ya uno de los *leitmotivs* de la épica de la virtud del *Paraíso Perdido*. Análogamente, la eliminación de la libertad de los presbiterianos arrasa con la dignidad humana sujetándole a la tutoría moral e intelectual.

c) Milton apunta en este pasaje que ni Dios ni los hombres pueden aceptar como virtuosas acciones que no han sido realizadas en libertad. Milton continúa ésta con una más clara afirmación de la necesidad de la libertad para la obtención de la virtud, una idea muy relevante en la argumentación a favor de la libertad de conocimiento, conciencia y costumbres, pero la estudiaremos más adelante: 3. II. C6. La virtud como limitación de la ley, la obligación y la coacción.

¹²⁹² *Areopagítica*. pp. 514-5.

Milton justifica el espacio de libertad que exige el libre arbitrio a través de la autoridad de los apóstoles, Dios habría dicho a San Pedro que “matase y comiese” sin reparar en las leyes rituales judías “dejando la elección a la *discreción* de cada uno”,¹²⁹⁴ o sea, permitiendo que la razón dirigiese la decisión de guardar la ley. “Pienso, dice Milton, que (...) Dios dejó *arbitraria* (*left arbitrary*) la dieta y alimentación de nuestras mentes, para que todo hombre maduro tenga que ejercitar su propia *capacidad de dirección* (...) Dios entrega la dirección de tan gran confianza, sin dictar leyes o prescripciones particulares, enteramente al albedrío o *discreción* (*demeanour*) de todo hombre adulto”. Con el libre arbitrio, Dios concede la autonomía para que cada cual establezca su disciplina intelectual libremente.¹²⁹⁵

Milton defiende la libertad del arbitrio frente a la ley en otro pasaje donde, aceptando una interpretación muy improbable, dice que, a pesar de que San Pablo quemó los libros de los magos persas, éste fue “un acto voluntario, que (no obliga pues) nos permite una voluntaria imitación”, pues “dejó arbitraria” la decisión a tomar con los libros heréticos.¹²⁹⁶ La libertad de la voluntad que Milton supone que el apóstol concede universalmente se acuerda mal con el valor normativo que concedían a la *Biblia* los presbiterianos y especialmente con la ejemplaridad de los *Hechos de los Apóstoles*. En todo caso, el libre arbitrio se opone a la teonomía y concede el derecho a no sufrir “inspección, prescripción y compulsión”.

Además, Milton traslada metafóricamente las concepciones del libre arbitrio a otros sujetos: los libros, el culto y el conjunto del “body politics”, humanizándolos y concediéndoles facultades y derechos. Los libros, como condensación de la razón, contienen una “potencia vital” propia, de manera que “aquél que mata a un hombre, mata una criatura razonable, la imagen de Dios; el que destruye un libro, mata a la razón misma, la misma imagen de Dios”,¹²⁹⁷ la quintaesencia del hombre, su razón eterna.¹²⁹⁸ Este movimiento le permite incluso aplicarlos la misma presunción de inocencia (un rasgo de la

¹²⁹³ Citado en White. Op. Cit. p. 20.

¹²⁹⁴ “God in that unapocryphal vision, said without exception, Rise Peter, kill and eat, leaving the choice to each mans discretion”. *Areopagitica*. p. 512.

¹²⁹⁵ *Areopagitica*. p. 513.

¹²⁹⁶ “A voluntary act, and leaves us to a voluntary imitation”. *Areopagitica*. p. 514.

¹²⁹⁷ *Areopagitica*. p. 492.

¹²⁹⁸ “But strikes at that ethereall and fifth essence, the breath of reason it selfe, slaies an immortality rather then a life”. *Areopagitica*. p. 492.

doctrina probabilista), lo que les libera de censura o condena previa.¹²⁹⁹ Sólo el juicio de los efectos del libro ha de decidir su prohibición.¹³⁰⁰

De igual manera argumenta Milton en *A Treatise of Civil Power* a favor de la libertad de culto, pues la hace dependiente de la restauración de las facultades obtenida con la nueva alianza de Cristo, la que impone la caridad y la persuasión interior (la razón restaurada por Cristo) como intérprete de toda ley,¹³⁰¹ por lo que “los magistrados bajo el evangelio tienen que aceptar nuestro culto libre, electivo y racional”. Numerosos aspectos de esta traslación metafórica de las facultades humanas a libros, culto o cuerpo social son inconcebibles en el calvinismo: la consideración de Dios como razón o del hombre como ser racional, como la imagen de Dios. Estudiaremos la generalización al cuerpo político más tarde cuando hablemos de las virtudes y los caracteres o prototipos sociales. (3. II. C8. El carácter)

Pero la petición de la libertad de prensa y la tolerancia (religiosa y de costumbres o *manners*) no sólo se sustenta directamente en el libre arbitrio, sino también en otros aspectos derivados de esta idea. Dos son fundamentales en la obra: la indiferencia y la duda o necesaria deliberación. Las estudiamos a continuación.

3. II. C2. La duda y la probabilidad como base de la indiferencia

Otro elemento fundamental en la justificación de la imposibilidad práctica y moral del disciplinamiento es la duda y la constitución probable de todo conocimiento, que son prerequisites de la deliberación y el libre arbitrio. La duda es, también, una necesidad de las conciencias latitudinarias, enfrentadas a la contingencia y la indiferencia del mundo, a la diversidad de las opciones de la elección. Se opone por definición a las seguridades del biblicismo, al maniqueísmo epistemológico, a la concepción de la *Biblia* como ley. Pero si Milton puede utilizar el argumento de la natural indiferencia de las cosas sin problemas, no puede usar de la duda con igual desenvoltura, pues su prédica podría haberle procurado rápidamente el peligroso título de atea. Por lo tanto, ha de dirigir la atención a la

¹²⁹⁹ *Areopagítica*. p. 536.

¹³⁰⁰ *Areopagítica*. p. 505.

¹³⁰¹ “Then was the state of rigor, childhood bondage, and works, to all which force was not unbefitting, now is the state of grace, manhood, freedom, and faith, to all which belongs willingness and reason, not force. The law was then written on tables of stone, and to be performed according to the letter, willingly or unwillingly; the gospel, our new covenant, upon the heart of every believer, to be interpreted only by the sense of charity and inward persuasion”. *A Treatise of Civil Power*. p. 259.

necesidad de la duda y la discusión para alcanzar la verdad o usar de las imágenes del averroísmo y afirmar que la verdad es demasiado grande para los hombres que sólo la conocen a retazos, por lo que la tolerancia es necesaria si no se quiere destruir la que atesoran los otros, los perseguidos.¹³⁰²

Milton presenta esta idea de forma positiva y negativa. La división de la verdad ayuntada a la debilidad de nuestro conocimiento y la ceguera producida por la costumbre y el prejuicio hace necesaria mucha precaución en las medidas coactivas.¹³⁰³ Pero con ella también pide una tolerancia activa, usando la metáfora del templo de Dios, edificado por distintos alarifes y materiales que se armonizan y apoyan unos a otros, y poniéndola en relación con la de la reforma de la Reforma aseverando la necesidad de respetar todas las opiniones que pueden acrecentar la verdad sobre la que se ha de asentar la iglesia de Cristo.¹³⁰⁴

Pero pensamos que Milton apunta más allá de la metáfora de la división de la verdad, pues necesita hacer su concepción de la verdad un punto más escéptica, aunque el escepticismo en sí no sea su fin. Ha de mantener el equilibrio entre la imposibilidad de llegar a la verdad, lo que encaminaría a un escepticismo que podría derivar en la imposición de una verdad convencional y la prédica de la existencia de una verdad absoluta que es la marca justificativa del rigorismo. Milton se encuentra pues en una encrucijada similar a la del probabilismo y creemos que en este proceso de transformación del concepto de verdad aprovechará sus principios.

Ya hemos visto que Milton mantiene que “no es imposible que (la verdad) pueda tener más de una forma” y, así, en todos los casos “inciertos”, contingentes o “indiferentes, la verdad puede estar en un lado o en otro, sin dejar de ser en ambos igual a sí misma”.¹³⁰⁵ También

¹³⁰² Walwyn razona de manera muy similar en *Compassionate*. p. 250.

¹³⁰³ “That if it come to prohibiting, there is not ought more likely to be prohibited then truth it self; whose first appearance to our eyes blear'd and dimm'd with prejudice and custom, is more unsightly and unplaussible then many errors, ev'n as the person is of many a great man slight and contemptible to see to”. *Areopagitica*. pp. 566-7.

¹³⁰⁴ “Yet these are the men cry'd out against for schismatics and sectaries; as if, while the Temple of the Lord was building, some cutting, some squaring the marble, others hewing the cedars, there should be a sort of irracionall men who could not consider there must be many schisms and many dissections made in the quarry and in the timber, ere the house of God can be built. And when every stone is laid artfully together, it cannot be united into a continuity, it can but be contiguous in this world; neither can every peece of the building be of one form; nay rather the perfection consists in this, that out of many moderat varieties and brotherly dissimilitudes that are not vastly disproportionall arises the goodly and the gracefull symmetry that commends the whole pile and structure. (...) Let us therefore be more considerat builders, more wise in spirituall architecture, (aceptando los cismas) when *great reformation is expected*. for now the time seems come, wherein *Moses* the great Prophet may sit in heav'n rejoicing to see that memorable and glorious wish of his fulfill'd, when not only our sev'nty Elders”. *Areopagitica*. p. 555.

¹³⁰⁵ *Areopagitica*. p. 563.

hemos avanzado que la metáfora de la diversidad de la verdad y su presencia incluso en opiniones opuestas, sólo se entiende, a nuestro parecer, desde los postulados del probabilismo y podría ser la misma que propone el probabilista Vázquez cuando mantiene que una opción no pierde su probabilidad porque otra sea más probable.¹³⁰⁶ La consecuencia en ambos sistemas es la misma, cuando no se sabe donde está la verdad o si se duda de que la verdad o la ley estén en una opción u otra, el individuo puede optar libre e indiferentemente por cualquiera de ellas. Una verdad probable deja de ser necesaria.

La concepción probabilista del conocimiento reduce de hecho toda pretensión de verdad a simple opinión, un proceso evidente en los manuales probabilistas.¹³⁰⁷ *Areopagítica* puede ser leída como una llamada a reducir toda pretensión de conocimiento (especialmente el religioso) al estatus de opinión y la defensa de ésta como instrumento epistemológico y factor de tolerancia y paz política. La consideración de todo conocimiento como una mera opinión tiene como primer efecto la imposibilidad de derecho de imponer una de ellas por la fuerza, pues la opinión (falsa) sólo se puede rebatir con una opinión mejor fundada.¹³⁰⁸ Pero el principal efecto es que reduce la obligación que se le debe a la opinión. Milton iguala lo probable a lo indiferente¹³⁰⁹ y no necesario. De esta manera, sólo lo no cuestionado puede ser necesario. O dicho de otro modo, dado que no hay criterios de certeza que puedan fijar lo cierto, y como según el probabilismo ninguna ley puede imponerse sobre una probabilidad dudosa, pues, el individuo está facultado por su libertad a transgredirla, lo necesario quedará reducido a lo universal y generalmente aceptado, a los principios no discutidos. Así, el conjunto de la sociedad es quien decide qué es lo que ha de ser considerado necesario y susceptible de crear obligación. Pero Milton, a diferencia del probabilismo, aplica la probabilidad no sólo a la moral sino también al ámbito de la fe y las verdades especulativas. En su argumentación contra una verdad y ley absoluta, Milton aprovecha el movimiento de la Reforma ortodoxa que ha jugado todo a la carta de la verdad revelada. En el protestantismo ortodoxo la *Biblia* se considera único y absoluto

¹³⁰⁶ “Probabilisme” en *Dictionnaire de théologie catholique*. p. 469 y ss.

¹³⁰⁷ Un proceso criticado por el *Dictionnaire de théologie catholique* p. e. en la p. 471 de la voz “Probabilisme”. Éste lamenta la sustitución de la fe por las opiniones de la autoridades externas, pero en las doctrinas tutoristas que preceden al probabilismo la fe perdida no se constituye por la conciencia del individuo sino por la autoridad que dictamina qué es la verdad.

¹³⁰⁸ “I answer, that seducement is to be hindered by fit and proper means ordained in church discipline, by instant and powerful demonstration to the contrary; by opposing truth to error, no unequal match; truth the strong to error the weak, though sly and shifting. Force is no honest confutation, but uneffectual, and for the most part unsuccessful, ofttimes fatal to them who use it: *sound doctrine, diligently and duly taught, is of herself both sufficient, and of herself (if some secret judgment of God hinder not) always prevalent against seducers*”. *A Treatise of Civil Power*. p. 261.

¹³⁰⁹ Véase la nota 1321.

depósito de la verdad y repositorio de la ley. Así, para justificar la libertad de conciencia, las sectas sólo precisan negarla como verdad absoluta, un movimiento para el que Milton sólo tiene que aplicar la exégesis probabilista. La verdad probable se torna contingente en la ontología e indiferente en la moral y la teología (veremos su ataque a la *Biblia* más adelante: 3. II. C4. El ataque a la autoridad de la Biblia).

La idea de lo debatido como incierto e indiferente permite a las sectas presentar sus doctrinas como probables y exigir una tolerancia que otras concepciones de la adiafora no pueden ofrecer. En efecto, ésta es más amplia que la que define lo indiferente como todo lo no necesario para la salvación, pues cada secta o confesión define de manera excluyente los requisitos de ésta. De hecho, muchas de las cosas debatidas no “eran para ninguna de las teologías (sectarias) ‘indiferentes’”, por lo que “todas las sectas habrían acordado que eran materias de prescripción divina” y, por lo tanto, de obligatorio cumplimiento.¹³¹⁰ A través de la concepción probabilística la indiferencia se desborda y se convierte en un potente instrumento para atacar la imposición de ideas no consensuadas socialmente, lo que en definitiva coadyuvó a alcanzar la paz confesional.

Milton sabe que este criterio permite la negación de dogmas fundamentales para la ortodoxia, como la inmortalidad del alma o la trinidad, en los que es posible que él mismo no creyese. Pero a pesar de ello predica que este criterio de tolerancia no ha de dar lugar a la herejía y la desunión, pues los asuntos indiferentes no deben alterar la “unidad de espíritu” de los cristianos, sino fundar el “vínculo de la paz” social y política.

Sin embargo, la profundidad de la carga no se escapa a quienes va dirigida. Los intolerantes son quienes mejor nos informan de los efectos de la reunión de la duda, la disputa y la indiferencia a favor de la libertad y la tolerancia. Los presbiterianos escoceses de la *Westminster Assembly* advierten que “la peligrosa doctrina de los socinianos y arminianos” es que, dada la diversidad de opiniones, se ha de “limitar la pena de excomunión (...) a (la desviación de) todos aquellos principios que fueran comunes y no controvertidos” y “en las costumbres (manners) a todo lo que no fuesen prácticas habituales y universales de la cristiandad y la luz conocida por todos los partidos”. Y exponen que la razón de su rechazo es el *miedo* a que esta “tolerancia abra una amplia

¹³¹⁰ Milton, John. 1953. *Complete Prose Works*. New Haven: Yale University Press. Vol. II. “Areopagítica Background. Separatists and Toleration”. p. 81.

puerta a otras prácticas aborrecidas por todos los cristianos y errores fundamentales que puedan vencer a la religión reformada”.¹³¹¹

Esta argumentación miltoniana es congruente con otros aspectos del arminianismo, como la moral de las obras. Si todo lo que se piensa como opinión pasa a ser indiferente, el peso de la moral se traslada de la fe a las obras y el hombre se hace responsable de éstas, no de su pensamiento.¹³¹² En consecuencia, la obligación y el control político se han de restringir necesariamente al comportamiento externo y no abarcan las dudas de la conciencia. Edwards radiografía en *Gangraena* esta idea arminiano-sociniana con su precisión habitual y presenta sus efectos religiosos. “No podemos soportar, dice (...) el grito de la libertad de conciencia para todos ellos (los sectarios) y su argumentación de que los errores de la mente no son tan peligrosos como los de la práctica”. Y pone como ejemplo de error sociniano-arminiano “que los arrianos (que a semejanza de los socinianos niegan la divinidad de Cristo) que viven honestamente pueden salvarse”.¹³¹³ La moral de las obras volcada en la piedad práctica y no en el debate teológico, la creencia en que la vida honesta lleva a la salvación y la disminución del valor del error doctrinal y la herejía son parte de la misma argumentación latitudinaria a favor de la libertad de conciencia. Como ya hemos visto, Molina y Suárez dicen que los hombres se salvan por la comisión de las obras buenas aunque no se las dediquen a Dios (aunque no pretendan con toda su fe cumplir la voluntad de Dios). Trataremos con más detenimiento la concepción miltoniana de la fe más tarde (3. II. C7. Las virtudes y la libertad de conciencia. La fe).

3. II. C3. Indiferencia y mezcla del bien y el mal, límites de la imposición moral

La indiferencia y la mezcla del bien y el mal son importantes en *Areopagítica* pues, como hemos visto en Molina, afectan al mismo tiempo a los procesos cognitivos, la constitución de la realidad, la moral, la soteriología y por fin a la política.

¹³¹¹ *Scottish Commisioners Reformation of Church-Government in Scotland, Cleered from some Mistakes and Prejudices* (24 Enero, 1644). No es extraño que, basados en este programa de mínimos, sean los arminianos o latitudinarios quienes encabezan las propuestas de reunión ecuménica de las iglesias.

¹³¹² *Areopagítica*. pp. 513-4.

¹³¹³ “We could not endure this things (...) the crying for the liberty of conscience for all these, and the pleading that Errors of the minde are not so dangerous as the Practises”. “That Arians who live honestly may be saved”. Edwards. *Gangraena*. p. 75.

La naturaleza mezclada del hombre y el mundo produce la indiferencia de las cosas en sí, que pueden ser usadas para el bien o el mal. Esta indiferencia, que ya hemos estudiado, no es sólo necesaria para la libertad intelectual. La indiferencia está, también, íntimamente relacionada con el probabilismo pues lo indiferente sólo se puede concebir a través de doctrinas casuistas lenes que rechazan que todo esté reglado, con el expeditivo mecanismo de negar el valor de la ley allí donde otra opción sea probable. La indiferencia se conforma, además, como una ley natural que prohíbe la restricción total de las lecturas y la reforma radical de los individuos. Por el contrario, el maniqueísmo lleva al presbiterianismo y los místicos a la negación de la indiferencia. Ya hemos visto el rechazo presbiteriano de la adiafora, pero el milenarismo tampoco acepta la indiferencia ni la tolerancia, pues sus obras, dirigidas por la gracia divina, son necesarias en el plan providencial. Por su parte, la idea miltoniana de la mezcla del bien y el mal tiene grandes semejanzas con las doctrinas antimaniqueas del jesuitismo. “El objeto de la voluntad, repetimos el *dictum* de Suárez, es el bien y un mismo objeto puede ser a la vez bueno y malo, es decir, conveniente o inconveniente en orden a cosas diversas o bajo diversas razones, por lo cual la potencia apetitiva puede quedar indiferente para tender hacia ese objeto o rechazarlo”.¹³¹⁴

Lo inextricable de la mezcla,¹³¹⁵ la ubicuidad de las tentaciones, la dificultad de su depuración y la debilidad de la naturaleza humana, que no admite una total imposición de la disciplina y la virtud, tienen un claro efecto político-jurídico. Como Molina,¹³¹⁶ Milton manifiesta la imposibilidad práctica del intento rigorista de convertir la tierra en un inmenso *reformatorio*, un monacato laico universal. Por ello señala que “aquéllos que imaginan que pueden eliminar el pecado, eliminando la materia del pecado no son buenos conocedores de las cosas de los hombres”, pues un total disciplinamiento es imposible y aunque se eliminen las tentaciones no se puede eliminar el vicio.¹³¹⁷ Si el control de la conciencia y la moral de los hombres es imposible, nadie puede arrogarse el derecho a

¹³¹⁴ *Disputaciones Metafísicas*. Disp. XIX. Sec. V, 16, p. 380.

¹³¹⁵ “Good and evill we know in the field of this World grow up together almost inseparably”. “The knowledge of good is so involv'd and interwoven with the knowledge of evill, and in so many cunning resemblances hardly to be discern'd, that those confused *seeds* which were impos'd on Psyche as an incessant labour to cull out, and sort asunder, were not more intermixt”. *Areopagitica*. p. 514. *Areopagitica*. p. 514.

¹³¹⁶ Para las similitudes entre el pensamiento de Molina y de Milton repárese el análisis de *6L*. Disp. 72 p. 701 y ss. en el capítulo 2. (2. V. A. El rechazo del rigor y la preeminencia de las virtudes cardinales)

¹³¹⁷ “They are not skilfull considerers of human things, who imagin to remove sin by removing the matter of sin; for, besides that it is a huge heap increasing under the very act of diminishing, though some part of it may for a time be withdrawn from some persons, it cannot from all, in such a universall thing as books are; and when this is done, yet the sin remains entire. Though ye take from a covetous man all his treasure, he has yet one jewell left, ye cannot bereave him of his covetousnesse. Banish all objects of lust, shut up all youth into the severest *discipline* that can be exercis'd in any

intentar siquiera una depuración de los objetos de la tentación. Sólo “se puede exhortar a evitarlos, pero no se pueden impedir por la fuerza por mucha censura que la Santa Inquisición pueda imponer”.¹³¹⁸ La disciplina sólo puede ser impulsada a través del consejo y dejada a la voluntad del sujeto, pero no impuesta por la ley o la fuerza. Estudiaremos más tarde el conjunto de problemas prácticos que hacen imposible e injusta la utopía disciplinaria y que Milton introduce en la argumentación como principios prácticos. (3. II. D1. Los principios prácticos: la prudencia como valor moral en el probabilismo).

La *Biblia* “misma es el primer ejemplo de la mezcla entre el bien y el mal, pues describe las pasiones carnales, retrata a santos renegando de la providencia (todos ellos argumentos de Epicuro), describe blasfemias y es oscura e incomprensible para el lector común”.¹³¹⁹ Milton enfrenta a los rigoristas ante la paradoja de que la autoridad que pretenden seguir no mantiene su misma posición moral y reduce al absurdo su política, pues si se prohíbe lo que pueda incitar al mal, también debería prohibirse su máxima autoridad. La aplicación consecuente de la censura, escribe, puede eliminar la apologética y la defensa de la ortodoxia pues éstas precisan reproducir el discurso de la herejía para confutarla, con lo que pueden contribuir a su difusión. La pérdida de éstas, a su vez, pone en peligro la defensa de la verdad frente, por ejemplo al catolicismo (el enemigo también es para Milton el mejor argumento).¹³²⁰ Veremos más adelante una presentación más afilada de este argumento.

Desde el punto de vista jurídico, la mezcla e indiferencia del mundo implica que la naturaleza y Dios no han conferido a nadie derecho para extirpar totalmente el mal y han dejado al hombre el derecho para determinarse libremente en la moral. Desde el punto de vista moral, la imposición de un programa disciplinario que ignore la mezcla en el hombre está abocada a la inhumanidad y, desde el punto de vista práctico, al fracaso, pues la una disciplina total y absoluta es vana e imposible. Uniendo providencia, indiferencia y duda establece que “la ley que va a restringir cosas inciertas y que pueden indistintamente actuar

hermitage, ye cannot make them chaste, that came not thither so: such great care and wisdom is requir'd to the right managing of this point”. *Areopagitica*. p. 527.

¹³¹⁸ *Areopagitica*. p. 521.

¹³¹⁹ *Areopagitica*. p. 518-9.

¹³²⁰ “Who finds not that Irenaeus, Epiphanius, Jerom, and others discover more heresies then they well confute, and that oft for heresie which is the truer opinion”. *Areopagitica*. p. 518.

para el bien y el mal, es necesariamente frívola”,¹³²¹ “un rigor innecesario, no querido ni por Dios ni por la naturaleza”.¹³²²

Pero estos razonamientos, negativos y directamente relacionados con la indiferencia, no agotan su argumentación. Milton utiliza la mezcla del mal de una forma ofensiva relacionándola con la virtud, como veremos más adelante.

3. II. C4. El ataque a la autoridad de la Biblia

Ya hemos visto cómo Milton ha escrito que la *Biblia*, como las demás cosas del mundo, es indiferente y combina el bien y el mal, pero su ataque continúa. Al igual que Walwyn en su *Compassionate*,¹³²³ Milton acusa a “una condenada raza de embaucadores” (los eclesiásticos) de romper y dispersar la verdad tras la ascensión de Jesús y la muerte de los apóstoles,¹³²⁴ lo que significa que las *Escrituras* no contienen toda la verdad ni son toda la palabra de Dios. Pero esta afirmación, propia de los seekers, viene preparada por todo un proceso de zapa, pues la segunda parte de la narratio se dedica a socavar la autoridad bíblica a favor de la razón, los padres de la iglesia y de la filosofía clásica. Todos éstos defienden la suficiencia de la razón humana para buscar libremente la verdad y llevar una vida moral. El primero de los casos donde se trata esta idea pone de manifiesto la insuficiencia de las *Escrituras* como única fuente de conocimiento y regulación de los hombres y sostiene que el mismo Dios restablece el valor de las ciencias y moral clásicas frente a la pretensión de constituir todo el saber sobre la *Palabra*. La providencia estaría a favor de que los cristianos usen de los saberes paganos, que son necesarios para la difusión de la verdad y el cristianismo.¹³²⁵ Milton insinúa que la repetición de la prohibición del

¹³²¹ *Areopagítica*. p. 528.

¹³²² “Why should we then affect a rigour contrary to the manner of God and of nature, by abridging or scanting those means, which books freely permitted are, both to the triall of vertue and the exercise of truth”. *Areopagítica*. p. 528.

¹³²³ “How in process of time they have took upon them to be ministers, when they had acquired to themselves the mistery of arts and learning, and confounded thereby the clear streams of the Scripture, and perverted the true Gospel of Jesus Christ, and by politic glosses and comments introduced another Gospel, suitable to the covetous, ambitious and persecuting spirit of the clergy”. Walwyn, *Compassionate*. p. 257.

¹³²⁴ “Truth indeed came once into the world with her divine Master, (...)but when he ascended, and his Apostles after Him were laid asleep, then strait arose a wicked race of deceivers, who (...) took the virgin Truth, hewd her lovely form into a thousand peeces, and scatter'd them to the four winds. From that time ever since, the sad friends of Truth, such as durst appear, (...) went up and down gathering up limb by limb still as they could find them. We have not yet found them all (...) nor ever shall doe, till her Masters second comming”. *Areopagítica*. p. 549.

¹³²⁵ “When Julian the Apostat, and suttlest enemy to our faith, made a decree forbidding Christians the study of heathen learning: for, said he, they wound us with our own weapons, and with our owne arts and sciences they overcome us. And indeed the Christians were put so to their shifts by this crafty means, and so much in danger to decline into all ignorance, that the two Apollinariii were fain as a man may say, to coin all the seven liberall Sciences out of the Bible (...but) The providence of God provided better then the industry of *Apollinarius* and his son, by taking away that illiterat law (...) So

estudio de los textos paganos, o cualquier otro, sería propio de la calaña de Juliano el Apóstata, un enemigo de la fe verdadera.

Pero Milton va más lejos. El mismo Pablo habría introducido en las *Sacras Escrituras* no sólo citas de varios poetas paganos, sino entre ellos, también, las de Eurípides, ¡un autor teatral! Esto ensalza el valor de los textos y la sabiduría de los hombres que se podrían codear con la palabra divina y al mismo tiempo siembra dudas sobre la divinidad de la *Biblia*. La mención de Eurípides reviste en el contexto un interés crecido, pues el teatro, fuente de licencia y dispendio de un tiempo debido a la plegaria, es una de las dianas principales de calvinistas y puritanos. Milton no duda en decir en *Tenure* que el pagano rey Demophoon de la *Heraclidae* de Eurípides, es más racional que los intérpretes de los *Salmos* de David.¹³²⁶ La probabilista opción de Milton por las autoridades menos seguras y probables (los autores teatrales frente a los comentaristas o la Biblia) es clara.

Este rechazo de la autoridad de la *Biblia* prelude el ataque central de Milton a la Palabra que se basa en la negación de su fuerza legal y de su consideración como repositorio legal. Ya hemos visto el rechazo miltoniano a conceder valor legal a la prohibición del divorcio por Cristo (3. I. B4. La justicia divina. y 3. I. D1. Ley natural, justicia y epiqueya. Intelectualismo y probabilismo), otro ejemplo de este rechazo es la interpretación de las palabras de Cristo, usadas por los presbiterianos para justificar la censura, donde éste prescribe que “no nos debemos exponer a la tentación sin necesidad y no debemos emplear el tiempo en cosas vanas”.¹³²⁷ A pesar de que, por los términos utilizados, este *dictum* podría tener carácter de precepto, Milton replica, que exponerse a la tentación es necesario para la virtud y que el estudio y los libros no son tentaciones, pérdida de tiempo ni vanidades sino medicinas necesarias para la vida del hombre.¹³²⁸ Frente a la única y unívoca lectura literal que defiende la ortodoxia evangélica y reformada, la crítica textual y la interpretación histórica se conforman como instrumentos fundamentales en el proyecto probabilista contra la ortodoxia.

great an injury they then held it to be depriv'd of *Hellenick* learning; and thought it a persecution more undermining, and secretly decaying the Church, then the open cruelty of Decius or Dioclesian”. *Areopagitica*. p. 508-9.

¹³²⁶ *Tenure*. p. 12.

¹³²⁷ Mateo 7:6

¹³²⁸ “Tis next alleg'd we must not expose ourselves to temptations without necessity, and next to that, not employ our time in vain things”. *Areopagitica*. p. 521.

De estos ataques a la *Biblia* podemos colegir que las proclamas de encarecida obediencia y enaltecimiento como único depósito y criterio de verdad que realiza en otras obras son sólo parte de la estrategia retórica de la “reforma de la Reforma”. En su ataque a la teología rigorista, el rechazo a la divinidad de la *Biblia* prepara la negación del concepto de fe calvinista.

3. II. C5. La providencia como garante de la indiferencia y diversidad dogmática

La doctrina gubernamental, que mantiene que Dios se sirve de la actuación autónoma de los hombres para imponer su providencia y, por tanto, la verdad y el bien, tiene como primer fin aquietar los ánimos de quienes ven la herejía justificarse en la duda, la reducción de la verdad a opinión o la necesidad del error para la virtud. Milton concede que en el mercado de la fe hay muchos falsos maestros que seducen para la perdición. Pero en vez de proponerse cómo distinguirlos, lo que supondría aceptar la posibilidad del trabajo del censor, encarece la confianza en la providencia divina que hará que al final triunfe la verdad, pues ésta es “casi tan fuerte como Dios” mismo.¹³²⁹

Milton sugiere que quienes no confían en la fuerza de la verdad no tienen una fe verdadera y sólida,¹³³⁰ y los que piensan que para defenderla es necesario institucionalizarla en una religión estatal son impíos o incrédulos. Milton apoya una *política liberal* para la verdad, pues ésta no necesita “políticas, estratagemas o censuras para imponerse”, ya que la verdad sólo puede manifestarse sin coacción y cuando se impone deja de ser verdad.¹³³¹ De este modo, se cubre las espaldas contra cualquier intento de imponer una verdad por provisión que salve su insuficiencia y fragmentación. El escepticismo absoluto no es necesariamente la mejor estrategia para defender la libertad de pensamiento.¹³³²

La afirmación de que Milton pide una economía liberal para la verdad no es un anacronismo. Aunque use de otras metáforas, como la caballeresca del fair play en la

¹³²⁹ *A Treatise of Civil Power*. p. 261.

¹³³⁰ “All true ministerial and spiritual power is dead within them who think the gospel, which both began and spread over the whole world for above three hundred years under heathen and persecuting emperors, cannot stand or continue supported by the same divine presence and protection to the world's end, much easier under the defensive favor only of a Christian magistrate, unless it be enacted and settled, as they call it, by the state, a statute or a state religion”. *A Treatise of Civil Power*. p. 257.

¹³³¹ *Areopagítica*. p. 562.

guerra, la mayoría de las imágenes que usa son comerciales y podrían haber salido de un panfleto antimercantilista, así, por e. dice que “la verdad y el entendimiento no son mercancías que se puedan monopolizar y controlar con aranceles o estatutos o leyes”. Una de las razones de las guerras civiles era el malestar por los monopolios reales, considerados fuente de la tiranía carolina pues a pesar de estar legalmente abolidos permitieron al rey la independencia económica para prescindir del Parlamento. Milton reúne, de esta manera, los fines originarios de la revolución con el rechazo a la censura, traspasando el rechazo del monopolio económico al intelectual.¹³³³ Milton pide el *laissez faire* en materias intelectuales y morales porque, como en la *Riqueza de las naciones* de Adam Smith, la mano invisible de la providencia guía la economía de la salvación, de forma que la “más preciosa mercadería”, la verdad religiosa, se consigue más rápidamente en un mercado sin restricciones.

La libertad, dirigida por la naturaleza y la providencia, ha de ser la mejor herramienta para la consecución de la felicidad en la iglesia y el estado.¹³³⁴ Pero es necesario escuchar a los “que avanzan en el esclarecimiento (enlighten'd) y descubrimiento de la verdad”¹³³⁵ y que no se encuentran necesariamente “ni entre los sacerdotes ni entre los fariseos (episcopalianos y presbiterianos)”. De forma que “si en la premura de un celo precipitado no distinguimos y resolvemos tapar sus bocas, porque tememos que vengan con nuevas y peligrosas opiniones, que es lo que usualmente prejuzgamos de ellos antes siquiera de oírlos, aunque pensemos defender los testamentos, somos sus persecutores”. De manera que se debe evitar la persecución de otras opiniones, pues Dios se puede manifestar en ellas.¹³³⁶

Uno de los principales frenos de la búsqueda de la verdad es el miedo a un Dios que condene al hombre que busca y actúa libremente. Como veremos cuando estudiemos la fe, Milton sostiene que Dios no enjuicia tanto por la elección de la doctrina verdadera (las

¹³³² Este argumento repite la justificación del poder por la gracia y sólo puede ser usado ex post facto y por tanto no es un argumento revolucionario, ni sirve para pedir tolerancia.

¹³³³ “Truth and understanding are not such wares as to be monopoliz'd and traded in by tickets and statutes, and standards. We must not think to make a staple commodity of all the knowledge in the Land, to mark and licence it like our broad cloath, and our wooll packs”. *Areopagitica*. pp. 535-6.

¹³³⁴ “(Freedom is) the greatest design that could be attempted to make a Church or Kingdom happy”. *Areopagitica*. p. 555.

¹³³⁵ “For when God shakes a Kingdome with strong and healthfull commotions to a generall reforming, 'tis not untrue that many sectaries and false teachers are then busiest in seducing; but yet more true it is, that God then raises to his own work men of rare abilities, and more then common industry not only to look back and revise what hath bin taught heretofore, but to gain further and goe on, some new enlighten'd steps in the discovery of truth”. *Areopagitica*. p. 566

fuerzas del hombre son restringidas) como por el claro y limpio afán de conocerlo. El mejor ejemplo de la benignidad de Dios es que, después de haber restaurado las facultades del hombre, volvió a restituir a los ingleses las “masculinas virtudes romanas”, agitando “a todo el reino con fuertes y saludables conmociones para una reforma general”.¹³³⁷ La liberación del miedo permite valorar la revuelta como una saludable conmoción, más que una enfermedad o pecado como pensaban los Lauds, Prynnes, Edwards o Filmers. En Milton la providencialidad no está unida al miedo al castigo, como era normal en el pensamiento reformado, de manera que la petición de reforma que usualmente sigue a la referencia a la providencia no exige la reforma del individuo, sino más bien la de la política y la religión.¹³³⁸

Pero el Dios bondadoso no es laxista. La mayor manifestación de su providencia es el juicio final, que ha de retribuir el correcto uso del libre arbitrio. Aquél incentiva el orden y la moralidad terrenos, pero, sobre todo, concede a Dios el privilegio de impartir la última justicia, lo que debe disuadir al magistrado o la iglesia de la tentación de juzgar la conciencia y de imponer su rigor. No es extraño que la parábola de la separación al final de los tiempos de la cizaña y la espiga¹³³⁹ se convirtiese en uno de los lugares comunes del toleracionismo y del “separatismo estricto”.¹³⁴⁰ Ya la usa Castellio para advertir a Calvino que para él también llegará la siega y Dios le separará del grano, pues ha usurpado su lugar y prerrogativas juzgando y disponiendo de la vida de Servet y tomando el cuidado de la verdad y el castigo de la herejía en su mano. No es extraño que en la misma obra subraye que el hombre dotado de libre arbitrio es más importante y *digno* que la uniformidad en el pensamiento religioso.¹³⁴¹

¹³³⁶ *Areopagitica*. pp. 560-1.

¹³³⁷ *Areopagitica*. p. 566.

¹³³⁸ Walsham. *Providence*. especialmente p. 65 y ss.

¹³³⁹ “Not that I can think well of every light separation, or that all in a Church is to be expected gold and silver and pretious stones: it is not possible for man to sever the wheat from the tares, the good fish from the other frie; that must be the Angels Ministry at the end of mortall things. Yet if all cannot be of one mind, as who looks they should be? This doubtles is more wholesome, more prudent, and more Christian that many be tolerated, rather then all compell'd”. *Areopagitica*. pp. 564-5.

¹³⁴⁰ Robinson. “Separatists and Toleration” in John Milton Complete Prose Works Vol. II. p. 83. Véase también la *The Compassionate Samaritane* de Wawyn.

¹³⁴¹ *Contra libellum Calvini*. Cit. en Guggisberg, H. R. “Hair ou instruire les hérétiques?” en Guggisberg. Op. Cit. p. 71.

3. II. C6. La virtud como limitación de la ley, la obligación y la coacción

Arriba hemos visto que Milton usa la indiferencia de forma negativa para rechazar las medidas represivas y avanzamos que usa de la unión del bien y el mal de una manera positiva para pedir la libertad a través del discurso de la virtud. Pasamos ahora a analizarlo.

Dado que la virtud es el efecto del recto uso del libre arbitrio, para obtenerla es necesario que se den todas las condiciones de libertad que éste exige. La virtud consiste en escoger libremente entre opciones contrarias,¹³⁴² que es lo que permite considerar la elección y el acto que se deriva de ella como bueno o malo.¹³⁴³ Para tener libertad de elección se ha de aceptar la existencia de ámbitos libres de coacción y separar lo necesario, regulado por las leyes, de la moral, dejada al arbitrio de los individuos. “Si toda acción, escribe, que es buena o mala en un hombre maduro, hubiese de estar bajo inspección, prescripción y compulsión, ¿qué sería la virtud sino un mero nombre? No se pueden prescribir y forzar todas las acciones de los hombres pues Dios no puede aceptar esas virtudes secuestradas”. Para salvaguardar la libertad necesaria para la consecución de la virtud, adopta el método probabilístico, permitiendo que cada individuo escoja, fiado a su conciencia, incluso contra las normas y los prejuicios de los hombres. Pero Milton llega más allá de la aceptación de las cosas indiferentes y de la necesidad de no regular legalmente los ámbitos de la virtud.

Milton mantiene que el mal y el bien son “dos gemelos siameses” que aparecieron en el mundo con la caída y “quizá sea por esta maldición que Adán cayó en el conocimiento del bien y el mal, esto es, que conoció el bien por el mal”,¹³⁴⁴ una idea que repite usando la frase de Selden que mantiene que el error es necesario para encontrar aún un conocimiento más verdadero. Milton acentúa que la providencia hizo el mundo contingente y mezclado para que cada hombre ejercite su libre arbitrio en responsabilidad y virtud al elegir libremente, por lo que la prohibición del mal y de su conocimiento impedirá la prueba y desarrollo de la virtud: “Tal como es el actual estado del hombre, se pregunta, ¿qué sabiduría se puede elegir?, ¿qué continencia se puede ejercer sin el conocimiento del

¹³⁴² “I cannot praise a fugitive and cloister'd vertue, unexercis'd & unbreath'd, that never sallies out and sees her adversary, but slinks out of the race, where that immortal garland is to be run for, not without dust and heat. Assuredly we bring not innocence into the world, we bring impurity much rather: that which purifies us is *triall* (juicio, prueba), and *triall* is by *what is contrary*”. *Areopagitica*. p. 515.

¹³⁴³ Milton no sólo está refiriéndose a las carreras clásicas, sino también podría insinuar aquí los versículos de Santiago 1:12 (bendito es el que soporta la tentación: porque, cuando es probado, ha de recibir la corona de la vida, que el señor ha prometido a los que le aman).

¹³⁴⁴ *Areopagitica*. p. 514

mal?”¹³⁴⁵ Para alcanzar la verdadera virtud es necesario tolerar los medios de la tentación: “Supón que pudiéramos expulsar al pecado por estos medios, tanto como expulsemos de pecado expulsaremos de virtud, puesto que la materia de ambas es la misma, quita una y eliminarás ambas. Esto justifica la alta providencia de Dios quien, a pesar de ordenarnos templanza, justicia, continencia, derrama delante de nosotros con profusión las cosas más deseables y nos da un entendimiento que puede vagar más allá de cualquier límite y saciedad. ¿Por qué hemos de afectar un rigor contrario a las maneras de Dios y de la naturaleza al cribar los medios que, como los libros, sirven para probar la virtud y ejercitar la verdad?”¹³⁴⁶ Entre todas las restricciones y regulaciones del biblicismo, la censura es especialmente dañina porque impide el conocimiento intelectual del mal necesario para la alcanzar la virtud.¹³⁴⁷

Así, usa la mezcla del bien y el mal en el mundo cuando arguye la necesidad del mal para poder conocer el bien y actuar moralmente, mientras que parece decantarse por indicar la indiferencia de las cosas cuando mantenga que se pueden y deben dejar al libre arbitrio pues no están ni determinadas ni reguladas ni son necesarias. Una hace referencia o tiende a argumentar con la virtud y otra con el derecho, siendo la argumentación basada en la virtud más radical que la del derecho. El uso de la virtud para pedir una libertad positiva separa al discurso miltoniano del escolasticismo humanista en cuestiones de conciencia, aunque esta diferencia posiblemente radique más en la presentación, determinada por la situación política, que en una gravosa diferencia de principios, pues se podría derivar del probabilismo. Recordemos que Molina mismo acepta la necesidad de la experiencia para conocer el bien y la ley moral.

Aunque, siguiendo la tendencia del panfleto a fijar la moral en las obras, señale que “el estado debe ser mi gobernador, no mi crítico”,¹³⁴⁸ Milton no puede argumentar negando las facultades y derechos del gobierno civil en los asuntos religiosos, pues se enajenaría el apoyo de los erastianos, de forma que tiene hacer ver a los parlamentarios lo mucho que la revolución debe a la virtud del pueblo inglés que se ha levantado en armas contra el tirano.

¹³⁴⁵ “As therefore the state of man now is; what wisdom can there be to choose, what continence to forbear without the knowledge of evil?”. *Areopagitica*. p. 514.

¹³⁴⁶ *Areopagitica*. pp. 527-8.

¹³⁴⁷ “Since therefore the knowledge and survey of vice is in this world so necessary to the constituting of human virtue, and the scanning of error to the confirmation of truth, how can we more safely, and with lesse danger scout into the regions of sin and falsity then by reading all manner of tractats, and hearing all manner of reason?”. *Areopagitica*. pp. 517-8.

¹³⁴⁸ “The State shall be my governours, but not my criticks”. *Areopagitica*. p. 534.

Así, exhorta al poder civil para que aumente las libertades que han de repercutir en mayor virtud popular y mayor apoyo a la revolución, o sea, a la “reforma de la Reforma” (especialmente en 3. II. C9. La reforma de la Reforma). Por el contrario, puede negar tranquilamente el derecho de la iglesia a usar la coacción y la imposición legal. Así, increpa que “habría poco trabajo para la prédica”, y en general para la fe y la iglesia, “si la ley y la compulsión se impusiesen expeditivamente sobre aquellas cosas que hasta entonces se habían gobernado sólo a través de la exhortación”.¹³⁴⁹ Milton advierte que la iglesia ha de restringirse a encauzar el comportamiento a través del consejo, y llega a acusarla de que su falta de fe y conocimiento hace necesaria la prohibición para no perder a sus fieles atraídos por la propaganda sectaria.¹³⁵⁰

3. II. C7. Las virtudes y la libertad de conciencia. La fe

A continuación analizaremos algunas de las virtudes relevantes para la petición de la libertad de prensa y conciencia. Nos fijaremos en la concepción general de las virtudes cardinales y cómo permean la virtud teologal de la fe, y haremos una ligera mención a la magnanimidad, a la justicia –equidad- y la templanza.

Milton usa en *Areopagítica* el mismo sistema de virtudes del *Paraíso*. Como el bien y el mal en el mundo, no es fácil separar el sistema escolástico y humanístico de la virtud pues en ambos se mezcla lo sacro con lo profano, las virtudes cardinales y las teologales. En el *eulogio* advierte a los parlamentarios del juicio de la fama y de Dios, alaba la *fama* de Dionisio de Alejandría por su *piedad* y *sabiduría* o mantiene que Dios restaura las virtudes republicanas.¹³⁵¹ Esta reunión es posible porque Milton, como buen arminiano, adopta una moral de las obras¹³⁵² que subraya que no hay diferencia entre las salvíficas y las conducentes al bien del individuo y de la comunidad. Esto es, las virtudes que llevan el bien a la comunidad conceden también la salvación. Esta mezcla se ratifica con la

¹³⁴⁹ “There were but little work left for preaching, if law and compulsion should grow so fast upon those things which heretofore were govern'd only by exhortation”. *Areopagítica*. p. 514.

¹³⁵⁰ “It reflects to the disrepute of our Ministers also, of whose labours we should hope better, and of the proficiencie which thir flock reaps by them, then that after all this light of the Gospel which is, and is to be, and all this continuall preaching, they should be still frequented with such an unprincip'l'd, unedify'd, and laick rabble (...) This may have much reason to discourage the Ministers when such a low conceit is had of all their *exhortations*, and the benefiting of their hearers”. *Areopagítica*. p. 537.

¹³⁵¹ “That wee are already in good part arriv'd (...) from (...) tyranny and superstition grounded into our principles as was beyond the manhood of a Roman recovery it will be attributed first, as is most due, to the strong assistance of God our deliverer”. *Areopagítica*. p. 487.

¹³⁵² “Justice and Religion are from the same God, and works of justice oftentimes more acceptable”. Milton. *Tenure*. pp. 22-23.

consideración de las virtudes teologales como virtudes naturales, no dependientes de la gracia.

Como hemos visto, el verdadero cristiano sería el que se contiene y obra bien al escoger el bien superior frente a la tentación. Acepta así, como base del cristianismo, una moral de las obras basada en la continencia y templanza: “Cuan grande es la virtud de la templanza, dice, de cuanta relevancia para toda la vida del hombre, pero incluso así, Dios concede el trato de tan gran bien sin regularlo por ley o prescripción particular, dejándolo completamente a la discreción o desenvolvimiento de todo hombre adulto”.¹³⁵³ En Milton la templanza es, quizá junto a la búsqueda intelectual, la más importante de las virtudes, pues es la que permite y se deriva del recto gobierno del libre arbitrio, la que tiene como medio la autodisciplina y a través de la cual se alcanza la autonomía. Pero la templanza tiene, además, una gran repercusión social pues es contraria al deseo desmedido de acumular riquezas y poder,¹³⁵⁴ lo que permite reconsiderar los intereses propios en el marco de las necesidades sociales, facilitando la comunidad.¹³⁵⁵ La autodisciplina que procura, socializada, haría innecesario un gobierno represivo. Aunque como todas las virtudes tenga un carácter aristocrático, es la más “republicana” y fácil de alcanzar, pues mientras todo el mundo tiene libre arbitrio no todo el mundo poseería la agudeza intelectual para alcanzar la prudencia, que sería la virtud central de sistemas políticos más jerárquicos, de la monarquía filosófica.

En su repaso de las virtudes que permiten la tolerancia Milton apunta a la magnanimidad, como virtud del hombre libre, que reconoce en la libertad un don divino que ha de cuidar. Milton, que detesta la humildad¹³⁵⁶ (léase abnegación) que impone el presbiterianismo, niega sea pecado de orgullo celebrar la dignidad y magnanimidad del hombre,¹³⁵⁷ y

¹³⁵³ “How great a virtue is temperance, how much of moment through the whole life of man? Yet God committs the managing so great a trust, without particular Law or prescription, wholly to the demeanour of every grown man”. *Areopagitica*. p. 513.

¹³⁵⁴ Milton pone como ejemplo de templanza al Guyon de Spencer, quien, tentado en la cueva de Mamón por todas las riquezas y placeres, se contiene desdenándolas, sobreponiéndose a la avaricia *Areopagitica*. p. 516.

¹³⁵⁵ Calvino también la valora así, sólo que los medios y las virtudes que propone son más radicales: “Quant au troisième couple, bien que *noise* précède *envie*, toutefois, il n'y a point de doute que S. Paul n'ait voulu nous montrer que l'envie est la source d'où procèdent les noises, les débats et les procès, (cest a dir la dispute) parce que quand chacun désire de se faire valoir et d'être élevé, les uns portent envie aux autres. Or l'ambition est la cause de ces deux maux”. Calvino. *E. R.* p. 314.

¹³⁵⁶ Strier, Richard. 1997. "Milton against Humility." pp. 258-86. en *Religion and Culture in Renaissance England*. Editado por C. McEachern and D. Shuger. Cambridge, Eng.: Cambridge University Press.

¹³⁵⁷ “Neither is it in Gods esteeme the diminution of his glory, when honourable things are spoken of good men and worthy Magistrates; which if I now first should begin to doe, after so fair a progresse of your laudable deeds, and such a

contrapone la magnanimidad del parlamento a la altanería (el reverso de la magnanimidad) de los prelados y los cortesanos.¹³⁵⁸ Al asignársela a los parlamentarios les presiona para que la sigan y tengan el espíritu alto frente a las mezquindades de la necesidad política y permitan la libertad, a pesar del escándalo de los presbiterianos y de los problemas de la propaganda. La altanería sólo podía ser leída como pecado de orgullo por todas las partes, pero el calvinismo no permitía siquiera la magnanimidad porque toda la bondad del hombre no podía ser más que gracia gratis dada por Dios (véase el texto alrededor de la nota 202). Por el contrario, para las doctrinas que aceptan alguna clase de sinergia entre Dios y el hombre, la magnanimidad era una de las virtudes más destacables.

Milton dice que, dado que no se pueden erradicar las diferencias y ni siquiera es posible encontrar criterios válidos para todos, “es más entero, prudente y cristiano que se tolere a muchos, que todos sean compelidos”.¹³⁵⁹ Pide, entonces, que en la relación con el prójimo y en la legislación se sigan en conciencia tres principios: la entereza o salubridad (wholesome), la prudencia y el cristianismo. La entereza puede referirse a la decisión con que los parlamentarios y todo el pueblo inglés han de permitir la libertad del prójimo frente a los eventuales problemas tanto para el orden público, rechazando los escándalos surgidos del uso de la libertad. En cuanto a la prudencia, ¿está Milton esgrimiendo un argumento político?, ¿está afirmando, como *les politiques*, que es más rentable tolerar? Si y no. Milton usa raras veces de la prudencia política en *Areopagitica*,¹³⁶⁰ fundamentalmente porque su argumentación es moral. Su prudencia tiene que ver con las consideraciones pragmáticas de la naturaleza moral del caso (como estudiaremos más adelante: 3. II. D1. Los principios prácticos: la prudencia como valor moral en el probabilismo).

La concepción de la virtud que se deriva de una soteriología de las obras se manifiesta en la tolerante benignidad que rechaza la fe como base de las virtudes y sostén de la libertad cristiana. La benignidad que logra la paz social es para Milton un valor superior a la ortodoxia religiosa o a la salvaguarda del honor de Dios.

long obligation upon the whole Realme to your indefatigable virtues, I might be justly reckon'd among the tardiest, and the unwillingest of them that praise yee”. *Areopagitica*. p. 488.

¹³⁵⁸ “And men will then see what difference there is between the magnanimity of a Parliament, and that jealous hautinesse of Prelates and cabin Counsellours that usurpt of late”. *Areopagitica*. p. 488.

¹³⁵⁹ “if all cannot be of one mind—as who looks they should be?—this doubtless is more wholesome, more prudent, and more Christian, that many be tolerated rather than all compelled”. *Areopagitica*. p. 565.

¹³⁶⁰ “To shew that no Nation, or well instituted State, if they valu'd books at all, did ever use this way of licencing; and it might be answer'd, that this is a piece of prudence lately discover'd”. *Areopagitica*. pp. 522-3.

La definición miltoniana de la fe depende de sus concepciones epistemológicas: la razón que reelabora, en un conocimiento probable, los “fantasmas” del mundo proporcionados por los sentidos y la experiencia. La fe de Milton no es ciega, se deriva de una conciencia probable, parte de la precariedad de sus contenidos y tiene siempre delante la necesidad de una razón que sólo se da fragmentada,¹³⁶¹ así, el conocimiento posible para el hombre es el de la opinión. Pero la imposibilidad de conocer toda la verdad no ha de llevar a la descreencia, al escepticismo, al abandono de la verdad y, menos, la aceptación de una fría y neutral verdad convencional impuesta provisionalmente y que no obtiene el asentimiento de las conciencias individuales. En definitiva, la naturaleza racional del hombre, una vez liberada de las trabas de la costumbre y las ideas comunes, le empuja a buscar la verdad, pues “la luz que hemos ganado, no nos fue dada para estarla mirando sino para descubrir, hacia delante, cosas más remotas de nuestro conocimiento”.¹³⁶²

La fe en Milton consiste en aceptar la debilidad del conocimiento del hombre para alcanzar una opinión más verdadera, “pues la opinión en los hombres buenos no es sino conocimiento que se está haciendo”.¹³⁶³ El espíritu, por tanto, sólo puede brindar la seguridad emocional de la persuasión¹³⁶⁴ a unos conocimientos probables continuamente revisados. La fe se define como una continua puesta en cuestión de los contenidos de la conciencia, las opiniones o creencias y una búsqueda continua de verdades a las que se pueda asentir con mayor facilidad, frente a la tradición y los lugares comunes. Milton incita a seguir el método cognitivo de probar “todas las cosas, *asintiendo a la fuerza de la razón y de la convicción*”,¹³⁶⁵ siguiendo a “la *Escritura* (que) compara la verdad con una fuente, en la que si las aguas no fluyen y se mueven, se enquistan en una poza enlodada por la conformidad y la tradición”.¹³⁶⁶

Pero el rechazo a las ideas recibidas no significa tampoco una renuncia a la experiencia acumulada en la tradición y en la autoridad, sino sólo se opone a su recepción acrítica,

¹³⁶¹ “We have not yet found them all, (pieces of the truth) Lords and Commons, nor ever shall doe, till her Masters second comming”. *Areopagitica*. p. 549

¹³⁶² “The light which we have gain'd, was giv'n us, not to be ever staring on, but by it to discover onward things more remote from our knowledge”. *Areopagitica*. p. 550.

¹³⁶³ “For opinion in good men is but knowledge in the making”. *Areopagitica*. p. 554.

¹³⁶⁴ “I have these reasons to perswade me”. *Areopagitica*. p. 556.

¹³⁶⁵ “(London should be) the mansion house of liberty, encompassed and surrounded with his protection (... los eruditos) sitting by their studious lamps, musing, searching, revolving new notions and ideas wherewith to present, as with their homage and their fealty the approaching Reformation: others as fast reading, trying all things, *assenting to the force of reason and conviction*”. *Areopagitica*. p. 554.

¹³⁶⁶ *Areopagitica*. p. 544.

considerándolos conocimientos y autoridades probables. La prueba (trial) y error daría lugar a un conocimiento acumulativo provisorio conseguido al “buscar lo que no conocemos por lo que ya conocemos, juntando verdad a verdad”, ésta, que sería “la regla de oro de la teología y la aritmética”, permitiría recoger en aluvión los conocimientos, consiguiendo “la mejor armonía en la iglesia y no la forzada y externa unión de opiniones frías y neutrales y voluntades internamente divididas”.¹³⁶⁷

Milton diferencia, así, entre fe implícita o explícita. En la primera, el creyente acepta o consiente pasivamente los contenidos transmitidos por la tradición y la costumbre, que al no ser contrastadas sólo pueden ser prejuicios. La fe explícita precisa no sólo el consentimiento sino el asentimiento, un movimiento afirmativo de la voluntad y la razón. Milton presenta las diferencias entre ambas sin ambages: la fe del que cree algo porque lo dice “su pastor o su asamblea”, sin ponerlo a prueba “conociendo otras razones”, sólo puede ser herejía, por mucho “que lo que crea pueda ser verdadero”. Al igual que para el resto de las virtudes, la puesta a prueba (trial) de la fe es la que la hace verdadera. Así, la verdadera piedad y religión es la búsqueda y el afán por encontrar la verdad y la fe quedaría transformada en su metodología, la búsqueda (*seeking*). La ilustración no está lejos. Milton habría comprendido bien a Nathan el sabio que no pide la verdad sino sólo la posibilidad de buscarla. Si nuestras verdades han de ser miradas con escepticismo, como opiniones, las verdades establecidas sólo pueden ser parciales y ninguna puede servir a nadie que no esté convencido de ella. La duda lleva al respeto al credo personal, al trabajo de búsqueda intelectual y a la petición de libertad de conciencia.

Uno de los más relevantes efectos de la fe explícita es que transforma el significado de la herejía, rebajándolo a un error necesario para alcanzar en la discusión o el debate mayores grados de verdad: “Todas las opiniones, Milton recuerda aquí a Selden sus palabras para que las defienda frente a la censura, incluso los errores conocidos, leídos y filtrados, son del mayor servicio y prestan la mayor asistencia en el rápido alcance de lo que es más verdadero”.¹³⁶⁸ Esto sólo puede ser considerado por sus oponentes como clara prueba del relajamiento moral pues despenaliza la aceptación de las opciones menos seguras y probables. La concepción de la herejía como error fructífero impide tratar como heréticos a

¹³⁶⁷ *Areopagítica*. p. 551.

¹³⁶⁸ “Mr. Selden, whose volume of naturall & national laws proves, not only by great authorities brought together, but by exquisite reasons and theorems almost mathematically demonstrative, that all opinions, yea errors, known, read, and collated, are of main service & assistance toward the speedy attainment of what is truest”. *Areopagítica*. p. 513.

los heterodoxos que buscan la verdad y hace a la censura y a cualquier intento de control sobre la conciencia y el conocimiento injusto y rechazable. Pero la fe explícita tiene un aspecto positivo, pues empuja a todos los hombres a cuestionar los dogmas recibidos y forjarse un conocimiento más racional, discursivo y tolerante.

La fe explícita supone que todo individuo es responsable de ambos, el conocimiento y su salvación, por lo que cuestionar el propio credo “es el fardo que ha de ser más llevadero”. La idea de la responsabilidad individual en la formación de la propia conciencia es parte de la enseñanza de Tomás de Aquino¹³⁶⁹ y por ello algunos autores hablan de que defiende una cierta libertad de conciencia frente a la iglesia.¹³⁷⁰ Pero no creemos que el Aquinate conceda al individuo gran capacidad para decidir qué verdad compra en el libre mercado de la opinión. Milton hace de este libre mercado un rasgo básico de la fe, que ha de probarse en la confrontación con otras ideas. *De Doctrina* mantiene, refiriéndose a la predestinación: “Parece extremadamente insensato, por no decir peligroso, que en materias de tanta dificultad, los creyentes sean requeridos para recibir una doctrina, representada por sus abogados como de primera importancia y de *indudable certeza* o poco menos que el más claro testimonio de la *Escritura*. Y todo ello en *un punto que es expresamente contrario a la razón humana* y que debería ser considerado de cualquier manera como *susceptible de prueba sólo desde la razón humana*”.¹³⁷¹ La razón se constituye en el juez de la fe. Esta exigencia de racionalización de la fe puede pretender la creación de individuos con creencias racionalizadas, pero es también un instrumento de proselitismo, pues sirve para rechazar las irracionales ideas de la ortodoxia protestante como la predestinación.

Pero esta concepción de la fe transforma también el proselitismo. Es inútil, advierte Milton, imponer a la conciencia una ortodoxia a la que no da su asentimiento, pues la “fuerza que se utiliza contra ellas (las ideas heterodoxas), sólo las presta respaldo y las concede una fuerza moral” que de por sí pueden no tener. “Confutarlas es la mejor y más segura supresión” de las sectas y herejías.¹³⁷² La conversión a la fe verdadera sólo se puede lograr a través de la caridad (léase benignidad y epiqueya) de un proselitismo pacífico

¹³⁶⁹ Tomás de Aquino. *Summa Ia Iiae*. q.19. a.6.

¹³⁷⁰ Baylor. Op. cit. p. 57.

¹³⁷¹ *De Doctrina*. pp. 379-81.

¹³⁷² “Her confuting is the best and surest suppressing”. *Areopagitica*. p. 562.

basado en el convencimiento.¹³⁷³ Sólo así, “la discusión y la búsqueda personal de la verdad llenan a la iglesia con brillo y fuerza y no con confusión”.

La fe explícita miltoniana fuerza, entonces, a la creación de un espacio de debate público. La moral del estudio precisa la diferencia de opiniones y la discusión, pues “donde hay tanto deseo de aprender (es necesario que haya) mucho debate, (...) muchas opiniones”. La consideración de todo conocimiento como opinión lleva a su discusión y prueba, promoviendo la libertad de prensa y de prédica. “Si estamos seguros de que estamos en lo cierto y no pensamos que la verdad sea culpable y nosotros mismos no condenamos a nuestra enseñanza como débil y frívola y a la gente como ignorante e impía. ¿Qué puede ser más limpio que un erudito juicioso y consciente (...) no haya de ir a escondidas de casa en casa (...) sino que abiertamente, con la escritura, muestre al mundo su opinión, sus razones? y, ¿por qué? lo que pensamos no es razonable”. La censura sería especialmente dañina para la constitución del ámbito público puesto que “la escritura es más pública y de más fácil refutación que la prédica”.¹³⁷⁴ Pero la opinión pública no sólo ha de fomentar la búsqueda de soluciones nuevas para los problemas religiosos, sino también económicos y políticos. Es lo que Milton denomina la reforma de la Reforma o la continuación de la Reforma. Veremos el significado político y económico de la fe racional explícita volcada en la reforma de la Reforma más adelante; ahora quizá sea conveniente exponer la concepción calvinista del mismo término *fe explícita* para compararla con la de Milton.

Milton propone la fe explícita no sólo contra el catolicismo, que mantiene al laicado en la ignorancia de los textos básicos para la formación de las convicciones personales, prohibiendo la discusión pública y sepultando las virtudes bajo la ignorancia y la ciega obediencia a la autoridad. También se opone a la reforma ortodoxa: “¿Quién no sabe, pregunta retórico, que hay protestantes y profesores que viven y mueren en una fe implícita tan completa como la de cualquier lego papista?”.¹³⁷⁵ El ataque puede parecer infundado, pues Calvino también diferencia entre fe implícita y explícita, pero al igual que en los otros

¹³⁷³ “When all the faith and religion that shall be there canoniz'd, is not sufficient without plain convincement, and the charity of patient instruction to supple the least bruise of conscience, to edifie the meanest Christian, who desires to walk in the Spirit, and not in the letter of human trust, for all the number of voices that can be there made”. *Areopagitica*. p. 567.

¹³⁷⁴ *Areopagitica*. p. 548-9.

¹³⁷⁵ “A man may be a heretick in the truth; and if he beleieve things only because his Pastor says so, or the Assembly so determines, without knowing other reason, though his belief be true, yet the very truth he holds, becomes his heresie. There is not any burden that som would gladlier post off to another, then the charge and care of their Religion. There be, who knows not that there be of Protestants and professors who live and dye in as arrant an implicit faith as any lay Papist of Loretto”. *Areopagitica*. pp. 544-5.

términos que comparte con Milton, las diferencias de significado son radicales, como muestra una somera lectura de la *Institution*, livre III, chap. II, donde, como reza el título, Calvino refuta el dogma de la fe implícita que destruye la “fe verdadera, que consiste en el conocimiento de la voluntad de Dios”. Los puntos 2 y 3 del capítulo se vuelcan en la crítica al catolicismo y se han de leer como una negación de la autoridad de la Iglesia católica, frente a la verdadera. Esto se ratifica en el resto del capítulo, donde define lo que ha de entenderse por fe explícita y enseña que “mientras somos peregrinos en este mundo la fe es implícita, no sólo porque hay muchas cosas que se nos esconden, sino porque están envueltas en el error”. A esta prevención añade que la sabiduría consiste en avanzar con calma y un espíritu humilde que se deje enseñar. La misma oscuridad de la *Biblia* nos recuerda nuestra ignorancia y advierte de que hemos de mantenernos en la modestia. Para sostener esta humildad recuerda el mandato de Pablo para que el creyente espere a una iluminación posterior en cualquier materia en la que existan diferencias con la autoridad, tal como hicieron los apóstoles, que mantuvieron una fe implícita hasta su completa iluminación.

Que el fin de la fe sea cumplir la voluntad de Dios y no alcanzar su verdad, no “los sentimientos píos, sino la *docilidad*”, muestra, también, la radical diferencia entre las concepciones de los dos pensadores. Siempre según Calvino, Pablo habría designado a la fe (Romanos 1:5) como “la *obediencia* dada al Evangelio” y “el conocimiento de lo que la voluntad divina quiere de nosotros”. La fe explícita sería aquella por la que el creyente “está firmemente persuadido de que cada palabra en ella (*Biblia*) es la sagrada e inviolable verdad”.¹³⁷⁶ Así, mientras que los escolásticos “dogmáticamente dan el nombre de fe a una persuasión, (aunque esté) falta del temor de Dios”, e “insisten en que la fe es un asentimiento con el que cualquiera (despiser) puede recibir las *Escrituras*”, olvidan que para entenderlas de verdad el hombre ha de recibir los dones del Espíritu santo, lo que sólo se consigue con la vía purgativa de la abnegación, la abominación de la propia razón y voluntad, la humillación y el terror de Dios.¹³⁷⁷

Calvino asimila la duda y la búsqueda que genera a la malsana curiosidad y el pecado intelectual del orgullo. Como ponen de manifiesto las críticas a Socinio, la duda es para el calvinismo sólo un disimulo que permite mantener la impiedad y las falsas doctrinas,

¹³⁷⁶ Calvin. *Institution*. Livre III. Ch. II. § 4-6.

¹³⁷⁷ Calvin. *Institution*. Livre III. Ch. II. § 8.

incluso el ateísmo. Calvino critica a aquellos italianos que no se pasan a la ortodoxia protestante como mentes sin descanso e *innanis curiositas*.¹³⁷⁸

Para apoyar la negación de la razón como sustancia de la fe y la necesidad de la creencia ciega en las *Escrituras* interpretadas por una autoridad ajena, Calvino subraya en el punto 10 la vanidad que pudre el corazón humano, llevándole a la falsedad y al autoengaño. En el 11 invita al examen de la propia fe, y no de los textos y la verdad, esto es, a cuestionarse cuán dócilmente se acepta la voluntad de Dios y en el 14 sostiene que el verdadero conocimiento “sobrepasa cualquier comprensión” y “consiste más en una certeza que en un discernimiento”, puesto que “la fe no se contenta con una dudosa y temblorosa opinión”.¹³⁷⁹ Así, en el calvinismo, la *Biblia* se ha de enseñar pero todo el conocimiento se produce por la gracia de Dios, lo que excluye la interpretación y la desviación de la literalidad, y es congruente con su condena de la curiosidad¹³⁸⁰ y la obstinada afirmación de que Dios quiere que “nos den el pan (la interpretación de la Palabra y el conocimiento) cortado, nos metan los pedazos en la boca y nos los mastiquen”.¹³⁸¹ Edwards recuerda en su *Gangraena* la ortodoxia y, cuando lista los errores de los sectarios de su tiempo, rechaza la libre interpretación de la *Escritura* reafirmando la negación de la capacidad de la razón humana para entenderla y convertirse en la regla de la fe.¹³⁸²

Por último, como sabemos, la fe en Calvino sirve para forzar la obediencia al poder establecido. Es, por tanto, una virtud política, pues implica una renuncia a todas las facultades individuales y la aceptación de la dirección heterónoma de la conducta. Así, en Calvino, la fe como fidelidad política y como piedad religiosa se refiere a una misma aceptación paciente de la ordenación del mundo, que reúne la fidelidad debida a Dios y al poder ordenado por él para el mundo. En inglés se usa la misma palabra para designar ambas.¹³⁸³

¹³⁷⁸ Zagorin. *Ways*. p. 37

¹³⁷⁹ Calvin. *Institution*. Livre III. Ch. II. § 14.

¹³⁸⁰ Calvino condena claramente la curiosidad en política en Rom. 13: 1-4.

¹³⁸¹ Ver en J.F. Gilmont “Reformes protestantes et lecture” en Bonfil, Roberto, Guglielmo Cavallo y Roger Chartier. 1997. *Histoire de la lecture dans le monde occidental*. Paris: Seuil. Cavallo, G; Chartier, R. *Histoire de la lecture dans le monde occidental*. p. 259.

¹³⁸² “That right reason is the rule of faith, and that we are to believe in the Scriptures, and the doctrine of the Trinity, incarnation, resurrection so far as we see them agreeable to reason, and no farther”. Edwards. *Gangraena*. Error 8. II. p. 16.

Areopagitica es una apología de la búsqueda del conocimiento y de las virtudes intelectuales, a las que más afrenta la censura.¹³⁸⁴ El papel de Jesús en la argumentación subraya el valor de las virtudes intelectuales en el discurso miltoniano. No le presenta como Calvino como modelo de la paciencia, que da ejemplo llevando su cruz, sino como un espejo de libertad de prédica y hace de él un erudito de la *respublica litterarum sacrarum* o un seeker difusor de ideas nuevas contra las convenciones e ideas asentadas. Estos modelos son muy importantes para la psicología como pasamos a analizar.

3. II. C8. El carácter

La filosofía moral y su soteriología y epistemología tienen como fin la conformación de caracteres determinados, lo que se manifiesta especialmente en las doctrinas de las virtudes y los afectos, pero esta habilidad educativo-disciplinaria gana con el casuismo un instrumento muy afinado.¹³⁸⁵ Los tratadistas del momento se fijan en tres niveles de agregación en los que estudian distintos aspectos del carácter: a) El individuo, cuyo principal rasgo caracterológico es la diferencia entre la infancia y la madurez, que no es tanto una diferenciación fisiológica cuanto moral. b) Los sicotipos o caracteres determinados como el antinomista, el entusiasta o el precisianista que en el momento suelen coincidir con las distintas confesiones religiosas, que se conformaron como auténticos laboratorios de experimentación psicológica. c) El carácter nacional, que en el caso de los países protestantes coincide con el protestantismo. La definición de los caracteres de todas estas agregaciones fue objeto de disputa político-moral.

a) El primer nexo entre libre arbitrio y el carácter es la adjudicación o negación al individuo de la capacidad y el derecho de la virtud y actuación responsable. Los autores de la edad moderna tratan la oposición entre el libre y el servo arbitrio a través de la metáfora de la mayoría de edad y la emancipación del individuo frente a Dios, el monarca o el

¹³⁸³ Así, Milton dice que el conjunto de la liga protestante (smalkaldik) a cuya cabeza se situaron el duque de Sajonia y el landgrave de Hesse renunciaron a toda la fe y alianza (renounc'd all *faith* and allegiance) con el emperador. *Tenure*. p. 23.

¹³⁸⁴ "He summons up all his reason and deliberation to assist him; he searches, meditates, is industrious, and likely consults and confers with his judicious friends; after all which done he takes himself to be inform'd in what he writes, as well as any that writ before him; if in this the most consummat act of his fidelity and ripeness, no years, no industry, no former proof of his abilities can bring him to that state of maturity, as not to be still mistrusted and suspected, unlesse he carry all his considerat diligence, all his midnight watchings, and expence of Palladian oyl, to the hasty view of an unlesur'd licencer". *Areopagitica*. p. 532.

¹³⁸⁵ Una discusión sobre la importancia del casuismo en la conformación de los caracteres ha surgido entre Leites, Op. cit. p. 545 y ss. y Jones, Op. Cit. Somos más partidarios de aceptar la posición de Jones que acepta que uno de los fines del casuismo es establecer caracteres.

patriarca. Calvino o Filmer reducen al individuo al estatus de niño o bestia que necesita de un poder disciplinante, Molina o Suárez sostienen que todo adulto dispone de un libre arbitrio que le permite decidir responsablemente el rumbo de su vida. Milton cambia la dirección de la argumentación de los jesuitas para acentuar su valor político construyéndola como una reclamación: la autonomía es un derecho que se le debe a todo adulto como requisito necesario para su crecimiento y emancipación. “Dios no suele mantener cautivo en una infancia perpetua, sino que le confía el don de la razón para que se decida por sí mismo (para que sea su propio elector)”.¹³⁸⁶

Contra las disposiciones divinas y naturales, los censores pretenden degradar a los sujetos a un estado infantil, en el que están sometidos a un poder ajeno. La disciplina rigorista prohíbe cualquier tentación e impide poner a prueba el libre arbitrio y alcanzar la virilidad virtuosa.¹³⁸⁷ El “patriarcal censor” se convierte en un disciplinante “tutor and examiner” cuya preeminencia es la mayor indignidad para cualquier adulto.¹³⁸⁸ La idea de la emancipación y la tolerancia ilustrada está ya contenida en el ideario arminiano de Milton. La emancipación es el efecto de la educación y la disciplina individual que conduce a la virtud y la autonomía.¹³⁸⁹ Emancipación y *sapere aude* son compañeros en las filosofías morales pelagianas.

Pero Milton diferencia entre las distintas fórmulas de la disciplina y la virtud. Al contrario que la disciplina del estudio, que es ideal miltoniano e ilustrado, la censura no pretende la edificación del libre arbitrio en las virtudes ni prevé su propio final y la emancipación de los sometidos a ella con el desarrollo de sus virtudes, pues se sostiene sobre la idea de la maldad natural de los hombres. Por fin, al estar sometida a los humores del censor más que a un juicio racional, es un instrumento autoritario, arrogante e irracional. Así, es sólo un instrumento correccional, que desconfía (mistrust) del trabajo intelectual y “la madurez, la fidelidad y la diligencia” que implica y cuyo fin último sería eliminar los espíritus libre

¹³⁸⁶ “God uses not to captivat under a perpetuall childhood of prescription, but trusts him with the gift of reason to be his own chooser”. *Areopagitica*. pp. 514-5.

¹³⁸⁷ La ausencia de libre arbitrio es una característica natural de los niños e idiotas, los que no tienen capacidad intelectual para comprender los libros: “The rest, as children and childish men, who have not the art to qualifie and prepare these working mineralls, well may be exhorted to forbear”. *Areopagitica*. p. 521

¹³⁸⁸ “So far to *distrust* the judgement & the honesty of one who hath but a common repute in learning, and never yet offended, as not to count him fit to print his mind without a *tutor and examiner*, lest he should drop a scism, or something of corruption, is the greatest displeasure and indignity to a *free and knowing spirit* that can be put upon him. What advantage is it to be a man over it is to be a boy at school, if we have only scapt the ferular, to come under the fescu of an *Imprimatur?*”. *Areopagitica*. p. 531.

¹³⁸⁹ Véase la nota 1187.

pensantes (free and knowing spirit). Con una formulación idéntica a la que usa A. De Andrade S.I. para defender la libertad de enseñanza de las doctrinas molinistas (Vid. Supra: 2. V. G. Los argumentos antropológico-teológicos de la libertad de conciencia), Milton mantiene que la censura cuestiona y elimina las bases de la autoridad, sobre la que se basan los sistemas de enseñanza y que permiten la disciplina intelectual,¹³⁹⁰ conduciendo inevitablemente a la ignorancia en un círculo cada vez más vicioso, pues una vez destruida la educación por la censura, se pregunta Milton, ¿quién podrá garantizar el juicio de los censores?¹³⁹¹

Como en otros lugares, Milton deriva conclusiones sociopolíticas de las concepciones antropológicas. Defiende que las virtudes o vicios de los individuos que forman la sociedad conformarán la salud, la virtud y fortaleza del cuerpo social y se manifestarán en la religión y en la política, por lo que el futuro de la revolución también depende de las virtudes que aprendan a desarrollar. En el caso de conciencia que presenta a los parlamentarios, Milton coloca, por una parte, el individuo racional que se rige por el libre arbitrio, la virtud y el conocimiento¹³⁹² y, por otra, el pueblo conformado por el censor: “vicioso, atolondrado e infundado”.¹³⁹³ Sostiene que la censura da lugar a un hombre añado incapaz de elaborar racionalmente su egoísmo. El resultado político del rigorismo sería el mismo que el de la tiranía: generaciones incapaces de sacrificarse por alcanzar una sociedad libre y virtuosa.¹³⁹⁴ Es necesario, pues, asegurar el libre ejercicio de la virtud para mantener la salud de la revolución. “Las facultades vitales y racionales” han de servir “para salvaguardar su propia libertad y seguridad” y “se han de volcar en (...) nuevas invenciones (religiosas, políticas)”. Dado que las fuerzas y virtudes de los individuos son las mismas

¹³⁹⁰ “And how can a man teach with authority, which is the life of teaching, how can he be a Doctor in his book as he ought to be, or else had better be silent, whenas all he teaches, all he delivers, is but under the tuition, under the correction of his patriarchal licencer to blot or alter what precisely accords not with the hidebound humor which he calls his judgement”. *Areopagitica*. pp. 533-4.

¹³⁹¹ “I endure not an instructor that comes to me under the wardship of an overseeing fist. I know nothing of the licencer, but that I have his own hand here *for his arrogance*; who shall warrant me his judgement?”. *Areopagitica*. pp. 534-5.

¹³⁹² “That then the people, or the greater part, more then at other times, wholly tak'n up with the study of highest and most important matters to be reform'd, should be disputing, reasoning, reading, inventing, discoursing, ev'n to a rarity, and admiration, things not before discourst or writt'n of”. *Areopagitica*. p. 557.

¹³⁹³ “For if we be so jealous over them (the people), as that we dare not trust them with an English pamphlet, what doe we but censure them for a giddy, vitious, and ungrounded people; in such a sick and weak estate of faith and discretion, as to be able to take nothing down but through the pipe of a licencer”. *Areopagitica*. pp. 536-7.

¹³⁹⁴ “We can grow ignorant again, brutish, formall, and slavish, as ye found us; but you then must first become that which ye cannot be, oppressive, arbitrary, and tyrannous, as they were from whom ye have free'd us. That our hearts are now more capacious, our thoughts more erected to the search and expectation of greatest and exactest things, is the issue of your owne vertu propagated in us; ye cannot suppress that unlesse ye reinforce an abrogated and mercillesse law, that fathers may dispatch at will their own children. And who shall then stick closest to ye, and excite others?”. *Areopagitica*. p. 559.

para defender la revolución y para la libre búsqueda de la verdad es mejor prevenir el “previsible decaimiento de la república eliminando la piel corrupta (la censura y los conocimientos tradicionales) para revivir (...) y entrar en el glorioso camino de la verdad y de la prospera virtud, destinado a devenir grande y honorable”.¹³⁹⁵ Milton recoge aquí los argumentos tanto del humanismo, que considera a la tiranía un fenómeno íntimamente ligado a la degeneración moral, como del escolasticismo, pues ambos consideran necesaria la libertad para alcanzar la virtud. La diferencia entre la corrupción y la verdadera Reforma es la libertad de pensamiento, de prensa, de debate que permitirá la ilustración a través de la “conversión de toda la gente de Dios en profetas” racionales.¹³⁹⁶

b) El análisis de las virtudes es fundamental para la comprensión de las ideas sociopolíticas del mundo hasta la contemporaneidad, no sólo porque sobre ellas se justificaron, por ejemplo, las restricciones de los derechos en los sistemas liberales y burgueses o las empresas de la colonización de Asia y África,¹³⁹⁷ sino también porque cada doctrina de las virtudes persigue la creación de caracteres que conforman la actuación política. Este fenómeno ya fue tratado por los escritores del tiempo de las revoluciones, quienes adjudicaron a determinados tipos psicológicos diferentes papeles en su desarrollo, como p. e. el entusiasta. Un estatus similar tiene el *seeker* (buscador), el tipo social del sabio o erudito que se deriva de la conciencia racional, dubitativa y probabilista y la fe explícita, mezcladas quizá con unas gotas de milenarismo o providencialismo. La sustantivización del verbo y su transformación en insulto nos da idea de su magnitud y relevancia sociopolítica. Edwards, en su *Gangraena*, trata a los seekers como una secta,¹³⁹⁸ pero también afirma que la búsqueda de las verdades religiosas es la “práctica perniciosa de los sectarios de estos tiempos” y lo asperja sobre “one Mr. Wallin (William Walwyn) a *Seeker*, and a dangerous man, a strong head”.¹³⁹⁹ Milton no está falto de ejemplos para perfilar sus sabios buscadores de la verdad, p.e. los arminianos radicales llamados colegiantes, una de

¹³⁹⁵ *Areopagitica*. p. 557.

¹³⁹⁶ “When great reformation is expected, for now the time seems come, wherein *Moses* the great Prophet may sit in heav'n rejoycing to see that memorable and glorious wish of his fulfill'd, not only our sev'nty Elders, but all the Lords people are become Prophets”. *Areopagitica*. pp. 555-6.

¹³⁹⁷ El nacionalismo indio retomó en su proyecto de emancipación algunos de los discursos con los que la misma metrópoli había justificado su dominación. Uno de los principales era el de la redundante virtud masculina. Fischer-Tiné, Harald. 2001. “Character Building and Manly Games”. *Viktorianische Konzepte von Männlichkeit und ihre Aneignung in der Ideologie des frühen Hindu-Nationalismus in British-Indien*. *Historische Anthropologie*. Vol. 9.

¹³⁹⁸ Aunque a veces se considera una secta, no existe ni como organización eclesial ni como corpus doctrinal, aunque una marca recurrente es que niega que el texto bíblico sea el original. Es más bien un carácter y predisposición que aparece sobre todo en el independentismo.

¹³⁹⁹ Edwards. *Gangraena*. p. 16

las primeras sectas en institucionalizar la *libertas prophetandi*, esto es, permitir la libre exégesis en sus ritos, que se asemejaban a una libre discusión.¹⁴⁰⁰

La repetida invitación a la búsqueda tiene enormes repercusiones para el conocimiento y la creación de la ciencia moderna, para la religión y para la política. Apuntaremos aquí algunas de estas repercusiones pero desarrollaremos sus efectos políticos y religiosos en los siguientes apartados. Además, al final de la sección, profundizaremos en la epistemología y la exegética de los seekers en el caso de conciencia que se crea en torno a la recta comprensión de 1 Tes. 5:21, uno de los lugares escriturarios en los que basan la libertad de búsqueda (3. II. E. La libertad cristiana como caso de conciencia: lectura probabilista de la *Biblia* y libertad).

El uso de la razón y la importancia concedida al trabajo metódico y cooperativo de búsqueda y difusión de la verdad, de los Seekers, preludian la transformación de la curiosidad en investigación (research) como fórmula sistemática, profesional y útil que, según Burke, tiene lugar hacia 1700. No es extraño que los fundadores de la Royal Society o Newton¹⁴⁰¹ tuvieran presupuestos religioso-antropológicos muy cercanos al arminianismo y a las ideas de Milton. Él mismo usa de la metáfora de la investigación de los planetas, para hablar de la búsqueda de cosas más allá de los sentidos y los conocimientos recibidos, pues para eso, Dios nos da la luz.¹⁴⁰² Tampoco extraña que Trevor-Roper haya encontrado en arminianos y socinianos el origen de la Ilustración. Milton usa el mismo término que denomina el movimiento (enlightened) para hablar de sus seekers. “La libertad es la ama de cría (nurse) de todos los grandes ingenios, dice Milton, la que ha iluminado o ilustrado los espíritus como la influencia del cielo”.¹⁴⁰³ Pero este apoyo a la ciencia no es el rasgo del carácter seeker que más nos interesa.

¹⁴⁰⁰ Fix, Andrew C. 1991. *Prophecy and Reason: the Dutch Collegiants in the Early Enlightenment*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

¹⁴⁰¹ Jacob, Margaret C. 1976. *The Newtonians and the English Revolution, 1689-1720*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press. La indefinición del término “puritanismo” muestra sus efectos deletéreos en el trabajo clásico de Robert K. Merton, *Science, Technology and Society in Seventeenth-Century England* (New York: Howard Fertig, 1970) que pierde su perfil al considerar que los Puritanos incluían desde los anglicanos liberales hasta algunos sectarios. Charles Webster, *The Great Instauration* (London: Duckworth, 1975), asigna el término puritano a los miembros del grupo de Hartlib, quien tera arminiano y sociniano.

¹⁴⁰² *Areopagitica*. pp. 549-50.

¹⁴⁰³ “Liberty which is the nurse of all great wits; this is that which hath rarify'd and enlighten'd our spirits like the influence of heav'n; this is that which hath enfranchis'd, enlarg'd and lifted up our apprehensions degrees above themselves”. *Areopagitica*. p. 559.

Las virtudes reunidas en el seeker tienen en, primer lugar, un claro efecto en la conformación del espacio público pues estos son promotores, por razones obvias de la libertad de prensa y el debate. Pero también afectan a la religión. Milton se pregunta, aludiendo a Prov. 2:4-6, para qué “sirve la exhortación de ser diligentes en la búsqueda de la sabiduría (seek for wisdom) si otra orden (la humana) nos compele a no saber nada sino lo permitido por estatuto”.¹⁴⁰⁴ Este afán de búsqueda les lleva a oponerse a la regulación del conocimiento y a la imposición de una verdad. La búsqueda “ayudada por la luz y el claro conocimiento enviados desde el cielo ha de dar lugar a una reflexión sobre otras materias, que vaya más allá de la *disciplina de Ginebra* (el calvinismo), para construir otras cosas que las que han llegado a nuestras manos”. La búsqueda de la verdad resulta en la superación de los dogmas de la reforma ortodoxa, en el rechazo al culto externo y de la iglesia visible calvinista como instancia rigorista de disciplinamiento.

Pero el inconformismo seeker también se muestra en la duda de las verdades políticas estatuidas, especialmente el dominio por la gracia, opuesto a sus concepciones básicas, lo que hace del seeker uno de los sicotipos fundamentales de la revolución y *seeking* una de las “virtudes” de la revolución. En su *Truth triumphing over Falshood*, Prynne expresa la pretensión calvinista de representar la verdad anclada en la misma palabra divina y flagela al arminiano Goodwin no sólo por romper el orden en la iglesia, sino por innovar en política al asumir posturas democráticas, rechazar el erastianismo y pedir la libertad de conciencia. En *Conscientious serious Theological and Legal Quaeres*, acusa a los “oficiales de la Armada y la junta republicana de intentar erigir una república jesuítica y utópica entre nosotros” y este “proyecto jesuítico de implantar una maltraída República” sería, según Prynne, consecuencia directa de una característica de estos actores: que eran “innovadores”, un insulto sinónimo de seeker.¹⁴⁰⁵

c) Si Prynne critica a los sectarios revolucionarios de jesuitas, pretende desacreditarlos como extranjeros y extraños a la Reforma. La definición de las características o del carácter nacional es un arma política usada por todos los partidos. La virtualidad de los

¹⁴⁰⁴ “For light and clearer knowledge to be sent down among us, would think of other matters to be constituted beyond the *discipline of Geneva* fram'd and fabric't already to our hands. Yet when the new light which we beg for shines in upon us, there be who envy, and oppose, if it come not first in at their casements. What a collusion is this, whenas we are exhorted by the wise man to use diligence, to *seek* for wisdom as for hidd'n treasures early and late, that another order shall enjoy us to know nothing but by statute”. *Areopagitica*. p. 562.

¹⁴⁰⁵ Prynne. *Re-publicans*. “in their jesuitical Project of bringing forth a misshapen *Commonwealth*” p. 18. “our Republican Juncto and Army officers to endeavour to erect an utopian, Jesuitical, Republicke among us”. p. 20. “Innovators”. p. 20.

arquetipos o caracteres nacionales es difusa, pero constatable. La imagen de sí, se conforma como una institución que, aceptada y socializada, da lugar a sociotipos y prácticas, y termina asentándose en la legislación positiva. Milton también juega la carta de dar una definición de las verdaderas tradiciones inglesas y del (verdadero) carácter inglés. Los pinta a todos como seekers deseosos de buscar la verdad y deriva todas las conclusiones: si ésta es su naturaleza es injusto imponerles la censura.¹⁴⁰⁶ “Si algún extranjero capaz de comprender el carácter de los pueblos y la forma congruente de gobernarlos, fantasea Milton, llegase a Inglaterra, descubriría en la altura de las esperanzas y afanes de su pueblo, en la amplitud de pensamientos y razonamientos y en su diligencia en la búsqueda de la verdad y la libertad las mejores condiciones para alcanzar la felicidad de su iglesia y reino”.¹⁴⁰⁷ Pero la aceptación de un carácter propio de Inglaterra no significa la aceptación de la protesta ortodoxa y sus ideas religiosas, morales y políticas.

3. II. C9. La reforma de la Reforma

Milton no quiere renunciar al argumento de la identificación de Inglaterra con la reforma y aprovecha el nacionalismo que informa ésta para, presentando un enemigo externo común, forzar la aceptación o la tolerancia de sus posturas. Seguir una política represora podría llevar a la división de la reforma y al triunfo del enemigo. Así, sería necesario defender unas supuestas “firmes raíces” comunes a todas las denominaciones protestantes,¹⁴⁰⁸ cuya fuerza permitirá desdeñar las injurias de los católicos, “those malicious applauders of our differences” que, como Bossuet, propalan que la falsedad del protestantismo se muestra en la proliferación de sectas y de opiniones, pues la verdad sería sólo una y evidente.

Pero el llamamiento a salvaguardar las raíces comunes de todos los protestantes (léase de toda la nación) no es más que una argucia retórica. La voluntad de conocer más allá de la disciplina de Ginebra se vuelca en la petición de la reforma de la Reforma, pues, “hemos mirado tanto tiempo al resplandor que Zwinglio y Calvino han vertido sobre nosotros que

¹⁴⁰⁶ “What could a man require more from a Nation so pliant and so prone to seek after knowledge. What wants there to such a towardly and pregnant soile, but wise and faithfull labourers, to make a knowing people, a Nation of Prophets, of Sages, and of Worthies”. *Areopagitica*. p. 554.

¹⁴⁰⁷ “If some great and worthy stranger should come among us, wise to discern the mould and temper of a people, and how to govern it, observing the high hopes and aims, the diligent alacrity of our extended thoughts and reasonings in the pursuance of truth and freedom, but that he would cry out as Pirrus did, admiring the Roman docility and courage, if such were my *Epirots*, I would not despair the greatest design that could be attempted to make a Church or Kingdom happy”. *Areopagitica*. p. 555.

¹⁴⁰⁸ *Areopagitica*. p. 556.

nos ha cegado fuertemente”.¹⁴⁰⁹ Milton acusa a la ortodoxia de haber cambiado la idolatría del Papa por la de los grandes reformadores y muestra su desapego frente a ellos uniendo protestantismo y nacionalismo. De no haber sido por la violencia de la Iglesia católica, “que suprimió al divino y admirable espíritu de Wyclef como cismático e innovador, los ingleses habrían tenido la gloria de ser los primeros reformadores y no se conocerían los nombres ni de Lutero ni de Calvino”.¹⁴¹⁰ Como ya hemos apuntado la elección de una genealogía intelectual está normalmente cargada de significación

La necesidad de la reforma de la Reforma se manifiesta en los signos enviados por Dios (la revuelta) y por el “instinto general de santos y devotos hombres”. Dios mismo “está decretando el inicio de un nuevo y gran periodo de su iglesia, incluso para *reformular la misma Reforma*, lo que hace revelándose él mismo a sus sirvientes y, tal y como es su manera, primero a los ingleses”.¹⁴¹¹ La Reforma junto al nacionalismo y milenarismo es un contundente argumento a favor de la libertad en los asuntos religiosos. “Aquéllos que piensan que ya podemos clavar las tiendas aquí, pues hemos alcanzado la más lejana prospección de la reforma, (yerran, ya que...) hasta que lleguemos a la visión beatífica, lo que el hombre declara su opinión, está lejos de la verdad.”¹⁴¹² La segunda reforma no es, pues, para Milton la vuelta a Calvino o Zwinglio, sino una empresa contraria a sus ideas.

Aún así, usa la acusación de que la ortodoxia traiciona los principios de una reforma que mitifica o maquilla como un movimiento de liberación.¹⁴¹³ La censura era una medida plenamente acorde con la dogmática calvinista y son calvinistas y reformados los que la

¹⁴⁰⁹ “The light which we have gain'd, was giv'n us, not to be ever staring on, but by it to discover onward things more remote from our knowledge. It is not the unfrocking of a Priest, the unmitring of a Bishop, and the removing him from off the Presbyterian shoulders that will make us a happy Nation, no, if other things as great in the Church, and in the rule of life both economicall and politicall be not lookt into and reform'd, we have lookt so long upon the blaze that Zuinglius and Calvin hath beacon'd up to us, that we are stark blind”. *Areopagitica*. p. 550.

¹⁴¹⁰ *Areopagitica*. p. 553.

¹⁴¹¹ “Now once again by all concurrence of signs, and by the generall instinct of holy and devout men, as they daily and solemnly expresse their thoughts, God is decreeing to begin some new and great period in his Church, ev'n to the reforming of Reformation it self: what does he then but reveal Himself to his servants, and as his manner is, first to his English-men; I say as his manner is, first to us, though we mark not the method of his counsels, and are unworthy”. *Areopagitica*. p. 553.

¹⁴¹² “We are to send our thenks and vows to heav'n louder then most of Nations, for that great measure of truth which we enjoy, especially in those main points between us and the Pope, with his appertinences the Prelats: but he who thinks we are to pitch our tent here, and have attain'd the utmost prospect of reformation, that the mortall glasse wherein we contemplate, can shew us, till we come to *beatific* vision, that man by this very opinion declares, that he is yet farre short of Truth”. *Areopagitica*. p. 549.

¹⁴¹³ “But now the Bishops abrogated and voided out of the Church, as if our Reformation sought no more, but to make room for others into their seats under another name, the Episcopall arts begin to bud again, the cruse of truth must run no more oyle, liberty of Printing must be enthrall'd again under a Prelaticall commission of twenty, the privilege of the

pretenden imponer, pero Milton la rechaza como instrumento católico. Ésta no puede reportar ningún bien para el pueblo, pues se utiliza en los países católicos donde más se desprecia al laicado y se le somete a la superstición.¹⁴¹⁴ La idea de la reforma de la Reforma se basa en el mecanismo retórico del engaño que estudiaremos más adelante (3. II. D3. El disimulo y el engaño). La petición de la “reforma de la Reforma” le sirve a Milton para rechazar las iglesias visibles, negar el predominio civil y la regulación de la conciencia del erastianismo y apoyar la reforma política y económica, como estudiamos a continuación:

3. II. D. Otras marcas del probabilismo

El probabilismo que marca *Areopagitica* no se reduce a las ideas que hemos enumerado hasta aquí. A continuación estudiaremos otras, todas ellas podían haberse incluido en el examen realizado hasta ahora pero hemos preferido analizarlas por separado a riesgo de incurrir en reiteraciones: I) la aceptación de los principios prácticos en la discusión moral (que podíamos haber estudiado como la aceptación de la prudencia en la doctrina de las virtudes). II) La afirmación del principio de posesión de la libertad sustentado sobre probabilidades extrínsecas menores (que podíamos haber estudiado con la negación de la autoridad absoluta de la *Biblia*). III) La utilización del engaño y del disimulo (que podíamos haber tratado junto a la reforma de la Reforma). IV) Por último, trataremos el uso miltoniano de algunas máximas probabilistas (que podíamos haber estudiado como aplicación de la epiqueya).

3. II. D1. Los principios prácticos: la prudencia como valor moral en el probabilismo

La presencia de razones prácticas en la argumentación moral, lo que Suárez denomina principios prácticos, es un indicador de la aceptación de la prudencia y, en un texto de carácter casuístico, también de probabilismo, porque los argumentos prudenciales son los que inclinan la balanza hacia las opciones que en el tribunal de la conciencia aparecen como menos seguras y probables.

people nullify'd, and which is wors, the freedom of learning must groan again, and to her old fetters; all this the Parliament yet sitting. Although their own late arguments and defences against the Prelats”. *Areopagitica*. p. 542.

¹⁴¹⁴ *Areopagitica*. p. 537.

Al utilizar argumentos prudenciales, Milton se separa del latitudinarismo realista tendiendo claramente hacia el probabilismo. Jeremy Taylor, uno de los más claros representantes de aquél, define una conciencia completamente separada de la prudencia, pues la conciencia es “una sabiduría práctica reducida a casos y acciones particulares” cuyo fin es conducir todas nuestras acciones morales en las relaciones con Dios y el prójimo, mientras la prudencia sería también un conocimiento práctico aplicado a un caso relacionado con las cosas de este mundo de las que se saca ventaja o desventaja.¹⁴¹⁵ Milton no parece diferenciar entre una y otra, pues como Suárez, acepta que consideraciones prácticas se integren en el discurso moral de la conciencia, lo que presupone la aceptación de una menor distancia entre los fines y medios terrenos y eternos.

Milton llega a usar la razón de estado como argumento moral prudencial, pero la tolerancia como instrumento para conseguir la paz política es un argumento marginal en *Areopagítica*. Los principios prácticos a los que recurre se relacionan mucho más con la imposibilidad práctica de implementar todo el dispositivo de la censura y el control de las costumbres. Un pequeño catálogo de las razones que aduce incluye: 1º la censura no evita que la propaganda del partido monárquico continúe apareciendo en todos los lados; 2º la imposibilidad de regular o erradicar todos los pasatiempos, recreos y tentaciones; 3º que para realizar el expurgo se precisaría el tiempo completo de muchos censores que habrían de ser hombres cultivados que se aburrirán con ese trabajo y no podrían dedicarse a su verdadera vocación u oficio, de manera que, 4º no será fácil encontrar censores inteligentes y aptos. Señala también, 5º que el estado o la iglesia se pueden confundir en la elección de los censores, como los mismos censores se pueden confundir al censurar.¹⁴¹⁶ 6º Numerosas sectas mantienen sus heterodoxas enseñanzas sin necesidad de libros, a través de tradiciones no escritas; 7º afirma, también, que la censura y el control de las conciencias implica la pérdida de conocimientos¹⁴¹⁷ e insinúa las ventajas prácticas de la tolerancia, cuyo ejemplo más claro era la riqueza de Holanda; 8º mantiene que si la corrección de las maneras es el fin que se persigue es claro que no se ha conseguido en los países en los que rigen la Inquisición y el Índice, por el contrario, 9º la censura puede avivar la heterodoxia pues “el castigo del ingenio aumenta su autoridad y un escrito prohibido es como una

¹⁴¹⁵ Taylor. *Ductor*. B.I. Ch. II. Rule V.

¹⁴¹⁶ “The State shall be my governours, but not my criticks; they may be mistak'n in the choice of a licencer, as easily as this licencer may be mistak'n in an author: This is some common stuffe: and he might adde from Sir *Francis Bacon*, That such authoriz'd books are but the language of the times”. *Areopagítica*. p. 534.

chispa de verdad que vuela a la cara de quien intenta aplastarla. Por lo que esta ley se transformará en madre de las sectas”.¹⁴¹⁸ Así, ni la censura ni el control de las costumbres conducen a los fines que pretenden y han de ser abolidas.¹⁴¹⁹

3. II. D2. La aceptación del principio de propiedad de la libertad y la probabilidad extrínseca menor

El estudio de las autoridades que se citan en un texto no sólo nos muestra los recursos intelectuales con los que se construye una argumentación y las corrientes intelectuales que guían el pensamiento de cada autor. En el S. XVII, en un texto de carácter casuístico, las autoridades delimitan el campo de lo moralmente pensable, de lo argumentable. El estudio de las autoridades que se aceptan y niegan nos permite analizar qué doctrina casuística se utiliza en la argumentación.

Hemos visto cómo Milton realiza un auténtico trabajo de zapa contra la imposición de la *Biblia* como verdad y norma absoluta, esto es, como la autoridad más segura y probable. Pero quizá sea todavía más significativo que el grueso de la argumentación miltoniana no se centre en la discusión exegética de la *Biblia* ni la use como autoridad. Podríamos afirmar que *Areopagítica* es una defensa del conocimiento humano frente a la fijación del presbiterianismo en la *Biblia* como única autoridad. El uso de los padres en *Areopagítica* es doblemente probabilista, pues le sirven para justificar la ortodoxia del principio de posesión de libertad, por el que todo individuo puede escoger lo que lee, aunque son una autoridad menos segura y menos probable que la *Biblia*. Milton muestra a través de ellos la dependencia del cristianismo primitivo de la filosofía pagana, por lo que no es sorprendente que cite a Basilio Magno, el defensor de la moral de la filosofía clásica como modelo educativo para los cristianos.¹⁴²⁰ Basilio sostendría la idea de que todo libro sería

¹⁴¹⁷ “There be also books which are partly usefull and excellent, partly culpable and pernicious; this work will ask as many more officials, to make expurgations, and expunctions, that the *Commonwealth* of Learning be not damnify'd”. *Areopagítica*. p. 529.

¹⁴¹⁸ “*The punishing of wits enhaunces their auctority, saith the Vicount St. Albans, and a forbidd'n writing is thought to be a certain spark of truth that flies up in the faces of them who seeke to tread it out.* This order therefore may prove a nursing mother to sects, but I shall easily shew how it will be a step-dame to Truth: and first by disabling us to the maintenance of what is known already”. *Areopagítica*. pp. 542-3.

¹⁴¹⁹ *Areopagítica*. p. 530.

¹⁴²⁰ Basilio es comprensiblemente uno de los padres favoritos de Milton, y del Renacimiento en general. En su *Discurso a los jóvenes sobre la cultura helena* afirma que la filosofía y la paideia helénica conducen al hombre a resultados que se acercan al ascetismo cristiano. Tanto en ésta, como en el conjunto de su obra, deja a la sombra a la *Biblia* como suprema autoridad y se vuelca en preparar inteligencias basadas en otros modelos, los clásicos. Voz “Basilio de Cesarea”. Di Berardino, Angelo. 1983. *Dizionario patristico e di antichità cristiane*: Casale Monferrato: Marietti.

de utilidad, incluso el *Margites*, un “sportfull Poem”.¹⁴²¹ Aceptando la bondad de un libro deportivo, Milton se coloca frente al biblicismo en la *Recreation controverse*, en la que los presbiterianos pretendían erradicar todas las diversiones para dedicar el tiempo al culto y aprendizaje de la *Biblia*. El ataque al rigorismo calvinista continúa con una defensa muy clara del teatro, que era, como muestra el *Hyxtrio-mastix* de Prynne, uno de los objetos de repudio predilectos del calvinismo, que lo consideraba origen de perversión moral.¹⁴²² Milton mantiene que Platón o San (holy) Juan Crisóstomo recomendaban y leían a Aristófanes, el más laxo (loosest) de todos los comediógrafos y que nadie en Grecia se atrevió a prohibirlo.¹⁴²³

En el caso que se encuentra más cercano al que trata, al momento político y al hilo básico de la argumentación miltoniana, alguien, a quien Milton estiliza como un “escrupuloso presbítero”, censura a Dionisio de Alejandría la lectura de autores paganos. El escándalo del presbítero crea a Dionisio un caso de conciencia que sólo cesa cuando Dios mismo le dice que lea cuanto quiera, pues él es “suficiente para examinar todas las materias y juzgar rectamente”.¹⁴²⁴ La suficiencia del hombre para juzgar y elegir rectamente es la base de la argumentación de *Areopagítica*.

Por el contrario, Calvino reprocha a los padres la aceptación de la libertad humana y dedica una parte del Libro II de la *Institución* a negar su autoridad y la de los filósofos, y a restaurar la autoridad e integridad de la *Biblia* frente a ellos.¹⁴²⁵ Rechaza especialmente las enseñanzas sobre la libertad del hombre de los padres griegos¹⁴²⁶ que Milton aprecia tanto,

¹⁴²¹ Disputa en la que, como ya hemos visto, los puritanos y presbiterianos pretendían erradicar toda diversión los días de guardar. El problema para Milton es, al mismo tiempo, alejarse de la postura de los defensores de Carlos que habían instrumentalizado las distracciones de la *merry England* para usos propagandísticos de la Monarquía que seguía así el uso barroco del *panem et circensem* como sustento de la monarquía absoluta.

¹⁴²² Prynne, William. 1633. *Hystrio-Mastix*. London: Printed by E. A. and W. I. for Michael Sparke.

¹⁴²³ “Plato commended the reading of *Aristophanes*, the loosest of them all, to his royall scholler *Dionysius*, is commonly known, and may be excus'd, if holy Chrysostome, as is reported, nightly studied so much the same Author and had the art to cleane a scurrilous vehemence into the style of a rousing Sermon”. *Areopagítica*. p. 495.

¹⁴²⁴ *Areopagítica*. p. 511.

¹⁴²⁵ Véase la nota 453.

¹⁴²⁶ “Nous voyons certes qu'en ces sentences ils ont attribue plus de vertu à l'homme qu'ils en devoient, pource qu'ils ne pensoient point autrement resveiller nostre paresse, que en remonstrant qu'il en tient qu'à nous que nous vivons bien”. Calvin. *Institution*. Livre II. p. 301. “Ils ont principalement regardé le second point, cest de ne point refroidir les hommes en bonnes oeuvres. Chrysostome dit en quelque passage: ‘Dieu a mis le bien et le mal en nostre faculté, nous donnont liberal arbitre de choisir l'un et l'autre: et en nous tire point, par contraire, mais nous reçoit si nous allons volontairement à luy’. O bien, “par conséquent, ce qu'on lit souvant en Chrysostome ne doit point estre recû; c'est que Dieu n'attire que ceux que veulent estre attirés. En quoi il signifie que Dieu, en nous tendant main, attends'il nous semblera bon de nous aider de son secours”. El pasaje al que se refiere es la Homilía de la traición de Judas Calvin. *Institution*. Livre II. p. 301.

y predica que sólo San Agustín habría tratado estos temas conforme a la *Biblia*.¹⁴²⁷ Calvino no está sólo enunciando una verdad ortodoxa sino haciendo una selección, reduciendo el espectro de autoridades con las que se puede argumentar.

Milton, congruente con su concepción acumulativa de la verdad, amplía el canon de las autoridades a sus contemporáneos, lo que muestra más claramente su relajamiento, pues extiende tanto la autoridad tanto que la hace irrelevante. Todo individuo puede aducir cualquier contemporáneo de ideas similares para justificar su opción. Milton cita al poeta y dramaturgo Spencer, a quien hace más sabio que Aquino y Escoto. Selden es elogiado porque en su libro sobre las leyes naturales y positivas (nacionales) hace un gran acopio de autoridades,¹⁴²⁸ y demuestra “a través de exquisitas razones y teoremas de demostrabilidad matemática¹⁴²⁹ que toda opinión o error, “conocido y refutado es de gran servicio para alcanzar más rápidamente lo que es más verdadero”.¹⁴³⁰ En el probabilismo, los argumentos de autoridad pueden apoyar, paradójicamente, la libertad del individuo. Los casos y las autoridades que Milton usa en *Areopagitica* siguen la misma línea probabilística que el resto del texto y sirven para pedir al parlamento a que elija la opción menos segura para la salvación de sus almas y las de sus representados.

3. II. D3. El disimulo y el engaño

El uso retórico del engaño y el disimulo, en los que Milton demuestra ser un maestro consumado, es otra marca probabilista de *Areopagitica*. Ya hemos visto el truco retórico de la reforma de la Reforma como fórmula de introducción de concepciones de todo orden, contrarias al calvinismo y luteranismo. También hemos estudiado la mención de Arminio como forma de disimulo que le sirve para citar sus fuentes y hacerse pasar por ortodoxo. Pero Milton usa de otro engaño en *Areopagitica*. Para atacar a la reformada *Licensing Order* como católica olvida que la censura previa tenía una larga tradición británica y reformada¹⁴³¹ y denuncia la práctica como contraria al espíritu del país e incluso a su

¹⁴²⁷ *Institution* II, Ch. 2, § 4.

¹⁴²⁸ Es probable que se trate de una obra de carácter también casuístico.

¹⁴²⁹ Es otra de las características que acercan a Selden y Grocio. Aquí es necesario preguntarse si la demostrabilidad matemática está tan lejos del razonamiento silogístico del aristotelismo.

¹⁴³⁰ *Areopagitica*, p. 513.

¹⁴³¹ Ya en 1408 las constituciones del Obispo Arndel, ratificadas por el parlamento en 1414, requerían el examen y aprobación de Oxford o Cambridge para la publicación de textos, especialmente de carácter teológico. Enrique VIII reforzó la censura, especialmente sobre las traducciones de la *Biblia*, y obligó a imprimir el nombre del examinador y del editor en la obra, centralizó la censura en el *Privy Council* y prescribió el imprimátur. Los Tudores y Estuardos

idioma, de manera que incluso la terminología habría sido mantenida en latín y no habría podido ser traducida al inglés.¹⁴³² Que Milton no desconocía esta tradición anglicana se muestra en que en el mismo texto menciona las críticas de Bacon a la censura de su tiempo.

3. II. D4. Las máximas probabilistas y la tolerancia

Quizá la más clara muestra de la estrategia probabilista de Milton sea el uso explícito o implícito de algunas máximas probabilistas. Ya hemos visto que Milton usa a menudo de la regla de oro en su forma negativa. Margaret Sampson deja entender que la regla de oro se usa de manera distinta por las doctrinas morales más relajadas o más rigoristas. Efectivamente, Calvino adopta la máxima en su forma positiva¹⁴³³ y Molina la negativa. En su afán por introducir a Confucio en el canon de la *Prisca Theologia*, los padres afirman que éste llegó a usar de la misma regla en su forma negativa,¹⁴³⁴ un claro indicio de relajamiento moral. En *A Treatise of Civil Power* solicita al parlamento que actúe siguiéndola, ya que cualquier ley contra la conciencia tiene fuerza contra cualquier conciencia y puede, justamente, repercutir sobre ellos mismos.¹⁴³⁵ Que Milton use en este contexto de la fórmula negativa es muy significativo, puesto que podría haber sido más eficaz retóricamente la fórmula positiva “concede a todos la misma libertad que deseáis para vosotros”.

En *Areopagítica* parafrasea el axioma *Lex dubia non obligat* contra el rigorismo que usa la *Biblia* como ley. Milton, siempre atinado en su retórica, escoge uno de los ejemplos en el que la argumentación rigorista está más traída por los pelos y tiene menos apariencia de ley. Los rigoristas interpretan analógicamente un proverbio de Salomón que dice que la lectura y el conocimiento es una pesadez (*wearines*) para el cuerpo y pide que se dé a cada

continuaron la tradición, que se reforzó con el decreto del 11 de Julio de 1637, que a parte de las tradicionales trabas reducía el número de imprentas franquiciadas a veinte.

¹⁴³² *Areopagítica*. p. 505.

¹⁴³³ Véase la nota 324.

¹⁴³⁴ Ricci afirma que Confucio mismo predicaba la forma negativa de la Regla de Oro recogida en Mateo 7:12 y Lucas 6:13 Munguello, David E. 1976. "The Reconciliation of Neo-Confucianism with Christianity in the Writings of Joseph de Prémare, S.J." *Philosophy East And West*. Vol. 26:pp. 389-410.

¹⁴³⁵ “Next, in regard that your power being but for a time, and having in ourselves a Christian liberty of your own, which at one time or other may be oppressed, thereof truly sensible, it will concern you while you are in power, so to regard other men's consciences, as you would your own should be regarded in the power of others; and to consider that any law against conscience is alike in force against any conscience, and so may one way or other justly redound upon yourselves”. *A Treatise of Civil Power*. pp. 239-40.

lector consejos adecuados a su inteligencia ¹⁴³⁶ para justificar la prohibición de lecturas inadecuadas.¹⁴³⁷ Milton replica que, “ni Salomón ni ninguno de los autores inspirados por Dios, dice que tal o cual lectura son ilegales, de hecho, *si Dios hubiese pensado que es bueno limitarnos en ellas, hubiese sido mucho más expediente habernos dicho lo que era ilegal y no lo que era pesado*”.¹⁴³⁸ Aquí, Milton duda que la *Biblia* tenga carácter de ley, pues no ha sido promulgada como tal, y dada esta duda, el agente queda liberado en conciencia de seguirla.

De igual manera, a fin de proteger el libre arbitrio frente a la imposición de una norma, Milton rebate la interpretación rigorista del pasaje de la *Biblia* en el que San Pablo quema los libros de los magos sirios. Aquí mantiene una duda de “lege” similar a la anterior que afecta al valor normativo de la acción ejemplarizante del apóstol. Si no conocemos el valor normativo real del acto de Pablo, mantiene Milton, éste sólo puede ser considerado como un acto privado, que no obliga a los magistrados, pues no es más que un consejo o exhortación dejado a la “imitación voluntaria”.¹⁴³⁹ Desde la perspectiva calvinista la distinción entre acto privado y público en la exégesis de la *Biblia* es imposible, pues todas las acciones de los Apóstoles, desde el momento que están imbuidos por la vocación apostólica, tienen relevancia pública, política. Las distinciones jurídicas sobre la validez de la *Biblia* sólo pueden ser sofismas producto del orgullo, tanto porque permiten al hombre interpretar la ley divina como porque muestran el afán de saber qué se esconde tras la resistencia a la destrucción de los textos satánicos.

El rechazo de los preceptos de Cristo (que vimos anteriormente), San Pablo y Salomón sólo es comprensible desde el probabilismo, porque a la duda de ley sobre si es o no un mandamiento, Milton añade la de que regule el caso en concreto y, para salvaguardar la libertad de arbitrio del individuo, falla a favor de la opción menos segura y menos probable del conocimiento humano frente a la ley divina. La libertad de conciencia moderna no se

¹⁴³⁶ Proverbios 23: 9

¹⁴³⁷ “Tis next alleg'd we must not expose ourselves to temptations without necessity, and next to that, not imploy our time in vain things. To both these objections one answer will serve, out of the grounds already laid, that to all men such books are not temptations, nor vanities; but usefull drugs and materialls wherewith to temper and compose effective and strong med'cins, which mans life cannot want. The rest, as children and childish men, who have not the art to qualifie and prepare these working mineralls, well may be exhorted to forbear, but hinder'd forcibly they cannot be by all the licencing that Sainted Inquisition could ever yet contrive”. *Areopagitica*. p. 521.

¹⁴³⁸ “Salomon informs us that much reading is a wearines to the flesh; but neither he, nor other inspir'd author tells us that such, or such reading is unlawfull: yet certainly had God thought good to limit us herein, it had bin much more expedient to have told us what was unlawfull, then what was wearisome”. *Areopagitica*. p. 514.

¹⁴³⁹ *Areopagitica*. p. 514.

deriva tanto del principio de la libre interpretación o examen, como de la negación de que la *Biblia* tenga una autoridad normativa.

Milton parece conectar la máxima “*In poenis benignior est interpretatio facienda*” con la idea del tribunal y el castigo divino que aparece a menudo en sus obras, afirmando que los que quebrantan la moral no necesitan ser castigados en la tierra. Al hacer de la benignidad la virtud que ha de regir la religión y la iglesia, Milton está aceptando implícitamente la regla probabilista “*Odia restringi, et favores convenit ampliari*” como principio general de actuación en el ámbito religioso. Si a esta oferta de caridad se le suma la duda de que nadie posee la verdad y la creencia en que el conocimiento humano es contingente e indiferente y se aplica el axioma “*In obscuris minimum est sequendum*” obtenemos una regla moral que soporta o promueve la tolerancia para quienes piensan de manera distinta en materias de religión. Así, tras haber afirmado la incapacidad del hombre para separar en la tierra los justos de los injustos a través de la parábola de la cizaña y las espigas y afirmar que “si todos no pueden ser de la misma opinión”, sostiene que la prudencia, la razón y la cristiandad aconsejan tolerar.¹⁴⁴⁰

3. II. E. La libertad cristiana como caso de conciencia: lectura probabilista de la *Biblia* y libertad

Un ejemplo que demuestra la enorme imbricación y consistencia entre los distintos aspectos o problemas tratados hasta aquí, la exegética, la antropología, la gnoseología, la moral y la política, puede ser la discusión en torno al versículo 5:21 de la primera Epístola a los tesalonicenses: “prueba de todo y aferra lo que es bueno”.¹⁴⁴¹

Para apoyar su rechazo de la censura como ilegítima, Milton se sirve de él en *Areopagítica*,¹⁴⁴² reseñando que si el apóstol permite que se pruebe todo, las restricciones

¹⁴⁴⁰ “It is not possible for man to sever the wheat from the tares, the good fish from the other frie; that must be the Angels Ministry at the end of mortall things. (...) Yet if all cannot be of one mind, as who looks they should be? this doubtles is more wholesome, more prudent, and more Christian that many be tolerated, rather then all compell'd”. *Areopagítica*. pp. 565-6.

¹⁴⁴¹ 1Tes. 5 dice “19 Quench not the Spirit. 20 Despise not prophesyings. 21 Prove all things; hold fast that which is good”. Versión de la King James Bible.

¹⁴⁴² “The worthy man loath to give offence fell into a new debate with himselfe what was to be thought; when suddenly a vision sent from God, it is his own Epistle that so averrs it, confirm'd him in these words: Read any books what ever come to thy hands, for thou art sufficient both to judge aright, and to examine each matter. To this revelation he assented the sooner, as he confesses, because it was answerable to that of the Apostle to the Thessalonians, Prove all things, hold fast that which is good”. *Areopagítica*. p. 512. (1 Tesa. 5:21). En su origen parte de la doctrina de la libertad cristiana

de la censura sólo pueden ser antievangélicas, contrarias a la Reforma. Sigue, así, la tradición arminiana de justificación de libertad intelectual pues ya lo esgrime Arminio para pedir la libertad exegética o *libertas prophetandi*.¹⁴⁴³ En el panfleto *Eight Antiqueries*,¹⁴⁴⁴ el autor, un independiente que ataca la obra de Prynne *VIII Queries*,¹⁴⁴⁵ también coloca en la portada 1 Tes. 20 para apoyar la política liberalizadora de la Armada.

El leveller y seeker Walwyn usa el mismo versículo en su *Compassionate Samaritane* para, apoyado en la duda y la búsqueda de nuevas verdades, pedir la libertad de conciencia y de prensa: si la gente no creyese en la existencia de una vocación, examinaría en conciencia “todo lo que se les dice y no aceptarían las cosas por una mera confianza (trust) en los ministros, como si Dios hablase en todo lo que hablan los ministros. *La gente probaría todo y lo que encontrasen ser cierto, lo abrazarían como si fuese de Dios*, pues Dios es el autor de la verdad”. A pesar de que los seekers niegan que la *Biblia* sea la palabra de Dios, han de usar las autoridades del biblicismo para rebatirlo, por lo que se basa en ella para pedir que en la búsqueda todo individuo siga los mandatos de su conciencia o arbitrio racional: “Si la gente se armase de confianza en sí mismos y no desconfiase de su entendimiento (understanding), reconocerían rápidamente que uso y experiencia es la única diferencia con los teólogos y que todo el conocimiento es fácil y asequible”. La confianza en la propia capacidad de búsqueda da lugar a la autonomía y el rechazo de las estructuras jerárquicas de la iglesia.¹⁴⁴⁶ Los seekers proponen la experiencia y el contacto directo con la mezclada realidad como instrumento epistemológico, lo que faculta a todo individuo, confiriéndole derechos: “Aquél que nos animó a probar todas las cosas y agarrar rápidamente lo bueno supuso que el hombre tiene facultades y habilidades con las cuales probar todas las cosas o, si no, el consejo habría sido dado en vano”.¹⁴⁴⁷

frente a la prohibición ritual de comer carne impura. Los calvinistas tendían a entender esa frase en su sentido más estricto de abolición de la ley ritual y no su extrapolación analógica a la dieta intelectual.

¹⁴⁴³ P.e. en *On Reconciling Religious Dissents Among Christians*. en Arminius, Jacobus. 1956. *The Complete Works of James Arminius*. Grand Rapids: Baker Book House. Vol. I. Arminio defiende la *libertas prophetandi* a través de Tes. 5:19-20.

¹⁴⁴⁴ 1647. *Eight Antiqueries in Answer to the Author of the Eight Quaeries*. London: G. Calvert.

¹⁴⁴⁵ *VIII Queries upon the late Declarations of, and letters from the Army: Proposed to all true lovers of their COUNTRY and Parliaments, and conscientious Souldiers in the Army*. London, printed in the year 1647.

¹⁴⁴⁶ Walwin. *Compassionate*. p. 254 y ss.

¹⁴⁴⁷ Walwyn. “The Compassionate Samaritane” en Walwyn, William. 1989. *The Writings of William Walwyn*. Editado por J. R. McMichael y B. Taft. Athens: University of Georgia Press. p. 108.

Pero mientras que los sectarios sólo leen 1Tes. 5:21 o Tes. 5:19-21, Lutero¹⁴⁴⁸ y el presbiterianismo leen este versículo con el siguiente, el 22. En *The Re-publicans and other Good old Cause, briefly and truly Anatomized. To preserve our Native Country, Kingdom, legal Government, Church, Parliament, and protestant Religion from ruine, scandal, and perpetuel infamy; to reform, reclaim all Jesuits -ridden seduced Republicans, Officers, Solders, Sectaries...*¹⁴⁴⁹ (el título entero es muy significativo), Prynne sostiene que I Tes. 5:21-22 no es sólo un consejo evangélico, sino un precepto “que todo cristiano con recta conciencia (conscientious), tanto en lo tocante a la conciencia como a la prudencia, está obligado a seguir estrictamente: ‘Prueba todas las cosas y agarra fuerte lo que es bueno: *abstente de toda apariencia de mal*’”. La diferencia es muy significativa. La lectura “completa” de Prynne restituye el pasaje, al leer juntos los versos, al sentido rigorista y restrictivo de San Pablo. La *Biblia* ordenaría según esta lectura que el creyente se aparte de todo lo que tenga apariencia de mal y siga las enseñanzas ortodoxas,¹⁴⁵⁰ esto es, Prynne no pide que el creyente rechace lo malo en sí, pues para ello se ha de dudar, conocer y juzgar si algo es malo o no. Por el contrario, el mandamiento establece una clara dicotomía o distinción entre lo que tiene apariencia de mal y el resto, y lo que ya aparezca a la primera aprensión como malo ha de ser rechazado, sin dudas. El versículo paulino elimina cualquier consideración o deliberación que permita una decisión o elección libre. Los dos versículos juntos son una orden para que el creyente profundice en la fe y el hábito reformado, y se abstenga de indagar fuera de la ortodoxia y la regla. Prynne los usa para pedir a los lectores que se alarmen de las novedades políticas del republicanismo y sectarismo y se aparten de ellas al contener posiblemente algún mal.

Ni Milton ni los otros partidarios de la Armada podían ignorar la existencia y el cambio de sentido que imprimía 5:22, pues habían sido debatidos largamente en las discusiones sobre el antinomismo y la libertad cristiana. Como hemos visto, Milton señala que los pasajes sobre los que existe duda han de ser analizados tomando en consideración el caso para el que se escribieron y otros versículos de la *Biblia*, especialmente los circundantes, por lo que ha de estar de acuerdo con el procedimiento exegético de Prynne, y no puede hacer uso del versículo con buena conciencia. A menos que acepte el probabilismo que le permite

¹⁴⁴⁸: WA 1, 611, 26-612, 16. “Ich vorwirff sie nit. Aber die weil ydermann wol weysz, das sie zu weilen geyrret haben als menschen, wil ich yhn nit weyter glawben geben, den szo fern mir beweynung yhrs vorstands aufy der schrift thun, die noch nicht geirret hat. Unnd das heysset mich sanct Pael i. Thessal. ult. da er sagt: ‘pruffet (examina si es correcto) und beweret zuvor alle lere; wilche gut ist, die behaltet’ WA 7, 315, 29-34.

¹⁴⁴⁹ Prynne. *Re-publicans*. p. 1.

elegir la posibilidad que ofrece mayor libertad aunque sea la más insegura e improbable. Que proceda de esta manera con la *Biblia*, desdeñando la lectura de versículos contiguos, nos da idea de la reserva mental con la que ha de haber abordado su lectura y su íntimo rechazo de ésta como autoridad más probable y segura. La exegética es una de las herramientas fundamentales del latitudinarismo moral frente a la concepción normativa de la *Biblia*.

Milton, el autor de las *VIII Antiqueries* y Prynne acompañan 1Tes. 5:21 con otros versículos¹⁴⁵¹ que debían ayudar a su comprensión al ajustarle al sentido general de la *Escritura*. Milton escoge (Tito 1:15) “para los puros todo es puro”,¹⁴⁵² Hechos 10:9–16¹⁴⁵³ y alude sin citarlo expresamente a Mateo (15: 17-20),¹⁴⁵⁴ lugares que se refieren, en una interpretación histórica, a la liberación cristiana de la regla alimentaria judía y de la ley ceremonial. Pero el poeta desprecia su significado histórico y las usa analógicamente para mantener la libertad del conjunto de la dieta intelectual o de la conciencia en general, rechazando otra vez la interpretación histórica para seguir una analógica. Así, su verdadero principio exegético es el probabilismo, que como el ángel que se aparece a Dionisio alejandrino le dice que él es “suficiente para examinar todas las materias y juzgar rectamente”.

¹⁴⁵⁰ “Which every consciencious Christian, as well in point of conscience as prudence is obligued strictly to pursue: Prove all things, hold fast that which is good: *abstain from all apearence of evil*”. Prynne. *Re-publicans*. p. 1

¹⁴⁵¹ “And he might have added another remarkable saying of the same Author; To the pure, all things are pure, not only meats and drinks, but all kinde of knowledge whether of good or evill; the knowledge cannot defile, nor consequently the books, if the will and conscience be not defil'd. For books are as meats and viands are; some of good, some of evill substance; and yet God in that unapocryphal vision, said without exception, Rise *Peter*, kill and eat, leaving the choice to each mans discretion”. *Areopagitica*. p. 512.

¹⁴⁵² “This witness is true. Wherefore rebuke them sharply, that they may be sound in the faith; ¹⁴ Not giving heed to Jewish fables, and commandments of men, that turn from the truth. ¹⁵ Unto the pure all things are pure: but unto them that are defiled and unbelieving is nothing pure; but even their mind and conscience is defiled. ¹⁶ They profess that they know God; but in works they deny him, being abominable, and disobedient, and unto every good work reprobate”. San Pablo. Tito 1:15. King James Bible.

¹⁴⁵³ “⁹ On the morrow, as they went on their journey, and drew nigh unto the city, Peter went up upon the housetop to pray about the sixth hour: ¹⁰ And he became very hungry, and would have eaten: but while they made ready, he fell into a trance, ¹¹ And saw heaven opened, and a certain vessel descending upon him, as it had been a great sheet knit at the four corners, and let down to the earth: ¹² Wherein were all manner of fourfooted beasts of the earth, and wild beasts, and creeping things, and fowls of the air. ¹³ And there came a voice to him, Rise, Peter; kill, and eat. ¹⁴ But Peter said, Not so, Lord; for I have never eaten any thing that is common or unclean¹⁵ And the voice spake unto him again the second time, What God hath cleansed, that call not thou common”. Hechos. King James Bible.

¹⁴⁵⁴ “¹⁷ Do not ye yet understand, that whatsoever entereth in at the mouth goeth into the belly, and is cast out into the draught? ¹⁸ But those things which proceed out of the mouth come forth from the heart; and they defile the man. ¹⁹ For out of the heart proceed evil thoughts, murders, adulteries, fornications, thefts, false witness, blasphemies: ²⁰ These are the things which defile a man: but to eat with unwashen hands defileth not a man”. Mateo 15:17-20. King James Bible.

Los versículos que usan los otros autores no son menos significativos. El autor de *Eight Antiqueries* responde a Prynne¹⁴⁵⁵ con Jer. 5.1: “run to and fro in the streets of Jerusalem, and see now and *seek* in the broad places thereof, if yee can find a man, if therebe any that executeth Judgement, that *seeketh* the truth, and I will pardon it”.¹⁴⁵⁶ Un lugar clave en la argumentación de los seekers pues alaba la búsqueda intelectual como un mandamiento del buen cristiano.

Prynne elige: Prov. 14-16.¹⁴⁵⁷ “The simple believeth every word, but the prudent man looketh well to his goings. A wise man *feareth and deperteth from evill*, but the *fool rageth and is confident*”. El precepto aclara otra vez la constitución o las bases epistemológicas del calvinismo. Prynne afirma que la sabiduría y la prudencia radican en el miedo a cualquier apariencia de mal que ha de retener a los fieles de participar en cualquier acción que pueda aparecer como pecado, por ejemplo, asesinar al rey sin estar justificado por la vocación para ello. La epistemología calvinista basada en los dictados de la aprensión, el maniqueísmo y la desconfianza en las capacidades del hombre para acercarse al mal y continuar pudiendo elegir libremente es el principal enemigo de la libertad de conciencia.

3. III. La libertad de conciencia. La estrategia probabilista de su defensa. Las obras tardías

3. III. A. *The Likeliest Means to Remove Hirelings, A Treatise of Civil Power in Ecclesiastical Causes, Brief Notes upon a Late Sermon y Of True Religion*. Contexto histórico

Las últimas obras en las que Milton defiende la libertad de conciencia y la tolerancia de todas las sectas protestantes están marcadas por el deterioro y destrucción del Protectorado y por la Restauración. Para dar fin a la inestabilidad del Protectorado se pone en marcha el intento de recomponer una mayoría estable y las simpatías que Richard, el hijo de

¹⁴⁵⁵ *VIII Queries upon the late Declarations of, and letters from the Army: Proposed to all true lovers of their Countrie and Parliaments, and conscientious Souldiers in the Army*. London. printed in the yeare 1647.

¹⁴⁵⁶ Dice la *Biblia* en la King James Version

¹⁴⁵⁷ Prynne. *Good Old Cause*. p. 1

Cromwell, mostraba por el presbiterianismo hacen que éste tome nueva fuerza y pretenda conformarse como base de la nueva distribución del poder, coaligándose con un sector moderado del independentismo. El acuerdo quedó parcialmente fijado en la *Savoy Declaration*, un documento que retomaba artículos de la *Westminster Confession of Faith*, pero que permitía la acomodación de las congregaciones independientes moderadas, de teología ortodoxa, en una iglesia nacional presbiteriana. Este independentismo moderado trocaba la seguridad política por lo que era uno de sus rasgos característicos, el derecho al establecimiento de congregaciones religiosas independientes. Por el contrario, los sectarios, que seguían siendo fuertes en la Armada, se oponen a la *Savoy Declaration* y a la iglesia nacional presbiteriana y defienden la tolerancia ganada en la revolución.¹⁴⁵⁸

La imprecisa y contradictoria redacción de la *Savoy Declaration*,¹⁴⁵⁹ que deja traslucir los esfuerzos para encontrar un espacio de acomodo del congregacionalismo, no podía sino despertar inquietud en Milton, pues sólo podía encubrir el deseo presbiteriano de establecer un poder fuerte que impusiera la fe verdadera, una idea perfectamente recogida en la *Westminster Confession of Faith*¹⁴⁶⁰ y que forma parte de la tradición calvinista que se inicia con las Declaraciones de fe de la iglesia de Ginebra y Francia (véanse las notas 354 y 355) y continúa con la *Confession of Faith of the Church of Scotland* redactada por Knox.¹⁴⁶¹ Todas ellas seguían claramente (véanse las anteriores notas al pie) la concepción de Calvino de la doctrina de los dos reinos que titulaba al magistrado a guardar las dos

¹⁴⁵⁸ Lewalski. *Life*. p. 357 y ss.

¹⁴⁵⁹ “Although the magistrate is bound to encourage, promote, and protect the professors and profession of the gospel, and to manage and order civil administrations in a due subserviency to the interest of Christ in the world, and to that end to take care that men of corrupt minds and conversations do not licentiously publish and divulge blasphemy and errors, in their own nature subverting the faith and inevitably destroying the souls of them that receive them; yet in such differences about the doctrines of the gospel, or ways of the worship of God, as may befall men exercising a good conscience, manifesting it in their conversation, and holding the foundation, not disturbing others in their ways or worship that differ from them; there is no warrant for the magistrate under the gospel to abridge them of their liberty”. *Savoy Declaration*. Ch. 24

¹⁴⁶⁰ “Civil magistrates may not assume to themselves the administration of the Word and sacraments; or the power of the keys of the kingdom of heaven; yet he has authority, and it is his duty, to take order that unity and peace be preserved in the Church, that the truth of God be kept pure and entire, that all blasphemies and heresies be suppressed, all corruptions and abuses in worship and discipline prevented or reformed, and all the ordinances of God duly settled, administrated, and observed. For the better effecting whereof, he has power to call synods, to be present at them and to provide that whatsoever is transacted in them be according to the mind of God”. Donaldson, James. 1905. *The Westminster Confession of Faith*. London: Longmans, Green, & Co. h. XXIII.

¹⁴⁶¹ “The third marke of this Church is Ecclesiastical discipline, which standeth in admonition and correction of fautes. The final ende whereof is excommunication, by the consent of the Church determined, if the offender be obstinate. And besides this Ecclesiastical censure, I knowlege to belonge to this church a politicall Magistrate, who ministereth to every man justice, defending the good and punishing the evell; to whom we must rendre honor and obedience in all things which are not contrarie to the Word of God. And as Moses (...) and other godly rulers purged the Church of God from superstition and idolatrie, so the defence of Christes Church apperteynith to the Christian Magistrates, against all

tablas de la ley y, en consecuencia, le facultaba a aplicar la fuerza para mantener la pureza del culto a Dios, según lo dictaminado por la iglesia verdadera.

Éste es el momento en el que Milton escribe *A Treatise of Civil Power in Ecclesiastical Causes; Showing That it Is Not Lawful For Any Power on Earth to Compel in Matters of Religion* (1659), quizá el texto donde defiende más directa y contundentemente la libertad de conciencia. El título ya afirma claramente la principal de las ideas del texto: “Que no es legítimo para ningún poder en la tierra compeler en materias de religión”, con lo que rechaza las facultades que la *Savoy Declaration* garantiza al magistrado para evitar la blasfemia y la herejía. Milton pretende apoyar una tolerancia de “herejes” y sectas, que permitiese sumar sus fuerzas al independentismo más moderado para el mantenimiento de la *Commonwealth*. *Areopagítica* estaba lastrado por el deseo de Milton de probar que era posible crear alta cultura en un régimen parlamentario, acallando las críticas de los cortesanos que afirmaban que la monarquía era la única forma política que permitía el florecimiento de la civilidad (las armas y las letras).¹⁴⁶² Milton se deshace de esa carga en *A Treatise of Civil Power* consiguiendo un texto más moderno, efectivo y corto que aquél. *Areopagítica* está escrita en el momento de la esperanza en la victoria, *Of Civil Power*, por el contrario, afronta el agudo problema del mantenimiento de la República y sus logros, por lo que Milton ha de descender a las afirmaciones directas y claras. Pero la mayor diferencia entre ambas es que en *A Treatise of Civil Power* puede, aunque se base en las mismas ideas y metáforas que usa en *Areopagítica*, argumentar sin tapujos a favor de una completa separación entre la iglesia y el estado, y de la independencia de la conciencia individual. Milton complementa este ataque con el contemporáneo *The Likeliest Means to Remove Hirelings*, donde rechaza el establecimiento de una iglesia estatal con capacidad fiscal (diezmos) y prerrogativas ideológicas.

Por su parte, el *Notes upon a Late Sermon* es una obra circunstancial que responde al sermón de un pastor presbiteriano que pide a sus parroquianos que rompan toda comunicación con los sectarios para excluirlos de la comunión y la comunidad, anticipando la represión que se avecina con la Restauración.¹⁴⁶³ Ya en la Restauración y

idolaters and heretickes, as Papistes, Anabaptistes”. *Confession of Faith of the Church of Scotland*. En Knox. John. 1846. *The Works of John Knox*. Edimburgh: Wodrow Society. Vol. IV. pp. 172-3.

¹⁴⁶² Norbrook, David. 1999. *Writing the English Republic: Poetry, Rhetoric, and Politics, 1627-1660*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.

¹⁴⁶³ Más información de la obra en el punto 4. IV. A.

con ocasión del levantamiento del represivo Clarendon Code¹⁴⁶⁴ para buena parte de los protestantes y un reforzamiento de las medidas contra los recusantes católicos, Milton escribe *Of True Religion, Haeresie, Schism, Toleration* (1673) un opúsculo que, basándose en autoridades latitudinarias anglicanas, realiza una definición tan laxa de la religión que permite de hecho cualquier heterodoxia protestante. Para ello centrará la religión en la adoración interior a Dios y en las obras de la caridad para con el prójimo. Pero al mismo tiempo, en él rechaza la tolerancia contra el catolicismo como superstición política impuesta por un poder extranjero.

A pesar de sus diferencias, resultado de la situación en la que surgen, analizamos y explicamos todos estos textos juntos, basándonos especialmente en el *A Treatise of Civil Power*, quizá el más elaborado y radical de todos ellos, pero traeremos al discurso de éste, ideas o formulaciones complementarias de los otros.

En la epístola dedicatoria de *A Treatise of Civil Power*, Milton repite que “la creencia y práctica de acuerdo a la persuasión de la conciencia, no puede ser penada o molestada por ninguna fuerza en el mundo, sea cual sea”.¹⁴⁶⁵ Ya hemos visto qué tipo de conciencia es éste, al que concede esta impunidad en materias religiosas. También expresa los medios: que para una más “fácil perfección de la gran obra del Parlamento (...) de las dos partes que se proponen usualmente, civil y eclesiástica”, le recomienda que tome sólo “la civil a su propio cuidado (Parlamento), (dejando) la eclesiástica sólo a aquéllos de quienes toma ambas, su nombre y naturaleza”.¹⁴⁶⁶ Al separar las dos partes y excluir las materias de la conciencia y la religión de las facultades del poder civil, el tratado gana un claro carácter antierastiano, que la prudencia le vedaba en el momento de acometer *Areopagítica*. Irónico se pregunta, por ejemplo: “Si hemos de creer lo que dicta el magistrado, ¿por qué no mejor lo que determina la iglesia?”.¹⁴⁶⁷ Milton agita, así, el fantasma presbiteriano para avivar el miedo de los parlamentarios a que ocurra en Inglaterra lo que sucedió en Holanda y que el cesaropapismo que proponen se torne en un papacesarismo por el que el presbiterianismo controle el poder político. Por ello el parlamento ha de rechazar la inconsistente posición erastiana, “a menos que pretendan ser solamente los ejecutores civiles de aquéllos (los

¹⁴⁶⁴ Las leyes que habían guiado la restauración de la Iglesia anglicana.

¹⁴⁶⁵ “That for belief or practice in religion according to this conscientious persuasion, no man ought to be punished or molested by any outward force on earth whatsoever”. *A Treatise of Civil Power*. p. 242.

¹⁴⁶⁶ “Of two parts usually proposed, civil and ecclesiastical, recommending civil only to your proper care, ecclesiastical to them only from who it takes both that name and nature”. *A Treatise of Civil Power*. p. 239.

pastores de la iglesia reformada) que no tienen poder civil para darles tal comisión y ni siquiera poder eclesiástico para (ejercer) cualquier fuerza o violencia en la religión”.

Milton se opone, así, al erastianismo y a la concepción presbiteriana de los dos reinos, y para ello ha de rechazar cualquier iglesia de carácter nacional. Por eso no dice que los asuntos religiosos se hayan de dejar a una iglesia sino a los eclesiásticos en general y rechaza reiteradamente a aquéllos que “no paran de increpar al magistrado civil para que interponga su fuerza carnal” en los negocios de la fe.¹⁴⁶⁸

Ya hemos hablado de las afinidades entre el pensamiento de erastianos y arminianos. Ambos eran movimientos surgidos como respuesta a los fundamentalismos reformados y, por lo tanto, eran secularizantes y en bastante medida “anticlericales”. Ambos se basaban en las mismas concepciones antropológicas y proponían un poder civil fuerte al que se subordinarían las iglesias para asegurar la tolerancia religiosa y de costumbres y la paz social. Como ya hemos explicado, muchos de los pensadores que defienden el latitudinarismo moral y una, relativa, libertad de conciencia (*libertas prophetandi*), lo hacen uniéndola a un poder fuerte que la defienda. Tal es el caso de Arminio¹⁴⁶⁹ o de los capellanes de Carlos I: Hudson,¹⁴⁷⁰ Hammond o Taylor.¹⁴⁷¹

Pero la experiencia histórica mostró a los arminianos lo inadecuado de la apuesta por un poder civil que controlase la(s) iglesia(s), cuando éstas eran suficientemente potentes para tomar el poder político. Éste fue el caso de los Países Bajos, donde la alianza del Orange con los fundamentalistas presbiterianos y la persecución posterior llevó al arminianismo a replantearse sus posiciones erastianas. Hablando de los arminianos, pero refiriéndose también a los (sectarios) ingleses que habrían seguido su ejemplo, Edwards dice que “al principio adulaban a los magistrados, rechazando los sínodos, proclamando el poder del

¹⁴⁶⁷ “To sum up all in brief, if we must believe as the magistrate appoints, why not rather as the church?” *A Treatise of Civil Power*. p. 246.

¹⁴⁶⁸ “Churchmen who to the exercising of church discipline never cease calling on the civil magistrate to interpose his fleshly force!”. *A Treatise of Civil Power*. p. 257.

¹⁴⁶⁹ P.e. *On Reconciling Religious Dissents Among Christians* en Arminius. Op. cit. Vol.I. La tolerancia en ese momento se entiende sobre todo como “libertas prophetandi”, esto es, la libertad de interpretar y exponer la *Biblia* en público. Arminio la defiende a través de Cor. 12:9-10; 14:2-6 y Tes. 5:19-20.

¹⁴⁷⁰ En *The Divine Rights of Government* defiende el poder divino del rey como instrumento latitudinario de pacificación religiosa y pide la libertad de conciencia con ideas muy cercanas a las de Milton: la violación de las conciencias que las fuerza a la hipocresía sería impía, y haría pecaminoso al gobierno que la ejerce, en la sacras prerrogativas que Dios se ha reservado para sí. Hudson, Michael. *The Divine Rights of Government*. London 1647.

¹⁴⁷¹ En su *Liberty of Prophesing* acepta los supuestos fundamentales del libre arbitrio y la concesión de dones por Dios para el propio gobierno de la acción, y sobre ellos funda el principio de la posesión de la libertad.

magistrado civil en los asuntos eclesiásticos, adscribiendo al magistrado la última y más alta jurisdicción y poder de juicio en materias puramente eclesiásticas, razonando que sólo al magistrado bajo Cristo le pertenecía el juicio en las controversias de fe surgidas en la iglesia, e inculpaban a los ministros ortodoxos por no aceptar tanto poder”. Pero “los arminianos holandeses, continúa, una vez que el magistrado impuso el Sínodo de Dort y se les opuso, comenzaron a escribir obras de un estilo muy distinto, y el poder que antes le concedían liberalmente, no sólo lo restringieron a un pequeño control por contrato, sino que denegaron al magistrado cualquier poder sobre las congregaciones privadas. Y como ellos, también nuestros sectarios”.¹⁴⁷² Afirma asimismo que este principio ya está presente en Voetius quien mantendría que toda congregación está sólo bajo el gobierno de Cristo, de su palabra y espíritu, lo que le independiza de cualquier otro poder. En todo caso, el antierastianismo era ya una posición característica del arminianismo cuando la acepta Episcopius, cuya *Opera Omnia* poseía Locke.¹⁴⁷³

De hecho, las posiciones erastianas de los primeros arminianos suponían una quiebra con el principio del libre arbitrio, que abandonaban cuando justificaban el poder del magistrado para regular los asuntos religiosos. El mantenimiento de la sacralidad del poder es todavía muy claro en el pensamiento político de Arminio, condensado en la disputa 25 de sus *Obras completas*.¹⁴⁷⁴ En él se estatuye claramente que el poder político está ordenado por la gracia para la salvación del hombre pues tiene encomendado el mantenimiento de la adoración de Dios, la piedad y la justicia. Así, son los remanentes agustino-paulinos,¹⁴⁷⁵ y especialmente la gracia, los que justifica el poder absoluto del magistrado en el arminianismo erastiano.¹⁴⁷⁶

No es extraño, pues, que los mismos presupuestos antropológicos del arminianismo, liberada su posición de espurias consideraciones políticas, sean los que permitan rechazar

¹⁴⁷² Edwards. *Gangraena*. 3rd edition p. 41 y 42 resp.

¹⁴⁷³ La negación del erastianismo aparece en Episcopius. *Opera Omnia*. Disp. 32. Thes. 4.

¹⁴⁷⁴ “We therefore define magistracy, in the abstract, a power pre-eminent and administrative, or a function with a preeminent power, instituted and preserved by God for this purpose, that men may, in the society of their fellow-men, ‘lead a quiet and peaceable life, in all godliness and honesty,’ in true piety and righteousness, for their own salvation and to the glory of God”. Arminius. Op. cit. Vol. I. Disp. 25. § II.

¹⁴⁷⁵ “The end of the institution of magistracy, is the good of the whole, and of each individual of which it is composed, both an animal[or natural] good, ‘that they may lead quiet and peaceable lives;’ (1 Tim. ii, 2;) and a spiritual good, that they may live in this world, to God, and may in heaven enjoy that good, to the glory of God who is its author. (Rom. xiii, 4.)”. Arminius. Op. cit. Vol. I. Disp. 25. § V.

¹⁴⁷⁶ “The form is the power itself, according to which these functions themselves are discharged, with an authority that is subject to God alone, and pre-eminently above whatever is human; for this inspires spirit and life, and gives efficacy to these functions”. Arminius. Op. cit. Vol. I. Disp. 25. § VII.

la superioridad de la iglesia sobre la sociedad o del poder político sobre la iglesia. El libre arbitrio es profundamente antierastiano pues afirma la autonomía del hombre y, como tal, elimina el poder irrestricto del estado en los ámbitos en los que se aplica. Parece ser que lo que se ha denominado arminianismo escéptico o nuevo arminianismo¹⁴⁷⁷ evolucionó en el mismo sentido que el arminianismo holandés, deshaciéndose del erastianismo, que era un rasgo característico del laudismo. Así parece verlo también Prynne, quien lo ataca en *Anti Arminianisme. Or the Church of Englands old antithesis to new Arminianisme* y *Truth Triumphant over Falshood* donde demoniza la idea antierastiana en la obra de John Goodwin y el arminianismo.¹⁴⁷⁸ Junto a ideas de claro cuño democrático, Goodwin habría subrayado que, siendo Cristo el único señor de las conciencias, toda congregación está bajo su sólo gobierno, su palabra y espíritu. Por tanto, “ni los legisladores terrestres, reyes, parlamentos o sínodos tienen alguna autoridad para prescribir leyes a las iglesias ni tienen ningún poder en materias eclesiásticas. Ninguno de ellos obligan (bind) a la conciencia de la iglesia o de cada cristiano a una conformidad exterior y no tienen poder para multar por quejas o desobediencia”.¹⁴⁷⁹ Siguiendo la identificación de capacidad y derecho del derecho natural, Goodwin afirma la limitación de los derechos de los magistrados a aquellas áreas donde alcance el poder físico. Como “los príncipes y magistrados temporales no pueden infringir castigos internos y espirituales sino sólo externos (corporales) y temporales, (...) no pueden sujetar o dirigir la conciencia”.¹⁴⁸⁰

Si consideraciones prudenciales habían aconsejado al arminianismo fiar al magistrado el cuidado de la paz religiosa, una vez comprobado que ni la paz ni una relativa tolerancia se lograba facultando al poder político a controlar la religión, la mejor solución para asegurarla era arrebatarse a ambos poderes, eclesiástico y civil, el control de la religión y establecer la libertad de todo individuo para profesar el credo que creyese probable y asociarse a cualquier congregación. Con el libre arbitrio conceden al individuo un poder

¹⁴⁷⁷ Por ejemplo en More, Ellen. 1982. "John Goodwin and the Origins of the New Arminianism." *Journal of British Studies*. Vol. 22:pp. 50-70.

¹⁴⁷⁸ Prynne, William. 1644. Decem.3. *Truth Triumphant Over Falshood, Antiquity over Novelty. In refutation of Mr. Iohn Goodwins Innocencies Triumph: my Deare Brother Burtons Vindication of Churches, Commonly Called Independents*. London: Michael Sparke. A3. citando Edwards, Thomas. *Anti-apologia* un panfleto también dirigido contra John Goodwin.

¹⁴⁷⁹ Prynne. *Truth Triumphant over Falshood*. Epistle Dedicatory to the High Court of Parliament. Prynne. Para la composición de la obra se basa en una larga lista de panfletos presbiterianos que defienden la separación de tareas y la cooperación entre el poder político y religioso para establecer la fe verdadera, entre los que destacan, a demás de la *Anti-apologia*: Rutherford, Samuel. *Due right of Presbyteries* y el laborioso *Fourth Institutes* de Sir Edward Cookes.

¹⁴⁸⁰ “That princes and temporal majestates cannot inflict inward and spiritual, but onely temporal and external punishment. Therefore they cannot binde the conscience”. Prynne. *Truth triumphant over Falshood*. p. 123

autónomo en la religión, disolviendo las pretensiones de dominio de la conciencia basadas en un supuesto *jure divino* y en la necesidad y la razón político-eclesiástica.

3. III. B. Estrategias argumentativas

La centralidad de las ideas que rodean al libre arbitrio en la fundamentación arminiana de la libertad de conciencia individual frente a la iglesia estatal y el erastianismo hace preciso preguntarse, también en las últimas obras, por el valor argumentativo de las doctrinas “protestantes” de la libertad cristiana y de la separación de los reinos.

Es imposible no reparar en el papel fundamental que el término “libertad cristiana” tiene en *A Treatise of Civil Power*. En la epístola dedicatoria, Milton afirma que el Parlamento ha sido quien mayor libertad cristiana ha concedido desde la evangelización de Inglaterra, que el fin del panfleto es exhortarle a que todavía conceda más,¹⁴⁸¹ advierte contra la tentación de los gobernantes de dañarla,¹⁴⁸² y puntualiza que si antes ha escrito de la libertad civil, ahora (en el panfleto) va a tratar de la libertad cristiana.¹⁴⁸³ Pero este acento puede ser una adaptación a sus destinatarios, los parlamentarios sectarios que ven sus santas libertades amenazadas. Una interpretación que se ratifica al considerar que en el posterior *Of True Religion*, dirigido a los latitudinarios anglicanos que pretenden aumentar la tolerancia de la restaurada Iglesia de Inglaterra, tiene un papel despreciable.¹⁴⁸⁴

Pero cuando en *A Treatise of Civil Power* Milton habla de la libertad cristiana se refiere al libre arbitrio y el probabilismo. Su argumento fundamental es que el libre arbitrio del hombre le concede unas facultades donadas directamente por Dios y que esta gracia

¹⁴⁸¹ “And if the governors of this *Commonwealth*, since the rooting out of prelates, have made least use of force in religion, and most have favored Christian liberty of any in this island before them since the first preaching of the gospel, for which we are not to forget our thanks to God, and their due praise; they may, I doubt not, in this treatise find that which not only will confirm them to defend still the Christian liberty which we enjoy, but will incite them also to enlarge it, if in aught they yet straiten it”. *A Treatise of Civil Power*. p. 241.

¹⁴⁸² “It will therefore not misbecome the meanest Christian to put in mind Christian magistrates, and so much the more freely by how much the more they desire to be thought Christian (for they will be thereby, as they ought to be in these things the more our brethren and the less our lords), that they meddle not rashly with Christian liberty, the birthright and outward testimony of our adoption; lest while they little think it, nay, think they do God service, they themselves, like the sons of that bondwoman, be found persecuting them who are freeborn of the spirit; and by a sacrilege of not the least aggravation bereaving them of that sacred liberty which our Savior with his own blood purchased for them”. *A Treatise of Civil Power*. p. 265.

¹⁴⁸³ “Of civil liberty I have written heretofore by the appointment and not without the approbation of civil power: of Christian liberty I write now”. *A Treatise of Civil Power*. p. 240.

¹⁴⁸⁴ Esta consideración matiza las afirmaciones de las obras completas de Milton que afirman que la libertad cristiana es uno de los argumentos principales en sus peticiones de tolerancia. p.e. en *A Treatise of Civil Power*. pp. 262-65 y en *Of True Religion*. p. 413.

inherente se extiende hasta las obras de la conciencia, sustrayendo su religión al poder terreno. De igual manera, en uno de los escasos momentos en los que utiliza el argumento de los dos reinos el contenido de éste es la epiqueya y la restauración de las facultades del hombre: “Ahora estamos en el estado de gracia, de humanidad, libertad y fe, a todo lo cual pertenece voluntad y razón, pero no fuerza. Entonces, (en el *Antiguo testamento*) la ley estaba escrita en piedra y tenía que seguirse de acuerdo a la letra, voluntaria o involuntariamente; con los Evangelios sobre el corazón de cada creyente se ha de interpretar la ley sólo por el sentido de la caridad y la persuasión interna. No había un gobierno distinto de la iglesia y la comunidad, sino que los pastores y levitas juzgaban todos los casos no sólo eclesiásticos sino también civiles, lo que está prohibido a todos los ministros de la iglesia”.¹⁴⁸⁵

Veamos cómo Milton defiende la libertad de conciencia llenando las ideas de la libertad cristiana y los dos reinos con el libre arbitrio y el probabilismo y rechazando la obligación impuestas por la conciencia protestante.

3. III. B1. La argumentación probabilista

Al igual que en *Areopagítica*, Milton argumenta desde posiciones religioso-morales y no desde la elucidación de las necesidades políticas.¹⁴⁸⁶ *A Treatise of Civil Power* es una de las obras de Milton que tiene una más clara estructura casuística. Su argumentación se desarrolla en torno al típico caso de conciencia que provoca la libertad de conciencia, que presenta en diversos puntos de la obra y que en alguna de sus formulaciones reza: ¿Es aceptable que por tolerancia hacia las conciencias escrupulosas se permita o fomente la descreencia y el desorden? O bien, si nadie puede dictaminar y juzgar cuál sea la verdad, (si hay duda de ley) ¿cómo se puede mantener la disciplina eclesial y corregir los errores?¹⁴⁸⁷ O de otra manera: si nadie puede juzgar o dictaminar correctamente cuál sea la verdad, ¿qué poder puede imponerla? O bien, en caso de duda de toda la ley religiosa, ¿cuál es la postura a tomar frente a la libertad, la más rígida y segura de una supuesta ortodoxia o es aceptable cualquier opción probable? La opción moral radica pues, bien en

¹⁴⁸⁵ *A Treatise of Civil Power*. p. 259.

¹⁴⁸⁶ “I write this not otherwise appointed or induced than by an inward persuasion of the Christian duty which I may usefully discharge herein to the common Lord and Master of us all, and the certain hope of his approbation, first and chiefest to be sought: in the hand of whose providence I remain, praying all success and good event on your public councils, to the defense of true religion and our civil rights”. *A Treatise of Civil Power*. p. 240.

¹⁴⁸⁷ “But some will object that this overthrows all church discipline, all censure of errors, if no man can determine”. *A Treatise of Civil Power*. p. 245.

permitir una libertad introductora de herejías, atentados al honor de Dios y disgregadora de la iglesia o bien adoptar la solución rigorista del control. Como en *Areopagítica*, opta por la solución más insegura, la que permite a cada cual ser su propio casuista y gobernar su conciencia sin la imposición o injerencia del poder político o religioso, enfrentándose así a las acusaciones de Prynne o Edwards.

Milton alude, en la epístola dedicatoria, a las líneas que van a dirigir su indagación casuística. Recordará a los parlamentarios que la norma de la justicia es la regla áurea en su versión negativa. Pero fundamentalmente “argumentará brindando al Parlamento claras evidencias escriturarias y de las máximas autoridades protestantes” que prueban la injusticia de la intervención del poder en las materias religiosas.¹⁴⁸⁸ Veamos más atentamente esta línea argumentativa. El propósito de seguir la *Biblia* y las autoridades protestantes parece contradecir la tendencia probabilista de otras obras, al elegir como justificación o razón las más seguras de las autoridades. Pero el uso miltoniano de la *Biblia* es plenamente probabilista y no se corresponde con un endurecimiento moral. No sólo por seleccionar los versículos que permiten mayor libertad, e interpretarlos siempre de manera más laxa, contraria a la imposición de la norma y respetando el libre arbitrio, sino también porque a) libera la interpretación de la *Biblia* y la hace independiente de la iglesia; y considera b) toda interpretación de la *Biblia* y, por extensión, cualquier verdad o rito religioso, como sólo *probable*, esto es, contingente, parcial. Además, afirma que la verdad religiosa es en cierta medida incomunicable. Lo que tiene su paralelo con que se desconoce quién tiene la revelación y por tanto quién pueda tener derecho a imponerla. Las creencias en religiosas quedan c) reducidas a opiniones contingentes de carácter probable. Usa d) del probabilismo como instrumento para permitir como ortodoxa hasta la más improbable de las interpretaciones de la *Biblia*.

Como en *Areopagítica*, en un lugar principal en la argumentación se encuentra la duda de la verdad, que se convierte en un presupuesto de la libre interpretación de la *Biblia*. Para afirmar la libre exégesis, Milton traspone la metáfora de la samaritana a la iglesia, que ha de ser caritativa con los hombres y darles a conocer el mensaje de Dios, para que ellos

¹⁴⁸⁸ Lo que repite en el encomio: “What I argue shall be drawn from the scripture only; and therein from true fundamental principles of the gospel, to all knowing Christians undeniable”. *A Treatise of Civil Power*. p. 241.

puedan buscar la fe por sí mismos.¹⁴⁸⁹ Como en la *Compassionate Samaritane* de Walwyn, Milton avanza que es conocido que en la Protesta la *Biblia* es la única autoridad o regla de verdad y que sólo se puede interpretar con el Espíritu santo. Aunque esta petición de principio parezca ortodoxa, necesita ir más allá y mantiene que nadie puede estar seguro de quién sea depositario de la iluminación del Espíritu santo. Niega así que exista una vocación que tittle a la interpretación bíblica y acepta que la *Biblia* puede ser interpretada de maneras diversas.¹⁴⁹⁰ Dada la contingencia del conocimiento, mantiene que “quien en materias de religión mantenga la creencia u opinión que aparezca a su conciencia y máximo entendimiento con *mayor evidencia de probabilidad* en la *Escritura*, aunque a los otros esta opinión o creencia les parezca errónea, no puede ser censurado de herético más que sus censores, quienes hacen lo mismo (seguir una creencia u opinión) mientras que censuran por ello”.¹⁴⁹¹

Siguiendo esta doctrina probabilista de definición de la fe, exculpa la herejía, que “escoge solamente una opinión antes que otra, lo que puede hacerse sin discordia”.¹⁴⁹² Para “concluir que hoy nadie es herético en materias de religión, sino aquél que mantiene tradiciones u opiniones que *no son probables* por la *Escritura*”.¹⁴⁹³ Esta definición reitera el razonamiento probabilístico que rige la argumentación miltoniana y agranda enormemente los límites de lo opinable. En definitiva, pide que se acepte como legítima toda opinión relacionada en alguna forma con la *Biblia*, aunque sea la menos probable de las lecturas y las razones, pues nadie puede probar si una opinión aparece como iluminación, enseñanza directa de la *Palabra* o es un razonamiento justificado ex post facto en las *Escrituras*. El probabilismo diluye, de este modo, la herejía como criterio de

¹⁴⁸⁹ “As The Samaritans believed Christ, first for the woman's word, but next and much rather for his own, so we the scripture: first on the church's word, but afterwards and much more for its own, as the word of God; yea, the church itself we believe then for the scripture”. *A Treatise of Civil Power*. p. 248.

¹⁴⁹⁰ “First, it cannot be denied, being the main foundation of our protestant religion, that we of these ages, having no other divine rule or authority from without us, warrantable to one another as a common ground, but the holy scripture, and no other within us but the illumination of the Holy Spirit, so interpreting that scripture as warrantable only to ourselves, and to such whose consciences we can so persuade, can have no other ground in matters of religion but only from the scriptures. And these being not possible to be understood without this divine illumination, which no man can know at all times to be in himself, much less to be at any time for certain in any other, it follows clearly that no man or body of men in these times can be the infallible judges or determiners in matters of religion to any other men's consciences but their own”. *A Treatise of Civil Power*. pp. 242-3.

¹⁴⁹¹ *A Treatise of Civil Power*. p. 248.

¹⁴⁹² “They should first interpret to them that heresy by what it signifies in that language, is no word of evil note, meaning only *the choice or following of any opinion*, good or bad, in religion, or any other learning; and thus not only in heathen authors but in the New Testament itself, without censure or blame Acts xv, 5, ‘Certain of the heresy of the Pharisees which believed’, and xxvi, 5 ‘After the exactest heresy of our religion I lived a Pharisee.’ In which sense Presbyterian or Independent may without reproach be called a heresy”. “*heresy, choice only of one opinion before another, which may be without discord*”. *A Treatise of Civil Power*. p. 247.

exclusión y de imposición dogmática, al menos entre aquéllos que se refieren de alguna forma, incluso muy feble, a la *Biblia*.

Milton extrae efectos políticos directamente de estos principios del probabilismo. De la incapacidad de determinar una correcta interpretación de la Biblia Milton salta a la incapacidad y la falta de derechos para determinar la conciencia del hombre.¹⁴⁹⁴ De la incapacidad de determinar con seguridad la verdad se deriva, primero, que nadie puede imponer su opinión. Y, de una manera positiva, si la conciencia se conforma sólo a través del convencimiento, el único medio posible y legítimo de conseguir la unidad de credo es a través de la convicción: la prédica, el consejo y la exhortación.¹⁴⁹⁵ La naturaleza de la verdad, la conciencia y de la fe impone su ley, de forma que aunque no use de su terminología, aplica el principio del derecho natural de que éste surge de la misma naturaleza de las cosas.¹⁴⁹⁶ En todo caso no puede ni quiere hacer uso de la universalidad que comportan sus principios y oferta un resultado más reducido: “En consecuencia, ningún protestante, cualquiera que sea su secta, siguiendo sólo la (interpretación probable de la) *Escritura*, que es la secta común en la que todos están de acuerdo y la regla de conciencia de cada hombre para sí mismo, puede, por la común doctrina de los protestantes, ser forzado o molestado por causa de la religión”.¹⁴⁹⁷

El presbiterianismo se oponía a todas estas ideas, no sólo a la capacidad individual para leer la *Biblia*. Cuando Knox defiende la quema de Servet, requiere de Castellio que deje de invocar su conciencia como escudo de su herejía, pues aquélla ha de tener el claro testimonio revelado de la voluntad de Dios, lo que significa que no puede regirse por una opción probable, sino por la más probable de la ortodoxia. De lo que se sigue que, en el caso del blasfemo Servet ni la tolerancia ni la conciencia pueden servirle a Castellio para acusar al presbiterianismo que actúa con plena justicia.¹⁴⁹⁸

¹⁴⁹³ Vid infra nota 1499.

¹⁴⁹⁴ “In matters of religion, as hath been proved, none can judge or determine here on earth (...) gainst the consciences of other believers, my inference is (...) that in those matters they neither can command nor use constraint, lest they run rashly on a pernicious consequence”. *A Treatise of Civil Power*. pp. 244-5.

¹⁴⁹⁵ Véase la nota 1490.

¹⁴⁹⁶ “If church governors cannot use force in religion, because they cannot infallibly determine to the conscience without conviction, much less have civil magistrates authority to use force where they can much less judge; unless they mean only to be the civil executioners of them who have no civil power to give them such commission”. *A Treatise of Civil Power*. p. 245.

¹⁴⁹⁷ *A Treatise of Civil Power*. p. 254.

¹⁴⁹⁸ “I would require of you (...) That thus foolishly ye abuse not the name of conscience, which you say constraineth you to write, to the end that ye might awake us out of our dreams. Conscience, for assurance of the self in well-doing, must have a testimony of God's plain will revealed; which ye shall not find to be your assurance, that so odiously ye may

La siguiente consecuencia política de las ideas que hemos visto hasta aquí es que se han de prohibir como heréticas aquellas opiniones que no permiten la diversidad de las opiniones probables, las intransigentes, como por ejemplo el catolicismo, pues “el papista es el único hereje que considera a todos herejes excepto a él mismo”.¹⁴⁹⁹ Pero como tantas veces, bajo el dorado de la crítica al catolicismo, Milton esconde la purga contra erastianismo y presbiterianismo, en cuyo cesaropapismo y papacesarismo descubre una comunidad de fines y fórmulas justificativas. Hacer al Papa infalible,¹⁵⁰⁰ dice Milton, es colocarle “no sólo sobre todos *los jueces y magistrados quienes, a pesar de ser llamados dioses, son mucho menos que infalibles*, sino sobre el mismo Dios, al legislar tanto a la *Escritura* como a la conciencia y al mismo espíritu de Dios en nosotros mismos”.¹⁵⁰¹ Milton no esconde que su verdadera diana es la metáfora de los *Salmos* que convertía en dioses (elohim) a los reyes o los magistrados, que es central en el discurso calvinista, y que servía para ordenar la obediencia en conciencia al príncipe concediéndole poder en los asuntos religiosos. (Trataremos más adelante otras críticas del panfleto a esta concepción graciosa del poder que obliga a las conciencias en el erastianismo y el calvinismo). Si el Papa es concebido como el anticristo por los protestantes por pretender ser irrefutable, cualquier política que impida la tolerancia habrá de ser considerada igualmente diabólica o católica.¹⁵⁰²

3. III. B2. El libre arbitrio como libertad cristiana y libertad de conciencia

Hemos visto cómo Milton razona en torno al probabilismo y el principio del derecho natural de que el poder se justifica en una facultad que lo hace posible; a continuación mostraremos que Milton no sólo usa de estas derivaciones del libre arbitrio, sino que opera fundamentalmente desde el núcleo de la doctrina al equiparar el libre arbitrio a la libertad

accuse us of those crimes whereof ye be never able to convict us”. Knox, John. “The Execution of Servetus for Blasphemy, Heresy, & Obstinate Anabaptism defended”. En Knox. *Works*. Vol. 1. p. 2.

¹⁴⁹⁹ *A Treatise of Civil Power*. p. 249.

¹⁵⁰⁰ “Chiefly for this cause do all true protestants account the pope antichrist, for that he assumes to himself this infallibility over both the conscience and the scripture (...) and exalting himself above all that is called God, or is worshipped, II Thes. ii, 4”. *A Treatise of Civil Power*. p. 244.

¹⁵⁰¹ *A Treatise of Civil Power*. p. 244.

¹⁵⁰² “They are of far less authority than the church, whom in these things as protestants they receive not, and yet no less antichrist in this main point of antichristianism, no less a pope or popedom than he at Rome, if not much more, by setting up supreme interpreters of scripture either those doctors whom they follow, or, which is far worse, themselves as a civil papacy assuming unaccountable supremacy to themselves, not in civil only, but in ecclesiastical causes”. *A Treatise of Civil Power*. p. 244.

de conciencia. La libertad de elección y acción se conforma, así, como el elemento fundamental del panfleto, pero para justificarla y encubrirla Milton usa del término bíblico *libertas christiana*.

El argumento central del tratado, expuesto ya en el primer apartado en los que organiza su texto, es una concatenación de ideas arminianas que, resumida, queda como sigue:

La gracia de Cristo ha restaurado las facultades del hombre (el libre arbitrio), facultándole para decidir y actuar libre y autónomamente en su fe. Todo lo que importa de la religión se reduce a este libre arbitrio restaurado por la gracia. Con esta reducción, Milton convierte el culto externo, la iglesia visible y todas las formas sociales de la religión en indiferentes y, por lo tanto, libres. Modulando el argumento, considera que la religión no es sino caridad y fe, y ambas, como virtudes, derivan del libre arbitrio y, como éste, son libres y sólo dependientes de la voluntad y la razón individuales. La equiparación de libre arbitrio, religión y conciencia es básica en la justificación de la libertad de conciencia, pues faculta a todo hombre a decidir siguiendo libremente su conciencia, que está en relación directa con Dios, eliminando al magistrado y la iglesia como instancias mediadoras.

El magistrado, dice esta primera probabilidad intrínseca, no tiene derecho a usar la fuerza en las materias de religión no sólo porque, como ya hemos apuntado, no tiene capacidad para juzgar en esos temas,¹⁵⁰³ sino porque “Cristo tiene un gobierno propio suficiente en sí para todos los fines y propósitos de su iglesia, que es muy diferente del magistrado civil”, pues “no gobierna a través de la fuerza externa, por dos razones. La primera es que este gobierno afecta solamente al hombre interior y a sus obras, que son todas espirituales y no sometibles por la fuerza. La segunda es que quiere mostrarnos la excelencia de su reino espiritual, capaz sin fuerza física de subyugar todos los poderes y reinos de este mundo, que se sustentan en la fuerza”.¹⁵⁰⁴ Parecería que Milton va a argumentar separando el reino de la naturaleza del de la gracia, pero esta idea es engañosa, pues a continuación afirma que el “interior hombre (que Cristo gobierna) no es sino (...) *su entendimiento y su voluntad*” y continúa diciendo que las obras de esta razón y voluntad no “proceden simplemente de ellas, sino de la obra de la gracia sobre ellas”, pues ambas facultades

¹⁵⁰³ *A Treatise of Civil Power*. p. 255.

¹⁵⁰⁴ “Christ hath a government of his own sufficient of itself to all his ends and purposes in governing his church, but much different from that of the civil magistrate; and the difference in this very thing principally consists, that it governs not by outward force, and that for two reasons: first, because it deals only with the inward man and his actions, which are all spiritual and to outward force not liable, secondly, to show us the divine excellence of his spiritual kingdom, able

“están regeneradas y transformadas por ella”. De forma que, más que la separación de la naturaleza y la gracia Milton afirma que la libertad de arbitrio del hombre es intocable pues Dios, a través de su gracia infusa, gobierna al individuo y ha dispuesto providencialmente su libertad. La gracia infusa dignifica la naturaleza, la hace libre para actuar e injusto el uso de la fuerza contra ella, de forma que Milton no usa en su argumentación la separación entre naturaleza y gracia, sino más bien del derecho natural que procuran las facultades. Pero ésta sólo es la primera parte del silogismo.

“Las acciones” que derivan de las facultades del libre arbitrio, continúa, “son todo lo que importa (whole matter) en la religión bajo la Palabra. Lo que se muestra claramente al considerar qué es la religión”. Ésta sería “fe y caridad, o creencia y práctica”. La religión es el gobierno moral de la acción y la relación con Dios y el prójimo, condensada en las dos virtudes que han de ser su perfección: la caridad y la fe. De esta forma, Milton elimina todo aspecto exterior y formal de la religión, desde las ayudas sacramentales a una iglesia visible que las administre, haciéndolos indiferentes y no necesarios.

Pero la fe y la caridad, son, como toda virtud el producto del libre arbitrio, por lo que “fluyen bien una del entendimiento y otra de la voluntad o ambas juntamente de los dos”. Milton podía haber dicho directamente que la religión se reduce a la caridad y la fe, pero prefiere retrotraer la argumentación al libre arbitrio, pues así, desarrolla el lugar común de la necesidad del libre ejercicio del arbitrio para la consecución de las virtudes. Es decir, partiendo del libre arbitrio puede justificar la necesidad de una libertad muy exigente para alcanzar la virtud. Milton expone esta idea a continuación. “Todo nuestro deber práctico en religión se contiene en la caridad o el amor de Dios y nuestro prójimo, que no puede ser forzada”. Como las facultades de las que se originan (voluntad y entendimiento), las virtudes de la fe y la caridad son libres también y no se pueden someter a la fuerza. “Si creencia y acción, que comprenden toda nuestra religión, fluyen de facultades del interior del hombre, libres y no constreñibles por naturaleza, (...) ¿cómo puede tal religión admitir la fuerza del hombre o de cualquier tipo?”¹⁵⁰⁵

without worldly force to subdue all the powers and kingdoms of this world, which are upheld by outward force only”. A *Treatise of Civil Power*. p. 255.

¹⁵⁰⁵ “That the inward man is nothing else but (...) *his understanding and his will*; and that his actions thence proceeding, yet not simply thence but from the work of divine grace upon them, are the whole matter of religion under the gospel, will appear plainly by considering what that religion is (...) What evangelic religion is, is told in two words, faith and charity, or belief and practice. That both these flow, either the one from the *understanding*, the other from the *will*, or both jointly from both, once indeed *naturally free*, but now only as they are regenerate and wrought on by divine grace, is in part evident to common sense and principles unquestioned, the rest by scripture (...); concerning our practice, as it is

Resumiendo, la religión es necesariamente libre y no sometible a la fuerza porque sus componentes naturales: la fe y la caridad proceden de la voluntad y la razón del individuo que también son libres y santas, pues son un don de Dios que nadie tiene poder y facultad para determinar y está sujeto sólo a él en la conciencia individual. Sólo las obras de la caridad y de la fe son necesarias, la iglesia visible, los ritos, las confesiones de fe no son parte de la religión y por lo tanto son indiferentes y no pueden ser impuestas.

Milton refina la idea del libre arbitrio que ha formulado como núcleo de la religión para perfilar más la libertad que ha de gozar. Dice que la libertad sólo se da con voluntariedad perfecta, sin sombra de renuencia, obligación o coacción y necesidad y que sólo bajo estas condiciones se puede atribuir al individuo la responsabilidad y el mérito de sus actos. Así, rechaza la responsabilidad del individuo en las acciones involuntarias y mixtas, y con ella, a) la condena de los actos involuntarios y b) la coacción y la presión. Pero además, sigue la idea jusnaturalista del libre arbitrio como fuente de dominio, lo que le permite c) rechazar que cualquier fuerza externa tenga dominio sobre la religión individual. Además, el libre arbitrio d), como fuente de la planificación racional y trascendental del individuo, le permite justificar una serie de medidas positivas, como el derecho a oponerse a la ley injusta y a formar y ejercer su religión. Como en *Areopagítica*, Milton sustenta, además, estas ideas e) en la providencialidad del libre arbitrio, en la doctrina gubernamental.

a) La absoluta voluntariedad, necesaria según la doctrina del libre arbitrio para atribuir la responsabilidad a un individuo, le sirve para exculpar la conciencia disidente o herética. En *Of True Religion*, Milton define herejía para distinguirla del mero error, normal en el hombre: “La herejía está en la voluntad y la elección expresa contra la *Escritura*, (mientras que) el error se da contra la voluntad, al malinterpretarla después de los más sinceros intentos de comprenderla correctamente”. Milton acepta el criterio que niega exista la responsabilidad en las acciones involuntarias. Para terminar de exculpar el error Milton arguye que en numerosas ocasiones no es voluntario sino producto de la falible naturaleza

religious and not merely civil, and other places, declare it to be the fruit of the spirit only. If then both our belief and practice, which comprehend our whole religion, flow from faculties of the inward man, free and unconstrainable of themselves by nature, and our practice not only from faculties endued with freedom but from love and charity besides, incapable of force, and all these things by transgression lost, but renewed and regenerated in us by the power and gift of God alone; how can such religion as this admit of force from man, or force be any way applied to such religion, especially under the free offer of grace in the gospel but it must forthwith frustrate and make of no effect both the religion and the gospel?”. *A Treatise of Civil Power*. p. 256.

humana. “Error, afirma, es una fragilidad humana y nadie es infalible en la tierra”,¹⁵⁰⁶ de forma que el error en cuestiones religiosas no puede ser penado y si la naturaleza impone al hombre una razón débil para conocer la verdad eso no ha de ser utilizado contra ella. El dictamen de la naturaleza se ratifica en la teodicea: Dios, de todas maneras, perdonará a los que yerren de buena fe.¹⁵⁰⁷ El libre arbitrio va unido en todas las doctrinas a la aceptación de la akrasia como una “ley” de la naturaleza que exige la benignidad del tribunal divino y humano.

Para soportar la inocencia del error, Milton rechaza el ataque de los rigoristas que piensan que toda la verdad se encuentra ya en la *Biblia*, claramente expuesta, por lo que todo error doctrinal sólo puede ser voluntario y pecaminoso. “Algunos dirán (...) con los cristianos es otra cosa (distinta a los judíos), pues a ellos Dios prometió enseñarlos toda la verdad por su Espíritu”, a lo que responde: “es verdad, pero (sólo) aquello absolutamente necesario para la salvación: en las más ardientes disputas entre los protestantes, revisadas con calma y caridad, no se encontrará nada de eso”.¹⁵⁰⁸ Reúne aquí dos criterios para definir la indiferencia y concederle una extensión mayor: la indiferencia de todo lo disputado y la adiafora de lo no necesario para la salvación. Por lo tanto, todo lo que las sectas consideran que no es necesario para la salvación y en lo que no hay acuerdo, no es pecado ni error, sino sólo ideas o cosas indiferentes, que no puede ser impuestas ni castigadas. Según Milton, la predestinación del calvinismo, la negación del bautismo infantil del anabaptismo, el antitrinitarismo de los socinianos o el libre arbitrio de los arminianos no son necesarios para la salvación y como doctrinas disputadas, son indiferentes para el resto del mundo y no pueden ser prohibidas. En definitiva, el criterio de responsabilidad arminiano coadyuva a transformar el pecado en error, un cambio de valoración fundamental para el establecimiento de la libertad de conciencia.

La exigencia de la voluntariedad, unida a la dificultad de juzgar las opiniones de los individuos y la fragmentación y la inseguridad de la verdad produce un desplazamiento en la moral de la fe a las obras. Milton esgrime la idea de que el único criterio que permite juzgar a los individuos son sus actos, un argumento sin duda del agrado de los latitudinarios anglicanos, que son los destinatarios de *Of True Religion*. Milton advierte allí que los fundadores de todas las sectas arriba mencionadas fueron “personas válidas,

¹⁵⁰⁶ *Of True Religion*. p. 423

¹⁵⁰⁷ *Of True Religion*. p. 424.

¹⁵⁰⁸ *Of True Religion*. p. 424.

eruditas, celosos y religiosos, como lo manifiestan sus biografías. Y lo mismo se puede decir de sus seguidores”.¹⁵⁰⁹ La rectitud moral de los sectarios es el único criterio con el que se les puede enjuiciar. Para completar su razonamiento dictamina que la divergencia es loable, una buena obra, porque es resultado del esfuerzo para conocer la religión, el fruto de la fe activa o explícita necesaria para todo creyente.¹⁵¹⁰

Una formulación similar informa la *Compassionate* de Walwyn y, aunque a quienes estén acostumbrados a asimilar revolución y defensa de las libertades les suene extraño, también de la *De libertas Prophetandi*, en la que el monárquico Taylor mantiene una posición idéntica, que une voluntad, responsabilidad y una clara ética de las obras: “La herejía no es un error del entendimiento, sino de la voluntad o del arbitrio (...) pero si el error no es voluntario ni parte de una mala vida, pues (aquél que lo mantiene) lleva una vida buena y es un buen hombre, no es un hereje. Nadie es hereje contra su voluntad”.¹⁵¹¹ El absolutismo no era necesariamente más intolerante en cuestiones de la conciencia que otras opciones políticas.

b) La voluntariedad es también esencial en su argumentación. La compulsión en materias religiosas se justificaba en la creencia de que la religión consistía en el mantenimiento del honor de Dios y que éste podía ser guardado forzando al hombre y su conciencia. Esta creencia se soportaba en la concepción calvinista-agustina de la acción *in vitis*, que suponía que la coacción lograba una efectiva conformidad de la voluntad. La postura de Milton es, por el contrario, negar la voluntariedad obtenida por coacción, pues ésta no consigue una verdadera aceptación o como el mismo dice “voluntariedad”. Las leyes, “que van contra nuestra conciencia”, no se dirigen a la conciencia ni logran su conformidad sino que “se dirigen contra nuestra fragilidad”.¹⁵¹² Para Milton, las acciones mixtas no tienen valor a los ojos de Dios: “No se puede forzar a nadie con las leyes compulsivas de los hombres a realizar un sacrificio muerto (inválido) y por tal razón más impío e inaceptable en la nueva alianza (Gospel), porque éste es un servicio irracional, no sólo involuntario (contrario a la voluntad) sino también contrario a la conciencia”.¹⁵¹³ Milton no duda en reunir los

¹⁵⁰⁹ *Of True Religion*. p. 426.

¹⁵¹⁰ *Of True Religion*. p. 426.

¹⁵¹¹ Taylor. *De libertas Prophetandi*. pp. 23-28. Cit. en CPW. VIII. p. 423.

¹⁵¹² “*Ordinances which were against us, that is, against our frailty, much more those which are against our conscience*”. *A Treatise of Civil Power*. p. 264.

¹⁵¹³ “If by the apostle we are ‘beseeched as brethren by the mercies of God to present’ our ‘bodies a living sacrifice, holy, acceptable to God, which is’ our ‘reasonable service,’ or worship, then is no man to be forced by the compulsive laws of

componentes del libre arbitrio para rechazar la coacción en el culto, que es “irracional” porque es “contraria a la voluntad y a la conciencia” o, lo que es lo mismo, contraria al libre arbitrio.¹⁵¹⁴ La fuerza no consigue el arrepentimiento y la enmienda de la vida que son los fines de la religión, sino dureza de corazón, formalismo, hipocresía¹⁵¹⁵ y aumento del pecado, por lo que debe ser rechazada.¹⁵¹⁶ Así, el cumplimiento de los deberes religiosos por hombres profanos y licenciosos es, según Milton, un deshonor más que una adoración y es detestado en el *Antiguo testamento*.¹⁵¹⁷

c) Milton basa en el libre arbitrio los correspondientes derechos naturales y rechaza con ellos el uso de la fuerza y la obligación en la religión. La incapacidad y falta de potencia de los poderes externos para determinar el ámbito de la conciencia supone también que nadie puede reclamar *dominio* sobre ellas. Como apoyatura bíblica usa de la segunda Epístola a los corintios: “Si los mismos apóstoles ordenados por Dios no tenían dominio o poder de constricción sobre la fe o la conciencia, menos pueden tenerla los vulgares pastores”,¹⁵¹⁸ y la misma negación podría valer para las pretensiones de los magistrados. Podemos recordar aquí que Calvino usa este mismo lugar escriturario para fines completamente opuestos (véase: 1. II. D. La Biblia. Conciencia explícita, ley absoluta y fundamento de la autoridad). En el conjunto de citas bíblicas que presenta, asimila derecho de coacción a dominio y niega ambos en materias de conciencia, de manera que la ausencia de dominio implica necesariamente la ilegitimidad de la coacción en esas materias.

d) La facultad de alcanzar la virtud confiere el derecho a su ejercicio. A igual que en Molina y Suárez la principal plasmación de los derechos naturales es el de la interpretación y epiqueya, que libera a la conciencia de la obligación servil a la ley. La restauración del libre arbitrio lleva aparejada no sólo la restauración de las virtudes (manhood), sino también la capacidad de juicio de la supuesta ley, lo que concede la libertad de conciencia

men to present his body a dead sacrifice, and so under the gospel most unholy and unacceptable, because it is his unreasonable service, that is to say, not only unwilling but unconscionable”. *A Treatise of Civil Power*. p. 268.

¹⁵¹⁴ Igual razón y conciencia. *A Treatise of Civil Power*. p. 268.

¹⁵¹⁵ *A Treatise of Civil Power*. p. 256.

¹⁵¹⁶ “Since force neither instructs in religion nor begets repentance or amendment of life, but, on the contrary, hardness of heart, formality, hypocrisy, and, as I said before, every way increase of sin”. *A Treatise of Civil Power*. p. 269.

¹⁵¹⁷ “Such performance of religious and holy duties especially by profane and licentious persons, is a dishonoring rather than a worshipping of God; and not only by him not required, but detested: (...) And I add withal that to compel the licentious in his licentiousness, and the conscientious against his conscience, comes all to one: tends not to the honor of God, but to the multiplying and the aggravating of sin to them”. *A Treatise of Civil Power*. p. 267.

¹⁵¹⁸ “II Cor. 1:24, ‘Not that we have dominion over your faith, but are helpers of your joy’. If apostles had no dominion or constraining power over faith or conscience, much less have ordinary ministers: I Pet. v, 2, 3’, ‘Feed the flock of God not by constraint, &c., neither as being lords over God’s heritage’”. *A Treatise of Civil Power*. p. 245.

frente a la letra de la ley (divina o humana positiva), cuyos mandatos se han de “interpretar ahora siempre a través del sentido de caridad y persuasión interior”.¹⁵¹⁹ La caridad-epiqueya es la segunda de las corrientes de argumentación que al inicio del tratado anuncia va a seguir, pues pide a los parlamentarios que sigan su consejo de no infringir a otras conciencias el daño que no deseen sufrir en la suya.

e) El uso por Cristo del libre arbitrio del hombre para el gobierno del mundo hace ilegítimo forzar a la carne para ganar el consentimiento del espíritu. La excelencia del reino espiritual de Cristo radica en que no necesita la fuerza para sobreponerse a todos los poderes del mundo, de manera que, “sostener la religión de cualquier otra manera que no sea defendiéndola de violencia externa, no es servicio a Cristo ni a su reino, sino un mero disparate (disparagement) que lo degrada de reino divino a mundano”. Así, aunque “se pudiera defender la religión contra sus amenazas (de los herejes), a Cristo mismo, quien vino para morir por nosotros, no se le puede defender por la fuerza”.¹⁵²⁰

Milton mantiene que el gobierno de su reino sólo compete a Cristo y no a la autoridad supuestamente ordenada por su gracia. Aquéllos que se dicen infalibles y legislan la *Biblia* y la conciencia usurpan las prerrogativas del Cristo como legislador y juez eterno de todas las conductas.¹⁵²¹ Como es de esperar en las defensas de la doctrina gubernamental arminiana, Milton encarece el papel providencial del juicio final y ataca al rigorismo, otra vez, con la parábola de la cizaña y las espigas.¹⁵²²

¹⁵¹⁹ “Then was the state of rigor, childhood bondage, and works, to all which force was not unbefitting, now is the state of grace, manhood, freedom, and faith, *to all which belongs willingness and reason*, not force. The law was then written on tables of stone, and to be performed according to the letter, willingly or unwillingly; the gospel, our new covenant, upon the heart of every believer, to be *interpreted only by the sense of charity and inward persuasion*”. *A Treatise of Civil Power*. p. 259.

¹⁵²⁰ *A Treatise of Civil Power*. p. 255.

¹⁵²¹ “Whenas we find, James iv, 12, “There is one lawgiver, who is able to save and to destroy: Who art thou that judgest another?” That Christ is the only lawgiver of his church, and that it is here meant in religious matters, no well grounded Christian will deny. Thus also St. Paul, Rom. xiv, 4, “Who art thou that judgest the servant of another? to his own lord he standeth or falleth: but he shall stand; for God is able to make him stand.” As therefore of one beyond expression bold and presumptuous, both these apostles demand, “Who art thou,” that presumes” to impose other law or judgment in religion than the only lawgiver and judge Christ, who only can save and destroy, gives to the conscience?”. *A Treatise of Civil Power*. p. 244.

¹⁵²² “Matt. xiii, 26-31: “Lest while ye gather up the tares, ye root up also the wheat with them. Let both grow together until the harvest: and in the time of harvest I will say to the reapers, Gather ye together first the tares, “&c. Whereby he declares that this work neither his own ministers nor any else can discerningly enough or judgingly perform without his own immediate direction, in his own fit season, and that they ought till then not to attempt it”. *A Treatise of Civil Power*. p. 245.

Pero para defender esta concepción de la “libertad cristiana” y separación de los reinos preñados de libre arbitrio y probabilismo, Milton tiene que oponerse a las lecturas de estas metáforas que, basadas en la omnipotencia de la gracia y su gobierno del mundo, la reducen a los mínimos o la niegan, concepciones que mantienen los presbiterianos y que los erastianos usan eventualmente. Milton dedica buena parte de su obra a ello.

3. III. B3. Argumentación contra los contenidos de la conciencia protestante

Milton se embarca en una crítica de los contenidos de la conciencia y la red legal que, basándose en la *Biblia*, Calvino teje para ahogar la libertad cristiana. Al inicio de este capítulo analizamos la crítica miltoniana a los métodos de gobierno de la conciencia presbiteriana, la epistemología, ahora es el momento de analizar la crítica a sus contenidos: a) Una separación real de la esfera religiosa y política presuponía, primero, atacar la concepción de la validez legal del Decálogo en el mundo; en la que se subsumía, segundo, la doctrina, aceptada por el calvinismo¹⁵²³ y el erastianismo, que afirmaba que el magistrado estaba titulado o incluso obligado a forzar el cumplimiento de la ley divina positiva. Conceder vigor legal al Decálogo es un peligro para la libertad de conciencia, pues sobre los mandamientos de la primera tabla se puede justificar el control y la represión de la herejía y forzar la adoración de Dios. Es, además, una medida claramente rigorista, porque entre todos los mandamientos algunos sólo mandan la virtud y la contención del vicio individual.

Milton ataca los diversos niveles de esta argumentación aplicando una casuística *duda de lege*: “Es seguro que (los mandamientos del Decálogo) nunca fueron dados a ningún magistrado cristiano para que las guardase”, pues la mayoría de los mandamientos no se aplican a los crímenes civiles ni al hombre externo, como prueba el que nunca hayan sido traspuestos en su totalidad al derecho positivo y los que si se recogen en el derecho positivo y sobre los que los magistrados tienen competencias – no matarás, p. e. – no han sido conferidos al magistrado por esta “ley”, sino que son atribuciones muy anteriores a Moisés.¹⁵²⁴ Para negar que el poder regule la herejía como una mala acción que puede afectar a la convivencia, Milton advierte, no desde la *Biblia* sino de la relajada experiencia

¹⁵²³ Siguiendo la *Institution*, fue aceptada en la *Premiere Confession de Foi de la Eglise Reformée de France*.

¹⁵²⁴ *A Treatise of Civil Power*. p. 271.

y las consideraciones prácticas de la acción, contra la idea de que “todas las malas acciones hayan de ser castigadas por el magistrado”¹⁵²⁵ y que éste haya de forzar la virtud.

b) Después de haber definido toda la religión y la conciencia como voluntarias y dejadas al arbitrio, Milton ha de defender esta idea contra el mandamiento paulino que impone la obediencia en conciencia al magistrado. En primer lugar ha de oponerse a Rom. 13, del que dice que echan mano “todos los que piensan enfermizos, que la iglesia de Dios no puede subsistir sino por un *miedo* corporal” y lo usan “para establecer una inquisición civil y conceder el poder al magistrado tanto en los juicios civiles, *como en el castigo en las causas eclesiásticas* (esto es, sirven para justificar el juicio eclesiástico y la ejecución civil de las sentencias eclesiásticas. Su objetivo es también el presbiterianismo)”. Para rebatir esta concepción presbiteriano-erastiana, Milton realiza una exégesis probabilista del versículo.¹⁵²⁶ Por un lado, duda de que el precepto de San Pablo tenga un valor intemporal, se refiera a todos los magistrados y pida la obediencia en todos los ámbitos y, por el otro, considera a la *Biblia* polisémica e históricamente determinada, lo que elimina su carácter de ley.¹⁵²⁷ Además retoma la primera Epístola a los corintios en la que San Pablo mismo habría dicho que el Cesar “juzgaría su inocencia, no su religión. ‘Pues los gobernantes no son el terror de las buenas obras, sino del mal’”,¹⁵²⁸ reduciendo el ámbito del poder de los magistrados a la esfera de las obras, pues la conciencia y la fe serán juzgadas por Dios.

Si los magistrados han de ser el terror del mal y no de las buenas obras, “no pueden ser el terror de *la conciencia, que es la regla o juez de las buenas obras*”.¹⁵²⁹ Con esta afirmación reitera el argumento de que la conciencia racional no puede ser forzada porque

¹⁵²⁵ “But heresy, they say, is reckoned among evil works, Gal. v, 20, as if all evil works were to be punished by the magistrate; whereof this place, their own citation, reckons up besides heresy a sufficient number to confute them; “uncleanness, wantonness, enmity, strife, emulations, animosities, contentions, envyings”; all which are far more manifest to be judged by him than heresy, as they define it; and yet I suppose they will not subject these evil works, nor many more suchlike, to his cognizance and punishment”. *A Treatise of Civil Power*. p. 250.

¹⁵²⁶ Que en la King James Version dice: “Let every *soul* be subject to the higher powers”

¹⁵²⁷ “For want of other proof will needs wrest that place of St. Paul, Rom. xiii, to set up civil inquisition and give power to the magistrate both of civil judgment and punishment in causes ecclesiastical. But let us see with what strength of argument: “Let every soul be subject to the higher powers.” First, how prove they that the apostle means other powers than such as they to whom he writes were then under; who meddled not at all in ecclesiastical causes, unless as tyrants and persecutors? And from them I hope, they will not derive either the right of magistrates to judge in spiritual things or the duty of such our obedience. How prove they next that he entitles them here to spiritual causes from whom he with, as much as in him lay, the judging of civil? I Cor. vi, 1, &c.”. *A Treatise of Civil Power*. p. 249.

¹⁵²⁸ I Corintios (I Cor. vi, 1)

¹⁵²⁹ “If he himself appealed to Cæsar, it was to judge his innocence, not his religion. “For rulers are not a terror to good works, but to the evil.” Then are they not a terror to conscience, which is the rule or judge of good works grounded on the scripture”. *A Treatise of Civil Power*. p. 250.

es justamente el instrumento de la gracia para gobernar al individuo y al mundo.¹⁵³⁰ Así, la concepción de la conciencia escolástica-racional volcada en las buenas obras es la que, otra vez, sirve para pedir su libertad. El caso de conciencia se cierra rechazando la solución más segura, el mandamiento bíblico de obediencia al magistrado y a favor de una probabilidad más insegura (la razón frente a la Biblia) que acepta el principio de posesión de la verdad, por el que el hombre es libre de determinarse y actuar frente al magistrado siguiendo su concepción de la justicia.

El segundo versículo de Romanos del que se ocupa Milton es el 13:5 “Be subject not only for wrath, but for conscience sake”, del que señala que ha tenido que defender su interpretación, “primero contra Salmasius y la tiranía real” en su *Defensa del pueblo anglicano* y aquí, “contra Erastus y la tiranía estatal sobre la iglesia”. Milton explora la contradicción que supone aceptar en conciencia a un poder que la viola y destruye.¹⁵³¹ Para entender este versículo recuerda su definición de conciencia como libre arbitrio, lo que implica que ha de conformarse según sus mismas características, racionalidad y voluntariedad que permiten la autonomía. “¿Quién, se pregunta Milton, puede sustentar una conciencia que al estar *implícitamente* sujeta al hombre en lugar de a Dios, no llega siquiera a ser conciencia, tal como el *arbitrio, que si no es libre no llega a ser arbitrio*”¹⁵³². Aceptar el mandato paulino significa hacer a la conciencia implícitamente dependiente del hombre y no de los dones y gracias divinos: la propia razón o “la voluntad de Dios y su Espíritu santo en nosotros, a los que se ha de seguir mucho más que a cualquier ley del hombre”. Pero para que el seguimiento de la propia conciencia no degenera en antinomismo irracional, Milton acude inmediatamente a la doctrina gubernativa y recuerda el juicio final: Dios es el único legislador y juez de la conciencia y la conducta del hombre.¹⁵³³

¹⁵³⁰ “Then surely he (God) hath not chosen the force of this world to subdue conscience and conscientious men, (...) but rather conscience, as being weakest, to subdue and regulate force, his adversary, not his aid or instrument in governing the church: (...) for the weapons of our warfare are not carnal, but mighty through God to the pulling down of strongholds, casting down imaginations, and every high thing that exalts itself against the knowledge of God, and bringing into captivity every thought to the obedience of Christ: and having in a readiness to avenge all disobedience”. *A Treatise of Civil Power*. p. 257.

¹⁵³¹ *A Treatise of Civil Power*. p. 252.

¹⁵³² “Who then can plead for such a conscience, as being implicitly enthralled to man instead of God, almost becomes no conscience, as the will not free, becomes no will”. *A Treatise of Civil Power*. p. 254.

¹⁵³³ “Why then cost thou not only judge, but persecute in these things for which we are to be accountable to the tribunal of Christ only, our Lord and lawgiver?”. *A Treatise of Civil Power*. p. 264.

Para terminar de negar la capacidad del magistrado para ordenar la conciencia, rechaza su ordenación divina. Como si no hubiese bastado la crítica a los magistrados como dioses o Elohim,¹⁵³⁴ Milton niega unos supuestos carismas especiales y, para resaltar la injusticia de su orgullo, advierte que muchos de los perseguidos pueden ser depositarios de mayores dones o inspiración que los propios magistrados. De manera que el magistrado creyendo forzar al cumplimiento del cristianismo fuerza al Espíritu santo.¹⁵³⁵

En una vuelta de tuerca a las peticiones de tolerancia, algunas doctrinas religiosas y gran parte de los casuistas ingleses¹⁵³⁶, “aquéllos que parecen saber más de estas cuestiones, afirman que estas cosas –las de la religión y la conciencia – son indiferentes y que, precisamente por ello, pueden ser ordenadas por el magistrado”. Pero Milton lo rechaza, “como si Dios nos hubiese liberado de sus propios *mandamientos* en esas cosas para que nuestra libertad se sujete a un yugo más pesado, los mandamientos del hombre”.¹⁵³⁷ Si ni siquiera la ley positiva de Dios se libra de la epiqueya y la indiferencia, las leyes de los hombres en temas indiferentes no pueden pretender un estatus superior y ser consideradas como obligatorias. Milton repite, aquí el ataque a la pretensión calvinista de regular el pecado y el escándalo por ley que ya realiza en *The Doctrine and Discipline of Divorce*.¹⁵³⁸

Como en otras obras, Milton critica el papel del miedo como elemento regulador de la conciencia calvinista. Acusa a sus oponentes de olvidar la liberación de Cristo y querer un miedo y obediencia “servil al magistrado” que “reintroduce en la religión *la ley del terror* y la satisfacción”, para “reinstaurar la ley en un yugo de servidumbre peor que el antiguo (el Decálogo)”.¹⁵³⁹ La proclamación de la indiferencia de los ámbitos doctrinales y

¹⁵³⁴ Véase nota 1501.

¹⁵³⁵ “Secondly, the kings of Judah and those magistrates under the law might have recourse, as I said before, to divine inspiration; which our magistrates under the gospel have not, more than to the same spirit which those whom they force have oftentimes in greater measure than themselves: and so, instead of forcing the Christian, they force the Holy Ghost; and, against that wise forewarning of Gamaliel, fight against God”. *A Treatise of Civil Power*. p. 260.

¹⁵³⁶ Como Taylor, por ejemplo.

¹⁵³⁷ “They who would seem more knowing, confess that these *things are indifferent, but for that very cause by the magistrate may be commanded*. As it God of his special grace in the gospel had to this end freed us from his own commandments in these things, that our freedom should subject us to a more grievous yoke, the commandments of men”. *A Treatise of Civil Power*. p. 263.

¹⁵³⁸ “By what warrant then our opinions and practices herein are of late turned quite against all other protestants, and that which is to them orthodoxal to us become scandalous and punishable by statute, I wish were once again better considered”. *A Treatise of Civil Power*. p. 263.

¹⁵³⁹ “(It would be a) small advantage gotten by the gospel, if for the spirit of adoption to freedom promised us, we receive again the spirit of *bondage to fear*; if our fear which was then servile towards God only, must be now servile in religion towards (...) the magistrate: who, by subjecting us to his punishment in these things, brings back into religion that law of terror and satisfaction belonging now only to civil crimes; and (...) abolishes the gospel, by establishing again the law to a far worse yoke of servitude upon us than before”. *A Treatise of Civil Power*. p. 265.

ceremoniales de la religión y la aceptación de una conciencia racional con la que juzgar la justicia es una invitación a perder el miedo a transgredir un supuesto necesario orden divino. La libertad de conciencia es, en primer lugar, una liberación de los miedos y su substitución por la razón y la prudencia.

c) La última restricción de la libertad cristiana del calvinismo aduce que ésta es inferior a la caridad que se le debe al prójimo para su edificación. Un argumento que sirve para justificar la imposición de un bien “objetivo” a cualquiera. Milton que ve que la concepción calvinista de la caridad y el escándalo tiene un papel fundamental en la represión,¹⁵⁴⁰ ataca esa idea de la caridad con la reinterpretación de Gál. 5:13: “‘Vosotros estáis llamados a la libertad’, etc. ‘pero por amor, a servir unos a otros’ y no por la fuerza”,¹⁵⁴¹ uno de los lugares comunes que usan Calvino y Prynne para forzar la abnegación, pero como ya hemos visto su comprensión de la caridad es completamente opuesta a la de éstos. Según Milton, el *dictum* paulino no es una orden sino una exhortación, pues no se puede forzar a ser caritativo o aceptar la caridad, sólo se puede forzar a cumplir la ley.¹⁵⁴² Milton transforma la *caritas Dei*, tornándola congruente con su visión latitudinaria de la deidad: el fin de la religión no es preservar el honor de Dios como en el calvinismo sino amarle. Por fin, da la vuelta al argumento de Calvino y predica que es el conjunto de la sociedad quien ha de mostrar caridad para con aquél o con las conductas divergentes que (siguiendo a su conciencia libre) pueden crear escándalo.

Como hemos visto la caridad rigorista se une siempre al escándalo para eliminar la libertad cristiana. Milton realiza en *A Treatise* un pequeño estudio del escándalo y cómo sirve de instrumento al rigorismo “político” que aunque pretende ser tolerante con las conciencias escrupulosas, instrumentaliza la presión social que crea para eliminar cualquier tolerancia: “La pretensión usual (del rigorismo es) que a pesar de que las conciencias escrupulosas han de ser toleradas, los escándalos por ellas originados no deben permanecer impunes, (y que) los licenciosos y profanos no deben ser animados a olvidar la realización de los deberes religiosos y sacros so capa de cualquier ley que conceda libertad a las conciencias escrupulosas”. El escándalo presiona, socava y elimina la libertad, sirviendo “como

¹⁵⁴⁰ “Ye must repeal and proscribe all scandalous and unlicenc't books already printed and divulg'd; after ye have drawn them up into a list, that all may know which are condemn'd, and which not; and ordain that no forrein books be deliver'd out of custody, till they have bin read over”. *Areopagitica*. pp. 529-30.

¹⁵⁴¹ *A Treatise of Civil Power*. p. 267.

¹⁵⁴² “Nay, our whole practical duty in religion is contained in charity, or the love of God and our neighbor, no way to be forced, yet the fulfilling of the whole law, that is to say, our whole practice in religion”. *A Treatise of Civil Power*. p. 256.

prefacio al uso de la fuerza”, de forma que “a través de tal treta queda la vía expedita para ir eliminando poco a poco la libertad de Cristo y su evangelio, pero no la del magistrado”.¹⁵⁴³ Señala también que como treta del rigorismo, no tiene una base moral, “puesto que en los escándalos, si alguien se ofende de la concienzuda o consciente libertad de otro, éste es un escándalo tomado, pero no dado”. Con esta diferencia, rechazada por Calvino,¹⁵⁴⁴ Milton avisa que el escándalo rigorista es convencional y no se basa en ningún criterio de justicia sino más bien en las opiniones y costumbres recibidas o en la voluntad del legislador, por lo que puede ser instaurado injustamente por decreto, pues la promulgación de una ley positiva hace escandalosa su trasgresión. Así, el escándalo es expresión de conformidad y de una fe implícita.¹⁵⁴⁵

Frente al escándalo, Milton opta por la opción probabilista la que mantiene el principio de propiedad de la libertad. Pero además lo presenta como una irresoluble duda de *res*: la incertidumbre irresoluble de si el escándalo es dado o creado por el escandalizado. Puesto que las dudas de *res* no son objeto de discusión moral, el poder no debería juzgar y guiar por el su actuación, parece afirmar implícitamente. El magistrado se ve enfrentado a otra forma del caso de conciencia y Milton parece aconsejarle la regla “in obscuris minimun es sequendum”. Para redondear la faena, Milton pide que escoja entre un mal probable y otro seguro pues “al eliminar la causa del escándalo, que es *incierto* si provocado o recibido, se erradica nuestra libertad, don cierto y sagrado de Dios que no puede ser arrebatado o entregado”. El fin explícito de la doctrina probabilista: la defensa del libre arbitrio o la libertad de elegir se aplica aquí nítidamente al caso de la libertad de conciencia, convirtiéndose en el más potente mecanismo argumentativo para su afirmación. El libre arbitrio, que el probabilismo permite, es, en definitiva, la libertad de elección de las propias creencias, la libertad de conciencia.¹⁵⁴⁶

¹⁵⁴³ “Lastly, as a preface to force, it is the usual pretense that, although tender consciences shall be tolerated, yet scandals thereby given shall not be unpunished, profane and licentious men shall not be encouraged to neglect he performance of religious and holy duties by color of any law giving liberty to tender consciences. By which contrivance the way lies ready open to them hereafter, who may be so minded, to take away by little and little that liberty which Christ and his gospel, not any magistrate, hath right to give, though this kind of his giving be but to give with one hand and take away with the other, which is a deluding, not a giving”. *A Treatise of Civil Power*. p. 267.

¹⁵⁴⁴ Véase la discusión entorno a la nota 254.

¹⁵⁴⁵ “By what warrant then our opinions and practices herein are of late turned quite against all other protestants, and that which is to them orthodoxal to us become scandalous and punishable by statute”. *A Treatise of Civil Power*. p. 263.

¹⁵⁴⁶ “As for *scandals*, if any man be offended at the conscientious liberty of another, it is a taken scandal, not a given. To heal one conscience, we must not wound another: and men must be exhorted to beware of scandals in Christian liberty not forced by the magistrate, lest while he goes about to take away the scandal, which is *uncertain* whether given or

Si bien el tenor de todo el panfleto es el razonamiento religiosomoral, Milton usa el permiso probabilista de argumentar con principios prácticos y esboza en algunos momentos del texto las desventajas prácticas o políticas de la intolerancia, mezclándolas con las religiosas. “Hasta entonces (cuando el que gobierne discierna entre los ámbitos civil o religioso o cuando sólo se les permita gobernar a aquéllos que lo diferencian) solamente se pueden esperar problemas, persecuciones y conmociones, el decaimiento interno de la verdadera religión”, sólo después, “ambas la república y la religión (...) florecerán en la cristiandad”.¹⁵⁴⁷

3. III. C. Los límites de la tolerancia

Milton usa de argumentos dogmáticos y consideraciones prudenciales para elucidar el alcance de la censura y la tolerancia, por lo que sus límites también nos informan de las razones que las constituyen. Con un tono casi rigorista pide que se prohíba “todo aquello que sea impío o absolutamente malo para la fe y las costumbres o lo ilegítimo”, esto es, niega la tolerancia “al papismo y la abierta superstición”¹⁵⁴⁸ y en otro lugar del discurso suma al catolicismo y la superstición, el ateísmo.¹⁵⁴⁹ Veamos las razones del rechazo de estas corrientes:

Naturalmente el ateísmo despertaba gran miedo como supuesto ácido de cualquier moral,¹⁵⁵⁰ pues sin penas ni recompensas eternas nadie ha de esforzarse en llevar una vida virtuosa. Pero es muy significativo que el poeta reseñe que los ejemplares gobiernos de la antigüedad no tomaron ninguna medida contra “las sectas que tendían a la voluptuosidad o a negar la providencia divina”.¹⁵⁵¹ Así, en Roma sólo se prohibieron los libelos y los libros impíos y ateos, pero se permitió la existencia y los libros de los cínicos, con su insolente puesta en cuestión de todas las verdades. También se permitió a los hedonistas, los libertinos de la escuela de Aristipo de Cirene y los epicúreos, epítome del libertinismo, que predicaban la inmoralidad y negaban algunas verdades fundamentales de la fe, como la

taken, he take away our liberty, which is the *certain* and the sacred gift of God, neither to be touched by him nor to be parted with by us”. *A Treatise of Civil Power*. p. 267.

¹⁵⁴⁷ *A Treatise of Civil Power*. p. 240.

¹⁵⁴⁸ “I mean not tolerated Popery, and open superstition, which as it extirpats all religions and civill supremacies, so it self should be extirpat, provided first that all charitable and compassionat means be us'd to win and regain the weak and the misled: that also which is impious or evil absolutely either against faith or maners no law can possibly permit, ”. *Areopagitica*. p. 565

¹⁵⁴⁹ *Areopagitica*. p. 494.

¹⁵⁵⁰ La refutación de la idea común del ateísmo como sinónimo de disolución moral era lo que maravillaba a muchos contemporáneos de Spinoza, el ateísta virtuoso. Albiac. *Sinagoga*.

¹⁵⁵¹ *Areopagitica*. p. 494.

providencia.¹⁵⁵² Incluso Lucrecio pudo publicar sus obras y tuvo el honor de ser editado por Cicerón, “ese gran padre de la comunidad”. La petición de la libertad para los epicúreos puede ser una forma disimulada de pedirla para aquellas sectas que mantienen posturas similares, esto es, para él mismo, que es posible que ya niegue dogmas básicos de la ortodoxia protestante (predestinación, trinidad e inmortalidad del alma). La tolerancia de Milton con el “ateísmo herético” era muy amplia.

El problema interpretativo surge con la definición de la “superstición” y su relación con el catolicismo, que cita siempre yuxtapuestos. Es difícil que Milton se refiera a superstición para señalar a las religiones distintas de las cristianas, irrelevantes para el debate político inglés. Además fueron sus correligionarios arminianos e independientes, i.e. Cromwell, (para el que Milton trabaja), y Oldenvarnebelt y Grocio los que permiten la entrada a los sefarditas en Inglaterra y Holanda respectivamente.¹⁵⁵³ Además los arminianos holandeses y los laudistas y latitudinarios ingleses mantuvieron relaciones ecuménicas con el patriarcado de Constantinopla, quizá por el interés en la patrística griega. Pero “superstición” también puede servir como redundante sinónimo de católico. Esto significaría que Milton rechaza al catolicismo por su credo, y no sólo por sus implicaciones políticas, de manera que no consideraría a éste indiferente y aceptaría criterios confesionales como definitorios de los límites de la tolerancia. Con esta posición, Milton se alejaría de sus amigos Sir Henry Vane el joven, quien rechaza su tolerancia sólo por razones políticas,¹⁵⁵⁴ y Roger William o el adalid de la tolerancia William Walwyn quienes la aceptan, p.e., en *A Petition of a Papist*.¹⁵⁵⁵

Milton estudia en el proceso de la imposición de la censura las razones políticas y religiosas que le llevan a negar la tolerancia al catolicismo y que resume en que éste “extirpa toda religión y niega el poder político”, lo que supone la aceptación de un criterio religioso. La censura y la Inquisición se inician, según Milton, cuando las herejías de

¹⁵⁵² “Therefore we do not read that either Epicurus, or that libertine school of Cyrene, or what the Cynick impudence utter'd, was ever question'd by the Laws”. *Areopagitica*. pp. 494-5.

¹⁵⁵³ Las razones que guiaron este permiso podrían ser distintas. Parece que el permiso de establecimiento en Inglaterra podía haber dependido tanto de la capacidad financiera, como de la esperanza mesiánica. El permiso para instalarse en Inglaterra permitiría a los ansiosos mesiánicos iniciar el trabajo de la conversión.

¹⁵⁵⁴ Coffey, John. 2000. *Persecution and Ttoleration in Protestant England, 1558-1689*. Harlow, England; New York: Longman. Vane rechazaba la persecución por razones religiosas y negaba que el poder civil estuviese facultado para castigar y forzar la conciencia de los católicos obligandolos a seguir el culto protestante.

¹⁵⁵⁵ Walwyn, *Writings*. pp. 12-15.

Wyclef y Huss ponen en peligro el poder de la iglesia,¹⁵⁵⁶ con ellas los papas quisieron extender su *dominio* a los ojos como ya habían dominado sus juicios”. La crítica *en nuce* a la religión como ideología que oculta ganancias materiales se complementa con una, como es costumbre en Milton, apreciación de los sistemas cognitivos que mantienen esa situación. En el caso de la Iglesia católica su poder se extendería gracias a que prohíbe cuestionar las bases de la fe, esto es, mantiene a sus fieles en la fe implícita. Ésta podría ser la superstición que Milton encuentra en el catolicismo.

“Junto a la fe implícita que profesan, dice Milton, la conciencia también se hace implícita y, así, voluntariamente servil a la ley del hombre, perdiendo su libertad cristiana. Quién puede entonces defender una tal conciencia que estando sujeta al hombre en vez de a Dios, casi deja de ser conciencia, como la voluntad que no es libre deja de ser voluntad. En todo caso si no se les tolera es por justa razón de estado, más que por la religión”.¹⁵⁵⁷ Milton fundamenta su intolerancia del catolicismo en su carácter supersticioso, pero esta superstición tiene un carácter político más que dogmático, pues mantiene a sus fieles en la fe implícita que los sujeta a la autoridad del Papa quien reclama un injusto dominio sobre sus conciencias. La superioridad que el Papa reivindica sobre todos los poderes civiles destruye el estado, las libertades y somete a Inglaterra a un príncipe extranjero.¹⁵⁵⁸ Éste es casi el único momento en el *Treatise* en que usa de la razón de estado en su argumentación.

Pero el mismo principio es válido para toda confesión que pretenda eliminar las libertades o suponga un peligro para la sociedad civil y la paz social: “Los que fuerzan, aunque profesen ser protestantes, tampoco merecen ser tolerados, pues no son menos culpables de

¹⁵⁵⁶ “And that the primitive Councils and Bishops were wont only to declare what Books were not commendable, passing no furder, but leaving it to each ones conscience to read or to lay by, till after the year 800. is observ'd already by Pade Paolo the great unmasker of the Trentine Council. After which time the Popes of Rome, engrossing what they pleas'd of Politicall rule into their owne hands, extended their dominion over mens eyes, as they had before over their judgements, burning and prohibiting to be read, what they fancied not; yet sparing in their censures, and the Books not many which they so dealt with: till Martin the 5. by his Bull not only prohibited, but was the first that excommunicated the reading of hereticall Books; for about that time Wicklef and Husse growing terrible, were they who first drove the Papall Court to a stricter policy of prohibiting. Which cours Leo the 10, and his successors follow'd, untill the Council of Trent, and the Spanish Inquisition engendring together brought forth, or perfetted those Catalogues and Expurging Indexes”. *Areopagitica*. pp. 501-3.

¹⁵⁵⁷ “Besides, of an implicit faith which they profess, the conscience also becomes implicit, and so by voluntary servitude to man's law, forfeits her Christian liberty. Who then can plead for such a conscience, as being implicitly enthralled to man instead of God, almost becomes no conscience, as the will not free, becomes no will. Nevertheless, if they ought not to be tolerated, it is for just reason of state more than of religion”. *A Treatise of Civil Power*. p. 254.

¹⁵⁵⁸ “But as for popery and idolatry, why they also may not hence plead to be tolerated have much less to say. Their religion, the more considered, the less can be acknowledged a religion, but a Roman principality rather, endeavoring to keep up her old universal dominion under a new name and mere shadow of a catholic religion: being indeed more rightly

papismo en el punto más papista”. Congruente con el resto de su doctrina, considera que la idolatría ha de ser prohibida cuando sus “obras son tan manifiestas que un magistrado difícilmente yerra prohibiéndola entera” o al menos “su uso público y escandaloso”.¹⁵⁵⁹ Por exclusión, Milton aceptaría la tolerancia al resto de las sectas que se basasen en la razón sostenida por la *Biblia*, un criterio que, de cualquier manera, cumplían casi todas las sectas que componían la Armada.

Una vez proclamada la tolerancia para con todas las sectas y habiendo apuntado al enemigo exterior, Milton puede encarecer la necesidad de la benignidad para integrar a los católicos y los supersticiosos.¹⁵⁶⁰ Pide, también, que se agoten los medios de la convicción, condenando la práctica del castigo corporal y las penas pecuniarias, pues se oponen a la clemencia proclamada en la Palabra. La lucha contra el catolicismo no podía caer en sus mismos métodos.

3. III. D. La doctrina de la libertad de conciencia en Milton.

Recapitulación y conclusiones

Milton defiende durante toda su vida la libertad de conciencia. El objetivo principal de sus ataques es el rigorismo presbiteriano, que, como hemos estudiado en el preámbulo a este capítulo, pretende establecer, siguiendo a Calvino y basándose en la *Biblia*, una regulación absoluta de todos los aspectos de la vida, desde la imagen personal a las relaciones con el monarca o el culto a Dios: el Biblicismo. Dado que la conciencia es la instancia humana que regula la obligación del hombre frente a la norma y la autoridad, la petición de su libertad no sólo afecta al culto y las cuestiones de la religión. Aún siendo ésta su dimensión más importante, implica desde la libertad frente al poder establecido hasta la libertad de costumbres. La defensa de la libertad de conciencia tiene, en sus fines y amplitud, el carácter de un programa político liberal.

named a catholic heresy against the scripture, supported mainly by a civil and, except in Rome, by a foreign power: justly therefore to be suspected, not tolerated, by the magistrate of another country”. *A Treatise of Civil Power*. p. 254.

¹⁵⁵⁹ “Nevertheless, if they ought not to be tolerated, it is for just reason of state more than of religion; which they who force, though professing to be protestants, deserve as little to be tolerated themselves, being no less guilty of popery in the most popish point. Lastly, for idolatry, who knows it not to be evidently against all scripture, both of the Old and New Testament, and therefore a true heresy, or rather an impiety, wherein a right conscience can have nought to do; and the works thereof so manifest that a magistrate can hardly err in prohibiting and quite removing at least the public and scandalous use thereof”. *A Treatise of Civil Power*. p. 254.

¹⁵⁶⁰ “I mean not tolerated Popery, and open superstition, which as it extirpats all religions and civill supremacies, so it self should be extirpat, provided first that all charitable and compassionat means be us'd to win and regain the weak and the misled: that also which is impious or evil absolutely either against faith or maners no law can possibly permit”. *Areopagitica*. p. 565.

La libertad de conciencia es, en primer lugar, un problema que se dirime en un caso de conciencia en el que se eligen opciones contrapuestas: a) la de permitir la libertad a riesgo de florecimiento de herejías, desorden público y moral, y la condena eterna. b) Su restricción a riesgo de que la doctrina impuesta no sea la verdadera y de lastimar la conciencia de los que tienen otro credo. En esta cuestión todos disputantes se juegan la paz de su conciencia y la salud eterna, pero es especialmente grave para los gobernantes a quienes muchas doctrinas del momento (el calvinismo, por ejemplo) hacen responsables de la recta adoración de Dios y la salvación de los súbditos.

El caso de conciencia de la libertad de conciencia tiene como objeto la determinación de las obligaciones que Dios impone a los hombres para con él y con el prójimo. Estas obligaciones se pueden resumir casuísticamente en varias disyuntivas. Por ejemplo, se ha de decidir a1) si Dios es rigorista y exige la adoración externa y la profesión de una determinada fe, o bien a2) si, relajado, solamente pide la virtud, buenas obras y fe interna. O, por otro lado b) ha de dirimir cuál es la caridad que se ha de aplicar al prójimo. En este caso también se enfrentan dos concepciones antitéticas de la caridad. La primera, b1) la rigorista, se basa, por un lado, en la prohibición del escándalo y pide que el hombre renuncie a su libertad en favor de la caridad para con el prójimo y, por el otro, en la versión positiva de la regla áurea que exige que unos traten a otros como se desee ser tratado, lo que permite justificar en la caridad para con el prójimo el uso de la fuerza para forzarle a su salvación. A esta concepción rigorista se opone b2) la probabilista que mantiene una concepción de la caridad basada en la versión negativa de la regla áurea que pide no se haga aquello que no se quiere recibir. Como en todos los casos de conciencia, los disputantes determinan cuáles son las autoridades a seguir y su grado de obligación, y parten de una determinada concepción de la conciencia y sus facultades, poderes y derechos. La doctrina casuista que se siga determina directamente la elección: el rigorismo rechaza e impide cualquier libertad de conciencia, mientras que el probabilismo la acepta y actualiza. Éste es el principal instrumento en la petición de la libertad de conciencia, pues su misma formulación la contiene.

Milton adoptará las posiciones más probabilistas, haciendo de las ideas que rodean al libre arbitrio la principal probabilidad intrínseca con la que argumenta a favor de la libertad:

Reduce la religión a las virtudes de la fe y la caridad, a las que considera que derivan directamente de la voluntad y la razón, esto es del libre arbitrio, por lo que, al igual que éste, son libres y no se sujetan por la fuerza. Esto es, la religión se basa en las mismas facultades y derechos que el libre arbitrio y requiere el mismo nivel de voluntariedad y libertad absoluta.

La contingencia, la mezcla del bien y el mal e indiferencia del mundo que hacen necesaria la duda y conforman una verdad cambiante, multiforme, dispersa, sólo probable, por lo que no se puede imponer. Esto supone necesariamente una negación de la pretensión fundamentalista de imponer la *Biblia* como verdad y ley absoluta, lo que a su vez implica una transformación de la fe, que no puede ser más la inquebrantable creencia en que la *Biblia* es palabra y ley de Dios ni que lo que ocurre es efecto total de su providencia. La estructura de la realidad y la verdad hace que la fe se conforme como la aceptación de contenidos provisionales que, como corresponde a toda virtud, han de ser puestos a prueba sin descanso para acrecentarlos. Milton denomina esta virtud natural racional, fe explícita, y a pesar de que su denominación coincide con la de Calvino sus contenidos son muy diversos. Mientras que Calvino considera que es una gracia que se recibe con la sumisión acrítica a la *Biblia* interpretada por la iglesia verdadera, Milton la considera la misma libertad de conciencia que ha de criticar y buscar todos sus contenidos y no depende de la *Biblia* ni de ninguna autoridad que la interprete. La fe explícita de Milton es ya la libertad de conciencia. Ésta recibe toda su fuerza política cuando, como Milton, se sustenta en ella la petición de reforma de la Reforma, esto es, el abandono de la ortodoxia protestante y la petición de libertad de credo e investigación, que Milton no reduce a las cuestiones religiosas sino a toda la ciencia, a la economía y la política. No es extraño, pues, que la virtud de la fe explícita conforme el carácter, el hábito y ethos del seeker, un sicotipo que es, sin duda, uno de los pilares de la revolución y que preludia al erudito de la Ilustración.

El libre arbitrio es también el origen de la comprensión de la epiqueya como el centro de la conciencia que transforma el resto de las virtudes, especialmente la caridad, que ahora, guiada por la prudencia, no exige la abnegación por Dios y el prójimo. Definida en su forma negativa no puede ser usada para imponer el dominio ni la salvación. La centralidad de la epiqueya permite transgredir toda la ordenación y obligación (divina y humana positiva, natural, moral, virtud, miedo) que se considere probablemente lesiva para el individuo. Ésta, que es el núcleo del probabilismo, es la idea y la herramienta que más claramente implementan la libertad de conciencia, pues libera al hombre de toda regulación excesiva, incluso de los miedos de la conciencia.

Permítasenos repasar algunos de estos argumentos:

- Milton reduce la obligación para con Dios, la religión, al libre arbitrio, al recto uso de la razón y la voluntad. Éste se ha de mostrar en a) una fe racional y puesta a prueba, la fe explícita y b) en la virtud y las buenas obras. Milton también presenta esta reducción de forma directa: lo único que importa de la religión son la fe y las obras y ambas proceden del libre arbitrio. Este movimiento tiene dos efectos a) elimina todos los aspectos externos e indiferentes de la religión y b) la hace como el libre arbitrio, racional y voluntaria, de manera que el individuo tiene el derecho de alcanzar la virtud de la fe y ejecutar las obras de la virtud de la caridad de manera voluntaria y, de forma negativa, nadie tiene derecho a interferir en su desarrollo.

- La voluntariedad y libertad se ratifican en la definición de la fe verdadera. Ésta, la fe explícita, no es más que una virtud natural racional (i.e. no dependiente de una gracia sino del libre arbitrio) que consiste en la puesta en cuestión continua de sus contenidos y en la búsqueda de otros más convincentes, por lo que la verdadera fe no es mucho más que la recta aplicación de la libertad intelectual o de conciencia.

- Milton continúa su definición de la caridad como virtud que surge del libre arbitrio, para contraponerla a la rigorista caridad como gracia divina. Iguala la caridad con la probabilista fórmula negativa de la regla de oro que reduce la obligación frente al prójimo al mínimo de lo que no se quiere recibir, lo que permite a todo individuo la indiferencia frente a la salvación ajena y rechaza que pueda imponer a otros su salvación. Esta fórmula negativa también rechaza aceptar que por la caridad para con la fe del prójimo y para evitar el escándalo, el hombre esté obligado a limitar su libertad. En primer lugar, la fe del prójimo ha de ser puesta a prueba para ser verdadera o explícita, de forma que, los escándalos que la ponen a prueba no deben ser prohibidos ni la libertad restringida. En segundo lugar, nunca se puede determinar si el escándalo es dado o creado por quien se escandaliza. Milton hace del escándalo un caso de conciencia que resuelve, probabilista, afirmando que una ley dudosa no se puede imponer al principio de propiedad de la libertad, por el que todo hombre tiene naturalmente su libertad.¹⁵⁶¹

¹⁵⁶¹ Véase el capítulo 2. (2. V. E. El papel jurídico y político de la justicia y la epiqueya y 2. V. F. El probabilismo y la libertad frente a la ley y la obligación)

- Si la salvación se obtiene (además de por la fe explícita) por las obras y la virtud, es necesario mantener la libertad del hombre para que pueda inquirir y elegir libremente y para que su virtud sea acrisolada por la prueba de la tentación. O, dicho de otro modo, la libertad es necesaria para permitir que el hombre llegue por meritos propios a la virtud, aunque conlleve el riesgo de que use de la libertad para fines inmorales. Como las virtudes no son más que la manifestación del recto uso del libre arbitrio, tienen que tener las mismas condiciones de voluntariedad absoluta que caracterizan a éste. Es necesario, pues, mantener la pluralidad e indiferencia de las opciones. Eliminar o limpiar la tentación es impío, contrario a la religión y a la ley divina y natural.¹⁵⁶² Preservar la libertad necesaria para alcanzar la verdadera virtud, pues, implica que no todos sus actos pueden regularse y ponerse bajo prescripción y coacción, esto es que se ha de separar la ley de la moral, lo compulsivo de lo voluntario, la erogación de la supererogación.¹⁵⁶³

- Tanto la superioridad de la razón individual sobre la ley, como la fe racional atacan la pretensión presbiteriana de imponer la *Biblia* como autoridad total y absoluta a la que la conciencia ha de sujetarse. Más que la posibilidad de la lectura de la *Biblia*, la verdadera libertad de conciencia radica en la aceptación de la capacidad de la razón para rechazarla, aunque sea la autoridad más segura y probable.

- De esta forma, Milton establece una conciencia probabilista o probable, porque acepta que el hombre puede seguir su propia conciencia, razón o arbitrio o las de otros hombres incluso contra la autoridad más segura y probable, la *Biblia*. Pero esta conciencia racional acepta la ignorancia invencible y que sus contenidos son sólo probables, meras opiniones que han de ser puestas a prueba y contrastadas con otros más convincentes.

- Esta concepción probable de la conciencia tiene su envés en la constitución probable de la realidad. Su contingencia, la mezcla inextricable del bien y el mal en el mundo, la indiferencia de las cosas que pueden ser usadas para uno u otro, reduce al absurdo las pretensiones disciplinarias rigoristas de forma que no sólo son moralmente cuestionables, sino también materialmente imposibles.¹⁵⁶⁴ Estas características del mundo permiten y

¹⁵⁶² Véase la nota 1346.

¹⁵⁶³ Véanse, por ejemplo, las citas 1349 y 1350.

¹⁵⁶⁴ "If we think to regulat Printing, thereby to rectifie manners, we must regulat all *recreations and pastimes*, all that is delightful to man. No music must be heard, no song be set or sung, but what is grave and Dorick. There must be licencing dancers, that no gesture, motion, or deportment be taught our youth but what by their allowance shall be thought honest; for such *Plato* was provided of; It will ask more then the work of twenty licensors to examine all the lutes, the violins,

exigen al hombre razonar y deliberar para actuar moralmente. Todas ellas y la insuficiencia del conocimiento del hombre hacen que la verdad sea parcial y probable, que pueda estar al mismo tiempo en distintas opiniones. La probabilidad de la verdad y el velo que sobre el conocimiento establecen las falsas opiniones de la costumbre y los prejuicios no sólo piden precaución y latitudinarismo en la prohibición de opiniones distintas a las comunes y recibidas, sino que exigen la aceptación de toda opinión probable.¹⁵⁶⁵ Las opiniones ni se deben imponer ni suprimir.

-Si Dios hubiese querido que el hombre creyese en una verdad incontestable como el contenido de su fe, en la obediencia a una ley absoluta y en un culto universal habría regulado de forma inequívoca, legal, esos ámbitos. Si no están reglados o su regulación es dudosa o eficiente puede entenderse que el hombre mantiene su libertad frente a la ley. Esto es, Milton alega los principios probabilistas (la posesión de la libertad o la máxima “*Lex dubia non obligat*”), para afirmar la libertad individual frente a la norma y especialmente frente a la red normativa tejida por Calvino que, basándose en la *Biblia*, pretende regular todos los aspectos de la vida. El probabilismo es muy eficaz contra la ortodoxia reformada. Si ésta refunda fe y verdades especulativas, teología natural y revelada en Biblia, los probabilistas sólo precisan aplicar a la *Biblia* el principio de que toda afirmación disputada es dudosa y, por tanto, sólo probable, para rechazar casi toda la teología. Dado que los dogmas como la trinidad o la mortalidad del alma son debatidos, no pueden ser considerados vinculantes. Así se produce una regulación social de la verdad que la reduce al mínimo común.

-Milton extiende la regla probabilística que acabamos de enunciar a toda la realidad, afirmando que todo lo probable, lo disputado y no aceptado universalmente no es necesario sino indiferente, por lo que no se puede imponer por ley y ha de dejarse a la voluntad y al consejo. Esto es, no sólo separa los *praecepta* de los *consilia*, sino que amplía enormemente el espacio dejado a la discreción y voluntad del individuo. Esta concepción de la indiferencia es una de las más amplias del momento y ratifica, englobándola, la indiferencia del culto externo, que, ya hemos visto, se deriva de la negación de su necesidad. Pero además puede servir como aguijón intelectual de la democracia, pues la

and the ghittarrs in every house; they must not be suffer'd to prattle as they doe, but must be licenc'd what they may say. And who shall silence all the airs and madrigalls, that whisper softnes in chambers?'. *Areopagitica*. pp. 523-4

¹⁵⁶⁵ Véase la nota 1303.

constitución política del estado también puede ser cuestionada y reducida a aquello consensuado socialmente

-La constitución probable y contingente de la verdad hace que la moral no pueda ocuparse de la fe por falta de criterios de juicio, por lo que ha de olvidarse de ella, para fijarse en las obras, el único criterio racional de la justicia. Así, Milton refuerza el argumento de que el poder civil ha de restringir su actividad al control de las obras.¹⁵⁶⁶

-Milton justifica la libertad de arbitrio o de conciencia en el plan providencial. Dios ha impuesto la mezcla del bien y el mal, y la indiferencia de las cosas para probar la virtud del hombre y su búsqueda de la verdad y se vale de sus capacidades (libertad, razón o libre arbitrio) para conducir al mundo a sus fines. Aceptando que la libertad del hombre está dispuesta providencialmente con fines más altos que el mantenimiento del culto y la ortodoxia, se ha de permitir la libertad de conciencia y la libertad política. El orden providencial ya ha previsto la eventualidad del mal uso del libre arbitrio y repartirá premios y castigos de manera adecuada a los méritos de los hombres.

Milton no ha hecho más que desarrollar el principio del libre arbitrio con sus definiciones de indiferencia y voluntariedad para construir argumentos muy similares a los que se derivan ya de la obra de Molina y Suárez. Todos éstos están penetrados o constituidos en torno a la idea de que las facultades conceden derechos positivos y negativos, esto es, tanto a no ser sometida, como a desarrollarse libremente y transformar el mundo para conseguir los bienes y fines terrestres y celestes.

Pero el libre arbitrio como probabilidad intrínseca no agota la argumentación de Milton que usa de otras marcas del probabilismo para atacar la regulación y pedir la libertad de conciencia. Muestra su probabilismo, p.e., abundando en lo que Suárez denomina principios prácticos, argumentos prudenciales que destacan la imposibilidad de una censura y disciplinamiento verdaderos y muestran su interés en la gobernabilidad frente a las imposiciones del rigorismo. O el uso del disimulo y el engaño que le permite hacer pasar la censura por algo extraño a Inglaterra o pedir el rechazo de la ortodoxia reformada haciéndose pasar por ortodoxo y solicitando la reforma de la Reforma.

¹⁵⁶⁶ Véase por ejemplo el texto alrededor de la cita 1348.

Con todos los materiales que hemos analizado Milton argumenta contra las ideas erastianas y el poder civil y religioso como instituciones disciplinarias, organizadoras de la sociedad y administradora de la verdad y la fe. Abomina de las jerarquías eclesiales y de la parroquia como único lugar de devoción y apoya las *congregaciones* de la iglesia mística gobernada sólo por Cristo.¹⁵⁶⁷ Critica especialmente la vocación externa y al pecado de orgullo, mecanismos complementarios de control intelectual y mantenimiento de la ortodoxia. Defiende una capacidad universal (ordenación) para alcanzar la verdad y la necesidad de que todos la busquen.¹⁵⁶⁸ Duda de que la vocación externa se corresponda con una gracia especial, lo que implica la negación de la capacidad de censura¹⁵⁶⁹ y ataca al presbiterianismo con sus armas, acusándole de innovación al pretender imponer *la opinión* de que la vocación externa es un requisito necesario para la profecía, reduciendo a opinión sus pretensiones de propiedad y control de la verdad.¹⁵⁷⁰ Critica también al complemento negativo de la vocación externa, el pecado de orgullo, en el que incurrían los que pensaban que su razón “era suficiente” para conocer la verdad sin la gracia. Devuelve la acusación diciendo que la mayor manifestación del orgullo es la pretensión de poseer la ortodoxia, imponerla por la fuerza¹⁵⁷¹ y perseguir la herejía o, contra el erastianismo, pretender juzgar y dictar los contenidos de la conciencia de otros.¹⁵⁷² Los creadores de la discordia no son los que mantienen sus opiniones, sino quienes las imponen como ortodoxia, e impiden la discusión racional que es el único medio de alcanzar la unidad.¹⁵⁷³

¹⁵⁶⁷ “Neither is God appointed and confin'd, where and out of what place these his chosen shall be first heard to speak (...) lest we should devote our selves again to set places, and assemblies, and *outward callings of men*; planting our faith one while in the old Convocation house (sinodos anglicanos), and another while in the Chapell at Westminster (sinodo presbiteriano)” *Areopagitica*. pp. 566-7.

¹⁵⁶⁸ “But all the Lords people are become Prophets”. *Areopagitica*. p. 556.

¹⁵⁶⁹ “But if they be of those whom God hath fitted for the speciall use of these times with eminent and ample gifts, and *those perhaps neither among the Priests, nor among the Pharisees*, and we in the hast of a precipitant zeal shall make no distinction, but resolve to stop their mouths, because we fear they come with new and dangerous opinions, as we commonly forejudge them ere we understand them, no lesse then woe to us, while thinking thus to defend the Gospel, we are found the persecutors”. *Areopagitica*. pp. 560-1.

¹⁵⁷⁰ “What doe they tell us vainly of new opinions, when this very opinion of theirs, that none must be heard, but whom they like, is the worst and newest opinion of all others; and is the chief cause why sects and schisms doe so much abound, and true knowledge is kept at distance from us; besides yet a greater danger which is in it”. *Areopagitica*. p. 566.

¹⁵⁷¹ “There be who perpetually complain of schisms and sects, and make it such a calamity that any man dissents from their maxims. 'Tis their own pride and ignorance which causes the disturbing, who neither will hear with meeknes, nor can convince, yet all must be suppresst which is not found in their Syntagma. They are the troublers, they are the dividers of unity, who neglect and permit not others to unite those dissever'd peeces (...) of Truth”. *Areopagitica*. pp. 550-1.

¹⁵⁷² “But if any man shall pretend that the scripture judges to his conscience for other men, he makes himself greater not only than the church, but also than the scripture, than the consciences of other men: a presumption too high for any mortal, since every true Christian able to give a reason of his faith, hath the word of God before him, the promised Holy Spirit, and the mind of Christ within him”. *A Treatise of Civil Power*. pp. 243-4.

¹⁵⁷³ Un argumento muy repetido que aparece también en la p. 550.

Por último, Milton señala los límites de su tolerancia que, como es previsible, no se basan fundamentalmente en el credo: aquellas sectas que intenten impedir la libertad de conciencia, impongan la sumisión idolátrica a un poder terrestre y el control tiránico sobre las conciencias amenazando la paz social o la estabilidad política han de ser prohibidas.

Pero el arbitrio y las virtudes no son sólo una barrera contra la tiranía disciplinaria, sino que establecen, también, un programa moral. La libertad de arbitrio y la fe explícita obligan a una política de tolerancia y libertad, al descubrimiento de nuevas verdades y formas políticas y religiosas que acerquen al hombre racional a su realización moral y la felicidad terrestre y celeste. Las implicaciones programáticas de la antropología miltoniana se muestran en su proyecto de “reforma de la Reforma”. Limitar la reforma al cambio de la estructura eclesial y sustituir el episcopalismo por el presbiterianismo, “no va a hacer a la sociedad feliz, mientras otras cosas tan importantes tanto para la Iglesia como para la regulación de la vida política y económica se dejan de analizar y reformar”.¹⁵⁷⁴ Milton señala algunos ámbitos a reformar: la abolición de los monopolios y la consolidación de una república virtuosa y la democratización ya censitaria, ya universal. Éstas son las promesas que llevan a Milton a apoyar la *Commonwealth*, el más claro ejemplo de la libertad de innovación, de la voluntad guiada por la razón para llegar a la virtud: el tema de las próximas secciones.

3. IV. La resistencia como caso de conciencia y la fundación de la democracia

3. IV. A. Marco histórico

El 6 de diciembre de 1649, después de la victoria del ejército independiente y sectario (la New Model Army) sobre las tropas reales, el coronel Pride “purga” el “Parlamento largo” de los miembros más tibios, partidarios de un acuerdo con la monarquía. La Armada y el parlamento restante (Rump Parliament), constituido por independientes partidarios de

¹⁵⁷⁴ “It is not the unfrocking of a Priest, the unmitring of a Bishop, and the removing him from off the *Presbyterian* shoulders that will make us a happy Nation, no, if other things as great in the Church, and in the rule of life both economicall and politicall be not lookt into and reform'd”. *Areopagitica*. p. 550.

someter a Carlos I a la justicia, conducen la que había sido fundamentalmente una revuelta contra el mal gobierno a una revolución contra el monarca y, acto seguido, contra la institución monárquica. El rey había sido derrotado en diciembre de 1648 y las negociaciones entre los diversos partidos para determinar el rumbo político habían sido suspendidas ante la fundada sospecha de que ni el monarca ni los presbiterianos negociaban de buena fe. La “purga” disuelve las esperanzas presbiterianas de lograr una hegemonía que les permitiese instaurar una monarquía mixta sumisa a la iglesia presbiteriana, una solución para la que habían mantenido largas negociaciones con el monarca y en las que ambos partidos, antes enemigos, había fraguado una alianza contra independientes y sectarios. El 30 de enero de 1649 rodaba la cabeza de Carlos I, condenado por traición por una comisión del “Rump”. En marzo, el parlamento proclama la República.

El juicio y ejecución de un rey legítimo y la posterior instauración de la república causaron un enorme revuelo en Inglaterra y toda Europa, poniendo en cuestión la inmovilidad y la fundación sacra del orden establecido. El aspecto más revolucionario de estas acciones era la idea de que la justicia humana era suficiente para regular las cuestiones del mundo y que la política era el efecto de la determinación de la voluntad informada por la razón, de la libre elección. La acción revolucionaria sigue, así, una concepción de la obediencia y la regulación de la conciencia opuesta a la monárquica o presbiteriana. Ya desde antes del inicio de la Guerra Civil, la resistencia al legítimo soberano se había constituido en el caso de conciencia por excelencia y su gravedad y premura sólo había aumentado con el apresamiento, juicio y ejecución del rey. El carácter casuístico del debate político y la relación entre la cambiante posición política y el uso de distintas doctrinas morales para su justificación es evidente incluso en los panfletos presbiterianos. *Scripture and Reason Pleaded for Defensive Armes: or The Whole controversie about Subjects Taking up Armes* (1643), un opúsculo publicado por “diversos reverendos y eruditos teólogos” presbiterianos en el momento de la insurrección muestra claramente que la resistencia provocaba perplejidad¹⁵⁷⁵ y, también, que para justificar su revuelta los presbiterianos hubieron de abandonar la obediencia estricta a la ley de su anticasuismo tradicional y recurrir a doctrinas probabilistas, lo que se muestra en el mismo título que propone la razón como autoridad moral y juez de las acciones a emprender contra el monarca. Milton

¹⁵⁷⁵ “This is a bitter controversie that our sinfull nation is fallen upon wherein not only armes are ingaged against arms, bookes against bookes and conscience presented agains conscience. In this perplexed condition what shall the people do?”. *Scripture and Reason Pleaded*. A2

responde en *Tenure* a una serie de panfletos como “*Conscientious serious Theological and Legal Quaeres*”¹⁵⁷⁶ de Prynne o el anónimo *A Serious and Faithful*,¹⁵⁷⁷ que consideran la deposición, juicio y ejecución del soberano como un caso de conciencia y pretenden fundamentar en “el común consentimiento de todos los casuistas, quienes permiten a aquéllos a los que está encomendada la dirección de la Autoridad suprema del Estado del Reino (sic), lo que no permiten a una multitud de personas privadas”.¹⁵⁷⁸ La frase muestra claramente la nueva coalición del presbiterianismo y monarquismo, pues los presbiterianos habían adoptado el tutorismo monárquico.

Presbiterianos y monárquicos centran gran parte de su ataque al Rump y a la Armada no sólo en el principio de la impunidad e irresponsabilidad del monarca de derecho divino, sino también en la forma del ejercicio de la resistencia. Para exponer su ilegitimidad invocan tanto la doctrina de los éforos, (véase 1. IV. D. La resistencia como caso de conciencia para los magistrados inferiores) como la doctrina de Santo Tomás de la distinción entre tiranos usurpadores y tiránicos gobernantes legítimos (véase 2. III. A2. Libre arbitrio, dominio jurisdiccional y estado de naturaleza), que a pesar de tener efectos prácticos distintos, resultan igualmente incriminatorias para los magnicidas, pues ambas niegan la legitimidad del Rump y la Armada para arrogarse facultades y derechos que no tienen. Según estas doctrinas, la Armada sería sólo un atajo de bandidos, personas privadas, que habrían impuesto a un parlamento desnaturalizado, que no podía ser considerado como un cuerpo magisterial, el arresto y ejecución del monarca legítimo.

Para defender la titulación de los revolucionarios para enjuiciar y ejecutar al rey, Milton escribe *The Tenure of Kings and Magistrates*, que le vale su elección como Secretario de cartas latinas del Consejo de Estado, puesto en el que se convierte en el defensor oficioso de la revolución. Como tal escribe *Eikonoklastes* una respuesta al mismo rey¹⁵⁷⁹ que durante su cautiverio se retrata en *Eikon Basilikes* como semidiós (elohim), santo y mártir. Con él pretende romper las falsas imágenes y aprensiones de la conciencia a violar la

¹⁵⁷⁶ “They most presumptuously condemned, murdered and beheaded their own lawful Hereditarie Protestant King”. Prynne. *Conscientious serious Theological and Legal Quaeres*. p. 5.

¹⁵⁷⁷ *A Serious and Faithful Representation of the Judgements of Ministers of the Gospel within the Province of London*. (18.01.1649).

¹⁵⁷⁸ “For the Lawes of God, Nature, and nations, together with the Dictates of Reason, and the common consent of all Casuists, allow that to those which are intrusted with managing the Supream Authoritie of a State of kingdom, which they doe not allow to a multitude of Private persons”. *A Serious and Faithful*. A3.

¹⁵⁷⁹ En verdad, la obra fue compuesta casi en su totalidad por un negro a sueldo que en la restauración recibió una sinecura eclesiástica.

ordenación sagrada del mundo, mostrando claramente que la petición del derecho de resistencia presupone la de la libertad de conciencia. Además, escribe dos *Defensas del pueblo inglés* en respuesta a sendos escritos de Salmasius, un erudito francés, y Pierre Du Moulin, el sobrino homónimo del consejero áulico de Jacobo I y bastión de la ortodoxia calvinista, que ya hemos mencionado. Éstos invocan la naturaleza divina del monarca, su irresponsabilidad e impunidad frente al pueblo y la obligación de que éste le obedezca en conciencia, incluso hasta el martirio.

Para estudiar la postura de Milton frente a la resistencia analizaremos cómo ésta se comprendía como un caso de conciencia, cómo el poeta usa el engaño probabilista que le permite tergiversar las autoridades protestantes para justificar su posición y cómo demoniza la concepción protestante ortodoxa de la resistencia. Continuaremos viendo cómo instrumentaliza el probabilismo para reformular el caso de conciencia en el que tradicionalmente se estudia ésta y para rechazar las restricciones que las doctrinas tradicionales imponen a las personas privadas: el quinto mandamiento, el precepto paulino de la obediencia en conciencia al magistrado o los pactos políticos y los juramentos de alianza y fidelidad que establecieron los Estuardos. Estudiaremos a continuación el papel del libre arbitrio en su definición del estado de naturaleza, el papel que la ley natural juega en la justificación de la resistencia y los criterios que permiten definir una tiranía. Todos estos movimientos son necesarios para asentar el justo proceder de la Armada, tanto como encarnación del pueblo como grupo de personas privadas.

3. IV. B. Resistencia como caso de conciencia

En *Tenure* Milton adopta un lenguaje casuístico. Para llamar a razón a las conciencias y desvanecer los prejuicios de la multitud, Milton repasa con una profusión católica¹⁵⁸⁰ “los ejemplos que pueden tener más peso y que han sido realizados en este caso hasta ahora”:¹⁵⁸¹ los textos bíblicos del *Antiguo y Nuevo testamento*, los ejemplos de las naciones y repúblicas de la tierra (Aragón, Italia), las autoridades paganas y protestantes (es decir, toda clase de probabilidades extrínsecas). Pero la principal autoridad de la que se

¹⁵⁸⁰ Zagorin. *Ways*. p. 239.

¹⁵⁸¹ “But because it is the vulgar folly of men to desert thir own reason, and shutting thir eyes to think they see best with other mens, I shall shew by such examples as ought to have most weight with us, what hath bin don in this case heretofore”. *Tenure*. p. 17.

vale para justificar el proceder del parlamento es, como ya manifiesta en el título, la de los teólogos protestantes ortodoxos:¹⁵⁸² Lutero, Calvino, Bucer, Knox o Pareus.

Milton apoya el proceder contra Carlos en el análisis del caso de conciencia análogo de la resistencia a María Estuardo. Éste le sirve para mostrar los cambios en la conciencia y posición presbiteriana, pues según el poeta, Knox “estaba plenamente resuelto en conciencia, había escuchado sus juicios (de la nobleza) y tenía la misma opinión de muchos de los más santos y sabios autores que conocía en Europa (Calvino)”.¹⁵⁸³ Si, como lo pinta Milton, los teólogos protestantes ortodoxos y especialmente Knox, apoyan la resistencia e inician la revolución, es difícil entender el bandazo del presbiterianismo que pasa de la revuelta a la alianza con el monarca en el curso de las Guerras Civiles.

Este cambio de chaqueta le permite acusar de falsedad al presbiterianismo, el objetivo de su ataque. Milton increpa a los “ignorantes” “ministros de la sedición y no de la palabra”, que, “llenos de dobleces”, sólo son “mercenarios, agitadores de (...) furia y falsas profecías” y que usan a placer de las *Escrituras* dándolas significados cambiantes y contradictorios.¹⁵⁸⁴ Como mostraría la diferencia de posición entre *Scripture and Reason Plead* que aprueba la revuelta y la posterior *A Serious and Faithful* que la rechaza, los presbiterianos serían “hipócritas”, pues si bien “últimamente han lamentado la deposición”,¹⁵⁸⁵ “fueron ellos quienes en el sentido más verdadero ajusticiaron al rey al retirarle su confianza, revelarse contra él, encarcelarlo y poner la autoridad del parlamento sobre la real”. Critica, pues, que los principios y motivos de la oposición presbiteriana al soberano son los mismos que ahora procuran condenar. Son ellos, por fin, quienes se oponen a la “llamada divina a la libertad y los florecientes hechos de una comunidad reformada” que se inicia con la revolución.¹⁵⁸⁶

Así, la lectura naif de la obra nos podría hacer creer que, por una parte, Milton está condenando al Presbiterianismo que habría abandonado las sensatas enseñanzas de su

¹⁵⁸² “And from thence to shall prove, that turning to Tyranny they may bee as lawfully depos’d and punish’d as they were at first elected: This I shall doe by authorities and reasons, not learnt in corners among Scisms and Hersies, as our doubling (por el doble juego de los presbiterianos) are ready to calumniat, but fetch’t out of the midst of choicest and most authentic learning and not prohibited Authors, nor many Heathen, but Mosaical, Christian, Orthodoxal, and which must needs more convinceing to our Adversaries, Presbyterial”. *Tenure*. p. 8.

¹⁵⁸³ *Tenure*. p. 24.

¹⁵⁸⁴ *Tenure*. p. 6.

¹⁵⁸⁵ *Tenure*. Título. p. 1

¹⁵⁸⁶ *Tenure*. pp. 30-32.

mejor tradición y, por otra, que hace suya la ortodoxia calvinista para justificar sus posturas revolucionarias. Nada más errado.

3. IV. C. Equivocación, reserva mental, disimulo y retórica revolucionaria

Ya hemos visto cómo Calvino niega prácticamente el derecho de resistencia y en especial el de las personas privadas y, sin embargo, Milton aduce para justificar la ejecución del rey por la Armada y el Rump dos lugares de los *Comentarios al libro de Daniel* de Calvino y uno en *De bello contra rusticos* de Sleidan en el que éste citaría una sentencia de Lutero. Veamos primero cómo usa de los dos lugares de Calvino.

La primera cita que usa es el *Comentario al libro de Daniel. c. 4. v. 25*. Escribe: “*Hoy en día, los monarcas pretenden siempre en sus títulos ser reyes por la gracia de Dios. Pero ¿cuántos de ellos quieren sólo poder reinar sin control?, ¿qué propósito tiene la gracia de Dios mencionada en el título sino que ellos no reconozcan ningún superior? Entre tanto, usan del nombre de Dios, el mismo que pisotearían deseosos, para sostenerse a sí mismos. Por lo que es un mero engaño cuando ellos predicán reinar por la gracia de Dios*”.¹⁵⁸⁷ Milton continúa con el comentario a *Dan. c.6. v.22*: “*Los príncipes terrestres se deponen a sí mismos al alzarse contra Dios y no merecen ser nombrados entre los hombres, lo que nos inclina mucho más a escupir a sus cabezas que a obedecerlos*”.¹⁵⁸⁸ Ambos lugares juntos parecen venir a decir que no todos los magistrados son ordenados por Dios, sino que el título de muchos es sólo una impía apropiación para justificar su inmunidad y su maldad. Esta maldad es, pues, una ofensa a Dios que permite al cristiano liberarse de la obediencia debida al poder, la resistencia y la deposición.

Pero, como hemos visto, Calvino no puede aceptar ni el significado de los conceptos ni el resultado que Milton le da. Efectivamente, si analizamos los textos originales de donde extrae las citas encontramos que, en la primera, Calvino no sólo acepta implícitamente que el único superior al magistrado es Dios, sino que sólo critica que los monarcas hagan mal uso del título “por la gracia de Dios”. Además, en ninguna parte de su obra duda que, como

¹⁵⁸⁷ Milton cita el *Praelectiones in librum prophetiarum Danielis* de Calvino al libro de Daniel (c. 4. V.25) en *Tenure*. p. 39.

¹⁵⁸⁸ Milton Cita *Praelectiones in librum prophetiarum Danielis* (c. 6. v. 22). en *Tenure*. p. 39.

enseña San Pablo, todo magistrado está ordenado por Dios y, por tanto, que toda resistencia haya de ser ejercida por el cuerpo de magistrados.

Además, de la yuxtaposición de las dos citas parece derivarse que la maldad en general de los reyes los depone, cuando Calvino afirma claramente que el único criterio para considerar a un magistrado tiránico no es la injusticia en asuntos civiles, sino que se rebele contra Dios.¹⁵⁸⁹ La segunda cita sólo se entiende correctamente cuando se sabe que, para Calvino, la única actitud posible de los sujetos ante el tirano es el desprecio o la no obediencia, pues de la auto-deposición (en esa ley) no se sigue necesariamente la licitud de la resistencia. Como estatuye, entre otros en *Contra anabaptistas*, donde pone por ejemplo a los gobiernos de los paganos, el monarca sigue manteniendo su dominio aún cuando está en pecado y sin la gracia. Esta impunidad y mantenimiento en el poder es muy claro para los gobernantes injustos en las cuestiones civiles, pues el tirano sirve de látigo de la ira de Dios. Calvino no acepta que exista ninguna relación entre la pérdida de la gracia divina y la pérdida de la obediencia. De igual manera, no establece ninguna relación entre la “deposición” y la resistencia violenta o activa. Es más, el desprecio que propone como reacción al tirano es una buena manera de distinguirse, ser encarcelado y martirizado. Por el contrario, Milton parece sostener con la cita que la resistencia activa de la Armada podría conseguir la bendición del reformador como ortodoxa.

Un análisis de los mecanismos retóricos que construyen este uso sesgado de las citas de Calvino puede reseñar:

- Milton inserta las citas en un contexto donde se reitera que éstas apoyan su doctrina, haciendo suponer al lector que Calvino acepta el significado de los conceptos, los presupuestos y las conclusiones del contexto en el que Milton introduce sus citas.
- Usa las dos citas con reticencia, dejando que el lector rellene los huecos. En esta forma retórica y de engaño,¹⁵⁹⁰ el lector coloca tanto el término medio (los reyes que no rinden cuentas ante la comunidad ofenden a Dios) como la conclusión del silogismo (la

¹⁵⁸⁹ Un criterio que se reitera y recalca en los *Comentarios*: “Daniel wished to shew the king of Babylon the duty of living justly, and cultivating faith and integrity before men, without forgetting the former table of the law. For the worship of God is more precious than all the righteousness which men cultivate among themselves”. Calvin. *On Daniel*. 4: 27. Lecture 20. Mantiene la misma idea en los *Comentarios a Romanos* 13 y la *Institución*.

¹⁵⁹⁰ Para la relación de la reticencia y el disimulo, véase el análisis en torno a la cita 1601.

legitimidad de la resistencia y ejecución de la justicia sobre el rey irresponsable, que no rinde cuentas), que ha apuntado con anterioridad.

- Ofertándonos sólo las dos citas, desconoce la totalidad de la doctrina de Calvino, dando una imagen falsa del conjunto de su doctrina. Milton ha de buscar en un lugar secundario de la obra de Calvino, los *Comentarios al libro de Daniel*, para encontrar dos párrafos que no mencionan en ningún momento el derecho de resistencia, con el fin de intentar convencer a los calvinistas de que ejerzan esa resistencia que traiciona sus principios.

- Con estos “*morceaux choisis*” engaña también sobre el contenido y la significación del *Libro de Daniel* y los comentarios de Calvino. El tema fundamental de ambos es la relación de Nabucodonosor con Dios: la llamada de Dios para que el rey le reconozca como único Dios verdadero y se deje guiar por las palabras de Daniel, la paciencia divina ante su falta de arrepentimiento y conversión y, por fin, su condena por el mismo Dios y no por su profeta ni por los israelitas ni por su propio pueblo. Al contrario que la lectura miltoniana, el texto bíblico y los comentarios de Calvino se afanan en repetir que Dios se apiada de los reyes, les mueve a implorar su clemencia y les mantiene en su trono y condición esperando su reforma. Sobre esta concepción del texto original, Calvino pone en sus comentarios el acento sobre el valor de la gracia¹⁵⁹¹ y el papel mediador de Daniel, (del clero reformado) entre Dios y el monarca, pero sin concederle el derecho a ejecutar la ira divina.¹⁵⁹² Los *Comentarios* son una advertencia a los reyes para que se conviertan a la verdadera religión y se constituyan en sus defensores, y no una justificación de la capacidad de la revuelta.

¹⁵⁹¹ “*Until thou dost acknowledge, says he, how great a Lord there is in the kingdom of men, who delivers it to whomsoever he will. This passage teaches us again how difficult it is for us to attribute supreme power to God. In our language, indeed, we are great heralds of God’s glory, but still every one restricts his power, either by usurping something to himself, or by transferring it to some one else. Especially when God raises us to any degree of dignity, we forget ourselves to be men, and snatch away God’s honor from him, and desire to substitute ourselves for him*”. Calvino. *On Daniel. 4:25. Lecture 20.*

¹⁵⁹² “The king continued to grow proud after God had threatened him so, and this was quite intolerable. Hence his remarkable stupidity, since he would have been equally careless had he lived an hundred years after he heard that threat! Finally, I think although Nebuchadnezzar perceived some dreadful and horrible punishment to be at hand, yet, while frightened for the time, he did not lay aside his pride and haughtiness of mind. Meanwhile, he might think this prediction to be in vain; and what he had heard probably escaped from his mind for a long time, because he thought he had escaped; just as the impious usually abuse God’s forbearance, and thus heap up for themselves a treasure of severer vengeance, as Paul says (...).If he had possessed the smallest particle of soundness of mind, he ought to flee to the pity of God, and to consider the ways in which he had provoked his anger, and also to devote himself entirely to the duties of charity”. Calvino. *On Daniel 4: 26. Lecture 20.*

- Milton esconde, además, que ha cambiado los fines y el receptor para el que los *Comentarios* estaban pensados. En la lectura 19, donde comenta los versículos 4:20-22 que preceden a los que cita Milton, Calvino define bien el auditorio y el objetivo exclusivamente pastoral de su comentario.¹⁵⁹³ Así, Milton pervierte su significado al introducirlo en un contexto ajeno, el de la guía de la relación del pueblo con el poder. A esta equivocación contribuye la deliberada tergiversación miltoniana de un aspecto fundamental de toda exegética de los textos proféticos. Calvino es un preterista que reprueba las aspiraciones del milenio. Las profecías de Daniel se cumplieron en el pasado y sólo tienen valor hasta la llegada de Cristo. En vez del “Now adayes”¹⁵⁹⁴ con que lo traduce Milton, el primer comentario de Calvino se refiere expresamente a “los tiempos en los que los reyes, generales y condes se decían por la gracia de Dios”, esto es, los tiempos del mismo Daniel.¹⁵⁹⁵ Milton, tan conocedor de los modos exegéticos, miente sobre el modo exegético en el que Calvino lee la liberación del yugo babilónico. Milton, sin embargo, usa los comentarios de manera futurista, transformando completamente su significado al aplicarlos al presente, al hacer de ellos casi profecías milenarias. O de otra forma, el poeta convierte a Calvino en un figurista,¹⁵⁹⁶ una de las formas en las que las doctrinas agustinas podían aparecer como revolucionarias. A pesar de que algunos de sus textos tienen algunas gotas de un templado milenarismo, Milton mismo también parece ser un preterista y es difícil creer que adjudique a Calvino de buena fe una fórmula exegética en la que ninguno de los dos cree.

Milton también ha de presentar con mala conciencia la cita de Lutero: la misma obra de Sleidan que usa para su argumentación tiene como fin expreso en el título (*Lib. Contra Rusticos*), denegar la capacidad de resistencia popular. Unas páginas antes de las citadas, Sleidan recoge la advertencia de Lutero a los campesinos para que no se rebelen.

¹⁵⁹³ “Here we see what I have touched upon, namely, how Daniel acted respectfully to the king, and thus was mindful of his prophetic duty, while he punctually discharged the commands of God. We must notice this distinction, for nothing is more difficult for ministers of the Word than to maintain this middle course. Some are always fulminating through a pretense of zeal, and forget themselves to be but men: they shew no sign of benevolence, but indulge in mere bitterness”. Calvin. *On Daniel*. 4:20-22. Lecture 19.

¹⁵⁹⁴ Véase la nota 1587.

¹⁵⁹⁵ “In these days, monarchs, in their titles, always put forward themselves as kings, generals, and counts, by the grace of God”. Calvin. *On Daniel*. 4: 26.

¹⁵⁹⁶ El figurismo es una fórmula exegética que lee el Antiguo Testamento y especialmente la literatura profética como una anticipación del devenir de la historia tras la venida de Cristo. Los textos proféticos y el Antiguo Testamento contienen así “en figuras” el devenir histórico del milenio. Son las ansias milenaristas las que hacen a estos “agustinistas”, aparecer como revolucionarios. Véase Maire. *De la cause de Dieu a la Cause de la Nation*.

A la crítica vitriólica a la actuación de los presbiterianos, Milton suma el uso retórico tergiversado de sus autores. Las citas de Lutero o Calvino no son, pues, más que una finta para ganarse al público con la presentación de unas -falsas- credenciales de ortodoxia. O más propiamente dicho, Milton usa del engaño, la reserva mental y la equívocación probabilísticos con fines políticos.

Es muy significativo que Milton, en su enorme erudición, no haya encontrado en ninguno de los dos reformadores una defensa más clara de la resistencia. Pero también es irónico que lo que Milton concibió como una treta política contra el presbiterianismo pasase a ser considerado por los autores whig, y posteriormente por la ciencia política, como la explicación del origen del pensamiento revolucionario y fuente de su pensamiento. Milton mismo podría ser en el origen de este malentendido, pues la ciencia política recurre continuamente a los mismos textos para intentar mostrar la existencia de un derecho de resistencia en ambos reformadores.

De Doctrina Christiana nos podría servir para explicar la justificación del engaño y la mentira que fundamenta en principios y criterios probabilistas: la prudencia de la acción, la autoridad y legitimidad de quien pide y recibe la información, el bien del prójimo, la salvaguarda de la propia libertad para evitar la autoinculpación y la delación ante autoridades que no están legitimadas para exigirla. “Veracidad, (como virtud), dice, nos hace decir la verdad a todo *aquél a quien deba ser dicha en justicia o en derecho* y en materias en las que es *apropiada para conseguir la ventaja de nuestro prójimo*” y a pesar de que, “opuesta a ésta se encuentra una malvada ocultación de la verdad, que es censurable. *No estamos siempre obligados a decir la verdad y sólo una maliciosa ocultación es reprehensible*”.¹⁵⁹⁷ El problema de la mentira o el engaño es la trasgresión del 8º mandamiento del decálogo. Para dulcificar la obediencia que se le debe, establece un paralelismo con la obligación que se deriva del 7º, que prohíbe robar, negando la absoluta obligación de ambos con el ejemplo clásico de la epiqueya aristotélica que mantiene que nadie está obligado a devolver una espada a un loco que puede usarla para matarle.¹⁵⁹⁸ Esta relativización epiqueica permite sostener que es lícito ocultar la verdad cuando ésta puede ser utilizada ilegítima o peligrosamente. Compara estos instrumentos del engaño con las estrategias de la guerra y dice que no hay razón para que el mismo razonamiento no se traslade a la paz: “Debemos concluir que las estrategias son permisibles, incluso cuando

¹⁵⁹⁷ *De Doctrina*, p. 759.

conlleven falsedad, porque no es nuestro deber decirle a alguien la verdad, si le mentimos cuando es conveniente. Es más, no sé por qué no se ha de poder aplicar (...) a la paz tanto como a la guerra, especialmente cuando podemos, por una mentira saludable y recomendable, salvarnos o salvar a nuestros prójimos de daño o peligro”. Con la epiqueya y la duda de ley, *De Doctrina* ataca no sólo la interpretación rigorista del Decálogo, sino también de la concepción de la *Biblia* como ley: “(*Levíticos, Proverbios* etc.) nos ordenan decir la verdad, ¿pero a quién? No a nuestros enemigos, locos, matones o asesinos, sino a nuestro prójimo, aquél con el que estamos en paz y con quien gozamos de legítima (lawful) sociedad. Si sólo se nos ordena decir la verdad a nuestros prójimos o vecinos es claro que podemos mentir tan a menudo como sea necesario a aquéllos que no se hayan ganado ese apelativo”.¹⁵⁹⁹

El engaño, la anfibología y la reserva mental son parte integral de la política como ámbito secularizado en el que se aceptan como medios retóricos. Pablo (Rom. 3:8) y Agustín negaban que el fin de la mentira pudiese justificarla, lo que respondía a claros argumentos rigoristas. El de Hipona considera que aunque haya distintas formas de mentira todo aquello que es indudablemente pecaminoso no debe ser realizado bajo capa de una noble razón, buen fin o intención, pues cabría la posibilidad de que se justificase por éstos.¹⁶⁰⁰ La prohibición agustina de usar los medios dependiendo de los fines condena, con el maquiavelismo, cualquier concepción de la política como arte retórica que acepta el uso de los instrumentos de persuasión en la interacción social, pues sus fronteras con la mentira son muy indecisas. La conexión entre retórica, mentira y probabilismo es evidente en la obra del jesuita Robert Parsons, uno de los principales actores en los debates sobre la equivocación y la reserva mental surgidos de la imposición de los “Juramentos de fidelidad y alianza”. Parsons, quien murió mártir por negarse a tomarlos, defiende en su probabilista *A Treatise Tending to Mitigation* que, en una reserva mental, la intención de la cláusula reservada (la parte reservada al foro interno, que hacía verdadera la parte del discurso verbalizada) no pretende engañar sino sólo servir de defensa contra las preguntas injuriosas, confundiendo al juez injusto. Parsons, mostrando la interpenetración de humanismo y probabilismo, asimila la reserva mental a la figura retórica de la reticencia (¿qué más he de decir?) y de la aposiopesis (¿qué he de lamentar más?), en las que también una parte verbalizada se une a una no verbalizada constituyendo una sola proposición de

¹⁵⁹⁸ *De Doctrina*. p. 760.

¹⁵⁹⁹ *De Doctrina*. p. 762.

¹⁶⁰⁰ Agustín. *Contra mend.* 7,18; 15,32; *De mend.* 9,14; 21,42; *Contra mend.* 7,18.

lenguaje doble o mezclado.¹⁶⁰¹ Pero antes de explorar la importancia de la mentira en los juramentos o alianzas políticas en la obra de Milton, prosigamos con su ataque a las concepciones calvinistas.

3. IV. D. La demonización de la doctrina de los éforos

Cuando Milton selecciona en *Tenure* los dos textos de Calvino no puede ignorar que el calvinismo hace a Dios origen del mal, al permitirlo y hacer necesaria su aceptación, lo que se muestra en su posición frente al tirano ordenado por Dios, al que se le debe obediencia mientras no toque el honor divino. Milton ha de atacar ambas, la doctrina de la fundación sacra del poder y la de los éforos.

En el *Paraíso Perdido*, Milton se opone a la idea del tirano providencial y demoniza literalmente la doctrina de la resistencia de Calvino al ponerla en boca de Satán mismo, quien la esgrime para justificar su rebelión contra Dios. El Diabolo mantiene que reinando sólo, con decretos absolutos, Dios crea y mantiene la tiranía del cielo despojando a los “príncipes” o ángeles del poder que les pertenece. Esta tiranía se ratifica en la elevación del hijo a “rey ungido”, por la que se arroga el poder que corresponde a los ángeles.¹⁶⁰² Los demonios, reunidos como los presbiterianos en sínodos de dioses, niegan el derecho de la omnipotencia divina¹⁶⁰³ y defienden los “títulos imperiales que certifican que han sido ordenados para gobernar, no para servir”. Satán “el liberador de nuevos señores” y sus ángeles secuaces se presentan como magistrados inferiores que se rebelan contra el tirano Dios,¹⁶⁰⁴ quien quiere arrebatarles la “governing authority” y sus “derechos como Dioses”.¹⁶⁰⁵ Este título de dioses o elohim, que los demonios se arrojan para enfrentarse a Dios, es el que Calvino asigna a los magistrados por ser ordenados por Dios para el cargo. Ambos se basan en una fuerza, vigor o poder divino que les presta capacidad de resistir.

¹⁶⁰¹ Parson, Robert. *A Treatise Tending to Mitigation Towardes Catholicke Subiectes in England*. St Omer, 1607. pp. 344-346. Cit. en Zagorin. *Ways*. p. 210.

¹⁶⁰² “Thrones, Dominations, Princedoms, Virtues, Powers, / If these magnific titles yet remain / not merely titular, since by decree/ another now hath to himself ingross’t / all Power, and us eclips’t under the name / Of King annointed”. *Paraíso*. Book V. Vs. 772-777

¹⁶⁰³ . “A third part of the Gods – angels, pero lease Elohim -, in Synod met / thyr Deities to assert, who while they feel / vigor divine within them, can allow/ Omnipotence to none“. *Paraíso*. Book VI. Vs. 156-59.

¹⁶⁰⁴ “Sole reigning, holds the Tyranny of Heaven”. *Paraíso*. Book I. Vs. 121; “Hell is the Prison of his –God’s-Tyranny”. *Paraíso*. Book I. Vs. 124.

¹⁶⁰⁵ “Deliverer from new Lords, leader to free/ Enjoymentof our rights as Gods”. *Paraíso*. Book VI. Vs.776-7.

Pero cuando Satán alcanza su poder en el infierno también lo basa, tiránico, en decretos incondicionales y eternos.¹⁶⁰⁶ La admirable habilidad retórica de Milton fuerza al lector a preguntarse: si Dios actúa como un tirano, ¿qué le diferencia de Satán que actúa de igual manera? Es la misma pregunta que el arminianismo lanza al calvinismo, pues considera que el Dios reformado que ordena todo por su voluntad con decretos absolutos es un tirano, origen del mal. Pero Milton coloca, al mismo tiempo, la llamada a liberarse de la tiranía divina en boca de Satán. La única salida razonable es denegar la idea protestante de que la voluntad (divina) sea ley y juez de la justicia de las cosas. La diferencia entre Dios y Satán sólo se puede defender con el rechazo del voluntarismo reformado y la aceptación de una libertad relativa de las criaturas. La consecuencia lógica de este razonamiento es que si Dios no puede obrar como tirano tampoco puede conceder el dominio de forma graciosa ni gobernar a través de tiranías. Los gobernantes absolutos sólo pueden ser agentes de Satán.

El “temible emperador de los infiernos” se revela contra una tiranía para convertirse en tirano. La doctrina de los éforos, parece indicar Milton, que ha descubierto la democracia tras el desengaño del Protectorado, otra forma de tiranía, no puede ser la solución, pues sólo substituye una tiranía por otra y no transforma la política ni permite la libertad, que sólo se puede obtener con la libre participación de todos los hombres.

3. IV. E. Reformulación del caso de conciencia de resistencia y tiranicidio

La participación es el foco de *Tenure*. El título ya defiende “*que cualquiera que tenga poder*” puede “pedir cuentas al *tirano o rey malvado* y, tras la debida convicción, deponerle y ajusticiarle”. Pero para justificar el tiranicidio y la participación en política de las personas privadas, Milton necesita atacar las ideas que obligan a restringir la resistencia y que podríamos resumir de la forma siguiente: a) la prohibición bíblica de matar a otra persona, hace necesario que sea Dios el que ordene a los príncipes y magistrados que quedan exentos del precepto. Dados sus poderes y la ordenación divina, los magistrados b) han de ser obedecidos en conciencia y c) recibir fidelidad de los súbditos. Pero además de atacar estas ideas, Milton ha de, por un lado, redefinir el criterio de la tiranía, de forma que elimine las diferencias entre el tirano usurpador y el monarca legítimo devenido tiránico y, por otro, precisa facultar o titular a todo individuo para ejercer la justicia frente al tirano.

¹⁶⁰⁶ *Paraíso*. Book II. Vs.18-9.

Veremos a continuación cómo Milton reformula el caso de conciencia de la resistencia, para pasar a analizar cómo usa el probabilismo, el centro de su metodología, contra las restricciones a la resistencia, pero analizaremos su aplicación de la epiqueya, una parte esencial de aquél, sólo tras haber desplegado la concepción de la ley natural y la virtud de la justicia a las que la equidad está unida.

Para poder defender la capacidad para la resistencia de las personas privadas escapando a las concepciones tradicionales del escolasticismo y el calvinismo, Milton ha de transformar la fórmula tradicional del caso de conciencia de la resistencia. Con este fin, afronta a los seguidores de las dos doctrinas antedichas con la pregunta, ¿qué ocurre si los magistrados inferiores fallan en su obligación de resistir al tirano? Desde el título, su inquisición sobre las vías de acción parte del hecho de que el “magistrado ordinario ha rehusado” ejercer justicia, poniendo a estas doctrinas fuera de juego.¹⁶⁰⁷ Sólo desde el probabilismo se puede reformular esta pregunta, pues en Tomás y Calvino, las autoridades más seguras, la respuesta es clara, restrictiva y rigurosa: *sólo* los magistrados inferiores pueden ejercer la resistencia al príncipe legítimo devenido tiránico, el pueblo está desprovisto de cualquier capacidad para la justicia. Con la nueva pregunta, Milton pide que la elección se realice entre la justicia de la forma y la justicia como principio, entre la letra y el espíritu de la ley, entre sufrir al príncipe tiránico por no poder cumplir los requisitos de su deposición o transgredir la ley para salvaguardar la justicia. Esto es, Milton reta a que los defensores de las doctrinas tradicionales rechacen la epiqueya. Con la reformulación del caso, pide también que se considere si el individuo tiene suficiente capacidad de justicia para transgredir la ley en favor de su vida. Las concepciones antropológicas del arminianismo que mantienen que el hombre tiene capacidad para determinar lo justo, transgrediendo la ley en favor del bien personal individual, es la base de su derecho de resistencia.

3. IV. F. Probabilismo y disolución de los impedimentos normativos al tiranicidio.

Como en unas muñecas rusas, el caso de conciencia de la resistencia al monarca encierra otros y éstos se corresponden con las ideas que soportan la concepción rigorista restrictiva de la resistencia: el caso de la ruptura del mandamiento divino (no matarás) que impide la

¹⁶⁰⁷ “Proving, That it is Lawfull, and hath been held so through all Ages, for any, who have the Power, to call to account a Tyrant, or wicked King, and after due conviction, to depose, and put him to death; *if the ordinary Magistrate have neglected, or deny'd to doe it*”. *Tenure*. Titular. p. 1.

ejecución del monarca o la lucha contra sus ejércitos; el de la ruptura de los juramentos de fidelidad al rey; el de la desobediencia en conciencia al poder divino; el de la determinación de los poderes, capacidades y derechos de toda persona frente a su agresor, etc. Milton tiene que tratarlos de manera individualizada para atacar la concepción restrictiva de la resistencia. A su través, irá adjudicando al hombre la justicia necesaria para interpretar la ley y ejercer resistencia. Al mismo tiempo, irá perfilando a todo gobernante injusto como tirano al que se puede resistir. Esto es, para afirmar el derecho de resistencia Milton ha de liberar las conciencias de las normas con los que el monarquismo y el calvinismo sujetan al individuo a obediencia.

3. IV. F1. Probabilismo y ordenación divina del poder

En primer lugar Milton ha de atacar la ordenación divina del poder que hace al “señor soberano, el ungido del señor, intocable como si sólo fuera responsable ante Dios, como ordenado por él a través de una orden especial”.¹⁶⁰⁸ Milton dedica el *Eikonoklastes* a criticar la imagen del rey-Dios que proponen los calvinistas, “cuyo tema en el púlpito ha sido siempre la doctrina y la perpetua infusión del servilismo y la condenación”.¹⁶⁰⁹ En él ataca las ideas e imágenes que sujetan a los hombres al poder establecido (el servo arbitrio, la donación divina del poder) y apresan su conciencia forzándoles a una miedosa idolatría del rey,¹⁶¹⁰ para ello niega la “superflua gracia” del derecho divino y defiende la “justicia e igualdad divina” frente a todas sus criaturas,¹⁶¹¹ señala la contingencia,¹⁶¹² que permite rechazar la predestinación, base de la ordenación graciosa poder político. Recurre a la idea teológica del libre arbitrio como instrumento de determinación de la propia vida a través de la virtud: “La felicidad de una nación se cifra en la verdadera religión, piedad, justicia, prudencia, templanza, fortaleza y el desprecio de la avaricia y la ambición. Aquéllos en quienes esas virtudes radican naturalmente, no necesitan reyes para hacerlos felices, sino que son los arquitectos de su propia felicidad”.¹⁶¹³ La posesión de las virtudes permite la

¹⁶⁰⁸ “A Sovran Lord, the Lords anointed, not to be touch'd, as if he were to God onely accountable, though by his especial command anointed”. *Tenure*. p. 7. Véase también *Eikonoklastes* p. 586.

¹⁶⁰⁹ *Eikonoklastes*. p. 344.

¹⁶¹⁰ “The people, exorbitant and excessive in all thir motions, are prone oftentimes not to a religious onely, but to a civil kinde of Idolatry in idolizing thir Kings”. *Eikonoklastes*. p. 343.

¹⁶¹¹ “Podemos estar seguros”, dice, “que tener como merced de los reyes nuestra común seguridad y la natural libertad por la *superflua* gracia y beneficencia real (...) no es el propósito de Dios, *cuyas vías son justas e iguales*, ni tampoco el propósito de la Naturaleza *cuyas obras son también regulares* ni de ningún pueblo ni incluso del más bárbaro, cuya *prudencia* o únicamente su *sentido humano*, les habrían guiado mejor que al crear tales reyes”. *Eikonoklastes*. p. 486.

¹⁶¹² Por ejemplo: “Sólo la mera *contingencia*, continúa Milton, es la que llevó a los reyes a un dominio absoluto y no controlable o irresponsable sobre los súbditos y su posteridad”. *Eikonoklastes*. pp. 486-7.

¹⁶¹³ *Eikonoklastes*. p. 542.

autonomía personal y la participación en el gobierno civil, liberando del poder de derecho divino.¹⁶¹⁴

Por su parte, en *Tenure* rebate las bases doctrinales y la autoridad que sustenta la idea de una monarquía de derecho divino, la Epístola a los romanos, versículos 12 y 13. Milton repite aquí algunos de los argumentos contra este lugar bíblico que lanza en *A Treatise* (véase 3. III. B3. Argumentación contra los contenidos de la conciencia protestante).¹⁶¹⁵ La lectura calvinista de los versículos paulinos es opuesta a la interpretación miltoniana. El hombre debe atenerse a la ley y no le está permitido optar por una acción insegura, aunque sea absolutamente probable (p.e. que el magistrado no tenga un dominio legítimo pues es un tirano).¹⁶¹⁶ Las diferencias en la lectura de Milton y Calvino se podrían resumir en una divergencia en el instrumental utilizado para la exégesis. La lectura rigorista de Calvino que no acepta excepciones (no existe *ninguna* ocasión de rechazar al magistrado, no existe *ninguna* tiranía que no sirva al mantenimiento de la sociedad, *sólo* el poder establecido tiene el dominio, porque lo tiene de Dios), se contrapone al relajo de la comprensión miltoniana, que acepta la razón individual como intérprete de la *Biblia*. Ésta permite la introducción de dudas *de lege* que relativizan el valor normativo de la Palabra, haciendo posible introducir la epiqueya y distinguir entre los magistrados justos que son los látigos del mal y los injustos que no se pueden decir ordenados por Dios.¹⁶¹⁷ Además, Milton deriva consecuencias que no están en estos lugares: critica que si el apóstol acepta que los

¹⁶¹⁴ “The free spirit of Christ (...) inhabit in us”. *Eikononklastes*. pp. 491-2.

¹⁶¹⁵ *Tenure*. p. 16.

¹⁶¹⁶ “El poder es el único remedio para preservar al genero humano de una ruina total, nuestro deber es cuidarlo con atención extrema a menos que no queramos ser declarados enemigos públicos del género humano. O tú ¿quieres no temer al poder? (... Pablo) da a entender por esto que no tenemos *ninguna* ocasión de rechazar al magistrado si somos gente de bien, pero que al contrario, si alguno quiere zafarse del yugo o darle la vuelta, muestra en ello tácitamente el testimonio de una *conciencia malvada* (...) él habla aquí del oficio verdadero y por así decir natural del magistrado; y si bien, a menudo *aquéllos que tienen el dominio* se desvían, no menos cierto es que se debe rendir la obediencia debida a los príncipes. Pues si el príncipe malvado es un *látigo del Señor* para castigar los pecados del pueblo, reconozcamos que es por nuestro vicio que una bendición excelente de Dios (el poder) se nos transforma en maldición y por consecuencia no dejaremos de tener en reverencia la buena ordenación de Dios, lo que es adecuado hacer (*aisé à faire*) si todo el mal existente nos lo imputamos a nosotros mismos”. Para finalizar con el siguiente comentario: “Por tanto los príncipes no abusan jamás de su potencia, incluso atormentando a los buenos y los inocentes hasta el punto que en su tiranía no mantengan ninguna apariencia de justa dominación. No puede existir *ninguna* tiranía que no sirva en parte y en alguna manera al mantenimiento de la sociedad”. Calvin. *E. R. Ch. XIII. Ver. 3. p. 307*.

¹⁶¹⁷ “San Pablo nos enseña que los magistrados de los que él habla, son aquéllos que no son el terror del bien sino del mal, los que no llevan la espada en vano, sino para castigar a los ofensores. Si solamente se mencionan aquí éstos como poderes que han de ser obedecidos y para los que se requiere nuestra sumisión con exclusividad, entonces, sin duda, aquellos poderes que actúan al contrario no son poderes ordenados por Dios y, consecuentemente, sobre nosotros no recae ninguna obligación de obedecerlos o no resistirlos”. *Tenure*. p. 15.

tiranos “pueden ser resistidos, también pueden, en *consecuencia*, ser depuestos o castigados”.¹⁶¹⁸

Milton mantiene también que si el poder está ordenado por Dios y Pablo se “expresa en términos abstractos y no concretos, tal como hacen los lógicos”, se ha de referir a “la ordenanza, al poder, a la autoridad antes que a las personas que lo ocupan”,¹⁶¹⁹ de forma que la obediencia se debe al cargo y no a la persona que lo ocupa. Esta concepción del poder choca con la doctrina calvinista de la predestinación personal, el decreto absoluto y la omnipotencia divina y su providencia que no admite contingencias, ni siquiera el azar del nacimiento. También sostiene que si todo poder es de Dios, el que derroca a un rey es también de Dios. “Si el poder de ejecutar intencionalmente la ira de Dios sobre los malhechores, es sólo de Dios (y el poder de Dios no se puede resistir). Entonces ese poder de ejecutar la intención de Dios, tanto si es el ordinario, *como si éste falla*, extraordinario, no puede ser resistido”.¹⁶²⁰ Milton acepta, al menos de forma retórica, la idea de que el poder está ordenado providencialmente por Dios para esgrimir que el que ha derrocado y ajusticiado al monarca también está ordenado por Dios y también se le debe obediencia, un argumento que la historia de las ideas conoce como “*defactoism*”. Si Calvino extrae de las palabras de Pablo el significado más restrictivo para la libertad individual, Milton las lee desde la consideración más laxa.

Usando también la razón para rebatir la autoridad de la *Biblia*, Milton se opone al intento de “algunos que quieren persuadirnos de que la absurda opinión (que los reyes sólo rinden cuentas a Dios) es del rey David, porque en el salmo 51 grita a Dios: ‘Contra ti sólo he pecado’, como si el asesinato de Uriah y el adulterio con su mujer no hubiesen sido pecados contra su prójimo”.¹⁶²¹ El presbiterianismo escoge el salmo 51 porque éste concentra la concepción protestante de la justicia como irracional aceptación de la voluntad

¹⁶¹⁸ “For if by Scripture, and by that especially to the *Romans*, which they most insist upon, Kings, doing that which is contrary to Saint Pauls definition of a Magistrat, may be resisted, they may altogether with as much force of consequence be depos'd or punishd”. *Tenure*. p. 43.

¹⁶¹⁹ “And it may bee well observd that both these Apostles, whenever they give this precept, express it in termes not *concrete* but *abstract*, as Logicians are wont to speake, that is, they mention the ordinance, the power, the autoritie before the persons that execute it”. *Tenure*. p. 16.

¹⁶²⁰ “For if all human power to execute, not accidentally but intendedly, the wrath of God upon *evil doers* without exception, be of God; then that power, whether ordinary, or if that faile, extraordinary so executing that intent of Gods, is lawful, and not to be resisted”. *Tenure*. p. 8.

¹⁶²¹ “Yet some would perswade us, that this absurd opinion was King Davids; because in the 51 Psalm he cries out to God, *Against thee onely have I sinn'd* (Ps.51:4) as if David had imagin'd that to murder Uriah and adulterate his Wife, had bin no sinn against his Neighbour”. *Tenure*. p. 16.

divina y la sumisión del hombre.¹⁶²² Milton critica dos aspectos de su uso, en primer lugar, que sin tener ninguna apariencia de ley o de norma se pretenda que rijan los comportamientos de los hombres frente a los monarcas tiránicos, esto es, que se le conceda fuerza legal y, en segundo lugar, que se pretenda que una ley bíblica sirva para justificar la injusticia.

Pero Milton usa ésta idea sólo como un argumento negativo contra el presbiterianismo y no sustenta sobre ella ningún argumento positivo, pues se opone a su argumento principal. Milton lee a San Pablo a través de San Pedro, quien establece que “el poder es una ordenanza humana”,¹⁶²³ por lo que rechaza la idea “defactoista” que implica la aceptación del dominio de derecho divino, núcleo de las doctrinas que restringen la resistencia. Prefiere asentar una concepción del poder basado en la capacidad del hombre para alcanzar la justicia y el autogobierno. El argumento defactoista es sólo una muletilla contra el presbiterianismo, el verdadero fin de Milton es establecer que el gobierno surge de la gente: “Y así vemos que, en la *Escritura*, el título y justo derecho a reinar o deponer, en referencia a Dios, es entero y visible sólo en la gente y dependiente solamente de *la justicia o el demérito*”.¹⁶²⁴ De esta manera, sostiene, como en *Eikonoklastes*, que sólo la justicia racional de las obras legitima al magistrado y no la voluntad divina, y que el poder de entronizar y destronar corresponde al pueblo.

3. IV. F2. Probabilismo y juramentos de fidelidad

Otra norma que impone la obligación en conciencia de la sumisión son los juramentos de fidelidad. Éstos fueron impuestos por los distintos gobiernos ingleses, tanto monárquicos como revolucionarios, y se convirtieron en uno de sus pilares constitucionales. Su ruptura es uno de los primeros casos de conciencia que se plantea cuando en Inglaterra se levantan en armas contra el magistrado jurado.

El juramento es junto al matrimonio o la alianza con Dios, una forma de alianza que obliga al hombre que los contrae incluso con más fuerza que la ley positiva. El rigorismo

¹⁶²² El Salmo 51 es un compendio del pensamiento protestante sobre la conciencia y la relación del hombre con el pecado. La atormentadora conciencia hace al hombre suplicar a la gracia divina que limpie ante los ojos de Dios su mal. Una vez reformado por el dolor y el desprecio de sí, el hombre se convierte en instrumento de Dios y ardoroso propagador de la fe y la esperanza en la salvación. La extremada moral ultra-mundana del protestantismo, donde el criterio de justicia es la voluntad de Dios y no la razón y el bien o mal hecho a los semejantes, permite a los presbiterianos aceptar que el rey David sólo ha pecado contra Dios.

¹⁶²³ *Tenure*. p. 15.

considera que se basan en la vocación, están ordenados por la providencia y determinados por fuerzas ajenas a la voluntad de los individuos, incapaces de evitarlos o disolverlos, pues de hecho se imponen por los padres o el patriarcal rey. Una vez tomados, por fuerza o grado, tienen validez eterna y la voluntad de disolverlos sólo puede considerarse efecto de la maldad de la carne que no sabría sufrir virtuosamente su destino. La alianza restringe las condiciones de su disolución a los casos de manifiesta impiedad y de fornicación y despreciando los argumentos de la razón, la caridad, la naturaleza, el ejemplo y la autoridad extrínseca, pide el sufrimiento, la consunción anímica y el martirio antes que la trasgresión o ruptura del vínculo trascendental.

Pero el parlamentarismo adoptó una lectura diferente. Consideró que él era el verdadero receptor de los *Oaths of Supremacy and Allegiance* y mantuvo que la alianza era “relativa” y sólo obligaba a la obediencia si el rey gobernaba de acuerdo a las leyes y la constitución del reino, o sea, para el bien de los sujetos. El Parlamento debía proteger la constitución y al mismo rey, de manera que hubiera sido perjuro de no haberse revelado contra un rey secuestrado por el mal consejo y la seducción católica.¹⁶²⁵

Milton adopta esta posición y en su razonamiento se advierte claramente el mismo uso del probabilismo. De manera muy significativa, casi no se ocupa de su ruptura o trasgresión en los tratados de la resistencia y parece hacerlo con más profundidad en las peticiones del divorcio. Su tratamiento en aquéllos es circunstancial, impropio de su importancia legal y está lleno de trampas. “No hay nada, escribe, que haga tan recta o justificada la posesión y supremacía de los reyes de Inglaterra sobre materias civiles y eclesiásticas ni que sujete tanto a los súbditos como los juramentos de alianza y supremacía (*Oaths of Allegiance and Supremacy*) *jurados y observados sin equivocación ni reserva mental*”, pues éstos obligan a la obediencia o manifiestan la disconformidad y la no sumisión.¹⁶²⁶ Pero esta aseveración, que sustenta la autoridad de una monarquía a la que ha contribuido a derribar, suena a instrumento retórico, a reserva mental. En primer lugar, Milton no se defiende de una supuesta infidelidad cuando trae a colación los juramentos, su fin es atacar al

¹⁶²⁴ *Tenure*, p. 16.

¹⁶²⁵ Jones. Op. cit. pp. 113-14.

¹⁶²⁶ *Tenure*, p. 26.

presbiterianismo señalando que fueron los primeros en romperlo.¹⁶²⁷ El segundo argumento es más interesante.

Para liberarse de los juramentos, los movimientos pelagianos se basaban en la epiqueya y mantienen que la conservación de la vida y del bien del individuo es una ley natural con precedencia incluso sobre la ley divina positiva (el mandato que prohíbe la mentira y el perjurio en el decálogo), aunque éstas sean normas más seguras y probables. La epiqueya se pone en práctica principalmente a través de dos instrumentos, por una parte, el juramento en falso y las argucias que lo permiten y, por otra, la capacidad de perjurio. El probabilismo mantiene la legitimidad de jurar un pacto que no se pretende cumplir haciendo uso de la prudencia y manteniendo una reserva mental que modifica el sentido del juramento y que le diferencia del sentido que le da la parte que lo impone.

En segundo lugar, Milton aclara que el independentismo ha jurado con una reserva mental, pues no lo considera una alianza, sino un contrato que se disuelve cuando sus cláusulas se incumplen. El juramento mantiene su validez sólo en la medida en la que el rey se atiene al cumplimiento de los términos que implícitamente constituyen todo pacto constitucional.¹⁶²⁸ Su validez no se mide, pues, por los términos que fija su redacción sino los que constituyen la base de todo pacto entre partes iguales que tendría una cláusula implícita de cuyo cumplimiento depende su vigor: el bien mutuo de las partes, sin duda una lectura probabilista. En *The Doctrine and Discipline of Divorce*, donde el cap. II se titula “que ningún contrato (covenant) obliga contra los fines fundamentales del propio contrato ni de las partes contratantes”, Milton reitera esta doctrina, haciéndola expresamente dependiente de la epiqueya y extendiéndola a toda ley: “Todo sentido, razón y equidad reclama que ninguna ley o contrato con Dios como testigo, no importa cuán solemne o recto, ya sea entre Dios y el hombre o entre los hombres, ha de obligar contra los fines primeros y principales de su propia institución y de ambas partes contratantes. Tampoco pueden servir para obligar a una criatura inocente a su perpetua desgracia”.¹⁶²⁹

¹⁶²⁷ “Have they not utterly broke the Oath of Allegeance, rejecting the Kings command and authority sent them from any part of the Kingdom whether in things lawful or unlawful? Have they not abjur'd the Oath of Supremacy by setting up the Parliament without the King (...)? Have they not still declar'd thir meaning, whatever thir Oath were, to hold them onely for supreme whom they found at any time most yeilding to what they petition'd?”. *Tenure*. p. 27.

¹⁶²⁸ “Ningún hombre razonable puede ser ignorante de que los pactos (covenants) se realizan siempre conforme al estado presente de las personas y cosas y siempre incluyen las más generales leyes de la naturaleza y de la razón”. *Tenure*. p. 29.

¹⁶²⁹ *The Doctrine and Discipline of Divorce*. p. 245.

Cristo mismo, arguye, habría reducido el “matrimonio” y “las otras cosas a sus principios: lo que la razón de la condición del hombre pueda aguantar”. Las fuerzas humanas se conforman así como límite de la obligación y base de la epiqueya que modera la ley. La aceptación de estos límites es fundamental en la asignación de derechos, pues el hombre no ha de comportarse como un santo ni ha de ser forzado por ley a ello. Por esto, la ley o alianza que atenta contra la naturaleza humana y “ningún cristiano puede justamente acometer” “no puede pasar de (...) la conciencia a la corte de la ley civil o canónica”, es decir, se debe diferenciar lo que se ha de dejar a la supererogación y lo que ha de ser impuesto por ley, lo que “no requiere mucha elucidación”.¹⁶³⁰

El problema es determinar cómo se dirime si el pacto se cumple. En un razonamiento que desvela su uso de instrumentos lógicos escolásticos, Milton mantiene que el criterio fundamental que determina la validez de la alianza es la voluntad libre con *libertas a necessitate*, pues las partes han de prestar su consentimiento de manera consciente y con conocimiento de causa.¹⁶³¹ Frente a la acusación de que los revolucionarios se olvidan de la fundación sacra de la alianza que le hace indisoluble, rebate que sólo aceptando las condiciones de libertad y de instrumento justo que permite conseguir el bien de los contrayentes, aquélla se convierte en una bendición divina o una gracia de Dios. Milton da, así, la vuelta al versículo que ordena que “lo que atéis en la tierra quede atado en el cielo”, pues el individuo es, a través del “cristiano arbitrio” y la caridad “juez supremo de toda controversia y de toda *Escritura*”.¹⁶³² La capacidad de disponer de su voluntad permite al individuo desatar también lo que ha previamente atado, pues el hombre no puede perder el don divino de su libre voluntad y su capacidad de obrar moral y autónomamente.

En resumen, Milton cambia la figura legal, haciendo de la alianza un pacto, pero además, mantiene que el pacto no se regula por lo estatuido en él, que es la más segura y probable de las opciones, sino por la razón y las leyes generales de la naturaleza. Ante la duda de la validez del juramento, propone su interpretación más probabilista, la más lene para el suscriptor: en definitiva, todo individuo tiene libre arbitrio, poder y virtud para decidir con

¹⁶³⁰ *Tetrachordon*. Matthew Places. p. 667.

¹⁶³¹ “When I say consent, I mean not error (...) And why should not consent be here understood with equity and good to either part, as in all other friendly Covenants, and not be strain'd and cruelly urg'd to the mischief and destruction of both? Neither do I mean that singular act of consent which made the contract, for that may remain, and yet the Marriage not true nor lawful (...) That consent I mean which is a love fitly dispos'd to mutual help and comfort of life: this is that happy Form of Marriage naturally arising from the very heart of divine institution in the Text”. *Tetrachordon*. Génesis Places. pp. 612-3.

¹⁶³² Véase la nota 1252.

caridad o epiqueya hacia sí mismo y esta libertad se sobrepone a cualquier ley, pacto o contrato.

Pero Milton tiene entre las leyes fundamentales del reino otro juramento en el que se basa para pedir la resistencia: el de coronación que obliga al rey frente a sus sujetos. El uso que hace de ellos es igualmente significativo, pues no se preocupa siquiera de exponer su articulado para determinar la justicia o injusticia del soberano, le basta la existencia de la fórmula legal para determinar que la relación entre el príncipe y sus súbditos ha de regirse por la justicia y la búsqueda del bien para el pueblo. En una magistral jugada retórica escribe que el príncipe que los rompe es tan usurpador como lo sería el rey de España si invadiese la isla.¹⁶³³ Milton señala que, en el caso del momento, el individuo puede optar por su libertad sin ser acusado de rebelión, ya que el rey ha roto su compromiso, deponiéndose.¹⁶³⁴

3. IV. F3. Probabilismo y 5º mandamiento

De todas las prescripciones del decálogo, la que quizá tenga mayores repercusiones políticas es el quinto mandamiento. Éste reserva a Dios el monopolio de la violencia, lo que constituye un problema para la fundación del orden político. Pero además también es un impedimento para la resistencia, pues ésta incluye la eventualidad del derramamiento de sangre. La conciliación del mandamiento con el ejercicio del poder, la resistencia y el cuidado de la justicia es, como vimos en Calvino y los jesuitas, central en el pensamiento de la edad moderna.

Frente al 5º, Milton no sigue a Castellio, quien en *Contra libellum Calvini*, amonesta a Calvino por la ejecución de Servet, recordándole que, como prescribe aquél, la vida y la muerte son propiedad de Dios y por tanto ni el magistrado ni nadie puede disponer de ella. Tampoco al anabaptismo que enseña que, por el uso de la fuerza, la política no es una vocación legítima para el cristiano. Adopta las posiciones de los probabilistas que,

¹⁶³³ *Tenure*. pp. 17-8.

¹⁶³⁴ “Therefore when the people or any part of them shall rise against the King and his authority executing the Law in any thing establish'd civil or Ecclesiastical, I doe not say it is rebellion, if the thing commanded though establish'd be unlawful, and that they sought first all due means of redress (and no man is furdere bound to Law) but I say it is an absolute renouncing both of Supremacy and Allegiance, which in one word is an actual and total deposing of the King, and the setting up of another supreme authority over them. Both these Oaths which were the straitest bond of an English subject in reference to the King, being thus broke & made voide, it follows undenyably that the King from that time was by them in fact absolutely depos'd, and they no longer in reality to be thought his subjects”. *Tenure*. pp. 26-7.

apoyados en la epiqueya y la duda de ley, ponen en duda la obligación absoluta de la prescripción divina y avanzan en la concesión de la facultad y derecho de matar en frío al agresor. Pero estudiaremos esta característica en el siguiente punto junto al papel del libre arbitrio y la epiqueya en la conformación del poder político que es el núcleo del expediente analítico del estado de naturaleza que presenta en *The Tenure*.

3. IV. G. Libre arbitrio, probabilismo y estado de naturaleza

Milton usa en su obra dos veces del estado de naturaleza, una para explicar el origen del poder político y las condiciones de la resistencia en *Tenure* y otro, en el *Paraíso* como inquisición en la creación y crítica de la monarquía. Analizaremos aquí la primera función. Como ya hemos apuntado, el estado de naturaleza es una herramienta de la filosofía moral en la que se mezcla la teodicea, la moral y la política dando cuenta de su profunda interconexión.¹⁶³⁵ A su través, las concepciones antropológicas que se adoptan en la soteriología se trasladan a los diseños de la sociedad y la política, lo que se ejemplifica en el libro XII,¹⁶³⁶ donde el arcángel Miguel¹⁶³⁷ lo usa para mostrar a Adán el discurrir de su raza trasladando los estados religiosos del hombre (el estado de gracia, el estado de naturaleza y el de camino hacia la salvación) a la historia humana y la política. Milton puede aceptar las ideas del estado de naturaleza y unirlas a las de la *Biblia* porque mantiene una exégesis latitudinaria de ésta y no cree que sea literalmente la verdad.

Veamos como explica la creación de la sociedad y el poder político en función del derecho divino positivo y la libertad de arbitrio. Los estados de naturaleza del *Paraíso* y *Tenure* parten de que el hombre es naturalmente libre, una opinión que no era necesaria y universalmente compartida, ya que Milton, como Locke en el primer *Treatise* frente a Filmer, se ve obligado a vilipendiar a los que no piensan así. Esta libertad, no podía ser de otro modo, es la de elección o libre arbitrio, que se basa en que el hombre fue creado a

¹⁶³⁵ Milton y Molina reconocen un estado de felicidad, bendición, beatitud y libertad absoluta (*free state: Paraíso*. Book IV. Vs. 19, 519; Book V. Vs. 234, 241 y Book V. Argument), que se contraponen en ambos autores, al estado de pecado, caído y o de aflicción y mal (*sinful, fallen o woe state: Paraíso*. Book III. V.186; Book IV. V. 38); el estado de pérdida completa de la libertad una vez destruidas las facultades.

¹⁶³⁶ Especialmente los vs. 22-104.

¹⁶³⁷ Significativamente el arcángel encargado de repartir los premios del mérito. Mirandola, Pico de la. 2000. "Oración de la dignidad del hombre." en *Manifiestos del humanismo*. Editado por M. Morrás. Barcelona: Península. p. 113.

imagen de Dios,¹⁶³⁸ y que se mantiene por la razón o ley divina infusa por Cristo que permiten actuar con justicia. En el *Paraíso*, esta capacidad se muestra en que, a pesar de la caída, los descendientes de Adán viven en sociedades de carácter familiar o tribal, en las que, aún gobernadas paternalmente¹⁶³⁹ (que no patriarcalmente), sus miembros viven en una sociedad moral basada en una igualdad fraternal. Este “estado de paz”, “fraternidad” e “igualdad” (*quiet state, equality, fraternal state*),¹⁶⁴⁰ correlato del estado de naturaleza, es posible porque Dios restituye al hombre las facultades para domeñar el afán de dominar a los otros. El libre arbitrio, pues, confiere a los hombres capacidades suficientes para permitir una cierta agregación en la que la vinculación y la obligación no surgen del “dominio” biológico, o la gracia y derecho divino. Milton describe la fundación del pacto social: “Previendo que este camino (la violencia de algunos) les conducía a su destrucción acordaron en una promesa (liga) común obligarse a respetarse mutuamente y defenderse juntos del que disturbe o se oponga al acuerdo”.¹⁶⁴¹ La capacidad de prever (*foreseeing*), que es un atributo divino compartido con Dios, implica la aceptación de una conciencia dirigida a las obras y guiada por la prudencia. En otro punto del texto, Milton describe la previsión como una parte de la prudencia que ha de guiar necesariamente la resistencia y ajusticiamiento del rey.¹⁶⁴² De este pacto “surgieron ciudades, pueblos y naciones”, en definitiva organizaciones sociales muy avanzadas, sin necesidad del establecimiento de un sistema político represor.¹⁶⁴³ Así, aunque acepta que la debilidad resultante de la caída le conduce al mal y la violencia, su influjo no es tal que precise la instauración de un estado represivo. Los pactos social y político han de dirigirse, pues, a poner remedio a esta debilidad y evitar la violencia, pero no a disciplinar completamente al individuo y eliminar su libertad moral y su capacidad de contención. Esto es, el gobierno sólo es garante de la paz entre los hombres.

¹⁶³⁸ “No man who knows ought, can be so stupid to deny that all men naturally were borne free, being the image and resemblance of God himself”. *Tenure*. p.6

¹⁶³⁹ “Long time in peace, by families and tribes, / Under paternal rule, till one shall rise, / Of proud, ambitious hearts, who not content / With fair equality, fraternal state / Will arrogate dominion undeserved / Over his Brethen, and quite disposes / Concord and Law of Nature”. *Paraíso*. Book XII. Vs. 23-29

¹⁶⁴⁰ *Paraíso*. Book XII. Vs. 26, 80.

¹⁶⁴¹ *Tenure*. p. 8.

¹⁶⁴² “And if by reason the unjust authority of Kings may be forfeited in part, and his power be reassum'd in part, either by the Parliament or People, for the case in hazard and the present necessitie, as they affirm, there can no Scripture be alleg'd, no imaginable reason giv'n, that necessity continuing, as it may alwayes, and they in all prudence and thir duty may take upon them to foresee it, why in such a case they may not finally amerce him with the loss of his Kingdom, of whose amendment they have no hope”. *Tenure*. pp. 33-4.

¹⁶⁴³ “Hence came Citties, Townes and Common-wealths”. *Tenure*. p. 8.

Milton distingue entre un pacto social y uno político, una diferencia, es sabido, que permite defender la preeminencia de la sociedad frente al poder constituido. El último surge por la falta de “fidelidad” al pacto social y la necesidad de ordenar una autoridad coactiva que refrene las violaciones de la paz y del derecho común.¹⁶⁴⁴ Para la constitución del poder político, todos los individuos le transmiten su arbitrio “político”, esto es, el poder de juicio, decisión y acción

Parafraseando las doctrinas probabilistas de *De iure belli ac pacis* de Grocio,¹⁶⁴⁵ explica en qué consiste el arbitrio transferido al estado y cuáles son estos poderes y derechos. Milton establece que “la autoridad y poder de autodefensa y preservación está presente original y naturalmente en cada uno de ellos y unidos en todos” y reconoce incluso la capacidad universal para ejercer el castigo según su juicio, una vez pasado el momento de la agresión, en frío. Naturalmente, para disponer del poder o capacidad para juzgar y ejecutar, es necesario considerar a los hombres como capaces de obrar con justicia, lo que es imposible desde las concepciones agustinas del hombre caído. Con el pacto político, los hombres trasladan al poder la “justicia que todo hombre, tanto por el pacto (social) como por el vínculo de la naturaleza, debía haber ejecutado por sí mismo o por otro (...) puesto que no puede imaginarse ningún otro fin o razón para que alguien pueda tener jurisdicción civil sobre otra persona”.¹⁶⁴⁶ Reuniendo estas facultades en el poder se evita que se use indiscriminadamente del derecho de aplicar la justicia por su mano y de “que cada individuo sea su propio juez parcial”, pues la razón se nubla fácilmente por el propio interés y las pasiones al ser juez y parte.¹⁶⁴⁷ Así no precisa la intervención divina en la fundación del poder, que es una ordenanza humana puesto que “Dios puso en el corazón de los hombres la capacidad de inquirir los métodos para mantener la paz y asegurar su descendencia y aprobó sus medios”.¹⁶⁴⁸

¹⁶⁴⁴ “And because no faith in all was found sufficientl binding, they saw it needfull to ordaine som authoritie, that might restrain by force and punishment what was violated against peace and common right”. *Tenure*. pp. 8-9.

¹⁶⁴⁵ Grocio *De iure belli* I. IV. II. I. Véase también Peter Hagenmacher. “Droits subjectifs et système juridique chez Grotius. En Foisneau, Luc. 1997. *Politique, droit et théologie chez Bodin, Grotius et Hobbes*. Paris: Kimé. Pero Milton afirma la *libertas a necessitate* como base de su sociedad y estado. Carrive, Paulette. “Hugo Grotius entre Robert Filmer et James Tyrrell” en Foisneau, Luc (dir.) Op. cit. p. 184 y ss.

¹⁶⁴⁶ *Tenure*. p. 9.

¹⁶⁴⁷ “This autoritie and power of self-defence and preservation being originally and naturally in every one of them, and united in them all, for ease, for order, and least each man should be his own partian Judge”. *Tenure*. p. 9.

¹⁶⁴⁸ “There is no power but of God saith *Paul, Rom. 13.* as much as to say, God put it into mans heart to find out that way at first for common peace and preservation, approving the exercise therof; els it contradicts Peter who calls the same authority an Ordinance of man”. *Tenure*. p. 15.

Milton es más consecuente que Molina y Suárez en la aceptación del libre arbitrio, en la divinización de la ley natural del hombre, en la afirmación de la capacidad de la virtud de la justicia y la epiqueya y más probabilista en el reconocimiento de la facultad y en el permiso de la autodefensa a las personas privadas buscando su propio bien. Estas ideas le permiten sobreponer la justicia del hombre al decálogo y justificar que los hombres tienen derecho a defenderse, a juzgar y ajusticiar a los malhechores en su nombre o en el de los otros, lo que incluye aplicar la pena máxima.

De este estado de naturaleza, Milton extrae como corolarios, los derechos y deberes morales inscritos en la naturaleza del estado político:

- Esta descripción de los orígenes del poder evidencia “que el poder de los reyes y los magistrados es sólo derivado, transferido y confiado a ellos por el pueblo, para el bien común de todos ellos, en quien el poder permanece fundamentalmente y a quien no se le puede privar sin violación de sus derechos naturales”.¹⁶⁴⁹

- Niega que el título de la monarquía se comprenda como un derecho de propiedad transferible por herencia, como defendía Filmer en el *Patriarcha*. La equiparación de ambos títulos haría a los súbditos “esclavos del rey, su ganado o pertenencias que pueden ser comprados y vendidos”.¹⁶⁵⁰ Niega, también, las bases de la distinción tradicional entre tiranos. El derecho de herencia no es el origen de la monarquía y por tanto no establece diferencias entre tiranos.¹⁶⁵¹ La negación del derecho de sucesión se opone a las pretensiones de restauración de los Estuardos y refleja la postura de la *Commonwealth* que, una vez decapitado el rey, no se define ni por la república ni por la reinstauración de la monarquía pero niega categóricamente la vuelta de aquéllos.

- Aristóteles “escribe (...) que la monarquía irresponsable (unaccountable) es la peor de las tiranías y no puede ser soportada por hombres libres”.¹⁶⁵² A Milton no se le escapa que la capacidad de procesar legalmente al rey es la última garantía de la libertad de los súbditos

¹⁶⁴⁹ *Tenure*. pp. 10-11.

¹⁶⁵⁰ “Secondly, that to say, as is usual, the King hath as good right to his Crown and dignitie, as any man to his inheritance, is to make the Subject no better then the Kings slave, his chattell, or his possession that may be bought and sould. And doubtless if hereditary title were sufficiently inquir'd, the best foundation of it would be found either but in courtesie or convenience”. *Tenure*. p. 11.

¹⁶⁵¹ Corns, Thomas N. “Milton and the characteristics of a free commonwealth” en Armitage, Op. cit. p. 28.

¹⁶⁵² *Tenure*. p. 12.

frente a la tiranía y, también, la salvaguarda de las garantías constitucionales.¹⁶⁵³ Sostiene que ni los derechos de *la naturaleza y la antigua constitución*, ni los juramentos de la coronación serían de utilidad si fuese ilegal deponer y injusticiar a los reyes tiránicos.¹⁶⁵⁴

Dado que el rey tiene su autoridad “del pueblo, éste puede elegirle o rechazarle, retenerle en el puesto o deponerle, incluso aunque no sea un tirano, sólo por la libertad y el derecho de hombres libres por nacimiento o naturaleza a ser gobernados como a ellos les parezca mejor”. Esto es, aunque desconfíe de la justicia del arbitrio individual no significa que niegue su uso por los individuos una vez formado el poder político. Acepta que todo el mundo tiene un criterio de justicia válido para juzgar la acción del magistrado que le permite determinar la justicia de éste. Para ayudar a los perplejos ofrece una serie de criterios que facilitan esta determinación (véase 3. IV. I. Criterios de justicia y determinación de la tiranía). Milton reprueba el *pactum subjectionis*, por el que, una vez constituido el poder, el individuo lo entrega absolutamente.¹⁶⁵⁵ La autodefensa y la preservación es un derecho natural inalienable y elementos fundacionales de la sociedad que ésta ha de respetar, lo que Milton sostiene utilizando el mismo panfleto con el que los presbiterianos, contradiciendo sus principios, defendieron la revuelta contra su rey, el famoso *Scripture and Reason Pleaded for Defensive Armes*.¹⁶⁵⁶

3. IV. H. Resistencia y ley natural

Milton, por lo general, no usa la ley natural para justificar la resistencia. Más bien le sirve como argumento auxiliar o para reprochar la volubilidad del presbiterianismo,

¹⁶⁵³ “Thirdly if follows that to say Kings are accountable to none but God, is the ouerturning of all Law and government. For if they may refuse to give account, then all cov'nants made with them at Coronation; all Oathes are in vaine, and meer mockeries, all Lawes wich they sweare to keep, made to no purpose; for if the King feare not God, as how many of them doe not? *We hold then our lives and estates, by the tenure of his meer grace and mercy, as from a God, not a mortal magistrate, a position that none but Court Parasites and or men besotted would maintain.* (Aristotle therefore, whom we commonly allow for one of the best interpreters of nature and morality, writes in the fourth of his politics, chap. 10. that monarchy unaccountable, is the worst sort of Tyranny; and least to be endur'd by free bon men)”. *Tenure*. p. 12.

¹⁶⁵⁴ *Tenure*. p. 21.

¹⁶⁵⁵ “Since the King or Magistrate holds his autoritie of the people, both originally and naturally for their good in the first place, and not his own, then may the people as oft as they shall judge it for the best, either choose him or reject him, retaine him or depose him though no Tyrann, meerely by the liberty and right of free born men, to be govern'd as seems to them best (...) This though it cannot but stand with plain reason, shall be made good also by Scripture. *Deut.17.14 When thou art come into the Land which the Lord thy God giveth thee, and shalt say I will set a King over mee, like as all the Antions about me.* These words confirme us that the right of choosing, yea of changin thir own Government is by the Grant of God himselfin the People”. *Tenure*. p. 13.

¹⁶⁵⁶ “The Law of nature justifies any man to defend himself, eev'n against the King in Person: let them shew us then why the same Law, may not justifie much more a State or whole people, to doe justice upon him, *against whom each privat man may lawfully defend himself; seing all kind of justice don, is a defence to good men,* as well as a punishment to bad; and justice don upon a Tyrant is no more but the necessary self-defence of a whole Common wealth”. *Tenure*. p. 45.

concentrándose en los contenidos que deben formarla: la razón, la capacidad de autodefensa y la epiqueya que permite juzgar la ley positiva o los criterios de la justicia que veremos en el siguiente punto. Pero este uso secundario le exige reafirmar la precedencia de la ley natural sobre la ley divina positiva.

El primer paso para asegurar la precedencia de la ley natural sobre la divina positiva es mostrar que Dios mismo no considera su ley positiva como excluyente y absoluta. Milton¹⁶⁵⁷ y Molina¹⁶⁵⁸ señalan que Dios puede ordenar la muerte de algún individuo a través de la razón natural. Para impedir el magnicidio de cualquier iluminado, Milton sigue una definición de la revelación muy similar a la usada por Locke. La revelación no justifica un hecho que es conforme a razón, sino que es la razón la que justifica el hecho y la revelación: “Matar al tirano no era bueno o legítimo porque lo ordenase Dios, sino que Dios lo ordenó porque era bueno y legítimo”.¹⁶⁵⁹ En definitiva “la ley de Dios se corresponde exactamente a la ley de la naturaleza”¹⁶⁶⁰ por lo que “los ingleses tienen el derecho de las naciones y no el mandato o prohibición divino” para el ajusticiamiento del soberano.¹⁶⁶¹ La ley natural no es otra cosa que la razón, impresa en los individuos,¹⁶⁶² lo que muestra su intelectualismo. Milton afirma que en determinados textos bíblicos se nos “enseña que debemos someternos a la voluntad de Dios” pero esta voluntad concuerda con uno de los criterios de justicia aristotélico-escolástico: el castigo del vicio y el fomento de la virtud.¹⁶⁶³ La Justicia es “la espada de Dios, superior a todo mortal, en cuyas manos la haya puesto incluso con los signos más evidentes de su voluntad”.¹⁶⁶⁴ Ni la fe en Dios ni en el soberano, sino la justicia es la principal virtud requerida por Dios: “Justicia y religión son del mismo Dios, y las obras de la justicia muchas veces más aceptables”.¹⁶⁶⁵

¹⁶⁵⁷ *Tenure*. p. 19.

¹⁶⁵⁸ “Pues siendo Dios dueño de la vida de todos los hombres, (...) de lo cual resulta que la muerte de un hombre, hecha con la divina autoridad, no se prohíbe en el quinto mandamiento.”. *6L. Disp. 49. 5. § 4. Lib 6 II. (1) p. 493*. Véase también *disp. 49, § 4. p. 333*.

¹⁶⁵⁹ *A Defense*. p. 136.

¹⁶⁶⁰ “The law of God agrees exactly with the law of the nature”. *A Defence*. p. 149.

¹⁶⁶¹ The english had “The rights of nations, without God’s command or prohibition”. *A Defence*. p. 90.

¹⁶⁶² “Against whom what the people lawfully may doe, as against common pest, and destroyer of mankind, I suppose no man of *cleare judgement need go furder to be guided then by the very principles of nature in him*. But because it is the vulgar folly of men to *desert thir own reason, and shutting thir eyes to think they see best with other mens*, I shall shew by such examples (...) what hath bin done in this case heretofore”. “But who in particular is a Tyrant cannot be determin’d in a general discours, otherwise then by supposition; his particular charge, and the sufficient proof of it must determin that: which I leave to Magistrates (...) and of the people (...) in whom faction least hath prevaield above the Law of nature and right reason, to judge as they find cause”. *Tenure*. pp. 17 y 7, resp.

¹⁶⁶³ *Tenure*. p. 15.

¹⁶⁶⁴ *Tenure*. p. 5.

Pero el recurso a la doctrina de las fuentes para justificar la igualdad o superioridad de la ley natural sobre la divina positiva no puede esconder algunos graves defectos de forma de la razón natural. Los más relevantes, su insuficiente promulgación, la falta de un articulado y contenido concreto, o incluso la duda de su existencia. Pero esto no parece importar a Milton, pues en definitiva el mecanismo probabilista de la duda *de lege* hace legítima la opción más insegura e improbable: la ley natural. El uso de la ley natural como justificación de la revolución sólo se explica bien cuando se ayunta a una concepción probabilista de la ley, por la que el individuo puede elegirla, a pesar de sus defectos, inseguridad e improbabilidad.

Pero para aceptar esta posición de la razón del hombre es necesario que éste libere su conciencia y actúe desde una conciencia racional como la que Milton propone en *Areopagitica*, *A Treatise of Civil Power* o *Eikonoklastes*. Esto es especialmente claro para la resistencia, que exige la trasgresión de la ley divina y, por lo tanto, la liberación de la conciencia de las costumbres¹⁶⁶⁶ y los vicios del pasado y del miedo a que su acción autónoma y racional pueda ser pecaminosa y le conduzca a la perdición.¹⁶⁶⁷ Veremos más adelante este problema desde el punto de vista de la necesidad de la virtud (y no de la liberación de la conciencia) para alcanzar la libertad. (3. V. A. El remedio de la tiranía y las contradicciones de la virtud)

3. IV. I. Criterios de justicia y determinación de la tiranía

Milton ha fijado los principios que permiten al hombre la resistencia, pero necesita todavía determinar los casos en los que la resistencia es justa y, a la vez, establecer criterios de la tiranía que hagan a todo magistrado injusto un tirano. Manifiesta que no se puede dictaminar, en general, lo que es un tirano y como probabilista deja la determinación del caso a la recta razón a través de la comprensión de las circunstancias particulares. El procedimiento judicial posterior es el que ha de considerar la tiranía del magistrado y condenarle o absolverle.¹⁶⁶⁸

¹⁶⁶⁵ *Tenure*. p. 22.

¹⁶⁶⁶ "If men within themselves would be govern'd by reason, and not generally give up thir understanding to a double tyrannie of Custom from without, and blind affections within, they would discern better, what it is to favour and uphold the Tyrant of a Nation. But being slaves within doors, no wonder that they strive so much to have the public State conformably govern'd to the inward vitious rule, by which they govern themselves". *Tenure*. p. 3.

¹⁶⁶⁷ Véase supra nota 1201.

¹⁶⁶⁸ *A Defence*. p. 90.

Pero para guiar la conciencia de sus contemporáneos acepta los cuatro criterios de la justicia que propone Aristóteles (*Ética VIII*) que ya usaron Molina y Suárez:

1. El bien de la república. El “rey (es) aquél que gobierna para el bien y provecho de su gente y no para sus propios fines”.¹⁶⁶⁹ San Basilio le provee de una definición positiva del tirano que ratifica la concepción que aparece en el título: “Un tirano, *ya haya accedido justa o injustamente a la corona*, es el que, sin guardar la ley, reina sólo para sí mismo y para su facción”,¹⁶⁷⁰ por lo que todo tirano será un usurpador. El criterio de justicia del aristotelismo y la soteriología molinista-arminiana sólo distinguen la obras y el cumplimiento de la ley. Lo que se refuerza en el siguiente criterio:

2. El criterio de equidad. Milton trata la equidad y epiqueya al mismo tiempo en el texto (la adecuación de la acción al caso y el tratamiento de toda persona según sus méritos) y las aplica a las obras del tirano, proponiéndolas, como buen arminiano, como parte de su fe.¹⁶⁷¹ Sea cual sea el título del tirano, la espada de la justicia está sobre el injusto.

3. La promoción de la virtud y la contención del vicio. Milton usa muy a menudo de este criterio que se había convertido en un lugar común del humanismo republicano. Sostiene que el vicio es el compañero inseparable de la tiranía, como la virtud lo es de la libertad, puesto que “los viciosos no aman la libertad sino la licencia” y ésta nunca encuentra tanta permisividad como en las tiranías.¹⁶⁷² La monarquía absoluta, que se basa en el abandono de la razón y la aceptación de un gobierno exógeno basado en prejuicios, hace que el hombre pierda su autonomía y la capacidad de acceder a la virtud contrariando el criterio del fomento de la virtud.¹⁶⁷³

4. El criterio de legitimidad del agente. Naturalmente éste es el criterio más difícil de instrumentalizar ya que no tiene en Aristóteles un carácter normativo y solamente apunta a

¹⁶⁶⁹ “From hence *Aristotle* and the best of Political writers have defin'd a King, him who governs to the good and profit of his People, and not for his own ends”. *Tenure*. p. 12

¹⁶⁷⁰ *Tenure*. p. 16.

¹⁶⁷¹ “Pero puedo atreverme como parte de mi fe, a decir que, si hubiese un tal (tirano) que, por cuyo mandato se hubiesen cometido masacres enteras entre sus fieles sujetos, sus provincias hubiesen sido dadas al zarpazo del desgarrar (...) sea rey, tirano, o emperador, la espada de Justicia, en cuya mano se encuentra suficiente poder para vengar tanta efusión y tal inundación de sangre inocente, se encuentra por encima de él”. *Tenure*. p. 8.

¹⁶⁷² “None can love freedom heartilie, but good men; the rest love not freedom, but licence; which never hath more scope or more indulgence then under Tyrants”. “Hence is it that Tyrants are not oft offended, nor stand much in doubt of bad men, as being all naturally servile; but in whom vertue and true worth most is eminent, them they feare in earnest, as by right thir Maisters (...) Consequently neither doe bad men hate Tyrants, but have been always readiest with the falsifi'd names of *Loyalty*, and *Obedience*, to colour over thir base compliances”. *Tenure*. p. 3.

¹⁶⁷³ *Tenure*. p. 17.

que una ley es justa si el que la aprueba y pone en vigor está titulado para ello. Este último punto era uno de los motivos de discusión en el caso de la resistencia, por lo que no introduce ningún apoyo valorativo que ayude a determinar la justicia de la acción de la Armada o el parlamento.

Resumiendo, si el problema de la ley natural era su imprecisión, Milton ofrece los criterios de justicia citados arriba, con los que todo individuo puede determinar en conciencia qué es un tirano: aquél que, tanto si ha llegado legítima como ilegítimamente al trono, no guarda ni la ley ni el bien común y reina sólo para sí mismo y su facción. Como esta definición no establece ninguna otra distinción entre diversos tipos de tirano faculta a toda persona privada a defenderse de él. ’

Pero esta justicia no es sólo una potencia, sino un deber moral. El bien de la república impone “la necesidad de combatir al tirano, el destructor de la humanidad y peste universal”.¹⁶⁷⁴ Así, la “verdadera iglesia y los santos de Dios (son) los más peligrosos enemigos y subversores de las tiranías”, pues las “opiniones y principios de los hombres más devotos y celosos (de la religión) y la disciplina de la iglesia, tienden a la disolución de toda tiranía”.¹⁶⁷⁵ Es claro que esta iglesia mística no es la presbiteriana, sino las corrientes religiosas que afirman la razón suficiente en el hombre para determinar la justicia de las acciones propias y ajenas, aquéllos que buscan la verdad y no se amedrentan frente a la innovación.

3. IV. J. El caso de conciencia de la resistencia. Un resumen

Una de las convenciones de la literatura política es la de separar con fines analíticos el estudio del derecho de resistencia de la libertad de conciencia. Como ya hemos visto, esta división es difícil de mantener pues la conciencia es la que decide el grado de obligación del individuo y determina si mantenerse en obediencia o rebelarse. Así, es necesario disponer de una doctrina moral que libere a la conciencia de su atadura frente a la autoridad para poder pedir un verdadero derecho de resistencia. Por el contrario, se puede

¹⁶⁷⁴ Véase nota 1662.

¹⁶⁷⁵ “Surely it is not for nothing that tyrants by a kind of natural instinct both hate and feare none more then the true Church and Saints of God, as the most dangerous enemies and subverters of Monarchy, though indeed of tyranny; hath not this bin the perpetual cry of Courtiers, and Court Prelats? whereof no likelier cause can be alleg'd, but that they well discern'd the mind and principles of most devout and zealous men, and indeed the very discipline of Church, tending to the dissolution of all tyranny”. *Tenure*. p. 20.

disponer de una doctrina que defienda la libertad de conciencia y realizar las exclusiones *ad hoc* necesarias para rechazar el derecho de resistencia.

Milton comienza *Tenure* advirtiendo que los hombres están sometidos a la tiranía de la costumbre y el miedo en el foro interno, y a la del tirano en el externo y que para alcanzar la libertad de la tiranía exterior es necesario liberarse de las interiores del hábito, los prejuicios y las leyes irracionales. Milton examina las razones que prohíben a las personas privadas ejercer la justicia y la resistencia. Éstas son principalmente tres y se soportan mutuamente. De la prohibición de matar, impuesta en el decálogo, se deriva la divinidad del magistrado y la necesidad de obedecerle en conciencia, y, de ésta, la indisolubilidad de los juramentos o pactos de fidelidad que éste impone al pueblo. Milton precisa atacarlos al mismo tiempo. Dado que estas ideas están fijadas en una concepción antropológica que niega la libertad, en una religión que desprecia al individuo, en una moral rigorista y en una concepción estricta y absoluta de la ley, Milton ha de atacar también sus bases antropológicas, religiosas, morales o políticas.

Para liberar a la conciencia de esas normas y refutarlas, Milton usa una estrategia probabilista que le permite a) reformular los términos en los que los tomistas, el Concilio de Constanza o Calvino conforman el caso de conciencia de la resistencia, de forma que puede poner en cuestión las bases de las doctrinas tradicionales de la resistencia y b) le presta el instrumental necesario para reducir o eliminar la obligación de las normas consideradas dudosas.

a) Milton pregunta ya en el título qué se ha de hacer cuando el magistrado inferior incumple su obligación de oponerse al monarca legítimo devenido tiránico. Esta reformulación del caso, que es probabilista porque rechaza la opción más segura y las autoridades más probables, le permite reconsiderar el problema y abrir una puerta a la resistencia de las personas privadas.

b) Fundamental para poder defender una resistencia abierta a todos los ciudadanos es aceptar que el hombre puede, sin pecado, transgredir b1) el quinto mandamiento que prohíbe (a las personas privadas) matar, b2) el precepto paulino de la obediencia debida en conciencia a los magistrados ordenados por Dios y b3) los juramentos de fidelidad realizados ante Dios. Para ello, Milton se sirve, en primer lugar, del concepto suareciano de

epiqueya que permite transgredir la ley dudosa en favor del bien individual. Así, acepta la fórmula probabilista que permite al hombre seguir su libre arbitrio, razón o justicia, aunque la prohibición de matar sea más segura para la salvación y más probable al estar sustentada en la *Biblia*. O dicho de otra manera, ante la duda de ley sobre cuál de las dos normas elegir (el quinto mandamiento o la ley natural, por ejemplo) es legítimo elegir la opción más suave para el afectado, la que mejor preserve sus libertades (libre arbitrio).

b1) Así el hombre puede considerar que su percepción racional de la justicia es superior a la misma ley divina positiva que niega la capacidad de matar. Para explicar este derecho Milton usa el estado de naturaleza, el lugar donde se precisan los poderes y facultades que se conceden al libre arbitrio. Allí afirma que la capacidad de contención e indiferencia del juicio del hombre y la facultad de alcanzar la virtud de la justicia son tan grandes que permiten a todo individuo enjuiciar y ajusticiar en frío a quienes le injurian. Puesto, que en el pacto de creación del gobierno civil, el individuo concede este poder pero no se desprende completamente de él, puede recuperarlo. De este modo, todo individuo tiene derecho a usarlo para guardar el más preciado de sus bienes, la vida, y para alcanzar la justicia y las virtudes civiles. Milton comprende este derecho de forma analógica e, implícitamente, lo expande a toda agresión y a la injusticia del tirano. Al aceptar que el hombre tiene en sí el derecho y dominio de ejecutar su justicia, no precisa que Dios la otorgue de manera graciosa al poder, por lo que no necesita considerar a éste como una institución divina o de derecho natural. El rechazo de la ordenación divina del poder, diluye la diferencia que el calvinismo y escolasticismo establecían entre las personas públicas y privadas, entre los tiranos usurpadores y los príncipes devenidos tiranos. La consecuencia lógica de la ordenación humana del poder es que éste no obliga en conciencia, por lo que se le puede resistir como a cualquier otro hombre o institución humana.

b2) Pero para negar que el soberano esté ordenado por Dios y haya de ser obedecido en conciencia, precisa de una doctrina exegética que diluya las enseñanzas paulinas. También éste es el papel del probabilismo, pues permite dudar del valor legal de la *Biblia*, desdeñar la ley dudosa y limpiarla de sus contradicciones utilizando la razón.

b3) La fidelidad que se le debe al monarca como ministro de Dios es la base de la sujeción legal establecida a través de las alianzas o juramentos de fidelidad, una medida rigorista

que pide que el hombre la jure ante Dios según las condiciones de los que la imponen. Además, la obligación se refuerza por el mandamiento divino que prohíbe mentir. Como ya ha rebatido la sacralidad del poder y ha asegurado la capacidad del individuo para actuar justamente y determinar la justicia de las acciones y leyes externas, Milton no tiene problema en sostener que el hombre puede romper el juramento tomado, como las otras leyes, atendiendo no a las condiciones establecidas en el pacto, sino a las que deben de guiar todo pacto entre un poder justo con sus sujetos: que el gobierno respete y procure el bien de quienes le han concedido el poder. Esto es, la validez del juramento se determina por criterios de justicia objetivos, terrestres y racionales. Este movimiento implica necesariamente despreciar el eventual contenido sacro y la fuerte obligación que se desprende del juramento, haciendo de él un simple acuerdo entre partes iguales. Supone también aceptar que el libre arbitrio del hombre es criterio suficiente para decidir sobre su obligación y determinar los motivos justos de su ruptura. Implica además la aceptación de los mecanismos que permite resguardar la libertad del hombre frente a su imposición injusta, posibilitando la resistencia activa y pasiva: la revuelta, la reserva mental, la equivocación y el perjurio.

En la sección anterior vimos un caso de conciencia, el del significado de 1 Tes. 5: 19-21, que muestra la íntima relación entre la libertad de conciencia, la resistencia y la libertad de crear nuevas fórmulas políticas. Esta interdependencia se ha reflejado también en este capítulo, pues el libre arbitrio y la razón; la epiqueya que permite salvaguardar el bien individual; la mentira, equivocación y perjurio; y el probabilismo que los engloba a todos son las principales herramientas en la justificación de la resistencia.

Milton procura también una guía para que los perplejos distingan al tirano del monarca legítimo, una de las manifestaciones más claras de la superioridad de la justicia sobre la ley. Aristóteles, la fuente del escolasticismo humanista, le proporciona cuatro criterios de justicia: 1º final. La justicia de un gobernante se mide, en primer lugar, por los fines que persigue. El magistrado que no busca el bien de la república sino sólo el propio es injusto. 2º material. El gobierno ha de contener el vicio y no ha de impedir la virtud. 3º formal. Las relaciones del magistrado con la comunidad han de seguir los principios de la equidad. 4º personal. Todo individuo tiene derecho a cuestionar y juzgar la justicia de las acciones y leyes del magistrado. En definitiva, la disolución de la distinción entre tiranos usurpadores y príncipes legítimos devenidos tiránicos se debe a la aplicación de los criterios

intelectualistas de la justicia comunes a las doctrinas molinistas-arminianas que niegan que la justicia se base en la voluntad divina y la gracia para afirmar que se muestra en las obras.

3. V. Republicanismo y democracia. Las nuevas propuestas

Milton usa el estado de naturaleza en *Tenure* también para determinar las características del gobierno. Los miembros de la sociedad “comunican y derivan (ese poder) bien hacia uno, a quien eligen sobre el resto por la eminencia de su sabiduría y su integridad, o a más de uno a quienes consideran de méritos similares, denominándose el primero rey, los otros magistrados”.¹⁶⁷⁶ Aunque conoce bien la injusticia que puede acarrear el poder absoluto continúa aceptando la monarquía como eventual forma virtuosa de gobierno: “Puesto que su poder (de los reyes y magistrados) es grande y su voluntad irrestricta y exorbitante y su cumplimiento va acompañado de innumerables males y opresiones de la gente, asesinatos, masacres, raptos, violaciones y subversiones de las ciudades y de provincias enteras, admira qué gran bien y felicidad es un rey justo y que desgracia un tirano. Aquél, el padre público de la patria, éste, su enemigo”.¹⁶⁷⁷ Y explicita la función y rango de los elegidos: “No para ser sus señores y amos (lord and maisters), aunque después esos nombres se hayan dado voluntariamente en algunos lugares a los autores de un inestimable bien a los pueblos, *sino para ser sus diputados y comisionados* (de la gente)”.¹⁶⁷⁸ Como electo por la gente, al igual que en Arminio, el rey es “minor universis”, inferior al conjunto de la comunidad.¹⁶⁷⁹

La suficiencia de la razón moral de los hombres les permitirá *arbitrar* dos mecanismos más para sujetar el poder a la justicia y evitar que devenga tiránico: las leyes racionales diseñadas o aceptadas universalmente y los juramentos de entronización. Con estos dos instrumentos se consigue el justo imperio de la ley sobre la voluntad del magistrado y se

¹⁶⁷⁶ *Tenure*. p. 9.

¹⁶⁷⁷ *Tenure*. p. 16.

¹⁶⁷⁸ *Tenure*. p. 9.

¹⁶⁷⁹ “Then that a King for crimes proportional, should forfeit all his title and inheritance to the people: unless the people must be thought created all for him, he not for them, and they all in one body inferior to him single, which were a kinde of treason against the dignitie of mankind to affirm”. *Tenure*. p. 11.

fija el contrato del poder con la gente, cuyo incumplimiento da lugar a la ruptura del pacto y de la obligación.¹⁶⁸⁰

En *Tenure*, Milton defiende más el regicidio o tiranicidio que la república. Dictamina que la virtud y la sabiduría han de ser el criterio de la elección del poder, trasladando a la política el meritocratism inherente a la concepción arminiano-molinista de la doctrina de las virtudes. Propugna congruentemente, bien una aristocracia intelectual, moral y religiosa que puede desarrollarse en una monarquía mixta bajo un monarca filósofo, o bien en una república aristocrática. Pero al mismo tiempo se ve enfrentado al hecho de que existe un nuevo sujeto político sin el cual no se puede hacer política: la gente, organizada en la Armada, que puede ser el órgano social más virtuoso.

En el transcurso de la revolución, Milton cambia de opinión frente a la monarquía. La experiencia de la libertad le lleva a posiciones crecientemente republicanas que expresa nítidamente en *The Redie and Easie Way* o en el *Paraíso*, donde realiza otra incursión en el estado de naturaleza. Esta vez el fin no es despejar los orígenes del poder sino condenar la institución monárquica. En el Libro XII del *Paraíso*, Miguel muestra a Adán que el “estado de naturaleza” se destruye por el orgullo de un hombre, Nimrod, quien pretende el dominio sobre los otros, mostrando que el mismo poder absoluto o el intento por conseguirlo es el que rompe la convivencia pacífica y crea el desorden en el que este poder absoluto pretende justificarse. Bien es cierto que la débil naturaleza humana lleva a algunos hombres que no saben contener su orgullo a producir desorden, pero el poder absoluto no es la solución sino por el contrario, la más clara expresión del mal. Si, en la moral, el pecado de orgullo reactualiza el pecado original, en el pensamiento político adquiere un valor semejante, pues deroga la concordia y la ley de la naturaleza introduciendo el mal y el pecado en el mundo. Milton desdeña, de esta forma, en contraposición a Hobbes, la justificación “disciplinaria” de la monarquía que se pretende necesaria para la contención de la maldad humana.

¹⁶⁸⁰ “These for a while govern’d well, and with much *equity* decided all things *at thir own arbitrement*: till the temptation of such a power left in thir hands, perverted them at length to injustice and partialitie. Then did they who now by tryal had found the danger and inconveniences of committing arbitrary power to any, invent Laws either fram’d, or consented to by all, that should confine and limit the authority of whom they chose to govern them: that so man (...) might no more rule over them, but law and reason abstracted (...) When (...) the Law was either not executed, or misapply’d, they were constrain’d from that time (...) to put conditions and to take Oaths from all Kings and Magistrates at thir first instalment to doe impartial justice by Law: who upon those termes, an no other, receav’d Allegiance from the people (...) And this ofttimes with express warning, that is the King or Magistrate prov’d unfaithfull to his trust (again) the people would be disingag’d”. *Tenure*. pp. 9-10.

En el repaso a la historia sacra que realiza en el Paraíso rechaza también otras fórmulas justificativas del dominio monárquico: la de la ordenación divina, la de la herencia y la de la adquisición por conquista. Milton reúne en el megalómano Nimrod orgullo, tiranía, destrucción de la felicidad natural y rebelión contra Dios. Éste pretende tener su título por donación divina y, al mismo tiempo, se revela contra él construyendo la Torre de Babel y esclavizando a la gente para construirla. Milton aprovecha la etimología hebrea de Nimrod, que significaría rebelión, para señalar que son los monarcas que se dicen ordenados por Dios los que se rebelan contra él, la ley natural y la humanidad, y que, paradójicamente, condenan a los que se oponen a su injusticia, como rebeldes. La genealogía del hombre revela la genealogía del poder político y ésta desvela la reversión de los criterios de justicia impuestos por los violentos desde el poder.¹⁶⁸¹

A parte de la impía pretensión de su derecho divino al trono, Nimrod, que aparece asimismo como tirano en *Eikonoklastes* y *Of Reformation*,¹⁶⁸² basa también sus títulos en *méritos* propios: su capacidad de cazador de hombres. Milton niega el derecho de presa como fuente del poder político y convierte la caza, que era básica en la formación y ejercicio de los monarcas, en la caza de hombres como base de los imperios. En la Inglaterra estuardiana, además, la caza era uno de los derechos que la corona disputaba a las comunidades, lo que fue una importante razón de descontento que llevó a la revolución.

Dios y Adán, padres de la creación y los hombres, condenan a Nimrod, que rompe el gobierno paternal para establecer uno patriarcal. Así, Milton rechaza una de las justificaciones de la monarquía absoluta más en boga en la época, la del dominio patriarcal de Filmer, por la que el monarca recibe su dominio en herencia del primer patriarca, Adán, a quien Dios habría concedido el dominio sobre la tierra y su descendencia. Para oponerse a las ideas de Filmer, Milton ha de diferenciar entre el gobierno, necesario para regular los restos del mal del hombre, la posesión de la tierra y el tiránico dominio de unos hombres sobre otros. Reduce el dominio que Dios concede a Adán a la autoridad sobre las bestias, no concede ningún dominio absoluto sobre la tierra y niega explícitamente la dominación

¹⁶⁸¹ “Shal spend thir dayes in joy unblam'd, and dwell / Long time in peace by Families and Tribes / Under paternal rule; till one shall rise 25 / Of proud ambitious heart, who not content / With fair equalitie, fraternal state, / Will arrogate Dominion undeserv'd / Over his brethren, and quite disposes / Concord and law of Nature from the Earth, / Hunting (and Men not Beasts shall be his game) / With Warr and hostile snare such as refuse / Subjection to his Empire tyrannous: / A mightie Hunter thence he shall be styl'd / Before the Lord, as in despite of Heav'n, 35 / Or from Heav'n claming second Sovrantie; / And from Rebellion shall derive his name, / Though of Rebellion others he accuse. 38”. *Paraíso*. Book XII.

del hombre por el hombre. Como en *La política* de Aristóteles, la restricción del derecho de propiedad al mantenimiento de la familia, se proclama en *Tenure* como base del estado libre y la nación de hombres erguidos.¹⁶⁸³ En definitiva, la prohibición del dominio del hombre sobre la tierra y sobre otros hombres se realiza bajo la invocación a la doctrina gubernativa arminiana, por la que Dios es nuestro único señor (pues reservó ese título para sí) y sólo a él se debe total obediencia, un argumento repetido en su obra, “pertenece a Dios” dice en otro lugar,¹⁶⁸⁴ lo que hace impía la esclavitud voluntaria. O dicho de otra manera, el hombre al poseer el libre arbitrio de Dios no puede desprenderse de él, pues es necesario para obrar su propia salvación. Que Dios, que podría, no disponga de sus criaturas como siervos, hace más gravosa la usurpadora tiranía.¹⁶⁸⁵

3. V. A. El remedio de la tiranía y las contradicciones de la virtud

Como ya hemos visto, Milton inicia su *Tenure in media res*, presentando a la tiranía política como la consecuencia de la degeneración moral¹⁶⁸⁶ y siguiendo la idea republicana de que la virtud de los miembros de la república permite las libertades en ésta. En el *Paraíso*, el arcángel dice a Adán que Nimrod, para imponer su tiranía, irrumpió en el pacífico estado del hombre con violencia, “pretendiendo sojuzgar la libertad racional”. Así, la razón que nos informa de nuestros verdaderos fines y nos libera de las ataduras de los apetitos sensibles es el origen de nuestra libertad y la tiranía ha de erradicarla para imponerse. Si se quiere mantener la libertad, ésta ha de ejercitarse en el uso continuado de la razón o el libre arbitrio frente a “los deseos desaforados / y pasiones insolentes (que) se hacen con el gobierno / de la razón y reducen a servidumbre/ al hombre hasta entonces libre”.¹⁶⁸⁷ El abandono de las virtudes, especialmente la fortaleza y la templanza, requisitos de la deliberación, se transforma en problema político: “Si él (hombre) permite en su fuero

¹⁶⁸² *Eikonoklastes*. p. 598.

¹⁶⁸³ “That power, which is the root and source of all liberty, to *dispose* and *oeconomize* in the Land which God hath giv'n them, as Maisters of Family in thir own house and free inheritance. Without which natural and essential power of a free Nation, though bearing high thir heads, they can in due esteem be thought no better then slaves”. *Tenure*. p. 32

¹⁶⁸⁴ “We belong to God (...) surely we cannot, without sin and in fact the greatest sacrilege, hand ourselves over in slavery to Caesar, that is no man, and specially one who is unjust, wicked and tyrannical”. *Defence*. p. 108.

¹⁶⁸⁵ “Whereto thus *Adam* fatherly displeas'd. / O execrable Son so to aspire 65 / Above his Brethren, to himself assuming / Authoritie usurt, from God not giv'n: / He gave us onely over Beast, Fish, Fowl / Dominion absolute; that right we hold / By his donation; but Man over men 70 / He made not Lord; such title to himself / Reserving, human left from human free. / But this Usurper his encroachment proud / Stayes not on Man; to God his Tower intends / Siege and defiance: Wretched man! 75”. *Paraíso*. Book XII.

¹⁶⁸⁶ “Si los hombres se gobernasen en su interior por la razón y no rindiesen su entendimiento a la doble tiranía, exterior de la costumbre e interior de los ciegos afectos, distinguirían mejor qué significa favorecer y sostener al tirano de una nación. Pero siendo esclavos de puertas adentro, no maravilla que persigan tanto un estado gobernado conforme a la viciosa regla interna por la que se gobiernan a sí mismos”. *Tenure*. p. 3.

interno, el reinado de poderes viles / sobre la libre razón, Dios en justo juicio / les somete en el foro externo a violentos señores, / quienes a menudo inmerecidamente embaucan / su libertad exterior: habrá tiranos / a pesar de que no hay excusa para ellos / pero a veces las naciones caen tan bajo / *en la virtud que es razón* y no es mal / sino justicia y casi curso fatal / que se los prive de libertad exterior / una vez perdida la interior”. El ejercicio de la autonomía, las virtudes y el recto gobierno de sí liberan de la necesidad de una disciplina externa impuesta y hacen superflua la heteronomía tiránica. No es extraño, añade, que en una sociedad degradada éste se considere ordenado por la gracia, pues sólo bajo la fuerza puede mantenerse la sociedad.¹⁶⁸⁸

Pero Milton no defiende los regímenes disciplinarios tiránicos y afirma en los mismos versos que la “necesidad” de la tiranía no excusa al tirano. Por el contrario, toda su obra es una invocación a que los individuos se sirvan de su razón para alcanzar la virtud, la autonomía moral y la libertad cívica. La llamada a la insurrección contra Carlos toma en sus escritos el tinte agónico de la recuperación de las virtudes viriles cuya pérdida conduce al servilismo y dominio tiránico. Milton coloca a la justicia y la victoria como “solas garantes a través de todos los tiempos del ejercicio del poder supremo”,¹⁶⁸⁹ pero ambas no son más que epifenómenos de la virtud.

Pero la doctrina de las virtudes lleva consigo el meritocratism,¹⁶⁹⁰ y este no sólo puede adoptar tintes antidemocráticos, sino también represivos, pues al establecer que sólo los virtuosos tienen derecho a la libertad, justifica la sumisión de aquellos a los que se la niega, p.e. los irlandeses o de la mujer. Milton expone claramente que la incapacidad de la mujer para alcanzar la virtud, dada su irracionalidad y predisposición a ser dominada por las pasiones, obliga a su subordinación al hombre, dotado para la libertad:¹⁶⁹¹ “A la voluntad -arbitrio- de tu marido, / la tuya habrás de someter, él sobre ti regirá (rule)”,¹⁶⁹² condena Dios a la mujer tras producirse el pecado. La diferencia entre los dos sexos se muestra en la manera en que el emperio se relaciona con los dos. A Eva no le es dado asistir a la

¹⁶⁸⁷ *Paraíso*. Book XII. Vs. 86-90.

¹⁶⁸⁸ *Paraíso*. Book XII. Vs. 80-105.

¹⁶⁸⁹ “Justice and Victory (...), the only warrants through all ages, next under immediat Revelation, to exercise supream power”. *Tenure*. p. 6.

¹⁶⁹⁰ A Dios se le obedece por ser el todopoderoso, pero también porque su virtud es absoluta Hill, Christopher. 1977. *Milton and the English Revolution*. London: Faber & Faber. p. 368. Cristo obtiene de él el gobierno del orbe por ser el más meritorio. *Paraíso*. Book III. Vs. 315-320; Book VI. Vs. 706, 888. Por sus méritos Josué llega a ser el segundo del reino del faraón. *Paraíso*. Book XII. Vs. 161-62.

¹⁶⁹¹ *Paraíso*. Book XI. Vs. 632 – 636.

¹⁶⁹² *Paraíso*. Book X. V. 196.

conferencia de Adán con el Arcángel sobre el futuro de la raza, sino que recibe a través del sueño, un medio irracional, algunas nociones básicas de la importancia de su papel reproductivo, pues de su vientre habrá de nacer el Salvador. Su inferioridad tiene incluso una razón final natural: “Él (fue) hecho para el brío, la contemplación y el valor, ella para la blandura y una dulce atractiva gracia. Él para Dios sólo, ella para Dios en él”.¹⁶⁹³ Servir a Dios en el hombre, o, lo que es lo mismo, servir devotamente al hombre como un Dios, es el fin de las facultades de la mujer. El preciso estatus que se le concede a la mujer es problemático, pero sea cual fuere el modelo político que escoja en el hogar, el influjo aristotélico en el desprecio de la mujer,¹⁶⁹⁴ le lleva a afirmar que la base de su república y la familia son los *pater familias* que pueden disponer libremente de su pedazo de tierra o heredad y desarrollar la virtud.¹⁶⁹⁵

Milton considera a los irlandeses bestias, una raza por naturaleza esclava, asegurando el derecho que asiste a los ingleses a su conquista, sometimiento y desposeimiento de su tierra. En definitiva, todo hombre tiene dominio sobre los animales (basado en la *Biblia* y el libre arbitrio) o sobre los esclavos naturales que no son capaces ni de sabiduría práctica ni de virtud y se ven abocados a servir a un dueño que les asegure la subsistencia. La virtud es un elemento central de la ideología colonial.¹⁶⁹⁶ Milton impone a la mujer o los irlandeses mecanismos discriminatorios muy similares a los que el calvinismo había propuesto para todos los hombres al considerarlos siervos de una providencia que no pueden cambiar y al sujetarlos a un poder providencial. La gracia no es la única instancia que se puede usar para justificar la sumisión: el lenguaje de las virtudes y el jusnaturalismo pueden ser potentes coartadas para tal fin. No está muy errado Steven Jablonsky cuando señala que “Milton, a pesar de su odio a la tiranía y amor a la libertad, se opuso más a la esclavización de la gente incorrecta, que a la esclavitud en sí”.¹⁶⁹⁷ Pero éste no es todo su discurso.

¹⁶⁹³ *Paraíso*. Book IV. Vs. 297-9.

¹⁶⁹⁴ Aristóteles. 1999. *Política*. Madrid: Espasa Calpe. p. 47.

¹⁶⁹⁵ *Tenure*. p. 32.

¹⁶⁹⁶ Maley, Willy. 1993. "How Milton and Some Contemporaries Read Spenser's *View*." pp. 191-208 en *Representing Ireland: Literature and the Origins of Conflict, 1534-1660*. Editado por H. Bradshaw. Cambridge, Eng.: Cambridge University Press. Véase también Stevens, Paul. 1995. "Spenser and Milton on Ireland: Civility, Exclusion, and the Politics of Wisdom." *ARIEL: A Review of International English Literature*. Vol. 26:pp. 151-67.

¹⁶⁹⁷ Jablonsky. Op. cit. p. 188.

3. V. B. La fundación de la democracia

La idea de la libertad derivada de la virtud no es la única que conforma el discurso político de Milton. La atención a la virtud como origen de la libertad introduce una antinomia con el otro principio básico en su teoría: el libre arbitrio, que, por contra a su actualización en la virtud, se caracteriza por ser universal e inalienable. La obra de Milton se mueve en continua tensión entre la universalidad del libre arbitrio y la restricción de la virtud y el primero, con su afirmación de las facultades y derechos del individuo, es, tanto o más que aquélla, fuente de la concepción constitucional de nuestro autor.

Si el libre arbitrio consiste fundamentalmente en la libertad del hombre para elegir, la proclamación consistente de éste ha de tener claros efectos en la política: “El derecho de elegir, esto es, de cambiar su propio gobierno es una concesión directa de Dios mismo a la gente”.¹⁶⁹⁸ Hemos visto que en el inglés del XVII elección, arbitrio, voluntad y poder son palabras sinónimas, que se explican la una por la otra. La capacidad o poder de elegir o expresar la voluntad, concedida por Dios sólo puede ser el free will. Las semejanzas del libre arbitrio con la democracia se manifiestan, también, en el rechazo al *pactum subjectionis*. Éste es imposible porque el individuo no puede deshacerse de la responsabilidad de la elección. En una frase que recuerda a las que niegan la transmisión de la culpa de Adán a todos sus descendientes, Milton se pregunta ¿cómo podrían nuestros antepasados sujetarnos a una cierta forma de gobierno más de lo que podemos obligar a nuestra descendencia?¹⁶⁹⁹ Como el libre arbitrio es inalienable y no se ha perdido por el pecado para siempre, tampoco en política se puede enajenar, pues es una facultad y un derecho inherentes. Para fundar la democracia Milton sólo ha de traspasar las facultades, poderes y derechos del libre arbitrio individual al cuerpo político. La democracia como sistema que reconoce el derecho a expresar la voluntad y garantiza su verdadera libertad, la del arbitrio libre, se funda en ése y adopta sus características.

En primer lugar, la libertad civil se da no sólo como una mera ausencia de coacción, sino como un poder positivo, la capacidad o poder de elegir: “El que quita al pueblo el poder de elegir la forma de gobierno que prefiera, le priva de todo lo que constituye la libertad

¹⁶⁹⁸ “These words (*Deut.* 17.14.) confirme us that the right of choosing, yea of changin thir own Government is by the Grant of God himself in the People”. *Tenure*. p. 13.

¹⁶⁹⁹ “¿How could our forefathers binde us to any certain form of Government, more then we can binde our posterioritie?”. *Brief Notes upon a Late Sermon*. p. 481.

pública”.¹⁷⁰⁰ La relación de la democracia (censitaria o no) con el libre arbitrio continúa al relacionar la elección con la razón como la fuente del sistema constitucional legítimo: “Ninguna ley puede ser fundamental, sino la que está fundada en la ley de la naturaleza o la recta razón y que llamamos normalmente ley moral. Ninguna forma de gobierno puede ser considerada más que arbitraria si no radica siempre en la elección de toda gente libre (free people) o de sus representantes. La elección del gobierno es tan esencial a su libertad (de la gente), que mientras no se tiene, no se es libre”.¹⁷⁰¹ Así, la democracia tiene una constitución moral pues se basa en la ley de la naturaleza y la recta razón y sólo ella puede ser la ley fundamental. El *Dictionnaire de theologie catholique* define la *libertas a necessitate* según el canon de Suárez y Molina: “Ésta última reside (...) en la *libertad de contradicción*, que hace al ser inteligente el árbitro de sus actos, de manera tal que él puede, a su plena voluntad, actuar o no actuar, querer una cosa o no quererla. Ésta no es otra cosa que lo que denominamos libre arbitrio”.¹⁷⁰² Milton hace de esta *libertad de contradicción*, que permite querer o no querer un gobierno indiferentemente de si su comportamiento es o no tiránico, el núcleo de su petición de democracia. Sostiene que como inteligente árbitro de sus actos, “la gente (es que) tiene derecho a elegir o reprobar (al magistrado o monarca) retenerle o deponerle tan a menudo como considere oportuno, aunque no sea un tirano, meramente por la libertad y derecho de todos los hombres libres por naturaleza (free born men) a ser gobernados como a ellos mejor les parezca”.¹⁷⁰³ Poder elegir entre cualquiera de las distintas opciones, con voluntad irrestricta, sin estar necesitado por una supuesta naturaleza o constitución inamovible del cuerpo es la principal de las marcas de la *libertas a necessitate*.

A la influencia del libre arbitrio sobre la idea de la democracia hemos de añadir que el uso del probabilismo disuelve la idea del pacto político originario y el de fidelidad y transforma la relación del poder con los sujetos. Así, aunque en *Tenure* haya usado del término tradicional *Covenant* o “pacto” y nosotros hayamos adoptado su terminología, Milton, apoyándose en las concepciones probabilistas, se refiere en buena parte del texto a un *Trust* o fideicomiso por el que los magistrados no son más que, como ya hemos citado, meros representantes, comisionados o diputados del pueblo.¹⁷⁰⁴ Dado este carácter de

¹⁷⁰⁰ “He who deprives a people of the power to choose whatever form of government they prefer, surely deprives them of all that makes up civil liberty”. *A Defence*. p. 392.

¹⁷⁰¹ *Brief Notes upon a Late Sermon*. p. 479.

¹⁷⁰² Baucher, J. “Liberté” en *Dictionnaire de theologie catholique*. p. 661.

¹⁷⁰³ *Tenure*. p. 13.

¹⁷⁰⁴ *Tenure*. p. 9.

representantes sin derechos, va de suyo que éstos sean electos o depuestos a voluntad popular, pues no hay ningún pacto que les conceda un poder superior a los súbditos ni evite su reemplazo.

La concepción de la libertad individual, transferida al cuerpo social, determina la constitución del Estado que ha de ser su garante. “Aquéllos que digan ser una nación libre y no tengan en *ellos mismos el poder* de cambiar o abolir cualquier gobernante supremo o subordinado y la misma forma de gobierno en casos de urgencia, pueden agrandar a su fantasía con una imaginada y ridícula libertad, apta para engañar a los niños, pero se encuentran bajo tiranía y servidumbre (...) con un gobierno que, aunque no sea ilegal o intolerable, cuelga sobre ellos como *un látigo del Señor* y no como un gobierno libre, por lo que ha de ser abrogado”.¹⁷⁰⁵ Si no es posible enjuiciar y cambiar al gobierno, dice, “nosotros tenemos nuestras vidas y propiedades, por que él (tirano) la mantiene por su propia gracia y merced, como si se tratase de *un Dios* y no de un magistrado mortal”. Basándose en los mismos principios sobre los que niega la concepción protestante del monarca-látigo divino,¹⁷⁰⁶ amplía la definición de la tiranía y mantiene que sólo la posibilidad de que alguien tenga poder para dañar los derechos de los sujetos supone que éstos no son libres. La tiranía no sólo se define por el ejercicio tiránico del poder de facto, sino porque el cuerpo político no ha de estar necesitado por una constitución determinada que restrinja las posibilidades de elección. Milton define la tiranía por la posibilidad de que la libertad esté condicionada o disminuida por una “naturaleza” o constitución del cuerpo político *de lege* que no garantice una libertad de elección absoluta en todo momento, aunque *de facto* el poder *no* se ejerza tiránicamente. Esto es, la tiranía se define también por una determinación que limita la libérrima capacidad de elección de los hombres, por la ausencia de *libertas a necessitate*. Así, lo que Skinner llama “el estado libre” (free State) y que considera es el núcleo de la idea de la libertad política antes del liberalismo no es más que la traslación al ámbito político de la *libertas a necessitate* individual.

Milton se adhiere al principio de la democracia, pero no termina de especificar sus características en la práctica, fundamentalmente quién conforma el cuerpo político y posee poder de decisión y voluntad política. Se refiere a su agente político, el depositario original o natural de la libertad, como la gente (people), pero este término es igual de indefinido

¹⁷⁰⁵ *Tenure*. p. 32.

¹⁷⁰⁶ “(Si no es posible enjuiciarle) *We hold then our lives and estates, by the tenure of his meer grace and mercy, as from a God, not a mortal magistrate, a position that none but Court Parasites would maintain*”. *Tenure*. p. 12.

que el de democracia. En la *Primera Defensa* parece aceptar la capacidad política de grandes masas de población (masculina) cuando escribe que la *mayoría* del pueblo posee más poder que el rey.¹⁷⁰⁷ Esta indeterminación responde, como ya hemos visto, a una debilidad o contradicción teórica del pensamiento arminiano en general: la indecisión sobre el sujeto político. El modelo tradicional del hombre político del humanismo y escolasticismo es el hombre virtuoso que puede participar en política porque es sabio y justo. Este modelo da lugar a preferir, como hemos visto, una ensoñada monarquía mixta o la república aristocrática. Sin embargo, Milton ha de enfrentar una realidad paradójica como es que el pueblo, cansado de la libertad, da la espalda a la Armada y se vuelca en los brazos de la antigua tiranía. Milton tiene que defender la democracia frente a sus supuestos beneficiarios. En 1647 se celebran en Putney los famosos debates en los que sectores de la Armada y los levellers piden una gran libertad de culto, la voluntariedad de la participación en el ejército, la eliminación de los regímenes legales especiales y, fundamentalmente, una democracia universal articulada en un parlamento bianual que sería la máxima magistratura del estado. Cromwell y los independientes moderan las pretensiones universalistas de los levellers introduciendo recortes por los que quedan fuera del derecho de voto (*franchise*)¹⁷⁰⁸ los menesterosos y los sirvientes, que no tienen libre arbitrio pues están sujetos a una voluntad o arbitrio ajeno. Podemos situar a Milton entre Cromwell al que sirve en el Consejo de Estado y los levellers con los que se alía tras la muerte de aquél. En todo caso, es difícil cohonestar la justificación de la resistencia universal y pretender una restricción significativa en el derecho al voto, porque la aplicación consistente del principio del libre arbitrio ha de llevar a su extensión universal, pues éste tiene como principal característica la universalidad. Todos los mayores de edad son y han de ser libres para ganar la virtud (política) y el cielo.

3. V. C. Resistencia y democracia. Recapitulación y conclusiones

Milton adopta una postura republicana sólo con la experiencia de la revolución que, como manifiesta en *Areopagítica*, liberó la aprehensión moral de los miedos y prejuicios instilados por una religión de la gracia y el servilismo natural. En el primer momento mantiene todavía la posibilidad de que la monarquía pueda llegar a ser un tipo de gobierno virtuoso. Esto se refleja en el estado de naturaleza u origen de los reyes y magistrados que

¹⁷⁰⁷ *First Defence*. p. 389.

¹⁷⁰⁸ Recordemos que el libre arbitrio también se denomina franco arbitrio relacionándose así también con esta idea del derecho como origen de la libertad.

dibuja en *Tenure* donde sigue el esquema clásico del doble pacto social y político que presupone la concesión condicional del poder y la superioridad del cuerpo político, la ley y los juramentos de entronización sobre el soberano. Pero ya aquí niega que los magistrados que ocupan el poder civil sean soberanos y señores, pues sólo tienen un poder derivado de la gente que no puede ser transferido como si se tratase de un derecho de herencia. Como sus comisionados o representantes, no son superiores y si responsables ante el pueblo que puede deponerlos.

Pero su concepción de la monarquía se radicaliza con la experiencia del Protectorado y la República, llegando a condenarla como una impía rebelión contra Dios y un tipo de gobierno vicioso. Milton utiliza ya, como Molina quien no extrae de ellos consecuencias tan claras, la doctrina lockeana que mantiene que el dominio divino hace imposible e impía la entrega voluntaria incondicional al magistrado (esto es, niega el pacto de sujeción). Pero si bien es claro que Milton desecha la idea de una monarquía mixta, no se resuelve claramente por una forma de gobierno determinada. Esta indecisión está motivada, seguramente, porque los principios arminianos sobre los que ha basado toda su teoría se pueden aplicar en política de formas diversas, dependiendo de dónde se ponga el acento. Cuando Milton niega la monarquía como tiranía expone claramente que la libertad depende de la efectiva realización de la virtud, pues los hombres virtuosos saben ejercer un autocontrol sobre sí mismos que hace innecesario e impío el control disciplinario exógeno. Por el contrario, la dictadura se crea y da lugar al envilecimiento de los hombres y la extensión del vicio. Es, por tanto, necesario que los hombres ejerciten su virtud para mantener su libertad. De esta concepción se sigue que sólo pueden ser libres aquéllos, por lo que las mujeres u otros pueblos, como los irlandeses, o incluso gran parte del pueblo inglés deben aceptar la tutoría de los virtuosos. Sobre estos principios, Milton podría justificar igualmente una república aristocrática o una democracia con distintos grados de restricción censitaria.

Pero frente al principio de la virtud, las doctrinas arminianas pueden optar por poner el acento en la universalidad del libre arbitrio y en el probabilismo. La aceptación probabilista de que el hombre puede quebrar el pacto político originario o la fidelidad impuesta por el monarca atendiendo a su bien, hace que el poder pierda sus derechos y privilegios y se conforme como un mero fideicomiso en el que el diputado o representante no tenga derechos sino sólo deberes, y que el pueblo pueda remplazarlo a su libre arbitrio.

Tal y como la presenta Milton, la democracia no es otra cosa que la traslación del libre arbitrio del individuo al cuerpo político, por lo que recibe las mismas características que aquél: *es una facultad y derecho de elección que manifiesta un poder moral y racional que se pone en práctica con libertad de coacción y de necesidad*. Esto es, un poder de elección ejercido primero con libertad de contradicción, de forma que los electores pueden querer un gobierno u otro, independientemente de que haya actuado mal, lo que significa, segundo, que se basa en la *libertas a necessitate* que se realiza en la libertad frente a la naturaleza del gobierno establecido (la constitución política del estado) y que permite la elección de cualquier forma política o persona. Así, el libre arbitrio se convierte en el fundamento intelectual de lo que Skinner considera el núcleo de la concepción de la libertad antes del liberalismo, los estados libres, cuya característica esencial es la libertad de necesidad. Milton afirma ésta cuando advierte que la posibilidad de que el magistrado pueda dañar los derechos legítimos del individuo elimina toda la libertad del individuo. Esto es, el individuo ha de tener una libertad plena para elegir y no ha de estar condicionado por ninguna eventual restricción *de lege*. La consecuente aplicación del principio de universalidad del libre arbitrio ha de conducir necesariamente a la universalización del derecho de voto, pero son los levellers quienes tienen ese honor en la historia.

3. VI. Conclusión del Capítulo 3

Al igual que en los resúmenes de los capítulos anteriores, aquí no pretendemos compendiar toda la riqueza del pensamiento de Milton, lo que hemos venido haciendo al final de cada sección, sino sólo esbozar las líneas de su pensamiento para criticar algunas de las interpretaciones de su obra corrientes en la literatura y considerar sus aportaciones al pensamiento político. Hemos visto en este capítulo cómo Milton adopta, desde las obras más tempranas, el libre arbitrio como centro de su filosofía moral. Éste es la base de un programa de formación del carácter de un individuo libre, virtuoso y responsable. Un carácter que, socializado, constituye una sociedad que no precisa de gobiernos civiles y religiosos disciplinarios que regulen todos los aspectos de la vida. La idea del libre arbitrio conforma toda su teología, llevándole a predicar un benévolo Dios-relojero que deja al hombre libertad para salvarse a través de las obras de la fe, o sea, de la acción racional y que usa esta libre actuación de los hombres para alcanzar su providencia.

El libre arbitrio define su concepción de la libertad, pues conforma y funda su concepción de los derechos naturales, de la propiedad y el dominio. Milton se apoya claramente en la idea de que, en un orbe ordenado teleológicamente, toda facultad concede un derecho. Pero, como los jesuitas, advierte que el dominio del mundo y de la vida de las criaturas pertenece sólo a Dios. Esta apostilla se dirige contra las ideas del absolutismo y la monarquía de derecho divino que pretextan un poder irrestricto del príncipe basado en la donación divina del dominio sobre las vidas de los hombres y sobre la tierra. Si la negación del dominio sobre la vida tiene consecuencias evidentes, el rechazo del dominio pleno de la tierra pretende minar el argumento de la esclavitud natural de los súbditos que, desposeídos de medios de subsistencia han de trocarlos por la libertad. La literatura absoluta también se vale de Adán, al que considera un patriarca con dominio pleno sobre la tierra dado por Dios, para sustentar el título absoluto de los monarcas que lo habrían recibido de él en herencia. Frente al patriarcado, que es el arquetipo del poder en Calvino (desde Dios a los elders), la universalidad del libre arbitrio propone una nación de hombres libres, virtuosos y emancipados, esto es, adultos.

La más clara manifestación del influjo del libre arbitrio en la idea de la libertad es la transformación de la concepción de la conciencia, que realizada y sustentada en una epistemología y una doctrina de la virtud permite y exige la libertad de conciencia. La libertad de conciencia se dirime ya en la misma definición de la conciencia que los distintos sistemas religiosos proponen a sus fieles.

Como en todos los autores tratados hasta aquí, la epistemología es un aspecto fundamental en su proyecto. La negación de las ideas innatas y la revelación graciosa, la debilidad (pero suficiencia) de las fuerzas cognitivas del hombre y la necesidad de la deliberación, que son prerequisites del libre arbitrio, determinan un método de conocimiento en el que los conocimientos empíricos son reelaborados por la razón guiada por la lógica (*The Art of Logic*) lo que da lugar a un moderado escepticismo. La duda, la reducción de todo conocimiento al estatuto de opinión y la consiguiente reformulación del valor de la *Escritura* implican un rechazo de la concepción “protestante” de la fe como una gracia que concede una creencia absoluta en la divinidad de la Palabra y su uso como ley. Milton niega, además, que la fe sea suficiente para la salvación, pues ésta sólo se alcanza a través del libre ejercicio de la virtud en las obras. De hecho, asimila la fe (como toda virtud) al

libre arbitrio de la que surge, esto es, al libre ejercicio de la voluntad informada por la razón, a las obras y el conocimiento racional. Este movimiento elimina todos los aspectos externos de la religión y confiere al resto los exigentes estándares de libertad del libre arbitrio. Así, la fe ha de estar libre de coacción, de necesidad y ha de basarse en la deliberación racional sobre un conocimiento equilibrado y desprejuiciado de las distintas opciones y opiniones. De igual manera que libre arbitrio y virtud han de ponerse siempre a prueba para mostrar el mérito o demérito, la fe ha de acrisolarse frente a nuevas opiniones en un proceso que no duda en equiparar a la ciencia. En su concepto de fe explícita Milton ya propone la fe racionalizada de la Ilustración y la extensión del carácter del erudito ilustrado, lo que en el momento se denominó *seeker*, a toda la población. Este sicotipo tuvo un papel fundamental en la revolución.

Milton repite, así, los mismos argumentos en favor de la libertad de conciencia que vimos surtían en Molina y Suárez del principio del libre arbitrio, pero les imprime una formulación más positiva y una más clara intención política. Así, la idea de que la verdadera virtud sólo se puede alcanzar siguiendo el libre arbitrio sin coacción ni imposición, lo que impone la restricción de la autoridad y la ley que no pueden regular la moral ni la religión, se hace ofensiva, pues la virtud empuja al hombre a usar y ganar su libertad conformando el mundo y avanzando en su perfección. Milton exige, por ejemplo, que no se prohíban los medios de la tentación y no considera la degeneración del carácter y la ignorancia que impiden alcanzar la virtud como un simple pecado que obstaculiza la vida virtuosa en comunidad y la salvación, sino un fenómeno político que se realimenta en las tiranías. La aceptación acrítica de los prejuicios, la ignorancia y la incontinencia de la fe implícita son la causa de la ceguera que Milton diagnostica a los que defienden la tiranía o tienen miedo o reservas morales frente a la innovación política. La verdadera fe, hecha carácter en el *seeker*, justifica toda la innovación política acaecida en la revolución frente a la costumbre y las ideas morales recibidas. Pero tampoco hay aquí una gran diferencia pues Molina y Suárez también piden que el hombre se cuide de la edificación de sus virtudes y en especial de su fe. La revolución es la manifestación de una conciencia racional guiada por la razón según principios probables y un espíritu vigoroso que defiende la libertad, la virtud y la búsqueda de nuevas verdades y formas políticas que lleven a la felicidad.¹⁷⁰⁹

¹⁷⁰⁹ “Next it is a lively and cherfull presage of our happy successe and victory. For as in a body, when the blood is fresh, the spirits pure and vigorous, not only to vital, but to rationall faculties (...) it argues in what good plight and constitution the body is, so when the cherfulness of the people is so sprightly up, as that it has not only wherewith to guard well its own freedom and safety, but to spare, and to bestow upon the solidest and sublimest points of controversie, and new

Pero quizá el principal efecto positivo de la fe explícita miltoniana es que, socializada, fuerza a la creación de un espacio de debate público. La moral del estudio precisa la diferencia de opiniones y la discusión, pues “donde hay tanto deseo de aprender (es necesario que haya) mucho debate”.¹⁷¹⁰

La aceptación del libre arbitrio conforma la ley, pues la justicia y la equidad que se derivan de él son las que han de gobernar al individuo en su búsqueda de la salvación, mucho más que las leyes positivas. El papel del libre arbitrio en la economía moral, donde es el principal instrumento para la prosecución de la virtud y la beatitud terrestre y eterna, hace necesario no sólo que se base en una norma que dirija al hombre hacia el bien sino también que esta norma prevalezca sobre otros ordenamientos, de forma que garantice la autonomía necesaria para la acción responsable y el mérito. Al igual que Molina, Milton transforma la razón en ley divina concediéndola un valor jerárquico superior a cualquier otra norma. Pero, como en los escolásticos, esta ley o razón natural no es formalmente una ley sino más bien un principio racional que guía la acción basado en la virtud. Todo individuo puede así usar su propia concepción de la justicia y de la equidad o epiqueya para juzgar la justicia de la ley, aplicarla e incluso contravenirla cuando tenga razones fundadas para considerarla injusta, esto es, cuando sea justificadamente probable que le cause injuria. Éste es el núcleo de la doctrina probabilista.

El probabilismo termina de perfeccionar los rasgos del moderado escepticismo de la epistemología miltoniana pues, al permitir las interpretaciones de la autoridad menos segura, la del mismo lector, diluye la pretensión del biblicismo de hacer de la *Biblia* el repositorio absoluto de la verdad y la norma. El efecto de la aplicación del probabilismo en la adiafora es muy claro, pues todo lo disputado, lo controvertido deja de ser necesario y se transforma en indiferente de facto y de derecho. El probabilismo justifica así la concepción de la adiafora más amplia e incluyente. Esta concepción tiene un efecto muy profundo en la religión pues, al aplicarlo a la *Biblia* donde la protesta ha concentrado las verdades de la fe y las especulativas o, mejor dicho, al haber reducido la teología natural a la revelada, elimina todas ellas, reduciendo a lo consensuado socialmente lo necesario u obligatorio en religión, lo que dada la proliferación de las sectas es prácticamente nada. La libertad de

invention, it betok'ns us not degenerated, nor drooping to a fatall decay, but casting off the old and wrincl'd skin of corruption (and...) entring the glorious waies of Truth and prosperous vertue”. *Areopagítica*. p. 557.

¹⁷¹⁰ *Areopagítica*. p. 535.

conciencia de la edad moderna no consiste en el permiso para la libre lectura de la *Biblia*, sino en la libre interpretación y mucho más en la capacidad de rechazar su valor normativo. Milton vende éste argumento en favor de la tolerancia de su fe como el remedio a las tensiones religiosas del momento y podemos pensar que, antes de ser adoptado como el bálsamo de las sociedades europeas heridas por las luchas de religión, la tolerancia es un argumento del humanismo frente al fundamentalismo, que con su afán regulador e intolerancia ha originado dichas luchas. La ampliación de la adiafora que origina el principio probabilista afecta a todos los aspectos sociales y también a la política donde todo lo disputado se torna innecesario, lo que lleva derecho a la desregulación y la democracia.

Todas las cuestiones “políticas” en las que Milton toma partido se tratan fundamentalmente como problemas o casos de conciencia: la libertad de conciencia, la resistencia, la libertad de costumbres y el divorcio, por lo que no se puede separar la resistencia de la libertad de conciencia que la funda. No es extraño que Milton use para justificar la resistencia y la revolución todo el instrumental del probabilismo. Éste le permite, en primer lugar, redefinir el marco en el que se trata la resistencia, pues desatiende a las autoridades más seguras que afirman que las personas privadas no pueden resistir al poder, para preguntarse si éstas pueden hacerlo cuando los magistrados inferiores no han ejercido esa obligación. En segundo lugar, el probabilismo posibilita la resistencia pasiva, pues permite jurar en falso los juramentos y mentir en los interrogatorios impuestos por magistrados injustos. En tercer lugar, disuelve las normas que confieren al poder un derecho que les protege del asalto del pueblo o que impiden a éste atacar a los gobernantes (legítimos) devenidos tiranos: permite matar en defensa de la vida (y de los medios de subsistencia) quebrando el 5º mandamiento. Rechaza la ordenación divina del monarca que obliga a la obediencia en conciencia estatuida por Pablo en Romanos. Diluye, por fin, las justificaciones e instrumentos del poder de derecho divino, pues a), si el hombre puede matar para seguir su justicia, el poder no ha de estar necesariamente ordenado por Dios y b) ningún pacto de fidelidad y obediencia tiene validez alguna cuando el príncipe es injusto. Niega, cuarto, además la obligación de la prohibición del escándalo o de la vocación.

Frente a las posibilidades que el meritocratismos que se desprende de la doctrina de la virtud ofrece para la justificación de regímenes “aristocratizantes” (desde monarquías electivas a democracias censitarias), el sometimiento de la mujer o los pueblos inferiores

que pueden ser colonizados, el universalismo del libre arbitrio y su comprensión como libertad de contradicción son, por fin, las bases sobre las que Milton edifica su petición de democracia y del estado libre.

A continuación pasamos a matizar una serie de ideas o imágenes de la Historia de las ideas políticas partiendo de nuestro análisis.

- Nuestro análisis parece haber olvidado los que habitualmente se consideran los argumentos centrales en favor de la libertad de conciencia e incluso la revolución: la libertad cristiana y la doctrina de los dos reinos. Para concluir que están presentes en las peticiones de libertad de conciencia y política basta con saber leer. Efectivamente, Milton defiende la libertad de conciencia invocando la libertad cristiana y la separación entre los dos reinos. Pero éstos no son ningún argumento, son un término y una metáfora, que se explican o definen en un sistema de proposiciones o ideología determinado. Como ya vimos en la discusión entre Calvino y los místicos, ambos lugares están vacíos y se pueden usar para justificar las doctrinas más dispares, aunque una interpretación global y consistente de la obra de San Pablo sólo pueda sustentar una doctrina rigorista, contraria a la libertad y la revolución. La libertad cristiana que propone Milton, para quien la del apóstol no es más que un asidero retórico, tiene dos valores. El primero y menos significativo es reactivo, Milton la usa como arma arrojadiza para reprochar la falta de fidelidad y obediencia de sus enemigos presbiterianos a los supuestos mandatos bíblicos que imponen la libertad.¹⁷¹¹ El segundo uso del término, el más importante, es afirmativo y define la libertad cristiana como la realización del poder del libre arbitrio, la conciencia virtuosa, la epiqueya y la indiferencia. Milton equipara la libertad cristiana a la que dispensa el probabilismo, incluida la capacidad para la trasgresión de la ley injusta.

En las obras tardías, en las que las relaciones de las fuerzas políticas le permiten negar al poder civil la capacidad y derecho a intervenir en la religión y la conciencia, Milton llena la metáfora de los dos reinos con los mismos materiales arminianos del libre arbitrio y el probabilismo. A menudo se dice que la libertad de conciencia reside en la separación del reino de la gracia y el de la naturaleza, pero éste demostró ser un argumento muy feble. Robinson muestra muy elocuentemente cómo, durante la revolución, los distintos partidos religioso-políticos transformaron sus posiciones entorno a la tolerancia, dependiendo de su poder político. Para ello concedieron significados cambiantes a la metáfora, de forma que

no excluía ni siquiera la sumisión de un poder a otro.¹⁷¹² De hecho, tenía poco valor retórico, porque a) una de sus imágenes más extendidas era la calvinista que la entendía como un reparto de papeles entre un gobierno civil y eclesiástico que colaboraban en la imposición del verdadero culto a Dios. Además b) el culto, como acto externo, podía ser considerado como parte de la naturaleza y su regulación necesaria para el mantenimiento de la paz civil. La autonomía religiosa, moral y política del individuo pasaba necesariamente por arrancar al poder civil y eclesiástico la gracia (y el dominio sobre la conciencia que procuraba) para concedérsela en exclusiva al libre arbitrio del individuo. Para ello Milton afirma la infusión de Cristo en el individuo, que renovaba las facultades, le colocaba sobre el poder civil y eclesiástico, confiriéndole un poder exclusivo sobre su religión. Así, el verdadero argumento en favor de la libertad de conciencia no se basa en la separación, sino en el inmanentismo o infusión de la gracia en la naturaleza que gana un poder y dignidad nuevos frente a la autoridad y la ley.

- En las primeras obras sobre el divorcio, Milton esconde la epiqueya bajo el manto de la caridad con la que el Dios benevolente quiere que se interprete su ley. No es el único rasgo de benevolencia y rechazo de la crueldad: la oferta universal de la gracia suficiente para la salvación transforma la concepción de Dios haciéndole justo e indulgente. Como hemos visto para la fe, el libre arbitrio transforma la doctrina de las virtudes, y con ella el carácter y la psicología política. Ava Chamberlain ha mostrado que el vuelco de las creencias que se produce en Nueva Inglaterra del puritanismo al arminianismo y unitarismo, que puede ser entendido como el origen de la Ilustración en las colonias, está acompañado con el rechazo social de la crueldad.¹⁷¹³ Nosotros pensamos con Shklar que este vuelco prelude también una nueva concepción de la política pues “la extensión de la crueldad sancionada o permitida por la divinidad hizo imposible pensar la crueldad humana como un mal distinto y mitigable”.¹⁷¹⁴ El rechazo a la injusticia, veleidad y crueldad divina es paralelo al de la crueldad de los tiranos, pues como afirma también Shklar, “la crueldad es intolerable para el liberalismo porque el miedo destruye la libertad” y se constituye en uno de los instrumentos cognitivo-morales de la tiranía.¹⁷¹⁵ Milton rechaza la fe calvinista como un pánico interiorizado a la actuación individual. La doctrina del libre arbitrio es contraria a la

¹⁷¹¹ “Could we but forgoe this *Prelaticall tradition of crowding free consciences and Christian liberties into canons and precepts of men*”. *Areopagitica*. p. 554.

¹⁷¹² Milton. *Complete*. Vol. II. The Background. pp. 53-136.

¹⁷¹³ Chamberlain, Ava. 1992. “The Theology of Cruelty: A New Look at the Rise of Arminianism in Eighteenth Century New England.” *HTR*. Vol. 85:pp. 335-56.

¹⁷¹⁴ Shklar, Judith N. 1984. *Ordinary Vices*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press. p. 8.

fundación teológica de la crueldad y ataca también al miedo a la condena. Frente al miedo a que el orgullo del hombre irrumpa en la ordenación providencial del mundo, que es uno de los argumentos que usan los presbiterianos y los monárquicos para rechazar la acción e innovación política, Milton pide en *Eikonoklastes* o *Tenure* deliberación, uso de la razón y prudencia, templanza y fortaleza.

- Entre las explicaciones de la Revolución inglesa, Michael Walzer concede a la idea “factista” o “defactoista” un papel central. Según este autor, los “puritanos calvinistas”, que habrían sido el núcleo de ésta, justificaron la revuelta manteniendo que Dios no ordena a la persona del magistrado, sino sólo el poder, de manera que todo poder, incluso el que se forma por la sublevación, es de ordenación divina. No podemos valorar cuán importante fue ese argumento en el momento para la justificación de toda la revolución, pero podemos criticar la posición de Walzer desde tres puntos: podemos valorar las deficiencias y peligros políticos de la idea defactoista, podemos considerar cuál es la posición que tiene en la obra de Milton como epítome del revolucionario y podemos demostrar que el argumento no es en absoluto calvinista, sino más bien contrario a esta doctrina. Primero, la doctrina defactoista tiene una seria limitación, a saber, que justifica el levantamiento continuo contra el poder y basa el título del poder en la mera victoria. Por el contrario, los revolucionarios que hemos estudiado pretenden un orden político estable y hacen hincapié en la justicia de su proceder, en su adecuación a la razón y ley natural. Un buen ejemplo de esta argumentación revolucionaria, segundo, sería la misma obra de Milton donde esta doctrina es sólo un argumento destinado a contradecir al presbiterianismo, tan circunstancial que lo niega con posterioridad.¹⁷¹⁶ En todo caso, el principio de que Dios establecía el poder pero no la persona que lo detentaba no proviene, como ya hemos visto, de Calvino que no puede aceptar que Dios se equivoque en la elección de su personal, sino del primer arminianismo, cuando éste todavía mantiene posiciones erastianas y entonces le sirve como última garantía contra un eventual magistrado injusto. Aparece en la disputa 25 de las *Obras completas* de Arminio,¹⁷¹⁷ quien, si bien acepta una monarquía instaurada por la gracia, ha de defender el papel del libre arbitrio en la política. Esta defensa le lleva a enseñar, como Molina, que la gracia no predestina a personas determinadas, sino que

¹⁷¹⁵ “Cruelty is often utterly intolerable for liberals, because fears destroy freedom”. Shklar. Op. cit. p. 2.

¹⁷¹⁶ Milton también habla de la victoria como elemento de justificación de la legitimidad del vencedor, pero ésta es en él una manifestación de la virtud, de la razón y la justicia. Véase la nota 1689.

¹⁷¹⁷ “We therefore define magistracy (...) a power pre-eminent and administrative, instituted and preserved by God for this purpose, that men may, in the society (...) "lead a quiet and peaceable life, in all godliness and honesty," in true piety and righteousness, for their own salvation and to the glory of God”. Arminius. *Works*. Vol. I. Disp. 25. § II.

instituye sólo el poder y es el pueblo el que elige al magistrado.¹⁷¹⁸ De esta forma, puede aseverar que el pueblo es superior al magistrado lo que se muestra en el incumplimiento de la ley.¹⁷¹⁹ La proclamación de la justicia divina, congruente con su rechazo del Dios nominalista como voluntad actuante a través de la gracia, tiene su contrapartida en la absoluta necesidad de que el magistrado respete las leyes divinas¹⁷²⁰ y que el pueblo las invoque en su resistencia contra el tirano, que ha de abdicar de su cargo.¹⁷²¹ De la institución divina del poder, pues, no se deriva que el príncipe esté exento del cumplimiento de las leyes como si tuviera una gracia o *charm*.¹⁷²² Las doctrinas defactoistas pudieron ser una justificación de la revolución *ex post facto*, pero no el motor de la revuelta.

- En su rechazo a la censura y el programa de disciplinamiento moral del biblicismo, Milton usa con clara intención política algunas imágenes destinadas a hacer carrera, la del proyecto disciplinario como imposible, cruel e hipócrita utopía; la del estado o los clérigos disciplinantes como tutores de un individuo dependiente, incapaz de obtener la mayoría de edad y la virtud; y la de la censura como injusto monopolio. La primera se convertirá en un lugar común en la crítica a los movimientos disciplinarios totalitarios, la segunda en un *topos* repetido en los movimientos liberales en la Ilustración, que se anuda al de la ilustración universal que, como ya hemos visto, también propone. La tercera, afirma que la verdad no puede ser tratada como un bien de monopolio y sólo puede florecer en un mercado libre, pues sólo en situación de concurrencia perfecta se obtiene la libertad necesaria para la elección individual y virtuosa. Dios, mantiene el poeta, gobierna providencialmente la libre elección de sus criaturas de manera que el libre mercado de las ideas no conduce a la herejía y la inmoralidad sino al crecimiento y la consolidación de la

¹⁷¹⁸ “But this power is always the same according to the nature of its function and the prerogative of its authority; and it suffers no variation (...) from the difference of the manner in which this power is given, whether it be derived immediately from God, or it be obtained by human right and custom”. Arminius. *Works*. Vol. I. Disputatio 25. § IX.

¹⁷¹⁹ “Since the end of this power is the good of (...) the entire association of men (...) it follows that the prince (...) is less than the state itself, and that its benefit is not only to be preferred to his own, but that it is also to be purchased with his detriment, nay, at the expense of life itself”. Arminius. *Works*. Vol. I. Disp. 25. § X.

¹⁷²⁰ “We conclude that it is not lawful for him who possesses it (Power), to lift up himself against God, to enact laws contrary to the divine laws, and either to compel the people who are committed to his care to the perpetration of acts which are forbidden by God, or to prevent them from performing such acts as he has commanded (...) the people are bound to obey the Almighty in preference to him”. Arminius. *Works*. Vol. I. Disp. 25. § XI.

¹⁷²¹ “The functions which we have described as essential to this power, are not subject to the arbitrary will of the prince, whether he may neglect either the whole of them, or one of the three. If he act thus, he renders himself unworthy of the name of "prince;" and it would be a better course for him to resign the dignity of his office”. Arminius. *Works*. Vol. I. Disp. 25. § XII.

¹⁷²² “From such obedience and subjection the prince himself cannot grant any man immunity and exemption”. Arminius. *Works*. Vol. I. Disp. 25. § XIV.

virtud. Milton mezcla, así, la alabanza al mercado libre y la crítica a los monopolios reales que permitieron a la monarquía seguir una política absolutista sin depender de la votación de los subsidios por el parlamento, con la doctrina del gobierno providencial del mundo a través del libre arbitrio y la razón. Una conjunción que muestra su liberalismo (no sólo es un autor republicano) pues es similar a la idea del mercado libre de Adam Smith gobernado por una sabiduría providencial. La mención de Smith no es aquí sólo un intento de establecer una genealogía al estilo de la gran narrativa del pensamiento. Smith, en el medio anglicanizante¹⁷²³ de la ilustración escocesa, podría haber transferido a la economía la idea religiosa del orden providencial conseguido por la libre actuación de los agentes, pues el debate religioso estaba ya preñado de concepciones económicas. Al contrario de lo que piensa Weber, la influencia entre la economía y la religión no es unidireccional y el discurso de la economía y del intercambio racional podría haberse impuesto (junto con el de la justicia racional) en la metafórica de la soteriología - o economía de la salvación - a través del arminianismo.¹⁷²⁴

- Usualmente se considera a Milton un autor republicano que basa su obra en el lenguaje de la virtud humanista, lo que implicaría que no argumenta con los conceptos escolásticos de la ley. Y sin embargo, utiliza no sólo la terminología del jusnaturalismo (ley natural, ley divina, estado de naturaleza, pacto, etc.) sino fundamentalmente un principio básico del jusnaturalismo, el de que las facultades confieren un poder y por lo tanto derechos. Creemos que la taxonomía que diferencia entre lenguajes de la virtud vs. lenguajes de la ley no es tan relevante, pues olvida que la mayoría de los humanistas y jusnaturalistas del momento aceptan que la virtud y la *ratio naturalis* surgen del mismo libre arbitrio y que ambas son la misma cosa y, aunque si bien la ley natural incluye la virtud como norma, ésta es la última administradora de la ley.

El pensamiento religioso de Milton ha sido catalogado de maneras muy dispares: puritano, calvinista radical, antinomista. Esta disparidad no se debe tanto a diferencias radicales en la valoración de su obra sino a la falta de definición de estos términos. De hecho buena parte de los rasgos más característicos del pensamiento miltoniano se oponen a rasgos prototípicos o centrales de estas denominaciones. Así, basta con ver los retratos que nos

¹⁷²³ En ese momento anglicanizante significa claramente arminiano.

¹⁷²⁴ En muchos países protestantes la semántica soteriológica nunca pierde su característico tinte comercial, así en alemán la salvación también “se gana”. El verbo utilizado “erkaufen” se constituye con la raíz *kaufen* que se refiere a la compra-venta y el prefijo *er* que denota algo realizado a altos costos.

han llegado de “la dama” con su pelo largo, o conocer su fama de gentil, incluso con sus numerosos amigos católicos, para dudar de que sea un “puritano” metiéndole en el mismo saco que a Prynne, quien condenó el pelo largo como seña de reprobación y veía en todos los católicos el rabo del anticristo. El problema es, pues, establecer el significado exacto de puritanismo. Milton rechaza las dos concepciones que se pueden entender bajo este concepto, tanto la de los precisianistas calvinistas que pretenden la pureza de la acción sometiéndola a una rígida observancia de la norma, el contenido de la fe, como la del antinomismo que predicán los misticismos milenarios con la perfección de los santos basada en el dicho paulino de que para los puros todo es puro. Ataca la posibilidad de un mundo absolutamente reglado tanto como el desorden de las sectas más radicales.

Es cierto que, como la mayoría de sus contemporáneos y especialmente los que participaron en la revolución, Milton abriga ilusiones milenarias, pero éstas no pretenden una transformación inmediata y radical relacionada con la parusía, sino que mira por una reforma moral basada en la razón y en la benignidad de la ley. De todas maneras, quizá la de antinomista no sea la más falsa de sus descripciones. La retórica del Cristo infuso como fuente del restablecimiento de las facultades que permiten la epiqueya, que también es central en la moderada mística jesuita, tiene grandes concomitancias narrativas y algunas consecuencias similares al misticismo antinomista. Pero Milton niega de manera consecuente el antinomismo así que más que antinomista es un probabilista que considera que a través de la epiqueya se realizan las promesas de una libertad cristiana que no consiste en la dispensa de la ley sino en la caridad con la que ha de ser aplicada. Este concepto es idéntico al que mantienen los jesuitas y surge de la misma teología, no es extraño que ambos usen de los mismos lugares escriturarios para condenar el antinomismo.

Si las similitudes con el discurso político de los jesuitas son muy grandes las de la teología y la moral son asombrosas y llegan a la utilización de la misma terminología, metáforas y exégesis escrituraria. Así, es muy difícil considerarle calvinista, pues Milton y Calvino predicán concepciones antitéticas de la libertad, mientras el primero la encuentra tras la muerte o en la absoluta negación de sí mismo; el segundo la concibe en la libertad y en la actuación racional y responsable del individuo. El individuo miltoniano parece abocado a la acción política, mientras el calvinista al fatalismo y la aceptación pasiva de lo dado. De hecho no hay nada en su pensamiento, ni siquiera su eclesiología, que se pueda definir

como reformado o calvinista. Quizá se le pudiera definir como protestante si ese término no fuese tan polisémico y albergase tanta contradicción.

La confusión sobre el calvinismo de Milton puede provenir de su apoyo táctico al presbiterianismo frente a Laud. Es cierto que Milton se opone al rigorismo laudista, pero, una vez vencido éste, dedica todas sus fuerzas y sus obras a atacar al fundamentalismo presbiteriano. Los paralelismos entre obras tardías y primerizas, que llegan hasta formulaciones idénticas, nos permiten rechazar la extendida interpretación de Milton como un autor que apoya la revolución desde posturas calvinistas y que va haciéndose arminiano hacia el final de sus días. Arminiano desde las primeras obras, ha de disimularlo y hacerse pasar por ortodoxo y reformado para no ser atacado y para no identificarse con el rigorismo laudista. El estudio de su teología de una manera sistemática permite afirmar que ésta es el núcleo de su pensamiento político porque es posible encontrar aplicaciones de todas las ideas de su filosofía moral a lo largo de sus obras políticas. La suya es una religión humanista, la religión de los latitudinarios, socinianos, arminianos y muchos jesuitas que comprendieron que el fundamentalismo de los místicos y de la ortodoxia reformada ponía en peligro su libertad y que para luchar contra ella era necesario hacerlo desde dentro de la religión.

Conclusiones

4. I. A. Libertad y libre arbitrio en la edad moderna

Arminianos, calvinistas, humanistas, molinistas y místicos consideran la libertad como el poder, dominio o derecho que conceden determinadas facultades y resumen éstas en los conceptos antitéticos de libre y servo arbitrio. Incluso aquellas corrientes que, como el calvinismo, niegan la posibilidad de que el hombre pueda alcanzar en este mundo la libertad, pues ésta sólo se consigue con la abnegación y muerte del cuerpo, aceptan este principio, al negar que el hombre tenga ninguna facultad. El resto de las corrientes que hemos analizado concede al hombre distintas capacidades y por lo tanto distintos grados de dominio y derechos. Pero para su puesta en práctica, éstos se han de negociar en el foro interno de todos los actores, a través de un caso de conciencia, con la obligación que establece un amplio rango de normas y autoridades. Todas las libertades parten, así, del reconocimiento en conciencia de la libertad del otro (las garantías judiciales) o de la libertad de la conciencia que puede afirmar su derecho a la libertad del miedo y los prejuicios; del credo, para juzgar y resistir la ley y la autoridad; de gobernarse.

La distinción entre el libre y el servo arbitrio se desarrolla fundamentalmente en la teología y la filosofía moral. El libre arbitrio es el poder del hombre de elegir libremente para, siguiendo los dictados de su razón, alcanzar la virtud y, de este modo, la base de la doctrina de la salvación por las obras, que acepta la autonomía y libertad del hombre racional. Por el contrario, el servo arbitrio afirma que el hombre sólo puede querer el mal y actuar en consecuencia, fundando así el dogma soteriológico de que sólo la fe salva, lo que implica predicar un fatalismo que niega la existencia y bondad de la libertad humana. El libre arbitrio es un concepto muy abarcante que incluye 1) distintos grados de libertad, desde la libertad frente a la coacción hasta la libertad para alcanzar la virtud y la autorrealización y 2) muy distintos ámbitos de explicación y aplicación, desde la epistemología hasta la legislación, por lo que su rechazo o aceptación determina el conjunto de la idea de libertad en el momento y no sólo los aspectos puramente religiosos. Que estos conceptos

constituyesen el núcleo de la filosofía moral y la teología fue un verdadero acicate para su extensión a ámbitos tan distintos como los métodos de dirección del entendimiento o la física, pues se convirtieron gracias al debate teológico en el “tema de la época”.

Nuestros análisis soportan, también, las hipótesis y el modelo explicativo que esbozamos en la introducción sobre el papel del libre arbitrio en el calvinismo, el escolasticismo jesuita y el humanismo inglés, las implicaciones de este posicionamiento para la práctica y el ideario político de estos grupos y las dificultades de su interpretación:

1. El rechazo calvinista del libre arbitrio es el fundamento de su programa de reforma que tiene como fin forzar al creyente a la abnegación, pues el servo arbitrio implica la negación total de la capacidad de acción, la justicia, la dignidad y la libertad humana. Berlin considera que la abnegación es propia del totalitarismo, pero pensamos con Crouzet que hacer de la soteriología calvinista “el embrión de un totalitarismo” es un anacronismo que enturbia su entendimiento.¹⁷²⁵ Calvino propone un rigorismo moral, una valoración que contrasta con las que lo consideran un humanista o reformador y promotor de una moral similar a la de “otros cristianos”.¹⁷²⁶ El problema del término rigorismo es que no significa nada para el lector actual, quien puede no asociar a éste la cruel regulación de los más nimios aspectos de la vida personal que le caracterizan. Más adelante apuntaremos un término de mayor fuerza explicativa.

2. La extremada negación de la libertad del calvinismo polariza y radicaliza tanto en el norte como en el sur de Europa los discursos y concepciones de la libertad en todos los aspectos de la filosofía moral: la teología, epistemología, moral y política. A ambos lados de lo que normalmente se considera la divisoria de la Reforma aparecen o se refuerzan distintos movimientos que han de defender la libertad del hombre a través de soteriologías y doctrinas morales y jurídicas contrarias a la reformada. Si ésta se basa en el servo arbitrio es natural que sus oponentes recurran al libre arbitrio. Éste ya había sido defendido por Erasmo contra Lutero y pertenecía plenamente a la tradición humanista. Reelaborado teológicamente por los aristotélicos ciceronianos jesuitas es recibido, a través de Arminio y el arminianismo, por el humanismo del norte para continuar su defensa contra el rigorismo reformado.

¹⁷²⁵ Crouzet, Denis. 2001. *Calvino*. Barcelona: Ariel. p. 346.

¹⁷²⁶ Kingdon. 1985. “The control of Morals in Calvin’s Geneva.” en Kingdon. *Church*. p. 4 (VIII).

La aceptación del libre arbitrio como base de la moral y el derecho por el escolasticismo jesuita supone la concesión de un espacio de libertad individual que ha de ser reconocido por el poder civil y eclesiástico. Sin embargo, parece que los jesuitas no aplican consistente y decididamente el principio a la política y prefieren defender los derechos divinos de la Iglesia católica y el *pactum subjectionis*, aún a costa de traicionar los principios que de una manera tan decisiva han contribuido a fundar.

Pero, a pesar de este viraje, los jesuitas son los fundadores doctrinales del probabilismo, que es la doctrina moral donde más claramente se manifiesta su rechazo de las doctrinas morales de la protesta ortodoxa. Esta nueva¹⁷²⁷ regla moral, desarrollada para salvaguardar la libertad individual, operacionaliza las concepciones del libre arbitrio y permite ponerlas en práctica contra la imposición de la teonomía. Su principio básico es que, en caso de duda probable (racional o asistida por autoridades reconocidas) sobre la legitimidad, justicia o vigor de una norma, el individuo es libre de transgredirla, de manera que, en su mismo articulado se consagra la libertad del individuo frente a la ley, conformándose como un instrumento fundamental en la justificación e implementación de las libertades.

Es paradójico que la Compañía de Jesús, considerada como una agencia rigorista en la imposición del credo católico, ofrezca una de las más tempranas y efectivas respuestas al rigorismo calvinista. La paradoja se podría explicar porque se torna rigorista en el esfuerzo por combatir aquél, adoptando su desprecio de la vida, su maniqueísmo y su celo. La aceptación de los medios implica la aceptación de los principios. La antinomia de la defensa rigorista de la libertad ha resurgido con el rigorismo.

El probabilismo se recibe también en el norte de Europa por los mismos grupos de teología humanista, defensores del libre arbitrio. Ambos son los principales instrumentos de los liberalismos religiosos¹⁷²⁸ contra el rigorismo reformado pues, frente a otros antirrigorismos religiosos como el antinomismo místico, permiten justificar el orden político, la ley racional y la justicia, por un lado, y la autonomía personal, por otro. Mientras que, frente al laxismo, tienen la virtualidad de romper desde dentro del pensamiento religioso, pero con categorías muy secularizadas, la abnegación que impone el calvinismo, ganando espacios de libertad para un individuo autónomo y responsable sobre el que fundar el orden social.

¹⁷²⁷ La primera fórmula rudimentaria se expone en 1577.

3. La radicalización de las ideas del libre arbitrio y el surgimiento del probabilismo ponen en manos de los revolucionarios una concepción de la libertad individual y un instrumento para su aplicación práctica que podrían explicar parcialmente el ímpetu revolucionario de fines del s. XVI y del s. XVII. Lo que contrasta con la idea de Skinner¹⁷²⁹ de que no hay verdadera creación de pensamiento político en ése periodo y que los revolucionarios sostienen su acción política en ideas de siglos anteriores. Pensamos que la causa determinante de los levantamientos revolucionarios de los ss. XVI y XVII no son tanto las ideas¹⁷³⁰ como la amenaza del rigorismo y la competencia entre las confesiones y las políticas confesionalizadoras de los estados, que dieron lugar a conflictos que obligaron a incrementar la presión fiscal creando insatisfacción religiosa y económica. El libre arbitrio y el probabilismo, como los argumentos a favor de la resistencia y la libertad de conciencia que preparan los jesuitas y usa Milton, juegan un papel mediato y secundario en estas revueltas, pero éste no es despreciable, pues aquéllos vehiculan una idea de libertad radical a través de un lenguaje religioso-moral, el más extendido en el momento. La virulencia de los debates del arbitrio y el casuismo puso la justificación de la revuelta al alcance incluso de los que los rechazaban, como los calvinistas-presbiterianos.

Aunque en la obra de Calvino es imposible fundamentar ninguna libertad política, la literatura contemporánea ha considerado que la mayoría de los revolucionarios de los siglos XVI y XVII “tendieron a ser” calvinistas.¹⁷³¹ Esta valoración se puede deber a tres factores interrelacionados: el desconocimiento de la diversidad teológica de las sociedades europeas en la edad moderna que ha dado lugar a una extendida falacia de generalización al asimilar a todos los sectarios al calvinismo o la Reforma, sin considerar que fueron condenados y perseguidos por éstos. El segundo es la traición de los calvinistas a las enseñanzas del maestro, visible en el uso que los presbiterianos ingleses hicieron de la libertad cristiana milenaria o el probabilismo arminiano para justificar las revueltas con las que se defendieron o pretendieron tomar el poder (el verdadero alcance revolucionario del presbiterianismo es discutible). El comportamiento de los presbiterianos evidencia, también, que la práctica política a menudo contradice la creencia, por lo que es arriesgado

¹⁷²⁸ Como muy significativamente se denomina en el mundo anglosajón a las ideas arminianas y latitudinarias.

¹⁷²⁹ Expuesta en sus *Foundations*.

¹⁷³⁰ Como repetiremos hacia el final de estas conclusiones el proceso de diferenciación funcional de la política como campo intelectual acaba de comenzar y el pensamiento político se da entre tanto, institucional e intelectualmente, dentro de un campo más amplio, el de la filosofía moral. Así por ejemplo, las Políticas de Justo Lipsio se entretienen al inicio en la descripción de lo que sea la conciencia, un tema actualmente considerado propio de la filosofía moral.

establecer inferencias entre una y otra. Es necesario considerar, además, que la influencia entre la religión y la política no se da siempre de los principios supuestamente más profundos a la práctica sino que, a menudo, es ésta la que conforma la religión. La tercera razón de la confusión se relaciona con el valor político de la confesión de fe, una obviedad ignorada. La confesión de ortodoxia de muchos revolucionarios y su petición de “reforma de la Reforma” o “segunda Reforma”, no expresan el deseo de volver a una ortodoxia reformada caída en el escolasticismo,¹⁷³² sino que es un artificio retórico con el que las heterodoxias se ocultan y defienden de la persecución, o con el que ganan ventajas retóricas.¹⁷³³ Así, por ejemplo, reclamarse ortodoxos les permite incluso acusar a los calvinistas de traición a los principios del fundador, forzándolos a conceder más libertad, lo que éste habría rechazado.

Milton, epítome del pensador revolucionario, hace un uso paradigmático de estas formas de disimulo o engaño que están estrechamente relacionadas y justificadas en el probabilismo. Aunque se hiciera pasar por protestante ortodoxo, no basa sus justificaciones de la revuelta y la libertad moral y de conciencia en las ideas del calvinismo, totalmente contrarias a estos fines. Por el contrario, usa de manera consistente de la teología moral de molinistas y arminianos, especialmente del libre arbitrio y el probabilismo para entender y cambiar el mundo.

Podríamos resumir los enfrentamientos entre el calvinismo y los liberalismos religiosos humanista y escolástico y las diferencias entre éstos en torno a la libertad de la manera siguiente:

4. I. B. La libertad cognitiva

El núcleo de la eliminación de la libertad en la doctrina calvinista es la erradicación de la libertad epistemológica. Calvino y sus seguidores Perkins, Edwards o Prynne aceptan que la base de la libertad es la capacidad o poder del libre arbitrio humano para elegir racionalmente y actuar autónomamente. Pero para negar aquélla rechazan éste, afirmando que sus componentes la voluntad y la razón están llenos de vicio desde la caída, por lo que

¹⁷³¹ Skinner. *Foundations*. II. p. 323.

¹⁷³² Véase la nota 42.

¹⁷³³ Trevor –Roper. Op. cit. arguye que los movimientos sectarios que alumbran la Ilustración, entre los que se encuentra en lugar destacado los arminianos y socinianos, tienen su origen en el humanismo, preceden a la Reforma y la única

compelen a los creyentes a que se deshagan de él usando el miedo a la condena eterna. Este miedo divide al mundo en dos mitades, el bien y el mal, eliminando la indiferencia necesaria para considerar, deliberar y elegir racionalmente entre las diversas opciones. Justifican también la automatización de la elección en el anatema de la “omisión viciosa”, un concepto que designa que la deliberación permite a la pobre razón buscar argumentos para justificar la incontinencia de la voluntad y el incumplimiento del instinto moral que aparece inmediato y riguroso en la conciencia. La automatización de la elección se implementa totalmente con la constitución de un hábito irreflexivo que trataremos más adelante.

De igual manera, Molina, Suárez y Milton (como Arminio, Walwyn, Goodwin, Parker o Locke) fundan la libertad del hombre en la capacidad de elegir razonadamente su camino, lo que supone que el individuo tiene poder para resistir los impulsos y apetitos sensitivos, suspender la elección, percibir de forma equilibrada las distintas opciones y no rechazarlas a priori por parecer malas o adoptarlas por atractivas (*aequilibrium indifferentiae*), tomar en consideración y deliberar sobre las alternativas y consecuencias de la elección, y decidirse responsablemente. Para todos ellos el sistema cognitivo tiene marcados rasgos empiristas: la razón es un instrumento de conocimiento y determinación de la acción en el que la duda, la suspensión del juicio y la deliberación sirven de propedéutica para la elaboración, a través del sentido común, el lenguaje y la lógica, de los conocimientos de la experiencia de los sentidos o acumulada en la autoridad, y que da lugar a proposiciones probables válidas incluso para la religión y la filosofía moral. El carácter probable de los conocimientos así ganados no sólo es congruente con el rechazo de las ideas innatas y sigue la definición aristotélica del conocimiento práctico como *doxa*, sino que se adecua a la contingente e indiferente conformación del mundo donde el bien se mezcla con el mal. Sobre esta concepción de la razón y la verdad probable edifican la libertad de conciencia.

4. I. C. La libertad frente a la coacción

Los calvinistas no sólo niegan la libertad de la necesidad (*libertas a necessitate*) al afirmar que el hombre está sometido a la necesidad que establece su maldad natural, también abominan de la libertad de coacción (*libertas a coactione*). Esgrimen que, dada la maldad natural del mundo, la coacción es un instrumento necesario en la economía providencial.

relación que tiene con ella es que comparten un mismo espacio, pues ésta no es suficientemente fuerte para erradicarlos.

La segunda razón de la negación de la libertad de coacción requiere más aclaración. Para explicar que Dios condene o salve a voluntad sin atender a un criterio objetivo, afirman que sin fe toda acción del hombre es pecaminosa y que ni siquiera la realizada con dolor de corazón tiene valor. Así, han de hallar un criterio de atribución de la responsabilidad independiente de la voluntad y que permita condenar siempre al individuo. Siguiendo a Agustín mantienen que la voluntad no puede ser coaccionada (sólo el cuerpo está sujeto al dolor físico) y que, en el momento de la decisión, sólo puede querer o no querer, por lo que, cuando se decide por una de las opciones, la voluntad se da libre, entera y responsablemente en la elección. Así, la responsabilidad no se deriva de la voluntad con la que se haya realizado la acción (ya renuente o de buen grado) ni de sus condicionantes externos, sino de la mera realización del acto. Toda acción, incluso la realizada bajo coacción, supone la aceptación voluntaria del individuo y, por tanto, su responsabilidad. El calvinismo niega, entonces, la involuntariedad, la renuencia y las acciones mixtas o realizadas contra la voluntad, criterios que servían para descargar de responsabilidad a los agentes que obraban bajo coacción o involuntariamente. En aquellos casos en los que el hombre es forzado a pecar, el individuo ha de aceptar bien la culpa del pecado o bien arrostrar las consecuencias de la coacción. El rechazo de la libertad es tal que el individuo no puede siquiera resistir a la coacción injusta, pues contravendría la fe que debe a la divina providencia. Pero además, el calvinismo redistribuye la culpa y el pecado, pues el que actúa forzado recibe parte de la responsabilidad al no tener fortaleza para soportar la coacción antes que pecar. La negación de la libertad de la coacción y el rechazo de todo eximente muestran el rigor con el que el calvinismo pretende el cumplimiento de la norma, que obliga incluso cuando pelagra la vida del coartado.

Esta dislocación de la libertad, responsabilidad y justicia se basa en sendos principios de la antropología y la teodicea calvinista, el desprecio del cuerpo y el mundo que sólo son “fango y basura” y el fatalismo que considera necesaria la coacción pues todo lo que pasa es producto de la voluntad divina, una ley a la que el hombre ha de plegarse incluso contra su cuerpo y su vida. Esta concepción, que aboca a la expresa petición del martirio como virtud última del cristiano, tiene claras implicaciones para la resistencia.

Por el contrario, para el resto de nuestros autores, la libertad de coacción está expresamente incluida en el libre arbitrio, porque la coacción elimina el "equilibrio indiferente" con el

Nuestro estudio del pensamiento arminiano sólo puede ratificar sus conclusiones.

que las distintas opciones han de presentarse ante el arbitrio para que éste elija libremente. Molina y Suárez la defienden frente a Ockham afirmando que, "de forma compuesta", el hombre puede querer y no querer al mismo tiempo, por lo que su voluntad puede permanecer dividida incluso en el momento de la actuación. Suárez y Milton la defienden con la categoría de las acciones mixtas en las que la actuación renuente, realizada con una voluntad divisa, no permite asignar al agente una responsabilidad total. Apoyándose en la idea de la contingencia del mundo, necesaria para la proclamación del libre arbitrio, todos rechazan que lo dado tenga valor normativo y sea un dictado providencial al que el hombre se ha de someter. Afirman que el bien y el mal están mezclados en el mundo y que se ha de utilizar el libre arbitrio para actuar de forma adecuada y *prudente* al caso. Contra la fatalista resignación ante la providencia del calvinismo, afirman que ésta es el resultado de la acción del hombre en un mundo contingente y que el hombre está obligado a restablecer la justicia para ganar su salvación. En esta justicia natural-racional reconocen las necesidades del cuerpo y el valor del mundo, por lo que rechazan el martirio.

4. I. D. La libertad como facultad y derecho. Libertad de actuar.

Dominio

El libre arbitrio determina la reflexión antropológica en ese momento e informa conceptos de gran valor jurídico-político como voluntad, causas segundas, agente libre o natural, poder, facultad, gobierno o dominio. No en vano, es la fuente de la facultad de obrar moral y responsablemente, del poder de decidir y determinar la acción, del dominio del hombre sobre sus acciones y del gobierno de la vida. Dado que en todo el teleológico pensamiento de la edad moderna no se diferencia completamente entre los fenómenos de hecho y derecho, el reconocimiento de una facultad implica la asignación de un derecho que faculta a obtener el fin para el que esa facultad se ha concedido por el creador. Para que la afirmación o negación del libre arbitrio tenga relevancia social sólo es necesario trasponer las concepciones del cuerpo individual al social.

El servo arbitrio elimina del individuo toda facultad, poder, potencia, capacidad de autogobierno y posesión, hace del hombre un agente natural, niega la autonomía de las causas segundas y, a la sociedad, la capacidad de autoorganización y gobierno. Todos ellos, subraya Calvino, son sólo de Dios, quien los distribuye selectivamente a individuos determinados a través de la *vocation* o predestinación por la que cada cual recibe un puesto

en la sociedad y las facultades que le permiten desempeñarlo. Éste es el movimiento que justifica en Calvino el gobierno de derecho divino por la gracia, pues Dios concede con ella la voluntad, razón, gobierno y, especialmente, el dominio necesario para gobernar que ha negado al resto del mundo con el servo arbitrio. El monarca, ordenado por Dios, adquiere así poderes especiales y un dominio total sobre sus súbditos. La vocación es un instrumento óptimo para prohibir la participación política y religiosa e impedir toda movilidad y cambio social, protegiendo la sociedad estamental, lo que contraviene la idea del calvinismo como germen de la moral capitalista. El antiuniversalismo de la doctrina de la predestinación se traduce claramente en antidemocratismo.

Para Molina, Suárez, Milton o Locke la afirmación del libre arbitrio lleva aparejada, necesariamente, la aceptación de que el hombre tiene todas las facultades y derechos arriba mencionados: a gobernarse, a dominar sus obras y participar en el poder, a alcanzar la verdadera virtud. Consideran, pues, al libre arbitrio como la fuente del derecho, ya como *facultas* y *potestas*, ya como *dominium*, por lo que sólo conceden estos derechos naturales a seres racionales a los que se causa injuria si se les priva de ellos, una restricción que les diferencia claramente de sus predecesores nominalistas. Además, frente a éstos, Suárez y Molina consideran que las facultades y el poder de estos agentes no se restringen a actuar según una ley natural impresa en ellos, pues aceptan que el hombre posee *libertas a necessitate* y es libre para transgredir las leyes naturales y darse a sí mismo la ley.¹⁷³⁴

Dado que, para los molinistas y arminianos, la vida y cuerpo de todas las criaturas pertenece sólo a su Creador, el gobernante no puede disponer injustamente de la vida de los gobernados y éstos no deben poner en peligro su vida aceptando un gobierno tiránico. Pero sólo los ingleses transforman estas afirmaciones de los jesuitas en un claro argumento político. Además, como el dominio sobre la tierra es un elemento básico en el mantenimiento de la vida y la libertad (la necesidad de tierra puede forzar al hombre a entregar su libertad), todos niegan que Dios conceda una propiedad plena. Así, la idea lockeana de que nadie puede entregar su vida en el pacto político al príncipe absoluto, porque ésta es dominio de Dios,¹⁷³⁵ o en su forma positiva, que el magistrado que se arroga tal dominio sólo puede ser un tirano impío que quiebra la ley natural y el contrato político,

¹⁷³⁴ Estos son algunos de los problemas que Annabel Brett descubre en las obras que consideran al nominalismo como la fuente de los derechos subjetivos.

¹⁷³⁵ Una idea que se considera central en el discurso lockeano. Dunn, John. 1969. *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the 'Two treatises of government'*. London: Cambridge U.P. p. 125.

no es una idea calvinista, sino compartida por los latitudinarismos. El calvinismo justamente la niega pues mantiene, siguiendo a la *Biblia*, que el magistrado es un Dios en la tierra, lo que le confiere un dominio casi absoluto sobre el resto de los hombres e impone a los sujetos una obediencia incondicional. Como, de cualquier manera, según los reformados, ningún pacto liga a los sujetos a este Dios terreno, aquéllos no pueden ni siquiera establecer sus condiciones.

El dominio divino de la vida del hombre contrasta con la afirmación de Tuck de que el libre arbitrio en Molina permite al individuo incluso venderse como esclavo, una idea congruente con la concepción de los jesuitas como teóricos del absolutismo.¹⁷³⁶ Si bien hay pasajes en su obra que permiten hacer esta afirmación, Molina no admite la esclavitud voluntaria, sino una entrega contractual del trabajo del individuo y considera pecaminosa una rendición sin condiciones de la libertad individual. De igual manera, acepta incidentalmente al estudiar la sociedad heril dentro de la taxonomía aristotélica la esclavitud basada en las causas clásicas de la guerra justa y la conmutación de la pena capital, pero exige a los tratantes de esclavos que examinen los títulos de adquisición de los suyos y que liberten a los apresados injustamente. Molina, que conocía muy bien el tráfico de esclavos del momento podía estar seguro que, con estas condiciones, la mayoría deberían ser liberados.

Por otro lado, Padgen afirma que Grocio y Puffendorf reducen la utilización del término dominio a la propiedad privada,¹⁷³⁷ eliminando las otras acepciones. Aunque es evidente que el concepto fue fijándose progresivamente en la idea de propiedad, pensamos que las otras acepciones del dominio continúan siendo parte esencial del discurso político del XVII - XVIII ya directamente como muestra Milton o Locke,¹⁷³⁸ ya hipostasiado en la libertad y la virtud (como efecto del dominio de sí).

La negación calvinista del libre arbitrio implica también el rechazo de la virtud humana. Incapaz de contención, el hombre sigue sus malvados impulsos y nunca puede alcanzar la virtud. Esta negación tiene claras repercusiones sobre la capacidad del hombre, sus

¹⁷³⁶ Tuck. *Natural*. (1979). p. 52 y ss.

¹⁷³⁷ Pagden, Anthony. 1990. *Spanish Imperialism and the Political Imagination: Studies in European and Spanish-American Social and Political Theory, 1513-1830*. New Haven: Yale University Press. pp. 16 -17.

¹⁷³⁸ "The business of true religion is quite another thing. It is not instituted in order to the erecting an external pomp, nor to the obtaining of ecclesiastical dominion, nor to the exercising of compulsive force; but to the regulating of men's lives

derechos y su posición frente a las normas y la realidad. La más relevante es la negación de la capacidad y titulación para actuar, pues si sólo puede obrar mal, sus obras no pueden tener valor para su salvación y haya de ser contenido por la fuerza. O dicho de otro modo, en prevención de su maldad se le ha de disciplinar e impedir que use su libertad, lo que impide la consecución de la verdadera virtud. El creyente ha de renunciar, pues, a las obras que nacen de su voluntad y razón, y ha de regir toda su vida heterónomamente, según la voluntad divina.

Según Suárez, Molina, Milton, Locke o Goodwin sólo la capacidad de elegir libre y razonadamente hace al hombre libre y responsable y a sus obras meritorias de premio o castigo, permitiéndole condenarse o alcanzar la virtud y ganar la salvación. De esta manera, Dios exige, para mantener su justicia, la libertad de la actuación del hombre y se sirve de esta libérrima actuación del hombre para realizar su providencia, por lo que el principal instrumento de gobierno divino del mundo es la razón del libre arbitrio, la ley divina o natural que guía hacia su justicia. Por todo ello la acción moral no puede estar determinada, condicionada, prohibida u ordenada por ley. El libre arbitrio estatuye pues, que se ha de distinguir entre la ley obligatoria y la virtud, que ha de dejarse al consejo o al arbitrio individual. Esta doctrina gubernamental impone una división de tareas que restringe el cuidado del poder civil al mantenimiento de la paz pública mientras que pertenece a Dios el juicio de la virtud el último día. Ambas, la libertad del hombre como necesidad moral y la necesaria distinción entre virtud y ley son ideas fundamentales en el programa antirrigorista y liberal y uno de los cimientos de la libertad de conciencia moderna, como muestran las peticiones a favor de la libertad de conciencia de Milton.

4. I. E. La libertad como autonomía. La virtud y la ley

El principal derecho que surge del libre arbitrio es el poder de determinar los medios individuales para alcanzar la felicidad. Esta autonomía se valida fundamentalmente en la independencia frente a las normas exógenas, al permitir al individuo anteponer su virtud al cumplimiento de la ley.

Para impedir que siga el libre arbitrio que le abisma en el vicio, Calvino rechaza todos los medios con los que el hombre puede sustentar su autonomía y le encierra en una tupida red

according to the rules of virtue and piety". Locke, John. 1955. *A Letter Concerning Toleration*. New York: Liberal Arts

normativa. Anatematiza la idea de que la nueva alianza abrogue o dispense de la ley divina y humana positiva en la tierra. Dios exige por igual a réprobos y salvos su cumplimiento, aunque éste no tenga valor salvífico y para ello obliga a los príncipes a imponer el cumplimiento de las dos tablas de la ley y su voluntad, incluso aunque derive en injusticia. Un paso central en la destrucción de la autonomía es, aunque pueda parecer paradójico con el proyecto disciplinario y las ideas de parte de la literatura,¹⁷³⁹ la eliminación de la ley natural. Calvino afirma que la caída la destruye en los dos ámbitos de los que se predica: 1º el antropológico, como la recta razón y la voluntad y 2º, el físico, como orden y bondad natural, de manera que precisa de la gracia, una fuerza y ordenación extra natural, que mueve el mundo y le sirve de regla y medida de justicia. Esta negación de la ley natural resulta muy clara cuando la consideramos desde su función, si ésta se define como el criterio de justicia racional que conduce al individuo a la virtud incluso frente a la ley positiva, Calvino no reconoce, en su abominación del cuerpo y la naturaleza, ni siquiera la vida como límite de la justicia.

Una vez asegurado el orden terrestre, Calvino puede dispensar de la ley en el juicio divino, pero ésta no es una liberación de la norma sino, por el contrario, implica que para ser salvo el hombre ha de someterse a un régimen más exigente y que extiende la obligación a todos los aspectos de la vida, el que imponen las virtudes divinas, la ley de la fe. El levantamiento de la ley a favor de valores trascendentes superiores (como en este caso la fe o la caridad) es un mecanismo repetido en los programas que pretenden una eliminación total de la libertad individual, pues la ley fija los derechos de los individuos y distingue los límites de la obligación, estableciendo, por su misma existencia, el ámbito no reglado de lo indiferente.

Dado que el hombre no puede alcanzar ninguna virtud ha de adoptar la de Dios. Calvino hace de las gracias o virtudes divinas valores trascendentes obligatorios, esto es, las virtudes no le sirven para presentar distintas fórmulas de comportamiento ideal, sino que, al no distinguir entre preceptos y consejos, lo necesario y de lo dejado al arbitrio, les concede un carácter compulsivo. Para imponer las virtudes divinas trascendentes, Calvino niega que el hombre pueda alcanzar ninguna virtud propia, es decir, ninguna de las virtudes cardinales. Éste es un paso fundamental en su rechazo de cualquier guía secular e intramundana y la imposición de una teonomía omniabarcante. Al no poseer continencia el

hombre ha de ser reprimido. Sin justicia, el hombre no puede actuar justamente ni enjuiciar la justicia de la ley y la acción ajena, lo que viene a complementar la negación del valor de la ley natural. Al no poder alcanzar la prudencia, no puede actuar prudentemente y ha de entregarse a la providencia y seguir las normas dadas al pie de la letra. Sin fortaleza, no puede oponerse a lo dado y ha de aceptarlo.

En su lugar, el hombre ha de aceptar las desmovilizadoras virtudes divinas: la fe, la esperanza, el terror de Dios, la paciencia, humildad y la caridad. Sólo los actos realizados con estas virtudes, especialmente la fe y la caridad, son plenos y gratos a Dios, pues ellas constituyen al hombre en el instrumento divino y a su través el hombre realiza las obras de Dios. El terror de Dios, y la humildad que de él se deriva, pretenden el rechazo de las facultades y virtudes humanas, de la capacidad de reflexionar y elegir, y preparan la recepción de la fe. La paciencia es la aceptación con la que se debe llevar la cruz del orden establecido providencialmente y de la inhumana e injusta voluntad de Dios y sus ungidos. La caridad termina de eliminar cualquier libertad pues exige la total abnegación, la renuncia a cualquier motivación propia para servir a Dios o al prójimo. Todas ellas conforman el método “penitencial” de reforma intelectual y moral que es el fin de su religión.

Pero, para Calvino, la principal gracia o virtud divina es la fe que otorga la salvación. El reformador la define, por una parte, como la aceptación plena del decreto providencial, de que todo lo dado es voluntad o ley divina, por lo que oponerse o intentar cambiar el rumbo de las cosas es muestra de orgullo impío. La fe también es, por otra, la creencia absoluta en la *Biblia* como la palabra y ley de Dios. Basándose en ella, Calvino teje una red normativa absoluta, que incluye el Decálogo, el código penal judaico, la obligación de obediencia en conciencia a la ley positiva que Pablo establece en Romanos y el derecho divino de la iglesia a administrar la palabra en Tito. A ellos suma el rechazo del escándalo y la negación de la libertad en las cosas indiferentes que han de ser usadas solamente con la caridad para edificar al prójimo que Pablo exige en Gálatas, imponiendo a través de la parroquia la ley de la costumbre y la disciplina reformada. Calvino elimina así toda indiferencia, todo espacio de libertad, pues hasta las más nimias acciones están sometidas al control público de la moral manifiesto en el escándalo. Teje, al mismo tiempo, una red de autoridades que incluyen la providencia y lo dado, la *Biblia* que se ha de aprender de

¹⁷³⁹ Sap. Op. cit. p. 82; Troeltsch. *Soziallehre*.

memoria, los príncipes, la iglesia, el pastor y el consistorio parroquial para controlar la aplicación de la ley y extender su reforma. Si una parte fundamental de la concepción de la libertad en la edad moderna es la liberación de la conciencia de la obligación de la ley, Calvino consigue erradicarla a través de sus gracias-virtudes, el instrumento que perfecciona la abnegación del individuo.

Para garantizar la autonomía necesaria para ganar la libertad y la salvación, los molinistas y arminianos elaboran una batería de medidas. 1° De la importancia del libre arbitrio en la economía de la salvación; y la aceptación benevolente de los límites de la naturaleza humana, la dignidad de este mundo, las facultades, derechos y acciones realizadas en él se sigue necesariamente la aceptación del instrumental con que el hombre puede actuar en el mundo: la razón como principio organizador de la existencia. Molina, Suárez y Milton hacen de la razón y de la virtud dones divinos, lo que las sitúa en el orden jerárquico sobre cualquier otra norma, incluida la ley divina positiva. 2° Redefinen la jerarquía de las virtudes y el significado de cada una de ellas manteniendo la preeminencia de las cardinales sobre las teologales, lo que se relaciona 3° con la consideración de las virtudes teologales como virtudes naturales, dependientes del libre arbitrio y no de la gracia divina, y 4° constituyen a la justicia y la prudencia (la *equitas-epiqueya*) en el centro de la conciencia y medio para la consecución del resto de las virtudes, lo que conduce 5° a la negación de la necesidad del cumplimiento de la virtud en su grado heroico. 6° Afirman la superioridad de la epiqueya sobre la ley, lo que repercute en 7° la separación de la virtud, dispositiva y dejada al consejo, de la ley necesaria. En la práctica, esto supone una gran ampliación de la adiafora, pues prohíbe la regulación legal de la virtud (aunque los escolásticos mantienen que el culto y la religión puedan ser regulados por ley divina y humana positiva), pues la ley sólo puede ordenar un programa mínimo restringido a las acciones que atenten contra el bien de la república o de sus miembros. 8° La capacidad individual de alcanzar las virtudes de la justicia y la prudencia hace que el hombre sea norma de sí mismo, lo que le confiere el derecho de 9° juzgar la justicia de la ley siguiendo criterios preestablecidos y 10°, siguiendo la epiqueya, interpretarla, moderar su aplicación, omitir su cumplimiento o transgredirla.

De esta manera, la virtud no es para los jesuitas el resultado del mero cumplimiento de la ley, pues en un mundo contingente (como el exigido por el libre arbitrio) ni siquiera el legislador divino puede promulgar una máxima que mantenga su justicia de forma

universal, por lo que el hombre ha de seguir un criterio más abstracto: la virtud. Al hacer de la epiqueya la fuente de cualquier otra virtud y núcleo de la conciencia, consideran a la fe y la caridad a) como virtudes naturales a las que se puede llegar por el libre arbitrio sin necesidad de la gracia, reduciendo su valor jerárquico. b) Se oponen a que, como en el calvinismo, sean consideradas necesarias para cumplir la ley, alcanzar otras virtudes y la salvación y c) imponen una medida que rechaza el rigorismo en su aplicación. Ninguna virtud puede ser exigida en grado sumo o heroico hasta la abnegación y el martirio. d) Redefinen la virtud de la justicia no como el cumplimiento de la ley, sino como cualquier acto de la virtud que surge del individuo y tiende al bien de la comunidad, con lo afirman que la justicia es un valor superior a la ley y que puede darse incluso con su trasgresión.

La concepción de los jesuitas de la justicia, epiqueya y *ratio naturalis* está marcada por el resto de su doctrina, por la contingencia y la benevolencia que no sólo salvaguarda el bien de la comunidad, sino también el de cada individuo, ratificando así la *libertas a coactione*. Los jesuitas definen, pues, la epiqueya como la capacidad que tiene todo individuo (y no sólo el legislador o los oficiales encargados de aplicar la ley) de transgredir la ley, no sólo cuando su aplicación cause daños seguros a la comunidad, sino también cuando sea probable que injurie a uno sólo de sus miembros. Ésta es en definitiva la definición del probabilismo, que permite a todo individuo transgredir la ley cuando la juzgue injusta siguiendo razones probables.

El desconocimiento de la función de la virtud en el lenguaje de los jesuitas, el desdén hacia el casuismo y el uso *ad hoc* por Suárez de alguna idea voluntarista han llevado a Schneewind a considerarle un gran tradicionalista, un paso atrás en la evolución de la filosofía moral de occidente hacia la fundamentación de la autonomía individual.¹⁷⁴⁰ Sin embargo, la afirmación de ésta en la doctrina jesuítica es radical, pues sostiene que la virtud emana del individuo a través de la medida de la epiqueya, y se formaliza en el probabilismo, sin duda, el instrumento que más decididamente apuesta por ella en la edad moderna.

Milton realiza un razonamiento similar, elevando la razón a una ley natural divina cuya constitución no es necesariamente la de un precepto formal. Hace del mismo concepto de equidad o epiqueya el centro de su conciencia probable, aunque disimule su uso tras el

¹⁷⁴⁰ Schneewind. Op. cit. p. 58 y ss.

término “caridad”, la benevolencia divina que permite a sus criaturas liberarse del rigor de la ley cuando su aplicación produce daños injustos a la comunidad o a uno de sus miembros. No hemos de confundir la epiqueya o la caridad miltoniana con el antinomismo, pues éste presenta numerosos problemas para la razón y el mantenimiento de las libertades y Milton lo rechaza en las mismas obras que afirma esa caridad.

El principio del libre arbitrio y el establecimiento de la epiqueya como guía de la norma podría haber impuesto un cambio en la filosofía del derecho, separando el derecho natural de lo natural o normal y haciéndolo inherente a la persona e inalienable (rasgos todos del derecho natural moderno). Un ejemplo claro de esta mayor separación del ser y deber ser es la concepción de la libertad del hombre. Molina y Suárez rechazan la idea de que el fámulo sea de natura esclava,¹⁷⁴¹ porque la libertad del arbitrio es un derecho universal inalienable y porque pueden rechazar que el derecho dependa de la voluntad de Dios o de su hipóstasis, lo normal o lo dado en el mundo, conformado por la ley positiva. Al mismo tiempo, la guía del derecho por la virtud establece criterios para discriminar¹⁷⁴² la ley injusta: irracionalidad e inadecuación a los fines de utilidad pública y privada, y para reforzar la obligación de la ley justa. Desregula y formaliza el derecho.¹⁷⁴³

4. I. F. La libertad como racionalidad del sistema normativo y limitación de la ley

Para perfeccionar su proyecto rigorista, Calvino se sirve de un voluntarismo extremo. Basa éste en un Dios omnipotente, un tirano que gobierna el mundo a voluntad según el insondable designio de la gracia, que salva o condena sin razón y que impone en la tierra otros tiranos para cumplir su voluntad. Este voluntarismo le permite, también, eliminar toda racionalidad de su sistema legislativo y por tanto la libertad que se deriva de discernir lo permitido de lo prohibido. Calvino rechaza los principios básicos de la racionalidad jurídica como la gradación en la importancia de las leyes, la correspondencia de la trasgresión y la pena, el valor penal de la deliberación o los atenuantes y eximentes de la acción necesitada o coartada. Así, exige un cumplimiento “preciso”, absoluto de todas las

¹⁷⁴¹ Vid. *Summa*. Ila-IIae 57,3 ad 2. “hunc hominem esse servum...”. Cit. en Virt. Op. cit. pp. 121-2.

¹⁷⁴² Una descripción resumida de las transformaciones que Suárez introduce en el concepto de Epiqueya se encuentra también en Hörmann, Karl. 1976. *Lexikon der christlichen Moral*. Innsbruck; Wien; München: Tyrolia-Verl. pp. 358-362.

normas que hemos listado arriba. La maldad natural del hombre hace sospechoso a todo el mundo, incapaz de reclamar justicia. Sobre esta base es imposible mantener las garantías judiciales, una parte fundamental de la libertad individual liberal.

La imposición de una teonomía con estándares morales extremadamente exigentes es imposible en un sistema jurídico intelectualista, como el defendido por los jesuitas. Tanto los medios, libre arbitrio y virtud, como los fines, atacar al rigorismo, los oponen al voluntarismo, lo que contradice a buena parte de la literatura que considera su obra como una amalgama de voluntarismo e intelectualismo. El uso jesuita de ideas voluntaristas tiene la misma razón y valor que los argumentos *ad hoc* con los que intentan poner coto a la aplicación del principio del libre arbitrio a la política, son secundarios y paliativos. Así, aunque se sirvan de alguna pincelada voluntarista *ad hoc* para moderar el extremado informalismo de su concepción de la norma, basan su intelectualismo en un Dios racional y benigno que se impone las restricciones necesarias para asegurar la libertad humana.

Esta concepción choca también con una parte de la literatura que considera que la libertad del hombre sólo se puede justificar en el voluntarismo donde la obligación queda restringida a la voluntad divina expresa en el Decálogo, lo que haría el resto de las acciones adiafora. Por el contrario, el intelectualismo anularía ésta al establecer unos fines últimos y, subsecuentemente, la bondad o maldad de toda acción con respecto a su consecución.¹⁷⁴³ La doctrina calvinista de la voluntad divina refuta la primera parte del aserto. En cuanto a la segunda, los jesuitas parecen conocer el problema entre fines y libre arbitrio. Por un lado mantienen (como Milton, Locke o Walwyn) que el hombre alcanza su verdadera libertad cuando alcanza esos fines, por otro mantienen que éstos no rompen la indiferencia de la aprehensión, pues el hombre no posee ideas innatas, ni siquiera un deseo de ver a Dios; afirman la existencia de acciones diaforéticas; una relativa diversidad de fines; que los terrestres no pueden ser preteridos por los celestes, esto es, la negación de la abnegación; y una cierta capacidad individual para definirlos y alcanzarlos.

Es justamente el intelectualismo el que permite la libertad, el que concede la libertad, separación y superioridad de la virtud individual frente a la ley, la gradación en la

¹⁷⁴³ “Die theologisch-naturrechtliche Orientierung hatte zur Folge, dass das Verdikt gegen positive Rechtsätze, sie stimmten nicht mit dem Naturrecht überein, weit schneller zur Hand war, dass aber auch die naturrechtliche Legitimation positiven Rechts einfacher war”. Seelmann. Op. cit. p. 29.

¹⁷⁴⁴ Bastit. Op. cit.

importancia de las normas o el principio de correspondencia de la pena con la gravedad de la trasgresión. La benignidad y la libertad que fundan el intelectualismo también se manifiestan en las garantías judiciales, como veremos más adelante al tratar el probabilismo.

Una de las principales características del voluntarismo calvinista es su crueldad, una característica que predicada de Dios se hace social y políticamente aceptable. Con la negación de la teodicea calvinista los liberalismos teológicos liberan del miedo y rechazan que la crueldad sea aceptable, medidas que Judith Shklar considera centrales en el proyecto liberal.

4. I. G. La libertad y el hábito

Como hemos visto, Calvino impone a los creyentes la prohibición bíblica del escándalo, que termina de cerrar la cárcel normativa e impone el del respeto sacramental al poder (pues la trasgresión de la ley positiva es escandalosa) y las reformadas costumbres de la comunidad. Pero además, Calvino afirma que la única señal de elección es la gracia santificante, que se muestra en la perseverancia u observación habitual de la ley divina y humana. La consecución de este hábito viene forzada por el sentido de la fe como paz de la conciencia, que elimina cualquier turbación que la afecte, incluso la mera consideración de distintas posibilidades de acción. Así el seguimiento estricto del hábito es imprescindible para mantener la paz de conciencia que es muestra de salvación. De otra forma dicho, para considerarse salvo el hombre ha de automatizar en un hábito la sumisión a la norma externa. La aceptación mecánica de la ley, a través de la imposición de una rutina absolutamente reglada e impuesta desde el exterior, elimina el libre arbitrio, la razón y la voluntad en la toma de decisiones y la libertad de conciencia. El principal agente en la imposición del hábito o disciplina, y por tanto la principal instancia de poder, es la parroquia, pues en ella se enseña toda la ley, incluida la del príncipe, se refina la de la costumbre y se dirimen sus problemas de aplicación. El consejo parroquial, que reúne a los pastores y a los patriarcas de la comunidad, es la evidencia práctica de que Calvino no pretende la separación del poder político y religioso sino su cooperación, como veremos en los siguientes puntos. La lucha de los presbiterianos ingleses contra el independentismo que pretende la libertad de congregación tiene esta concepción del poder como trasfondo.

Por el contrario, Suárez, Molina y Milton diferencian claramente la costumbre y los hábitos irracionales de los de la reflexión y defienden éstos como parte necesaria del libre arbitrio y la libertad. Para rechazar aquéllos, niegan que la gracia santificante sea necesaria para realizar obras salvíficas y mantienen que son prejuicios nunca revisados por la razón. Los jesuitas los responsabilizan de la inmoralidad y Milton de constituirse en una falsa conciencia con la que la tiranía obtiene la sumisión voluntaria de sus súbditos. Para Milton, la resistencia al tirano, la revolución y la reforma de la fe y el mundo precisan la eliminación de la costumbre y de los hábitos de pensamiento impuestos por las tiranías y las iglesias que predicán la sumisión natural o servo arbitrio.

4. I. H. La libertad cristiana y la redención de Cristo

Por lo visto hasta aquí es evidente que Calvino no es la fuente de la idea de la libertad cristiana como adiafora o libertad derivada de la indiferencia. Una vez negadas las principales ideas que soportan la libertad en el humanismo y el escolasticismo: el libre arbitrio y la virtud, Calvino ataca las concepciones de la libertad de los místicos. Para ello, como es costumbre en él, se apropia de los términos en los que aquéllos vierten sus ideas para transformar su significado rechazando el uso libertario que le dan a la doctrina de los dos reinos, la dispensa de la ley y la libertad cristiana. Niega que Cristo libere al hombre del pecado y de los instrumentos con los que Dios lo reprime y que sirven al hombre de ayudas para su salvación: el gobierno civil y religioso. Rechaza así la idea mística de la nueva alianza como liberación de los yugos políticos y cambia el sentido de la doctrina de los dos reinos de los místicos para hacerla afirmar que la libertad promesa por el Cristo se alcanza sólo en el reino de los cielos y en este mundo a parte de liberar a la conciencia de algunos falsos rituales del catolicismo, no sólo no dispensa de la ley positiva sino que impone la infinitamente más dura de la fe. Calvino estatuye que Cristo vino a afirmar la legitimidad de toda forma de dominación, esclavitud y sujeción existente en el mundo y facultó a los poderes civiles a hacer guardar la primera tabla de la ley que obliga a la debida reverencia a Dios.

Para Calvino la fe es, también, la creencia en que de hecho y de derecho la gracia ha de gobernar el mundo. Esta idea se conforma como un principio fundamental de su obra y justifica la estrecha colaboración del poder civil y religioso en el cuidado de la pureza de la fe y el culto de Dios, el castigo de la blasfemia y la inmoralidad entre sus sujetos. Este deber se recogió en todas las confesiones de fe del calvinismo, desde la de Ginebra a la de

Westminster. Pero nuestra tesis no sólo rechaza que la metáfora de la separación del reino de la gracia y de la naturaleza, el “principio de segregación”, sea calvinista, también cuestiona el valor real de esta idea que, desde Woodhouse, se viene considerando como uno de los argumentos fundamentales en la justificación de la libertad de conciencia y la tolerancia.¹⁷⁴⁵ Como hemos visto, las distintas confesiones, una vez afianzado su poder, pudieron argumentar que la iglesia y el estado estaban ordenados por la gracia para regir ambas esferas, por lo que no fue un argumento muy efectivo.

Por el contrario, Suárez, Molina y Milton mantienen que el sacrificio de Cristo devuelve al hombre las facultades del libre arbitrio, restableciendo en él la imagen de Dios, dignificándole y transformándole en agente libre y causa eficiente de sus obras. Ideas, todas ellas, que tendrán gran importancia en el discurso revolucionario inglés. Pensamos que, como muestran las obras de los jesuitas y Milton, la moderna libertad política y de conciencia más que en la separación de la naturaleza y la gracia se sustenta en la idea de la infusión de la gracia en la naturaleza que dota a ésta de un valor propios. Si la libertad de conciencia se basa en la superioridad de la conciencia individual sobre cualquier otra autoridad y ley, la forma más fácil de justificarla es argumentar que la gracia no funda ni la iglesia ni el estado, sino que se infunde en todo individuo dignificándolo y restaurando su autonomía religiosa, moral y política.

4. I. I. La libertad en la guía de la conciencia

La medida en la que la doctrina calvinista permite la libertad de conciencia se evidencia cuando se considera: 1º Su comprensión de la ley como la voluntad no racional de Dios. 2º La obligación de aprender la *Biblia*, traducida y comentada por Calvino, a la que concede una autoridad absoluta, 3º sobre la que se basa una red de normas que eliminan cualquier indiferencia o adiafora, 4º entre las que destaca la aceptación como contenido de la conciencia de la reverencia al poder civil estatuido y la ley positiva. 5º La sujeción de los criterios de bondad y justicia, y la salvación a la ley positiva y a los usos morales más rigurosos de la comunidad a través de la prohibición del escándalo. 6º La inexistencia en el hombre común de una *vocation* para la interpretación independiente de la *Biblia* y la ley, y la condena de la razón, la curiosidad intelectual y la interpretación como pecados de orgullo. O lo que es lo mismo, la concesión a la iglesia de la exclusividad en la

¹⁷⁴⁵ Clarke, William y A. S. P. Woodhouse. 1992. *Puritanism and Liberty: Being the Army Debates (1647-9)*. London:

determinación de los asuntos religiosos. 7º La negación de la ley natural como autoridad de la conciencia. 8º La afirmación de la incapacidad del hombre para la virtud de la justicia y la prudencia y, por lo tanto, el rechazo a considerarlo titulado a usar de ellas para dirigir su vida. 9º La imposición de un hábito que dirige la acción a través de una aprehensión irracional y automática que implementa las leyes heterónomas e impide los mecanismos racionales de dirección de la acción que considera impíos: la duda, la suspensión del juicio, y la deliberación sobre todas las opciones. 10º La negación del valor terreno de la “Libertad cristiana” como capacidad de revuelta. 11º El establecimiento de una doctrina de la gracia que acentúa la aceptación pasiva de lo dado. 12º La concesión al poder de una vocación para cuidar, siguiendo las enseñanzas de la iglesia, del culto y la adoración a Dios.

El resultado choca con la percepción habitual del calvinismo como fuente de la libertad de conciencia basada en la posibilidad de leer la *Biblia* en las lenguas vernáculas. Calvino afirma que todo hombre debe conocer (su versión de) la *Biblia* pero, como niega la razón, este acceso no puede igualarse a un permiso del libre examen. La *Palabra* se ha de aprender de memoria y se debe seguir sin razonar sin discutir sin inquirir, aceptando la interpretación de quienes tienen por la vocación las facultades correspondientes: los pastores reformados. Ésta es la concepción calvinista de la fe explícita, que deja al pastor la responsabilidad de la exégesis y al creyente la esperanza de un conocimiento mayor en el más allá.

La negación de la libertad de conciencia en Calvino está ya inscrita en su misma definición. Al afirmar que la conciencia tiene como fin acusar al hombre de su maldad (*accusator sui*) para obligarle a reformarse y a la abnegación, niega que dirija la acción o juzgue la justicia de la ley y de las acciones ajenas, lo que es congruente con su rechazo de las virtudes, la razón y la ley natural. Pero si la conciencia no dirige las obras ni provee de credos políticos religiosos o morales, no se puede predicar de ella el derecho a hacerlo, no se le injuria cuando se coarta su actuación y no se puede pedir su libertad frente a ningún poder terreno. De hecho, como hemos visto, la conciencia es libre incluso de la coacción del cuerpo que no ha de influirla, pues se reduce a mostrar la ley y no puede negociar su cumplimiento atendiendo al caso.

La libertad de conciencia se relaciona inmediatamente con las doctrinas morales que se sigan para su dirección. Calvino no acepta la confesión ni el casuismo (la reconsideración de la obligación en casos determinados), pero no por poner en peligro la libertad de conciencia, sino porque introducen demasiada laxitud moral, permiten dudar de la obligatoriedad absoluta de la ley y afirman la indiferencia y la capacidad de raciocinio y libre decisión del individuo. La aceptación del caso de conciencia es contraria al rigorismo que propone, cuyo fin es el cumplimiento absoluto de la ley. Un buen ejemplo es su aceptación de los lugares bíblicos que mantienen que la libertad cristiana no libera de la esclavitud a pesar de que él mismo dude de su justicia.

La posición de Molina y Suárez frente a la libertad de conciencia está marcada por las mismas contradicciones que caracterizan su obra: principios radicales que no parecen tener aplicaciones prácticas al interponerse argumentaciones *ad hoc*, que sin embargo quedan diluidas con el probabilismo, que sí permite una instrumentalización radical de esos principios.

Molina y Suárez manejan, basándose en el principio de la voluntariedad y la indiferencia, la mayor parte de los principios e ideas con los que se defenderá la libertad de conciencia:

- a) Los principios de la voluntariedad plena y la indiferencia, la constitución probable y contingente de la realidad y la verdad, la indiferencia de la composición del mundo que reúne el bien y el mal en las mismas cosas, la duda y la deliberación como proceso necesario para el conocimiento y la virtud.
- b) La dificultad para llegar a un conocimiento de la verdad y la ignorancia invencible, la inexistencia de ideas y deseos innatos (de Dios) pueden ser argumentos para constituir el pecado en mero error, eliminando la responsabilidad y la culpa.
- c) La involuntariedad de las ideas que, dadas por Dios, se aparecen a la razón, impide, según el concepto de responsabilidad derivado del libre arbitrio, que el individuo pueda ser considerado responsable de sus ideas y castigado por ellas.
- d) La necesidad de la libertad para alcanzar la virtud y que el acto tenga valor moral. Esta idea supone que sólo la acción libre conduce al mérito o al demérito y muestra la virtud, de manera que regular ésta, hacerla obligatoria es impío. La virtud, pues, ha de dejarse al libre arbitrio, lo que aplicado a la fe es especialmente importante para la libertad de conciencia, pues niega el valor de la adoración forzada a Dios.
- e) El rechazo de la concepción maximalista de la caridad basada en la forma positiva de la regla áurea (haz como quieres que te hagan) por la que se debe obligar al prójimo, por su propio bien, a

aceptar las medidas conducentes a su salvación y su substitución por la mínima fórmula negativa (no hagas aquello que no desees recibir) que no se presta para imponer a otro su salvación. f) La afirmación de que sólo a Dios, en el juicio final, corresponde el juicio de las conductas morales y fe desviantes. g) La idea de que Dios se sirve de la libérrima actuación de los hombres para alcanzar su providencia, lo que hace impía cualquier intromisión injustificada en esta libertad. Se podría argumentar que esta idea subyace a las concepciones liberales de la sociedad autorregulada por la libertad de sus miembros como la que propone Smith y el liberalismo. h) La suficiencia del hombre para, sin ayudas externas, obrar bien, alcanzar un conocimiento suficiente de Dios y ganar la salvación (lo que no se contradice con la dificultad del proceso). i) La necesidad de que cada individuo se preocupe de edificar los contenidos de su conciencia es una idea presente en Santo Tomás que también recogen los jesuitas y que implica la concesión de una libertad relativa frente a las normas y las autoridades de la iglesia y el estado.

Dado que no hemos estudiado las obras polémicas de los jesuitas no sabemos si usaron los principios que enuncian de forma tan clara para defender la libertad de conciencia. Más bien evitan sus aplicaciones más radicales (también por presión inquisitorial) oponiéndoles una serie de ideas *ad hoc* contrarias a sus principios doctrinales y usan algunos sólo para perfilar los requisitos necesarios para cumplir plenamente con los preceptos impuestos. De igual manera, la iglesia recibe unas gracias y derechos divinos que fundan sus facultades magisteriales y la capacidad de conceder ayudas sacramentales para la salvación. O también, la comprensión de la fe como virtud natural les permite declarar su voluntariedad, de forma que el hombre que persevera en una opinión que la iglesia considera errónea no se aferra a un don divino e involuntario, sino que impide voluntariamente que su razón examine sus contenidos y adopte los más sensatos propuestos por aquélla, etc.

Dos razones pueden explicar por qué Molina y Suárez no usan los principios que enuncian tan claro como instrumentos políticos. El primero es que el verdadero instrumento con el que garantizan la libertad de conciencia es el probabilismo, que no sólo afecta a la ley sino a toda aprehensión moral de la conciencia. Éste acepta los argumentos de carácter práctico en la formación del juicio moral y permite, siguiéndolos, actuar contra las representaciones de la conciencia más seguras (las tendentes al cumplimiento de la ley y la salvación) y moralmente más probables (las sustentadas por las autoridades con mayor peso o las mayores razones morales) siempre que se tengan motivos razonables, permitiendo así la

libertad de la conciencia frente al príncipe y su ley, los prejuicios y miedos de la conciencia e incluso las enseñanzas de la Iglesia. El probabilismo posibilita, por ejemplo, rechazar el valor de la Biblia como verdad revelada y la estructura legal y jerárquica que establece. En el posterior desarrollo de la doctrina, muchos autores establecen restricciones *ad hoc* a la regla, impidiendo que se use cuando afecte a verdades de la fe, cuestiones necesarias para la salvación o cuando infrinja un mal a terceros. Esto es, buena parte del probabilismo permite aplicar la duda a las cuestiones morales que de por sí son contingentes, pero no a las verdades especulativas. Sin embargo, otros llegan a afirmar que la condena papal de una posición no hace improbable una opción, sino que ésta sigue siendo probable y aceptable en el foro interno.

La segunda razón por la que los jesuitas no hacen un uso positivo de estos principios es porque aceptan la autoridad de la Iglesia. Para explicar por qué en los países católicos no se llega a una afirmación más clara de la libertad de conciencia no hemos de atender tanto a las ideas como a las circunstancias y a la estructura y gobierno de la Iglesia católica. Las persecuciones de la Inquisición no se dirigieron tanto contra las grandes corrientes de opinión, como contra individuos aislados y grupos marginales y estigmatizados. Frente la radicalización de la protesta, en la que las distintas sectas mantuvieron en público posiciones encontradas que llevaron a enfrentamientos abiertos, el papado no definió su dogmática a favor de una postura (libre o servo arbitrio) y sólo impuso la prohibición de enseñar las fórmulas más extremas. De esta forma, fomentando la autocensura, impidió que Suárez o Molina se vieran en la necesidad de defender sus doctrinas de una manera más clara y decidida. En todo caso sí que tenemos constancia de que, frente a la Inquisición, algunos de sus seguidores usaron los argumentos que recalcan la necesidad e involuntariedad de los contenidos de la conciencia otorgados por Dios para avanzar en el conocimiento, para lo cual también es necesario respetar su libre enseñanza.

En la Protesta fue la división dogmático-política la que empujó a la petición de la libertad de conciencia. Para sostenerla, Milton aplica el principio del libre arbitrio de una manera más consistente y radical que los jesuitas usando de forma política, ofensiva, los argumentos arriba enumerados. Pero su principal arma es el probabilismo. Transforma el problema de la libertad de conciencia y costumbres en un caso de conciencia y argumenta siguiendo las fórmulas probabilistas y aceptando las probabilidades menos seguras y menos probables, es decir, permitiendo que se actúe siguiendo la razón. Frente a los

preceptos bíblicos que prohíben la inquisición y curiosidad intelectual, Milton sigue la opinión de autoridades mucho menos seguras y probables que permiten la libertad intelectual. Constituye al libre arbitrio y los argumentos derivados de él en su probabilidad intrínseca, hace de la verdadera fe (la explícita) el efecto de la duda y la deliberación personal y considera que toda la verdad tiene una consistencia probable. Si el protestantismo reúne en la Biblia la verdad revelada y la especulativa o reduce la teología natural a la revelada, la aplicación del principio probabilista que todo lo disputado no puede obligar, disuelve toda verdad y obligación religiosas al mínimo consensuado en la sociedad.

A este instrumento negativo, Milton suma una definición positiva de la religión, que la iguala al libre arbitrio, reduciéndola al correcto uso de la razón y la voluntad en dos virtudes: la fe racional y la caridad de las buenas obras para con el prójimo, lo que transforma a los elementos exteriores de la religión en indiferentes y voluntarios. También afirma que, ya que toda virtud deriva del libre arbitrio, ha de mantener su mismo estándar de libertad para ser verdadera, por lo que la religión no se puede regular y ha de dejarse al libre arbitrio individual. Contra la censura y la corrección forzada de las costumbres, mantiene que es necesario permitir los medios de la tentación para que la prueba de la virtud sea verdadera, por lo que eliminar las tentaciones es impío.

La virtud de la fe explícita exige la participación en la sociedad y la apertura de espacios de libertad y tolerancia para la acción moral y la búsqueda de la felicidad terrena y celeste. Bajo la bandera de la “reforma de la Reforma”, Milton recubre las pretensiones de innovación y cambio político, religioso y económico, especialmente la libertad y necesidad de la opinión pública, el magnicidio, la república, la tolerancia y quizá la democracia.

4. I. J. El poder político, el derecho de sufragio y el estado libre

El reformador y sus seguidores no conciben las estructuras de poder como un juego contingente de las voluntades de los hombres, sino como providenciales y necesarios instrumentos represores de la naturaleza humana. La negación de los derechos de los individuos se refleja en los mecanismos de creación del poder. La concepción calvinista de la *Biblia* como verdad absoluta impide que postule el estado de naturaleza, pero el rechazo a este expediente analítico se basa fundamentalmente en la incapacidad humana para cerrar y cumplir cualquier pacto con Dios o el prójimo, lo que se opone al lugar común, aceptado

por Skinner,¹⁷⁴⁶ quien considera al *Covenant* una idea calvinista. El dominio por la gracia que recibe el príncipe le constituye en “Dios en la tierra”, situándole muy por encima del conjunto de sus sujetos. Como participe en las facultades divinas e instrumento de su providencia, el príncipe impone su voluntad como ley y justifica sus decisiones en un conocimiento esotérico de la providencia y justicia divina. Así, Calvino establece un gobernante irresponsable, cuyos sujetos han de aceptar con paciencia los males que quiera infringirles, pues es el látigo de la ira divina con el que los ejerce en virtud. No es extraño, pues, que afirme que la monarquía absoluta arbitraria e irrestricta es la forma de gobierno preferida por Dios, porque es la que más claramente traduce la esclavitud natural del hombre, lo que se opone a las ideas de Bohatec¹⁷⁴⁷ o Foster.¹⁷⁴⁸

La fe que salva y pide paciencia es la misma que obliga al hombre a mantenerse en la sumisión al poder constituido. Lejos de ser el adalid de la modernidad política, Calvino refuerza la fidelidad como fundamento de la organización política feudal. Incluso Walzer, el principal valedor de la tesis de que el disciplinamiento del puritanismo fue un requisito práctico necesario para la aparición del liberalismo, mantiene que el rigorismo puritano no tiene ninguna relación con los “liberals”.¹⁷⁴⁹ Pero es demasiado moderado en su evaluación de la relación del calvinismo y el liberalismo, pues el rigorismo calvinista es perfectamente antiliberal.

Al contrario que Calvino, la soteriología permite a los molinistas-arminianos traspasar el “axioma teológico”¹⁷⁵⁰ del estado de naturaleza de la soteriología al derecho. En todos nuestros autores la corrupción de la naturaleza humana hace necesario el poder político.¹⁷⁵¹ Pero en todos ellos es diferente el dominio del individuo sobre su voluntad pecaminosa, lo que hace que propongan distintos grados de autonomía, capacidad de pactar con otros hombres y distintos grados de rigor disciplinario de los gobiernos. Los autores molinistas-arminianos muestran una similar aceptación implícita de la capacidad individual para ser su propio árbitro y juzgar los asuntos en los que se ve envuelto, pero consideran necesario

¹⁷⁴⁶ Skinner. *Foundations*. II. p. 236.

¹⁷⁴⁷ Bohatec, Joseph. “Calvin Preferred either Aristocracy or a Mixture of Aristocracy and Democracy” en Kingdon. *Calvin*. p. 26 y ss.

¹⁷⁴⁸ Foster, Hebert Darling. “Calvin and his Followers Championed Representative Government” en Kingdon. *Calvin*. p. 36 y ss.

¹⁷⁴⁹ Walzer, Michael. 1968. “Puritanism as Revolutionary Ideology” en *The Protestant Ethic and Modernization. A Comparative View*. Editado por S. N. Eisenstadt. New York, London: Basic Books. p. 113.

¹⁷⁵⁰ Dunn. *Foundations*. I. p. 103.

¹⁷⁵¹ *6L*. Disp. 46. p. 243.

un poder que reciba el monopolio de la justicia para impedir que cada cual sea juez y parte y evitar un uso arbitrario del débil libre arbitrio.¹⁷⁵²

Molina y Milton saben que el poder se constituye sobre la capacidad de matar, pero esta capacidad se contrapone al quinto mandamiento del Decálogo y al dominio divino sobre sus criaturas. Cuanto mayor es el grado de autonomía concedido al individuo para juzgar y ejecutar al agresor, esto es, la capacidad del libre arbitrio para alcanzar la justicia y epiqueya, menor es la necesidad de fundar el poder en Dios. Cuando Molina trata de la creación del poder, cambia de principios argumentativos y si bien, siguiendo el libre arbitrio, afirma que el hombre puede (debe) en defensa propia incluso matar al agresor, mantiene que no puede conceder al poder el derecho de juzgar y ajusticiar en frío al que le injuria, ya que no tiene esa capacidad. Ésta pertenece sólo a Dios quien lo concede al poder directamente al constituirse en el pacto, dándole un estatuto de derecho natural. Pero ésta es la única intervención divina, pues no determina ni la forma ni el receptor del poder, dejados al arbitrio de los pactantes. Molina considera, como Milton, que el poder concedido a los magistrados por el pueblo es una “*communicatio*” o “*concessio*”, una fórmula por la que el cuerpo social no se despoja de su poder. Pero su constitución de derecho natural establece grandes restricciones a su ejercicio, de forma que casi se podría hablar de un *pactum subjectionis* como el que propone Suárez. Pero en ambos este poder irresistible está limitado a las concesiones realizadas en el pacto y restringido por las libertades básicas del individuo.

Milton, por su parte, usa con congruencia el libre arbitrio, la epiqueya y el probabilismo y afirma que el hombre “es suficiente” para juzgar con justicia al que le injuria, que puede colocar su bienestar y su vida sobre la ley y el quinto mandamiento cuando se dude de sean justos y manifiesta que el hombre puede seguir la opción menos segura (matar a su agresor) aunque ésta contravenga la autoridad más probable (la ley divina). Así, el poder no precisa de la ratificación divina para su constitución y puede ser considerado una mera ordenanza humana. Esta humanización tiene sus principales efectos en la democracia y la universalización del derecho de resistencia frente a cualquier poder injusto. Veremos más atentamente, tras un pequeño excurso, el influjo de estos argumentos sobre las doctrinas de la resistencia.

¹⁷⁵² 6L. Disp. 22. (Del origen del poder laico o civil.) § 8. pp. 379-80.

La posición de nuestros autores frente al quinto mandamiento nos permite matizar la idea de Tuck y Schneewind,¹⁷⁵³ de que Grocio funda el jusnaturalismo moderno al colocar el derecho a la defensa de la propia vida como el principio basal de su doctrina jusnaturalista, defendiendo su constructo incluso de los escépticos que han de aceptarlo como parte del universal egoísmo. Molina¹⁷⁵⁴ o Vitoria ya lo usan, si bien, quizá de una manera más restringida. En el proceso de aceptación de la capacidad de matar los probabilistas pueden haber jugado un papel determinante, pues, como critica Pascal en sus *Lettres Provinciales*, éstos permitían matar para salvaguardar la vida, la propiedad e incluso el honor. El desarrollo de este principio en el casuismo y su eventual traslado al derecho natural nos habla de la estrecha relación entre ambos, que refleja la de las costumbres y la legislación.

La aceptación de la doctrina del libre arbitrio no determina claramente el sistema político, pues se puede seguir el principio con distintos grados de consistencia. Además, aunque la idea del estado de naturaleza y el pacto presuponen que la democracia es la forma de gobierno por defecto, el meritocratismo de la doctrina de la virtud permite justificar formas políticas aristocratizantes, desde una monarquía electiva a una democracia censitaria, o la superioridad del varón sobre la mujer y el derecho a la colonización de los pueblos inferiores. Pero a pesar de su atención a la virtud, Milton retorna al igualitarismo universalista del libre arbitrio para fundar intelectualmente el sistema democrático. El irrenunciable derecho a la elección del gobierno según la libre voluntad es la transposición al cuerpo político del libre arbitrio. El derecho de voto realiza las facultades del libre arbitrio: la *libertas a necessitate* y la libertad de contradicción por la que se puede elegir cualquiera de las opciones presentadas sin necesidad de que el gobierno establecido haya actuado mal. Milton funda también sobre el libre arbitrio el estado libre, al trasponer de forma explícita la libertad individual al cuerpo político. Este estado libre no se basa en una mera *libertas a coactione*, sino en una *libertas a necessitate* en la que el agente ha de estar libre de cualquier necesidad establecida por la naturaleza o constitución política del estado o de la cualquier posibilidad de ser coartada.

¹⁷⁵³ Schneewind. Op. cit. p. 67 y ss. Lo repite en ambas, *Natural Rights Theories* y *Philosophy and Government*.

¹⁷⁵⁴ En el título de la disputa reza: “Dios es el dueño de las vidas de los hombres y los ángeles”. “Los hombres son custodios de su propia vida, teniendo derecho a disfrutarla y defenderla, causándoseles injuria si injustamente se les priva de ella o se le hace cualquier otra cosa que les perjudique”. 6L. Disp. XVIII. § 5. p. 334.

4. I. K. La resistencia

Ha sido común en la literatura analizar por separado la libertad de conciencia y el derecho de resistencia, un proceder injustificable que lleva a una falsa comprensión del último. La resistencia sólo es posible cuando el hombre libera su conciencia de la obligación que las leyes le imponen (de la divina positiva a la consuetudinaria, pasando por los juramentos de fidelidad). De esta forma, el tipo de doctrina casuista que se siga determina, no sólo la libertad de conciencia, sino también la doctrina de la resistencia.

Como la conciencia en Calvino no es una facultad intelectual sino una aprensión, el sujeto no puede juzgar la legitimidad del gobierno y sus leyes y ha de limitarse a seguir el precepto paulino de obedecer en conciencia al poder establecido. La doctrina de Calvino también es rigorista en la consideración de la opción a tomar en caso de que el individuo llegue a la duda de conciencia sobre la tiranía del príncipe. A la incapacidad para juzgar las acciones y leyes de los príncipes, Calvino añade la prescripción de la opción más segura y cercana a la orden paulina, ninguna violencia o injusticia puede ser causa para juzgar tiránico a un príncipe. Lo único que la conciencia puede sentir como tiranía es el daño al honor de Dios. Los reformadores continúan siendo rigoristas cuando desaparecen las dudas: como muestran sus obras a los nicodemitas, los sujetos quedan absueltos de la obediencia, pero esto no supone una desobediencia activa y violenta.¹⁷⁵⁵ No acepta siquiera la capacidad de los magistrados inferiores para resistir con violencia, juzgar y deponer al tirano impío, como hacen otros tratadistas del momento. Incluso ellos han de someter el caso a la más grave consideración de la conciencia antes de actuar, pues resisten a Dios en la tierra. Las últimas frases de la *Institución*, quizá las peor entendidas de su obra, más que un permiso para la resistencia son un recordatorio de la necesidad de reconvenir al tirano (la petición) y de confesar la fe, esto es, la necesidad de la resistencia pasiva y el martirio. Irónicamente, Milton podría ser el origen de la idea de que la ortodoxia reformada acepta una cierta resistencia, pues disimuló su posición usando unas citas de Calvino y Lutero que parecían aceptarla, y la literatura posterior siempre se refiere a las mismas citas para justificar esa valoración.

El molinismo y humanismo no puede estar más alejados: el sujeto tiene en todo momento como principio irrenunciable la necesidad de dudar y juzgar la legitimidad de las acciones del magistrado y para ello ha de concederse tiempo para suspender el juicio y actuar

conforme a su veredicto, sin perjuicio para su alma. No existe pues la premura del cumplimiento ni el dolor de conciencia por no obedecer inmediatamente la voluntad del soberano-dios. Pero Molina, en su moderantismo, retoma *ad hoc* las doctrinas de Santo Tomás y del Concilio de Constanza que restringen el derecho de resistencia basándose en que el poder legítimo es de derecho natural y está fundado por Dios. Así, todo hombre tiene derecho a oponerse al tirano usurpador, pero sólo los magistrados inferiores pueden oponerse al príncipe legítimo devenido tirano. Suárez, por su parte, establece el *pacto subjectionis*. Pero estas restricciones se diluyen al aplicar las reglas probabilistas que ellos mismos definen. Éstas les permiten fundamentar la defensa de la propia vida y de los medios de supervivencia incluso frente a la ley divina positiva o seguir una autoridad menos probable que la de Santo Tomás, rechazando su doctrina de la resistencia.

Sólo una vez aceptada la superioridad de la conciencia individual sobre la ley dudosa se puede presentar la resistencia como un derecho individual universal. La resistencia no se puede justificar en el uso de la ley natural como precepto pues éste tiene numerosos defectos como la falta de proclamación o la ausencia de un verdadero articulado y siempre es inferior a la ley divina positiva que prohíbe el asesinato o exige obediencia. Así sólo se puede invocar la ley natural para justificar la resistencia cuando se acepta la doctrina probabilista que permite seguir la norma más insegura e improbable. De hecho los principales argumentos miltonianos son la epiqueya y el probabilismo, pues permiten la resistencia universal. El probabilismo le sirve a Milton para rechazar la validez de las obligaciones que impiden la resistencia al tirano: el quinto mandamiento o el de Romanos 13. También pone en cuestión las ideas del derecho divino y permite trasgredir los juramentos de fidelidad, una de sus principales instituciones de control, y base constitucional del “absolutismo” en Inglaterra,¹⁷⁵⁶ no sólo por disolver la obligación del pacto sino porque permite la resistencia pasiva de jurarlos en falso. La idea de que el título de monarca legítimo no cambia la tiranía se deriva de la soteriología arminiana de las obras. Además el probabilismo le permite también engañar a su audiencia usando la autoridad de Calvino o Lutero para sustentar, con citas que tergiversan el pensamiento de los reformadores, sus propias posiciones.

¹⁷⁵⁵ Calvin. *Institution*. L.IV. Ch. xx. §.31.

¹⁷⁵⁶ Sommerville. Op. cit. p. 51 y ss.

4. I. L. El probabilismo. Papel político-jurídico

El probabilismo es una pieza fundamental en la justificación y puesta en práctica de las libertades, una doctrina moral con efectos intelectuales-epistémicos, morales y político-jurídicos revolucionarios. A parte de los ya señalados, a) introduce un moderado escepticismo o relativismo, los jansenistas lo tacharon de pirronismo, en todos los ámbitos morales e intelectuales, por lo que su influencia en los procesos de secularización del pensamiento y de petición de la tolerancia puede ser tan grande como la del elitista programa científico que Tuck denomina humanismo ciceroniano.¹⁷⁵⁷ También dudamos de que ambos se contrapongan pues utilizan las mismas ideas de la lógica y el escepticismo, de Aristóteles y Cicerón. b) Libera al hombre de los miedos de su conciencia y le permite optar por soluciones racionales aunque contravengan los mandatos de una conciencia saturada de normas exógenas y angustias irracionales. c) Como ya articula Molina, el principio de “propiedad de la libertad” del probabilismo, por el que en caso de duda todo individuo sigue manteniendo su libertad, junto a las máximas “in poenis benignior est interpretatio facienda”, e “in obscuris minimum est sequendum” apoyan decididamente la presunción de inocencia y el *habeas corpus*, sin duda las principales manifestaciones prácticas de la libertad. Todas estas características y su rápida divulgación por toda Europa podrían, al menos en parte, ayudar a explicar el ímpetu revolucionario de finales del s. XVI y del XVII. Milton lo usará en todas sus obras políticas.

Siguiendo la idea de que el calvinismo se puede interpretar como un rigorismo y las doctrinas del libre arbitrio como las respuestas a los retos que éste plantea, podríamos suponer que el probabilismo, o ideas similares, pueden volver a jugar un papel importante en el discurso político actual. De hecho, en el mundo musulmán, a la reintroducción de la *sharia*, la ley islámica que interpretada de forma rigorista podríamos comparar con el biblicismo calvinista, los movimientos más latitudinarios oponen el equivalente funcional del probabilismo: *ishtihad*, la capacidad de todo creyente para interpretar la ley y disentir de la exégesis común.

Incluso los revolucionarios “presbiterianos” olvidaron, llenos de celo milenarista, las reconvenciones del fundador contra el casuismo y echaron mano del probabilismo para justificar su trasgresión de los pactos de fidelidad al monarca.¹⁷⁵⁸ Mark Goldie¹⁷⁵⁹

¹⁷⁵⁷ Tuck. *Philosophy*. p. 13 y ss.

¹⁷⁵⁸ Jones. Op. cit.

mantiene que los “calvinistas revolucionarios” adoptaron para su acción política las ideas de los “neotomistas”. Dejando a parte que, como Skinner, denomine “neotomista” a todo el escolasticismo y en concreto a los jesuitas o molinistas,¹⁷⁶⁰ es cierto que el calvinismo o presbiterianismo adoptó algunas estrategias del escolasticismo para defenderse del laudismo y alcanzar el poder, pero no fue revolucionario, las fuerzas verdaderamente revolucionarias fueron (dejando a parte el milenarismo místico) aquéllas cuya dogmática les permitía aceptar las ideas de los escolásticos sin traicionar su fe: los arminianos y latitudinarios independientes.

4. I. M. Caracterización de la doctrina de Calvino

Nuestro análisis del pensamiento calvinista, que desvela sus claras características antiseccularizadoras, resacralizadoras, fatalistas, irracionales e inmovilistas, contrasta con la tradición whig que le considera fuente de libertades y de modernidad social y económica.¹⁷⁶¹ Hasta aquí, hemos caracterizado a la doctrina calvinista como un rigorismo, pero para el lector actual podemos traducir este término por el de *fundamentalismo*, pues, a pesar de ser un anacronismo, devuelve con precisión la mayor parte de sus rasgos distintivos: un movimiento de reacción a la secularización y modernización de la religión¹⁷⁶² basado en la negación del individuo y su supeditación a un sistema de verdad y una teonomía absolutas, omniabarcantes e irracionales que, a través de una determinación maniquea del bien y el mal que niega la relevancia de las posiciones alternativas e impide cualquier relativización de sus posiciones, pretende controlar toda la vida del individuo desde la conciencia y la fe. Además, a pesar de que focaliza el ejercicio del poder y de la sumisión a la teonomía fundamentalmente en el foro interno, pretende establecer gobiernos teocrático-disciplinarios para imponer su verdad y la teonomía en el foro externo. Para alcanzar sus fines no desprecia una cierta racionalidad instrumental y usa alguno de los modernos medios terrenos necesarios (la imprenta, la exégesis humanista), a pesar de la irracionalidad de sus concepciones dogmáticas y morales, que se deriva de la extremada ultraterrenalidad de sus fines y se muestra en el rechazo de la ética de la responsabilidad (la fe sola). La reacción a la secularización del mundo con el llamamiento a considerar la

¹⁷⁵⁹ Vid. infra nota 1781.

¹⁷⁶⁰ Un término que se debería aplicar a los Bañecianos que reclamaron para sí la herencia de su hermano de orden.

¹⁷⁶¹ Lo que se opone al lugar común de la desacralización que defiende p.e. Abellán, Joaquín. “La reforma protestante” en Vallespin, Fernando. *Historia de la teoría política*. Vol. 2. pp. 171-208.. Madrid: Alianza. Aquí p. 205

¹⁷⁶² Marty. Op. cit. p. 3.

maldad del mundo y la necesidad de su reforma le concede cierto tinte populista y milenarista.¹⁷⁶³

Así podemos leer toda la tesis como un análisis en profundidad de los mecanismos teológicos, epistemológicos, jurídico-morales y políticos del fundamentalismo, y de las respuestas que suscita en dos lenguajes aparentemente distintos.

4. I. N. Caracterización del molinismo. Similitudes con el republicanismo

Las similitudes entre las obras de Suárez, Molina y Milton o Locke nos permiten criticar o matizar algunos lugares comunes sobre el último escolasticismo, como su antihumanismo, su ambivalente papel político y su consideración como lenguaje de la ley. También ayuda a problematizar la valoración de Skinner y Pocock del humanismo como la fuente principal de las concepciones positivas de la libertad que fueron la base del pensamiento revolucionario. Estas concepciones se entrelazan, de manera que, el supuesto antihumanismo del escolasticismo se suma a su comprensión como lenguaje jurídico que propone exclusivamente una libertad negativa, lo que descarta su carácter revolucionario. Por último, la atención al papel de la virtud y el probabilismo en los jesuitas nos permiten matizar su valoración como teóricos del absolutismo.

Donald Kelley, pasando revista a las *Foundations* de Skinner, afirma que “muchas de las energías de los últimos escolásticos se dedicaron a atacar u oponerse a los errores de los humanistas como Erasmo y de los naturalistas como Maquiavelo”.¹⁷⁶⁴ Con la defensa del libre arbitrio y el latitudinarismo moral probabilista, los escolásticos jesuitas hacen suya una parte fundamental del programa de Erasmo, de manera que su relación con éste no es de total oposición, sino más bien de reelaboración y sustentación de los mismos principios bajo la lógica y retórica escolástica. Kelley olvida que los escolásticos jesuitas abrevaron del caudal clásico, de Aristóteles y Cicerón, a los que defendían como parte de la *Prisca Theologia*.¹⁷⁶⁵ En ambos buscaron concepciones de la libertad libres de agustinismo, unas concepciones que se constituyeron en su rasgo diferenciador frente a la filosofía

¹⁷⁶³ Wießner Op. Cit. p. 58y ss.

¹⁷⁶⁴ Skinner. *Foundations*. II. pp. 141 y ss. Kelley, Donald R. 1992. "Foundations of Modern Political Thought. Review." pp. 80-90 en *Essays on Political hilosophy*. Editado por P. Riley. Rochester, N.Y.: University of Rochester Press. p. 85.

¹⁷⁶⁵ Significativamente Tuck denomina a la doctrina de estos escolásticos aristotelian ciceronianism. Tuck. *Philosophy*.

especulativa y los alumbrados primero y al rigorismo calvinista después. Podríamos así, hablar de un “escolasticismo humanista”, ya que, aunque podría pasar por otro de los contrasentidos que nosotros mismos hemos denunciado hasta aquí, ni siquiera en la terminología las dos doctrinas se diferencian demasiado. Recordemos que Maquiavelo concede al *libero arbitrio* un papel fundamental en el *Príncipe* como el instrumento para el reestablecimiento de la independencia y la fuerza de Italia. En la versión inglesa de *El Príncipe*, prologada por Skinner, el traductor cambia el término “libero arbitrio” por “human freedom”, escamoteando así uno de los puntos donde el florentino comparte concepciones con el pensamiento de su tiempo.¹⁷⁶⁶

Estas similitudes contrastan con los papeles que la literatura adjudica a cada uno de estos lenguajes en la práctica política. Mientras que mantiene que el humanismo republicano es el origen de la revolución, Skinner considera que el escolasticismo tardío tiene dos caras,¹⁷⁶⁷ por una parte, reelaboraría las ideas del estado de naturaleza predecesor del contrato social, pero su verdadera aportación sería coadyuvar a fundar el absolutismo, especialmente contra el populismo de la vía moderna y los bartolistas.¹⁷⁶⁸ Pero esta idea ha de ser matizada, primero porque el término “monarquía absoluta” es demasiado amplio y designa fenómenos muy distintos y segundo, porque estas políticas se contraponen al principio fundamental de su doctrina, el libre arbitrio, de manera que allí donde lo aplican consecuentemente se reduce grandemente su “absolutismo”. Hemos visto que el fin principal de la doctrina religiosa y política de Molina y Suárez no es ni la justificación de derechos políticos ni la afirmación de un estado absolutista, sino oponerse al rigorismo protestante, que era el principal enemigo de su fe. Este objetivo explicaría la contradictoria naturaleza que Skinner descubre en ellos pues, para atacar al calvinismo precisan conceder al individuo una gran libertad y derechos que le permitan ser responsable de sus obras, afirmar su capacidad de pactar el poder político y negar el dominio por la gracia. Pero la experiencia de la indisciplina, el temor a la pérdida de poder de la iglesia (que querían latitudinaria) y a los fundamentalismos populistas les llevan a establecer contrapesos a esta libertad, cortando sus efectos más radicales. Molina y Suárez se encuentran en un dilema similar al que atenaza a otros latitudinarios del momento, como los arminianos, quienes

¹⁷⁶⁶ Machiavelli, Niccoló. 1988. *The Prince*. Editado por Q. Skinner. y R. Price. Cambridge: Cambridge University Press. p. 85. Mientras el original italiano dice “nondimanco perché il nostro *libero arbitrio* non sia spento, giudico potere essere vero che la fortuna sia arbitra della metà delle azioni nostre, ma che etiam lei (ancora ella) ne lasci governare l'altra metà, o presso, a noi”. Machiavelli, Niccoló. “Il Principe”. En Machiavelli, Niccoló. 1997. *Opere*. Editado por C. Vivanti. Torino: Einaudi-Gallimard. p. 187.

¹⁷⁶⁷ Skinner. *Foundations*. Expresos en los dos apartados en los que culmina el capítulo “The Revival of Thomism”.

adoptan posturas erastianas al considerar que un magistrado moderado puede ser el mejor dique contra el populismo y teocratismo calvinista, aunque con ello contradigan el principio mismo de su antirrigorismo, el libre arbitrio.

Según Skinner, los bartolistas son fundamentales para la justificación del derecho de resistencia principalmente por dos ideas. La primera sería que habrían retomado el derecho romano que concedía a todo individuo la capacidad de repeler la fuerza con la fuerza, justificando la resistencia universal frente al tirano.¹⁷⁶⁹ Como hemos visto, Molina sigue la doctrina del Angélico que pone más cortapisas a la resistencia del magistrado legítimo devenido tiránico, pero eso no significa que su doctrina rechace el principio humanista: Molina admite la existencia de una “autoridad privada” de *derecho natural* para oponerse al agresor.¹⁷⁷⁰ Además, pensamos que es problemático considerar esta idea del bartolismo como la fuente de la concepción moderna de la resistencia, pues el derecho privado es, para todos los tratadistas del momento, un derecho subordinado que no puede anular el derecho divino positivo (el quinto mandamiento o el precepto de obedecer en conciencia al magistrado). Para suspender éste es necesario aceptar la existencia de un principio que permita colocar la defensa del bien del individuo sobre la ley divina positiva: la epiqueya y el probabilismo de los molinistas. De hecho, para justificar el tiranicidio Milton no usa la doctrina bartolista sino la jesuita.

La otra idea supuestamente relevante de los bartolistas y teóricos del derecho romano es, siempre a grandes trazos, su concepción de que éste es el reducto de la autonomía y las libertades de los italianos. Pero uno de los ámbitos donde la separación de Molina frente al absolutismo es más clara es en la capacidad y derecho legislativo. Molina mantiene que, dado que la razón es un bien universal necesario para la salvación, la regulación de la acción individual no puede ser enajenada, por lo que todo individuo ha de colaborar en la creación de la ley. Así, la capacidad legislativa ha de permanecer en el pueblo, el príncipe que pretenda enajenarla o que la considere su potestad viola las condiciones del pacto y la razón natural. Para Molina, quien defiende la separación de poderes, el derecho consuetudinario y privado permanecen como el reducto de las libertades y los derechos de igual modo que para Milton la *Common Law* es el reducto de las libertades de los ingleses.

¹⁷⁶⁸ Skinner. *Foundations* II. P. 179 y ss. Véase también Kelley. Op. cit.

¹⁷⁶⁹ Skinner. *Foundations*. I. p. 62 y ss.

¹⁷⁷⁰ Frente a Durando expone que todos los mandamientos de la ley son necesarios, incluso el 5 (no matarás), puesto que lo que se prohíbe es la muerte injuriosa. *6L. Disp. 49. § 4. p. 493.*

Pero el molinismo mantiene una relación especial sobre todo con los desarrollos coetáneos del humanismo y especialmente con el republicanismo inglés, con el que guarda asombrosos paralelismos. De manera contradictoria con sus *Foundations*, Skinner escribe en su *Liberty before Liberalism* que en los ss. XVI y XVII hubo una innovación en el pensamiento humanista basada en la recepción de una radicalizada idea religiosa de la libertad. Esta innovación se convirtió en motor de las doctrinas revolucionarias, de forma que muchos pensadores de la teoría neoclásica de los estados libres, de entre los que excluye a Harrington, “revelan una fuerte mezcla con *la teoría política radical de la Reforma*, de acuerdo a la cual el estado de libertad es la condición natural de la humanidad”, aunque el “estado de naturaleza y la reivindicación de que éste es un estado de perfecta libertad, eran asunciones completamente ajenas a los textos latinos y renacentistas” de modo que “entre los escritores del XVII dio lugar a la pretensión de que las primitivas libertades fueran reconocidas como un derecho natural concedido por Dios”.¹⁷⁷¹ Pocock repite estas mismas ideas curiosamente cuando estudia a Harrington, quien “sostenía que en el animal humano había algo que Dios había plantado y que necesitaba desplegarse en el ejercicio de un autogobierno activo y ese algo a lo que estaba dispuesto a llamar a veces naturaleza, a veces razón, a veces gobierno – también estaba dispuesto a darle el nombre enteramente crucial de virtud”.¹⁷⁷² Esta libertad natural individual derivada de la semejanza con Dios, continúa Skinner, confiere al hombre la capacidad de “actuar o contenerse en la actuación a voluntad” y “un poder en sí sobre sí mismos”, lo que a su vez concedía al individuo derechos naturales.¹⁷⁷³

Pero estas ideas de la libertad con las que el humanismo se torna revolucionario no provienen de una “reforma radical” de ignota dogmática, son las ideas de Milton y del arminianismo que siguen la antropología del escolasticismo jesuita.

Los autores de la Escuela de Cambridge parecen afirmar que el lenguaje verdaderamente revolucionario es el humanismo, no sólo como lenguaje jurídico (los bartolistas), sino especialmente como lenguaje de la virtud,¹⁷⁷⁴ pues ésta conforma una idea positiva de la libertad que sería la verdadera fuerza revolucionaria. De esta afirmación se puede colegir

¹⁷⁷¹ Skinner. *Liberty*. p. 19.

¹⁷⁷² Pocock. *Historia*. p. 324.

¹⁷⁷³ Skinner. *Liberty*. pp. 19, 25, 28.

que el escolasticismo, como lenguaje jurídico, no podría proveer de una tal libertad positiva.

Las similitudes del molinismo con el republicanismo continúan también en el ámbito de la virtud. Se podría pensar que el peso entre las virtudes cardinales y teologales es diferente entre el poeta humanista y los clérigos católicos, pero Dzelzainis, autor que defiende el humanismo de Milton, afirma que quizás la *godliness* sea la principal virtud para Milton, a la que seguirían las cuatro cardinales.¹⁷⁷⁵ Todos ellos hacen de la epiqueya el centro de la conciencia y el medio para la consecución del resto de las virtudes. Todos consideran las virtudes teologales como virtudes naturales dependientes del libre arbitrio y no de la gracia. Ambos las subordinan a las virtudes cardinales. Ambos definen la caridad como interpretación benevolente de la ley y según la versión negativa de la fórmula áurea, eliminando la exigencia de una virtud heroica y del martirio. Todos proponen la acción como fundamento de la esperanza y aceptan la continencia como base del libre arbitrio. Pero quizá la más importante de las similitudes quizá sea el papel fundamental concedido a la justicia-epiqueya y la subsiguiente subordinación a ésta de la ley.

Pocock define la concepción de la virtud republicana, en la que según sus análisis radica la fuerza revolucionaria del movimiento: “La virtud como devoción por el bien público se aproximaba a una identificación con un concepto de justicia”.¹⁷⁷⁶ Molina afirma, nada más empezar sus *Seis libros de la justicia y el derecho*: “El primer sentido (*de justicia*) es el acto de cualquier virtud, no en cuanto tal, sino en cuanto se ordena al bien común de la muchedumbre de que forma parte aquél que lo ejerce. O lo que es lo mismo, *en cuanto emana de un hombre*, no en cuanto es una persona singular en sí misma que obra conforme a la prudencia monástica y a la recta razón, *sino como parte de la República, que obrando de este modo, se conduce bien respecto al todo y al bien común*”.¹⁷⁷⁷ Molina no olvida la lección de los clásicos ni la de su soteriología. Su doctrina de la salvación a través de las obras, hace que el hombre se salve según su uso de la justicia en el mundo, como ser social. La concepción de la justicia como la virtud que procura el bien de la comunidad, que es una de las principales ideas revolucionarias del republicanismo, ya existe en Molina y Suárez. Ni Skinner ni Pocock reparan en que Milton y los molinistas comparten una idea

¹⁷⁷⁴ “Es central para el argumento que estoy desarrollando que la virtud (base del pensamiento revolucionario inglés) no puede ser reducida (...) al estatus de derecho ni asimilada al vocabulario de la jurisprudencia”. Pocock. *Historia*. p. 324.

¹⁷⁷⁵ Dzelzainis, Martin. “Milton’s Classical Republicanism” en Armitage. Op. Cit. p. 18.

¹⁷⁷⁶ Pocock. *Historia*. p. 325.

de la justicia como garante del bien individual y no sólo de la comunidad, que es la que verdaderamente justifica la libertad de conciencia y la revolución en Milton.

Estas constataciones ponen en cuestión la separación del humanismo como “lenguaje de la virtud” del molinismo que supuestamente sería un “lenguaje de la ley”,¹⁷⁷⁸ una diferencia que se ha considerado básica para la confección del mapa del pensamiento político y el análisis del desarrollo de la idea de libertad y de la revolución. De hecho los jesuitas proponen doctrinas en las que la virtud obtiene una clara preponderancia sobre la ley, mientras que Milton no duda en usar terminología e ideas del jusnaturalismo y afirmar la preeminencia de la ley natural para justificar la libertad frente a la ley positiva. De hecho, tanto el protestante como los católicos siguen un mismo esquema en el que, primero, conforman a la razón como ley divina designándola como “ley natural”, pero con este término no se refieren tanto a una ley formalmente promulgada por una voluntad soberana con contenidos de carácter obligatorio, sino más bien a un sistema de procedimientos y una norma que incluye las virtudes y que tiene a la justicia y la equidad-epiqueya por ideas organizadoras y directivas. Pero además, tanto en el humanista como en los escolásticos, la superioridad de la razón-virtud-ley natural sobre las leyes exógenas se funda en lo que parece un universal ideológico en el momento, como es que toda facultad o capacidad (la razón, el autogobierno, la virtud de la justicia) conlleva el derecho a ejercerla. De forma que la aceptación del libre arbitrio y la capacidad de alcanzar la virtud, que diferencia a ambos discursos del calvinismo, implica una aceptación del derecho del hombre a su autonomía.

De este modo, podríamos criticar el instrumento analítico en sí, la diferencia entre lenguajes de la ley y de la virtud, pues al menos en nuestros autores no hay una separación tajante, no sólo porque todos los autores latitudinarios usen ambas, sino porque ambas surgen del libre arbitrio y son aspectos de la misma conciencia. Ambos lenguajes parecen imbricarse y soportarse mutuamente, por contraste a lo que mantiene parte de la literatura.

¹⁷⁷⁷ 6L. Disp. II. p. 126.

¹⁷⁷⁸ Un ejemplo: Pocock, John G. A. “Virtudes, derechos y manners: un modelo para los historiadores del pensamiento político” en Pocock. *Historia*. p. 320. Allí afirma que en ambos lenguajes aparece el término libertad, pero que en cada uno tendría un valor diferente relacionado en el contexto jurídico con la libertad negativa y en el lenguaje de la virtud – republicano – con la libertad positiva, sin embargo la distinción entre los lenguajes y los tipos de libertad a la que dan lugar es mucho más feble, y sus contornos más difusos.

Molina y Suárez proponen una fórmula de libertad idéntica a la del republicanismo, no como una ausencia de restricción o coacción (*libertas a coactione*) sino como libertad de la voluntad y de elección (*libertas a necessitate*), esto es, como una libertad positiva. Los escolásticos podría haberse decantado también hacia la revolución si se hubiesen dado alguno de los otros factores (no ideológicos) que motivaron la revolución inglesa, ya que mantenían la concepción del “free born man” característica de las ideas republicanas. Pero dejando a un lado la política ficción, el papel de la libertad positiva en el republicanismo nos permite considerarla como fuente del liberalismo moderno, pues ninguna libertad negativa o de coacción justifica la revolución contra el absolutismo y defiende la democracia o el habeas corpus. Esta valoración se opone a la de Berlin, quien prefiere destacar sus valores autoritarios.¹⁷⁷⁹

La centralidad del libre arbitrio en ambas doctrinas es, sin duda, la razón de los sorprendentes paralelismos de la definición de la libertad del humanismo y el molinismo. No es extraño que se haya comparado a los revolucionarios ingleses y los escolásticos,¹⁷⁸⁰ pero la historiografía tampoco ha pasado de la mera constatación de estas semejanzas en formas no muy elaboradas.¹⁷⁸¹ En general, la literatura considera que el influjo del escolasticismo en Inglaterra se reduce al discurso del derecho natural (Hobbes, los levellers)¹⁷⁸² o los “calvinistas revolucionarios”, pero sería plausible pensar que uno de los receptores fundamentales de los escolásticos españoles hubieran sido los humanistas republicanos.

La posible influencia del pensamiento escolástico en el humanismo contrasta con la afirmación de Tuck de que en el pensamiento insular se produjo un desfase a partir de los años 20 del s. XVII, por el que el realismo anglicano mantuvo las ideas del aristotelismo

¹⁷⁷⁹ Berlin. Op. cit.

¹⁷⁸⁰ Skinner apunta que no hay muchos puntos de separación entre las ideas del neoescolasticismo y del republicanismo. Skinner, Quentin. 1989. "The State." In *Political Innovation and Conceptual Change*. Editado por T. Ball, J. Farr, y R. L. Hanson. Cambridge; New York: Cambridge University Press. p. 114.

¹⁷⁸¹ “The radical Calvinists were the inheritors of Catholic scholasticism. It was the Catholic neo-thomists of the Counter-Reformation (...) who had been the first to articulate that most dreadful of doctrines, that political power lay with the people, who had a right to revolt against their Prince -a doctrine that, in Calvinist guise, had ultimately embroiled England in civil war. Catholicism had made revolutionary Calvinism possible”. “A powerful part of Tory polemic was the insistence that Whig doctrines were derivative of Roman Catholic theory”. Goldie, Mark. 1983. "John Locke and Anglican Royalism." *Political Studies*. Vol. 31. pp. 71-72. O bien: “In a sense the schoolmen were Whigs”, dice Morris, Christopher. 1953. *Political Thought in England: Tyndale to Hooker*. London, New York: Oxford University Press. p. 7. Véase también Tuttle, Elizabeth. 1989. *Religion et idéologie dans la révolution anglaise, 1647-1649: salut du peuple et pouvoir des saints*. Paris: L'Harmattan.

¹⁷⁸² Véase, p. e.: Münkler, Herfried y Raimund Ottow. 2000. "Ancient Constitution. Englische Verfassungsdiskurse des 17. Jahrhunderts." *Humboldt Spektrum* 2. pp. 46-50.

jesuita como su principal enemigo ideológico, mientras el resto de los políticos ingleses dejó de interesarse en ellas.¹⁷⁸³ Esta afirmación encierra dos problemas diferentes. El primero es factual y se resuelve comprobando si tras el debate sobre los juramentos de fidelidad sus ideas desaparecen de la discusión política. Creemos haber contestado ya esta cuestión. El segundo problema es de carácter metodológico y tiene como trasfondo la diferencia entre pensamiento y discurso político, y la distinta permanencia de unos y otros en el ámbito público. Este problema se desdobra al tener que considerar dónde radican las “creencias” (el término que usa Tuck) y si son parte del discurso o del pensamiento político. Él mismo parece relativizar su afirmación cuando trata de la repercusión del antijesuitico *Patriarcha* de Filmer, una obra escrita en 1640 y que, tras su publicación en 1680, sigue teniendo la suficiente fuerza para provocar el *Primer Tratado del Gobierno Civil* de Locke, que retoma claramente las doctrinas de los *Jesuits Aristotelians*, varias decenas de años después de que Tuck las haya dado por desaparecidas. Así, el discurso del aristotelismo jesuita quizá desapareciese del debate público, pero ideas idénticas a las que mantenían siguieron teniendo importancia más allá de los años 20, pues Milton se basa en ellas para justificar la libertad. Incluso fueron fuente de inspiración y herramienta ideológica del partido whig como indica la defensa de Chubb del libre arbitrio.

La fijación de los monárquicos y los presbiterianos con los autores jesuitas, a los que continuaron considerando su principal objetivo, es sintomática de la fuerza de sus ideas. Por contra a lo que sostiene Skinner, el fundamentalismo ortodoxo y los monárquicos sabían muy bien que las concepciones de la libertad y el probabilismo de los jesuitas eran los instrumentos más acerados en la petición de la libertad, por lo que no se cansaron de motejar de jesuitas a los independientes y sectarios que utilizaron estas ideas para levantarse contra el rey y forjar la república. Es necesario, pues, corregir la valoración de la obra de los jesuitas como teóricos del absolutismo, tomar en cuenta la fuerza secularizante de su doctrina; las restricciones que imponen al poder político y su separación del poder legislativo; o el papel que juegan en la fundamentación del probabilismo.

4. I. Ñ. Caracterización del pensamiento de Milton

Por el papel que concede a la virtud Milton parece un republicano, pero al mismo tiempo mantiene muchas de las ideas centrales del liberalismo. Como la definición de ambos

¹⁷⁸³ Tuck.. *Philosophy*. p. 262.

conceptos y el análisis de sus diferencias y coincidencias puede acarrear toda una monografía no nos vamos a posicionar aquí en ese debate, porque además pensamos que los conceptos que reflejan más su pensamiento son otros. (No es “republicano” hasta bien tarde. El término “liberal” no existe en sus tiempos). Después de lo dicho sobra afirmar que Milton, más que puritano o antinomista,¹⁷⁸⁴ defiende posiciones arminianas y que éstas informan todas sus ideas políticas. ¿O quizá sea más correcto decir que mantiene ideas molinistas? La similitud entre sus doctrinas y las de los jesuitas se plasma incluso en la utilización de conceptos, metáforas o lugares escriturarios idénticos. Esta tesis pretendía mostrar el papel del arminianismo como fuerza revolucionaria, la de Goodwin (John), Parker, Hartlib, Comenius, Dury, Dell, Sterry, los levellers y tantos otros, un trabajo que, a pesar de la ingente literatura sobre la Revolución inglesa, está sin hacer.

4. I. O. Diferencias de discurso entre republicanismo y molinismo

Naturalmente existen diferencias entre las ideas del escolasticismo jesuita y las de Milton, pero todas ellas se originan en el diferente grado de poder que conceden al libre arbitrio y la decisión con la que traducen este poder en derechos, que es más radical en Milton. Por ejemplo, Milton ya acepta en su estado de naturaleza la capacidad del libre arbitrio para juzgar y ajusticiar en frío, lo que conforma su comprensión del poder y facilita la defensa de la resistencia, mientras que en los escolásticos se introduce por la puerta de atrás a través del probabilismo. Éstos no trasponen plenamente la metáfora de la libertad individual al estado libre, no utilizan el probabilismo para cuestionar el pacto de sujeción y para convertir el poder en un mero fideicomiso o *Trust*, afirman que la mejor forma de gobierno es la monarquía (o el gobierno de los virtuosos) y no la consideran como forma política intrínsecamente contraria a la libertad, no esgrimen la libertad de contradicción y el libre arbitrio para afirmar el derecho de voto, pues estas ideas son definitivamente revolucionarias.

Milton también se distingue de los jesuitas en la capacidad del libre arbitrio para alcanzar con sus solas fuerzas la virtud, el conocimiento y la salvación. Ya fuera obligados por la Inquisición o de grado, Molina y Suárez han de negar que el hombre pueda alcanzar por sí mismo el conocimiento de Dios y la bondad de las obras necesarios para la salvación. Así acentúan los poderes magisteriales, de intermediación y concesión de ayudas

¹⁷⁸⁴ Véanse las notas 33-35.

sacramentales de la Iglesia católica a la que conceden también un poder disciplinario de derecho divino, lo que les separa de la literatura republicana. Sin embargo, estas ideas, que se basan en la gracia y en la determinación exógena de los fines del individuo, se contraponen al resto de su doctrina que tiende a afirmar la autonomía individual. En la defensa de la iglesia los jesuitas se tornan rigoristas adoptando ideas agustinas.

Pero la principal diferencia entre los dos *lenguajes* no se da en las ideas, cuyo núcleo es idéntico, sino en el discurso y en las circunstancias político-institucionales en las que las ideas se expresan. De hecho Milton llega al republicanismo y la democracia con el proceso revolucionario, guiado por la experiencia. Las diferencias entre los dos discursos pueden, también, provenir de sus contextos sociales. Los jesuitas aceptan la monarquía y la Iglesia católica no sólo por convicción, sino porque en la Península ibérica, la inflación y la emigración han devastado las ciudades que han perdido su poder en las cortes y han sido tomadas por el monarca a través de las corregidurías. Así, monarquía e iglesia son las únicas agencias disciplinantes de que disponen frente a las ciudades italianas o a las sectas inglesas.

La diferencia radica también en la aplicación de las ideas a la práctica y la diferente fuerza ilocutiva de su obra, aspectos ambos muy relacionados con una distinta comprensión de lo público. El escolasticismo se vuelca en la creación de obras de pensamiento sistemático y desprecia el discurso político público en lengua vernácula.¹⁷⁸⁵ La mayor parte de su pensamiento filosófico religioso y las obras de dirección de conciencia tienen por objeto el ámbito cuasi privado de las lecciones o del consejo moral, por lo que su afirmación de la libertad humana no tiene necesariamente repercusiones públicas, políticas. La obra de Milton está, por el contrario, volcada en lo público, lo que la confiere una fuerza ilocutiva muy distinta a la de los jesuitas. Milton defiende el papel de la opinión pública y afirma que es ésta la que produce el proceso revolucionario. El poeta se dirige ya a un público compuesto por individuos a los que considera y se comportan como agentes autónomos con voluntad y capacidad de decisión propia, esto es, comienza a hacer política.

¹⁷⁸⁵ Suárez escribió un “papel” en español que defendía el molinismo, por lo que fue muy criticado por los Bañecianos.

4. I. P. El libre arbitrio y la comprensión del espacio político en la edad moderna

Podemos concluir también que el “pensamiento político” de la edad moderna no se desarrolla en la política ni en la ideología, porque, para constituirse como tales, éstas precisan la aceptación de las ideas secularizantes derivadas del libre arbitrio que constituyen los actores y espacios públicos. Sólo la paulatina imposición del “agente libre” permite la creación de la política, separada de la religión y la moral, pues rescata la voluntad y la virtud humana del anatema reformado.¹⁷⁸⁶ El jusnaturalismo tampoco es el ámbito de análisis de los problemas políticos, porque hay elementos del discurso, como la virtud, que no tienen cabida en él. Lo político en la edad moderna se da en la filosofía moral, que reúne ideas religiosas (soteriología, teodicea), antropológicas, epistemológicas, morales y jurídicas y se focaliza en los problemas de la obligación y la obediencia.

La atención a los marcos institucionales e intelectuales del pensamiento es fundamental para entender las doctrinas de la libertad de la edad moderna que se basan en la antropología moral y las fórmulas de dirección de la conciencia. También es imprescindible para entender el fundamentalismo que hace política negándola, rechaza al individuo como agente político y receptor de derechos; niega que la unidad política y espacio central de la organización humana sea el estado o incluso la ciudad y centran el ejercicio del poder en la conciencia individual y su ámbito inmediato: la familia y la parroquia; rechaza el espacio público y el debate; propone una autoridad y un sistema jurídico irracional, absoluto y ultraterreno. Como rechaza las concepciones liberales de la política, su estudio cae fuera de las divisiones curriculares e intelectuales conformadas por los sistemas políticos liberales y ha de ser estudiado desde otros parámetros. Los malentendidos en el análisis del calvinismo son buena prueba de ello. La política en la edad moderna no se centra sólo en la dialéctica liberalismo vs. absolutismo, sino también en la fractura latitudinarismo–fundamentalismo.

4. I. Q. Conclusiones historiográficas y terminológicas

Dadas las similitudes de las doctrinas del “protestante radical” Milton y de los católicos Suárez y Molina y que la fractura entre latitudinarismo y fundamentalismo se da en toda

¹⁷⁸⁶ Groethuyssen, Bernhardt. 1943. *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVII*. México: Fondo de Cultura Económica.

Europa occidental quizá fuera aconsejable revisar los paradigmas interpretativos de la religión del periodo. Además, dado que muchos de los términos que se usan para designar los credos del periodo son insultos provenientes de la lucha político-religiosa, y por tanto, infundados, imprecisos o erróneos, no es posible asignarlos de forma fiable a los actores. La vaguedad de términos como calvinismo, puritanismo, catolicismo o tomismo, que podrían definir cualquier fenómeno religioso, da lugar a contradicciones y permite sumar varias falacias de generalización.¹⁷⁸⁷ La Historia intelectual y social de la edad moderna europea exige adoptar categorías más analíticas.

¹⁷⁸⁷ P.e. Hill, Christopher. 1997. *Puritanism and Revolution: Studies in Interpretation of the English Revolution of the Seventeenth Century*. New York: St. Martin's Press. p. 13. donde afirma que los puritanos quieren formar una república calvinista, cuando antes ha dicho que los calvinistas tras su revuelta para la consecución de una monarquía presbiteriana se han alineado y pactado con el Rey, para oponerse a la República. El mismo problema de indefinición del puritanismo en Hill, Christopher. 1997. *Society and Puritanism in Pre-revolutionary England*. New York: St. Martin's Press.

Bibliografía

Primaria

1647. *Eight Antiqueries in Answer to the Author of the Eight Quaeries*. London: G. Calvert.
1649. *A Serious and Faithful Representation of Ministers of the Gospel within the Province of London Contained in a Letter from them to the General and his Council of War*. [Reading?]: s.n.
1953. "De doctrina christiana." en *John Milton Complete Prose Works*. Vol. VI. New Haven, Mass.: Yale University Press.
2002. "Confession de foy faite d'un commun accord par les eglises qui sont dispersees en France, et s'abstient des idolatries papales." en *Calvin Studienausgabe*. Vol. 3. Editado por E. Busch. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Agustín, (Agustinus Aurelius). 1971. "De spiritu et litera." en *Tratados sobre la gracia*. Editado por V. Capánaga. Madrid: BAC. Editorial católica.
- Ames, William. 1975. *Conscience with the Power and Cases Thereof*. Amsterdam; New York: Theatrum Orbis Terrarum; Norwood.
- Aquino, Tomás de. 1990. *Summa theologica*. Chicago: Encyclopædia Britannica, Inc.
- Aristóteles. 1999. *Política*. Madrid: Espasa Calpe.
- Arminius, Jacobus. 1956. *The Complete Works of James Arminius*. Grand Rapids: Baker Book House.
- Beza, Théodore. 1581. *Les vrais pourtraits des hommes illustres en piété et doctrine*. Genève: Laon.
- Boaistuau, Pierre. 1606? *Le theatre du monde, ou il est fait vn ample discours des miseres humaines. Avec vn brief discours de L'exellence & dignité de l'homme*. Rouen: Chez Romain de Beauuais, tenant sa boutique pres le grand portail Nostre Dame.
- Bramhall, John. 1977. *Castigations of Mr. Hobbes, 1658*. New York: Garland Pub.
- . 1996. *A defence of True Liberty from Antecedent and Extrinsicall Necessity*. London: Routledge/Thoemmes.
- Burton, Robert. 1989. *The Anatomy of Melancholy*. Editado por T. C. Faulkner, N. K. Kiessling y R. L. Blair. Oxford: Clarendon Press.
- Busher, Leonard. 1646. *Religious Peace: or a Plea for Liberty of Conscience. Where in is contained. Reasons against Persecution*. London.
- Calvin, Jean. 1845-1849. "Commentaries on the Book of Daniel." en *John Calvin Commentaries* = <http://www.ccel.org/c/calvin/comment3/>. Edimburgh: Calvin Translation Society.
- . 1960. "Epître aux Romains." en *Commentaires de Jean Calvin sur le Nouveau Testament*. vol. IV. Editado por P. Marcel. Geneve: Labor et fides.
- . 1961. *Sermons inédits. Predigten über das 2. Buch Samuelis*. Editado por H. Rückert. Neukirchen: Neukirchener Verlag.
- . 1964. "Briefve instruction pour armer tous bons fideles contré les erreurs de la secte commune des Anabaptistes." en *Ioannis Calvini Opera que supersunt omnia*. Vol. 7. *Corpus reformatorum*. Editado por G. Baum, E. Cunitz y E. Reuss. Frankfurt am Main: Minerva.
- . 1964. "Contre le secte phantastique et furieuse des libertins qui se nomment esprituelz." en *Ioannis Calvini Opera que supersunt omnia*. Vol. 7. *Corpus Reformatorum*. Editado por G. Baum, E. Cunitz y E. Reuss. Frankfurt am Main: Minerva.

- . 1964. "Excuse de Iehan Calvin a Messieurs les Nicodemites sur la complaincte qu'ilz font de sa trop grand rigueur." pp. 591-614 en *Ioannis Calvinii opera quae supersunt omnia*. Vol. 6. *Corpus reformatorum*. Editado por G. Baum, E. Cunitz y E. Reuss. Frankfurt am Main: Minerva.
- . 1964. "Institution de la Religion Chrestienne." en *Ioannis Calvinii Opera que supersunt omnia*, vols. 3-4. *Corpus Reformatorum*. Editado por G. Baum, E. Cunitz y E. Reuss. Frankfurt am Main: Minerva.
- . 1964. "Petit traicté monstrant que c'est que doit faire un homme fidele cognoissant la verité de l'Evangile, cuand il est entre les papistes, avec une epistre du mesme argument." pp. 542-588 en *Ioannis Calvinii opera quae supersunt omnia*. Vol. VI, *Corpus reformatorum*. Editado por G. Baum, E. Cunitz y E. Reuss. Frankfurt: Minerva.
- . 1964. "Sermons sur les chapitres X et XI de la premiere Epistre aux Corinthiens." en *Ioannis Calvinii opera quae supersunt omnia*. Editado por G. Baum, E. Cunitz y E. Reuss. Frankfurt: Minerva.
- . 1964-. "Instruction et confession de Foy dont on use en l'Eglise de Geneve." en *Ioannis Calvinii opera quae supersunt omnia*. Vol. 22. Editado por G. Baum, E. Cunitz y E. Reuss. Frankfurt: Minerva.
- . 1965. "Epîtres aux Galates, Ephésiens, Philippiens et Colossiens." en *Commentaires de Jean Calvin sur le Nouveau Testament*. Vol. 6. Editado por P. Marcel. Geneve: Labor et fides.
- . 1968. "Évangile selon saint Jean." en *Commentaires de Jean Calvin sur le Nouveau Testament*. Vol. II. Editado por P. Marcel. Genève: Labor et fides.
- . 1968. "Sermons sur l'Epistre aux Galates." en *Ioannis Calvinii Opera quae supersunt omnia*. Vol. 38. *Corpus reformatorum*. Editado por G. Baum, E. Cunitz y E. Reuss. Frankfurt am Main: Minerva.
- . 1970. "Praellectiones in Daniele. Cap. VI." en *Ioannis Calvinii Opera que supersunt omnia*. Vol. 41. *Corpus Reformatorum*. Editado por G. Baum, E. Cunitz y E. Reuss. Frankfurt am Main: Minerva.
- . 1970. "Sermons sur les huit derniers chapitres du livre de Daniel." en *Ioannis Calvinii Opera que supersunt omnia*. Vol. 41. *Corpus reformatorum*. Editado por G. Baum, E. Cunitz y E. Reuss. Frankfurt am Main: Minerva.
- . 1998. *De la predestination eternelle*. Editado por W. Neuser. Geneve: Droz.
- Cicerón, Marco Tulio. 1997. *Tratado sobre el destino (De fato): Racionalismo filosófico y lógica propedéutica en Cicerón*. Editado por N. Castrillo Benito. Burgos: Univ. de Burgos.
- Donaldson, James. 1905. *The Westminster Confession of Faith*. London: Longmans, Green, & Co.
- Du Moulin, Pierre. 1624. *Heraclite ou de la vanité et misere de la vie humaine. Plus autre traicté intitulé Theophile ou de l'amour divin, contenant cinq Degrez, cinq Marques, cinq Aides, de l'amour de Dieu*. Genève: Pierre Aubert.
- . 1635. *Anticoton ou Trentedeux demandes proposees par le Pere Coton*. A Geneve: Pour Pierre Aubert.
- . 1976. *The Anatomy of Arminianisme*. Amsterdam; Norwood, N.J.: Theatrum Orbis Terrarum; W. J. Johnson.
- Dury, John. *The Unchanged Constant and Single-hearted Peacemaker Drawn Forth into the World; or, a Vindication of Mr. J. D. from the Aspersions Cast Upon Him in a Nameless Pamphlet Called, The time-serving Proteus. [With a preface by S. Hartlib.]*: London.
- Edwards, Thomas. 1646. *Gangræna*. London: T. R. & E. M. for Ralph Smith.
- France, Eglise Reformée de. 1964. "Confession de foy de l'Eglise Reformée de France (1559)." en *Ioannis Calvinii opera quae supersunt omnia*. Editado por G. Baum, E. Cunitz y E. Reuss. Frankfurt: Minerva.
- Goodwin, Thomas D. D. 1643. *An Apologeticall Narration Humbly Submitted to the Honourable Houses of Parliament by T. G., P. Nye, S. Simpson, J. Burroughes, W. Bridge*: London.
- Hobbes, Thomas. 1938. *Of Liberty and Necessity*. Kiel: Printed by Schmidt & Klaunig for the chairman of the Hobbes-society.
- . 1969. *Behemoth; or, The Long Parliament*. Editado por F. Tönnies. London: Frank Cass.
- . 1991. *Leviathan*. Editado por R. Tuck. Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press.
- Hobbes, Thomas y John Bramhall. 1999. *Hobbes and Bramhall: on Liberty and Necessity*. Editado por V. C. Chappell. Cambridge, U.K.; New York: Cambridge University Press.
- Hume, David. 1987. *Essays: Moral, Political, and Literary*. Editado por E. F. Miller. Indianapolis: Liberty Classics.
- Knox, John. 1846. *The Works of John Knox*. Edinburgh: Wodrow Society.
- Law, William. 1978. *A Serious Call to a Devout and Holy Life; The Spirit of Love*. Editado por P. G. Stanwood. New York: Paulist Press.
- Locke, John. 1955. *A Letter Concerning Toleration*. New York: Liberal Arts Press.
- . 1958. *The Reasonableness of Christianity, with A Discourse of Miracles*. Editado por I. T. Ramsey. Stanford, Cal.: Stanford University Press.

- . 1976-82. *Correspondence*. Editado por E. E. de Beer. Oxford: Clarendon Press.
- . 1984. *Some Thoughts Concerning Education and Of the Conduct of the Understanding*. Editado por R. W. Grant. Indianapolis; Cambridge, Eng.: Hackett.
- . 1990. *Two Treatises of Government*. Editado por W. S. Carpenter. London; Rutland, Vt: Dent; Tuttle.
- . 1991. *Dos ensayos sobre el gobierno civil*. Editado por J. Abellán. Madrid: Espasa Calpe.
- . 1997. *An Essay Concerning Human Understanding*. London: Penguin Books.
- . 2002. *Essays on the Law of Nature*. Editado por W. v. Leyden. Oxford; New York: Oxford University Press; Clarendon Press.
- Machiavelli, Niccoló. 1988. *The Prince*. Editado por Q. Skinner y R. Price. Cambridge: Cambridge University Press.
- Machiavelli, Niccoló. 1984. *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli.
- Machiavelli, Niccoló. 1997. "Il Principe." en *Opere*. Editado por C. Vivanti. Torino: Einaudi-Gallimard.
- Milton, John. 1953. *Complete Prose Works*. Contiene: Vol. I: "Of Reformation"; "The Reason of Church Government Urg'd Against Prelaty". Vol. II: "The Doctrine and Discipline of Divorce"; "Of Education"; "Areopagitica"; "Tetrachordon"; "Colasterion". Vol. III: "Eikonoklastes". Vol. VII: "First Defence of the English People"; "A Treatise of Civil Power in Ecclesiastical Causes"; "The Present Means and Brief Delineation of a Free Commonwealth"; "The Readie & Easy Way"; "Brief Notes upon a Late Sermon". Vol. VIII: "The Art of Logic"; "Of True Religion". New Haven: Yale University Press.
- . 1988. *Paradise Lost*. Cádiz: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz.
- . 1991. *Political writings*. Editado por M. Dzelzainis y C. Gruzelier. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Mirandola, Pico de la. 2000. "Oración de la dignidad del hombre." en *Manifiestos del humanismo*. Editado por M. Morrás. Barcelona: Península.
- Molina, Luis de. 1941. *Los seis libros de la justicia y el derecho*. Madrid: Impr. de J.L. Cosano.
- . 1953. *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia*. Editado por J. Rabeneck. Oniae; Matriti: Collegium Maximum; Soc. Edit. Sapientia.
- . 1988. *On Divine Foreknowledge: Part IV of the 'Concordia'*. Editado por A. J. Freddoso. Ithaca: Cornell University Press.
- . 1989. *Tratado sobre los prestamos y la usura*. Editado por F. Gómez Camacho. Madrid: Instituto de Cooperación Iberoamericana; Instituto de Estudios Fiscales.
- . 1990. *Tratado sobre los cambios*. Editado por F. Gómez Camacho. Madrid: Instituto de Cooperación Iberoamericana; Instituto de Estudios Fiscales.
- Perkins, William. 1631. *The Workes of that Famous and Worthy Minister of Christ in the University of Cambridge*. London: Boler.
- . 1972. *The Whole Treatise of the Cases of Conscience*. Amsterdam; New York: Theatrum Orbis Terrarum; Da Capo Press.
- Prynne, William. 1633. *Histrio-Mastix*. London: Printed by E. A. and W. I. for Michael Sparke.
- . 1641. *A Terrible Out-cry Against the Loytering Exalted Prelates*. Printed for Richard Smethrust [sic]: London.
- . 1644. *Independency Examined, Vnmasked, Refuted*. London: Printed by F. L. for M. Sparke senior.
- . 1644. *Twelve Considerable Serious Questions Touching Church Government: Sadly Propounded to All Sober-minded Christians, etc*: London.
- . 1644. *Truth Triumphant Over Falshood, Antiquity over Novelty. In refutation of Mr. Iohn Goodwins Innocencies Triumph: my deare brother Burtons Vindication of Churches, commonly called Independents*. London: Michael Sparke.
- . 1645. *A fresh Discovery of Some Prodigious New Wanderingblasing Stars*. London: Printed by John Macock.
- . 1647. *VIII Queries Upon the Late Declarations of, and Letters from the Army: Proposed to All True Lovers of their Countrie and Parliaments, and Conscientious Souldiers in the Army*. London.
- . 1649. *Six Serious Quaeries Concerning the Kings Triall by the New High Court of Justice*. London.
- . 1650. *The Time-serving Proteus, and Ambidexter Divine, Uncased to the World: containing two letters of M. J. D. the great champion for the New Ingagement. The first, to J. Hall, Bishop of Exeter; the second, to W. Lawd, late Archbishop of Canterbury, wherein he expresseth the reasons which moved him. to renounce his ecclesiasticall*

- orders and ministeriall function formerly conferred on him in the Reformed Churches beyond the seas.*: (London).
- 1659. *Advice to the King of Spain for Attaining the Universal Monarchy of the World. Particularly Concerning England, Scotland, and Ireland Also for Reducing Holland and other Sea-faring Countries.* (Campanella *De Monarquia Hispanica*). London.
- 1659. *The Re-Republicans and Others Spurious Good Old Cause, Briefly and Truly Anatomized. To preserve our native country, kingdom, legal government, church, parliaments, laws, liberties, privileges of parliaments, and Protestant religion from ruine. to reform, reclaim all Jesuit ridden seduced republicans, officers, soldiers, sectaries, heretofore, or now engaged in the prosecution of this misintituled good old cause, from any future pursue thereof, and engage them forever to abominate it, as apparently tending to publike ruin, their own temporal and eternal condemnation.* London.
- 1660. *The Signal Loyalty and Devotion of God's True Saints and Pious Christians, Tovwards their Kings.* London: Printed by T. C. and L. P.
- 1964. *Conscientious Serious Theological and Legal Quaeres.* London.
- 1976. *The Unloveliness of Lovelockes.* Amsterdam; Norwood, N.J.: Theatrum Orbis Terrarum; W. J. Johnson.
- Reina, Casiodoro de. 1987. *La Biblia del oso.* Madrid: Ediciones Alfaguara.
- Suárez, Francisco. 1918. *De legibus ac Deo legislatore. (Tratado de las leyes y de Dios legislador).* Editado por J. Torrubiano. Madrid: Hijos de Reus.
- 1966. *Disputaciones metafísicas*, 7 vols. Editado por S. Rábade Romeo. (Madrid): (Editorial Gredos).
- 1971. *De legibus*, vols. 11-17, 21-22. Editado por L. Pereña. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas Instituto Francisco de Vitoria.
- Taylor, Jeremy. 1696. *Ductor dubitantium.* London: Printed by J. L. for L. Meredith.
- Van Limborch, Phillipus. 1997. "A Compleat System or Body of Divinity. Sec. III." en *John Locke and Christianity: Contemporary Responses to 'The Reasonableness of Christianity'*. Editado por V. Nuovo. Aberdeen: Thoemmes Press.
- Walwyn, William. 1989. *The Writings of William Walwyn.* Editado por J. R. McMichael y B. Taft. Athens: University of Georgia Press.
- Walwyn, William. 1986. "The Compassionate Samaritane." pp. 247-272 en *Divine Right and Democracy.* Editado por D. Wooton. London: Penguin Books.

Secundaria

- 1903-. *Dictionnaire de théologie catholique: contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire.* Editado por A. V. E. Mangelot. Paris: Letouzey.
1965. *The Catholic Encyclopedia.* New York: McGraw-Hill.
1985. *The Auction Catalogue of the Library of James Arminius.* Editado por C. O. Bangs. Utrecht: HES.
- (1885). *Was John Knox the Scottish Reformer a Presbyterian?* Edinburgh: St. Giles' Printing Co.
- Abellán, Joaquín. 1991. "Historia de los conceptos (Begriffsgeschichte) e Historia social. A propósito del diccionario 'Geschichtliche Grundbegriffe'." *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos (Sección Materiales)* XIV.
- 1994. "La reforma protestante" en Vallespin, Fernando. *Historia de la teoría política.* Vol. 2. pp. 171-208. Madrid: Alianza
- Adam, Antoine. 1968. *Du mysticisme á la révolte, les jansénistes du XVIIe siècle.* Paris: Fayard.
- Albiac, Gabriel. 1987. *La sinagoga vacía: un estudio de las fuentes marranas del espinosismo.* Madrid: Hiperión.
- Allison, Christopher F. 1996. *The Rise of Moralism: The Proclamation of the Gospel from Hoocker to Baxter.* London: SPCK.
- Armitage, David, Armand Himy y Quentin Skinner. 1995. *Milton and Republicanism.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Bangs, Carl. 1985. *Arminius: A Study in the Dutch Reformation.* Grand Rapids, Mich.: F. Asbury Press.
- Bangs, Nathan y James Nichols. 1843. *The Life of James Arminius.* New-York: Harper & brothers.
- Baroja, Julio Caro. 1995. *Sistemas complejos de la religiosidad popular.* Barcelona: Circulo de Lectores.

- Barr, James. 1977. *Fundamentalism*. London: S.C.M. Press.
- Baskin, Darryl. 1971. *American Pluralist Democracy: A Critique*. New York: Van Nostrand Reinhold Co.
- Bastit, Michel. 1990. *Naissance de la loi moderne: la pensée de la loi de Saint Thomas à Suarez*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Bataillon, Marcel. 1950. *Erasmus y España, estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Baylor, Michael G. 1977. *Action and Person: Conscience in Late Scholasticism and the Young Luther*. Leiden: Brill.
- Beltrán de Heredia, Vicente. 1968. *Domingo Bañez y las controversias sobre la gracia; textos y documentos*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto "Francisco Suárez".
- Benrath, Gustav Adolf y Carl Andresen. 1998. *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Berger, Peter L. y Thomas Luckmann. 1968. *La construcción social de la realidad*. Madrid: H.F. Martínez de Murguía.
- Berlin, Isaiah. *Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Bohatec, Josef. 1971. *Calvin und das Recht*. Aalen: Scientia Verl.
- Bonfil, Roberto, Guglielmo Cavallo y Roger Chartier. 1997. *Histoire de la lecture dans le monde occidental*. Paris: Seuil.
- Bonno, Gabriel Dominique. 1955. *Les relations intellectuelles de Locke avec la France*. Berkeley: University of California Press.
- Bredenkamp, Horst. 1999. *Thomas Hobbes visuelle Strategien: der Leviathan, Urbild des modernen Staates: Werkillustrationen und Portraits*. Berlin: Akademie.
- Brett, Annabel S. 1997. *Liberty, Right, and Nature: Individual Rights in Later Scholastic Thought*. Cambridge, Eng.; New York: Cambridge University Press.
- Breuer, Stefan. 1983. *Sozialgeschichte des Naturrechts*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Browsers, Michaelle; Kurzman, Charles. 2004. *An Islamic Reformation?* Lanham, Md.: Lexington Books.
- Brunner, Otto, Werner Conze y Reinhart Koselleck. 1972. *Geschichtliche Grundbegriffe; historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Stuttgart: E. Klett.
- Burgess, Glenn. 1990. "Historiographical Reviews. On Revisionism: an Analysis of Early Stuart Historiography in the 1970s and 1980s." *The Historical Journal* Vol. 33:pp. 609-627.
- . 1996. *Absolute Monarchy and the Stuart Constitution*. New Haven: Yale University Press.
- Burke, Peter. 2001. "The Black Legend of the Jesuits: an Essay in the History of Social Stereotypes." pp.165-182 en *Christianity and Community in the West: Essays for John Bossy, St. Andrews Studies in Reformation History*. Editado por S. Ditchfield: Aldershot.
- Canto-Sperber, Monique. 1996. *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*. Paris: Presses universitaires de France.
- Cassirer, Ernst. 1943. *Filosofía de la Ilustración*. México: Fondo de Cultura Económica.
- . 1953. *The Platonic Renaissance in England*. Austin: University of Texas Press.
- Castrillo Benito, Nicolás. 1997. *Racionalismo filosófico y lógica propedéutica en Cicerón: el Tratado sobre el destino (De fato)*. Burgos: Univ. de Burgos.
- Chamberlain, Ava. 1992. "The Theology of Cruelty: A New Look at the rise of Arminianism in Eighteenth Century New England." *HTR*. 85:pp. 335-56.
- Chappell, Vere C. 1994. *The Cambridge Companion to Locke*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Clarke, William y A. S. P. Woodhouse. 1992. *Puritanism and Liberty: Being the Army Debates (1647-9)*. London: J.M. Dent; C.E. Tuttle.
- Cleveland, Charles Dexter. 1867. *A Complete Concordance to the Poetical Works of John Milton*. London: S. Low, son and Marston.
- Coffey, John. 1998. "Puritanism and Liberty Revisited: The Case for Toleration in the English Revolution." *Historical Journal* Vol. 41:pp. 961-985.
- . 2000. *Persecution and Toleration in Protestant England, 1558-1689*. Harlow, England; New York: Longman.
- Cohn, Norman. 1981. *En pos del milenio*. Madrid: Alianza Universidad.
- Colie, Rosalie Littell. 1957. *Light and Enlightenment: a Study of the Cambridge Platonists and the Dutch Arminians*. Cambridge, Eng.: Cambridge University Press.
- Collins, Stephen L. 1989. *From Divine Cosmos to Sovereign State: an Intellectual History of Consciousness and the Idea of order in Renaissance England*. New York: Oxford University Press.

- Corns, Thomas N. 2001. *A Companion to Milton*. Oxford, Eng.; Malden, Mass.: Blackwell Publishers.
- Costello, Frank Bartholomew. 1974. *The Political Philosophy of Luis de Molina, S. J. (1535-1600)*. Roma; Spokane: Institutum Historicum S.I.; Gonzaga University Press.
- Craig, Edward. 1998. *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London; New York: Routledge.
- Crouzet, Denis. 2001. *Calvino*. Barcelona: Ariel.
- D'Agostino, Francesco. 1976. *La tradizione dell'epieikeia nel Medioevo latino: un contributo alla storia dell'idea di equità*. Milano: A. Giuffrè.
- Dekker, Eef. 1996. "Was Arminius a Molinist?" *Sixteenth Century Journal*. Vol. 27:pp. 337-352.
- Di Berardino, Angelo. 1983. *Dizionario patristico e di antichità cristiane*. Casale Monferrato: Marietti.
- Dibon, Paul. 1954. *La philosophie néerlandaise au siècle d'or*. Paris, New York: Elsevier Pub. Co.
- Díez Alegría, José María. 1951. *El desarrollo de la doctrina de la ley natural en Luis de Molina y en los maestros de la Universidad de Evora de 1565 a 1591*. Barcelona: Gráficas Marina.
- Dixon, C. Scott. 1999. *The German Reformation: The Essential Readings*. Oxford, UK; Malden, Mass.: Blackwell Publishers.
- Dobranski, Stephen B; Rumrich, John Peter. 1998. *Milton and Heresy*. Cambridge Eng.; New York: Cambridge University Press.
- Döllinger, Johann Joseph Ignaz von y F. H. Reusch. 1968. *Geschichte der Moralstreitigkeiten in der römisch-katholischen Kirche seit dem 16. Jahrhundert. Mit Beiträgen zur Geschichte und Charakteristik des Jesuitenordens*. Aalen: Scientia-Verlag.
- Duke, A. C., Gillian Lewis y Andrew Pettegree. 1992. *Calvinism in Europe, 1540-1610: a Collection of Documents*. Manchester Eng.; New York: Manchester University Press.
- Dunn, John. 1969. *The Political Thought of John Locke: an Historical Account of the Argument of the 'Two Treatises of Government'*. London: Cambridge University Press.
- Durston, Christopher y Jacqueline Eales. 1996. *The Culture of English Puritanism: 1560-1700*. New York: St. Martin's Press.
- Dworkin, Gerald. 1970. *Determinism, Free Will, and Moral Responsibility*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
- Dworkin, Ronald. 2003. "Terror & the Attack on Civil Liberties." *New York Review of Books* Vol. 50.
- Encyclopaedia Britannica inc. 1995. "Britannica CD." Chicago, IL: Encyclopædia Britannica.
- Fast, Heinold. 1962. *Der linke Flügel der Reformation; Glaubenszeugnisse der Täufer. Spiritualisten, Schwärmer und Antitrinitarier*. Bremen: C. Schünemann.
- Fenske, Hans. 1981. *Geschichte der politischen Ideen: von Homer bis zur Gegenwart*. Königstein: Athenäum-Verlag.
- Fernández Burillo, Santiago Angel. 1986. "El concepto de libertad en la génesis de la metafísica de Francisco Suárez." Facultad de Filosofía. Universidad Central de Barcelona. Barcelona. (tesis doctoral)
- Ferrater Mora, José. 1979. *Diccionario de filosofía*. Madrid: Alianza.
- Fiering, Norman S. 1972. "Will and Intellect in the New England Mind." *The William and Mary Quarterly, 3rd Ser.* Vol. 29:pp. 515-558.
- Fischer-Tiné, Harald. 2001. "Character Building and Manly Games". Viktorianische Konzepte von Männlichkeit und ihre Aneignung in der Ideologie des frühen Hindu-Nationalismus in British-Indien." *Historische Anthropologie*. Vol. 9.
- Fix, Andrew C. 1991. *Prophecy and Reason: The Dutch Collegiants in the Early Enlightenment*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Foisneau, Luc. 1997. *Politique, droit et théologie chez Bodin, Grotius et Hobbes*. Paris: Kimé.
- Fraga Iribarne, Manuel. 1947. *Luis de Molina y el derecho de la guerra*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas Instituto "Francisco de Vitoria".
- Frye, Northrop. 1990. *Words with Power: Being a Second Study of "the Bible and Literature"*. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich.
- Gallagher, Lowell. 1991. *Medusa's Gaze: Casuistry and Conscience in the Renaissance*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Gallicet Calvetti, Carla. 1989. *Sebastiano Castellion: il riformato umanista contro il riformatore Calvino: per una lettura filosofico-teologica dei Dialogi IV postumi di Castellion*. Milano: Vita e pensiero.

- García Prieto, Lucas. 1944. *La paz y la guerra; Luis de Molina y la escuela española del siglo XVI en relación con la ciencia y el derecho internacional moderno*. Zaragoza: Imprenta de Octavio y Félez.
- Gardiner, Samuel Rawson. 1899. *The Constitutional Documents of the Puritan Revolution 1625-1660*. Oxford: Clarendon Press.
- Geertz, Clifford. 1983. *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Geiselhart, Helmut. 1997. *Das Management-Modell der Jesuiten. Ein Erfolgsrezept für das 21. Jahrhundert*. Wiesbaden: Gabler Verlag.
- Genève, Consistoire de. 2000. *Registers of the Consistory of Geneva in the Time of Calvin*. Editado por R. M. Kingdon, T. A. Lambert, I. M. Watt, J. R. Watt y M. W. McDonald. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans: H.H. Meeter Center for Calvin Studies.
- Gierke, Otto Friedrich von y Ernst Troeltsch. 1958. *Natural Law and the Theory of Society, 1500 to 1800*. Cambridge, Eng.: Cambridge University Press.
- Goerner, E. A. 1979. "On Thomistic Natural Law: The Bad Man's View of Thomistic Natural Right." *Political Theory*. Vol. 7:pp. 101-122.
- . 1983. "Thomistic Natural Right: The Good Man's View of Thomistic Natural Law." *Political Theory*. Vol. 11:pp. 393-418.
- . 1990. "Response to Hall." *Political Theory*. Vol. 18:pp. 650-655.
- Goldie, Mark. 1983. "John Locke and Anglican Royalism." *Political Studies*. Vol. 31:pp. 61-85.
- Gómez Camacho, F. 1998. *Economía y filosofía moral: la formación del pensamiento económico europeo de la escolástica española*. Madrid: Síntesis.
- Gough, J.W. 1957. *The Social Contract: a Critical Study of its Development*. Oxford: Clarendon Press.
- Greaves, Richard L. y Robert Zaller. 1982. *Biographical Dictionary of British Radicals in the Seventeenth Century*. Brighton, Sussex: Harvester Press.
- Greene, Robert A. 1991. "Synderesis, the Spark of Conscience, in the English Renaissance." *Journal of the History of Ideas*. Vol. 52:pp. 195-219.
- Grice-Hutchinson, Marjorie. 1978. *Early Economic Thought in Spain, 1177-1740*. London; Boston: G. Allen & Unwin.
- Groethuyssen, Bernhardt. 1943. *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVII*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Guelzo, Allen C. 1989. *Edwards on the Will: a Century of American Theological Debate*. Middletown, Conn.: Wesleyan University Press.
- Guggisberg, Hans R., Frank Lestringant y Jean Claude Margolin. 1991. *La Liberté de conscience, XVIe-XVIIe siècles: actes du colloque de Mulhouse et Bale, 1989*. Genève: Droz.
- Hahn, Alois. 1982. "Zur Soziologie der Beichte und anderer Formen institutionalisierter Bekenntnisse." *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* Vol. 34:pp. 408-434.
- Hall, Pamela. 1990. "Goerner on Thomistic Natural Law." *Political Theory*. Vol. 18:pp. 638-649.
- Haller, William. 1955. *Liberty and Reformation in the Puritan Revolution*. New York: Columbia University Press.
- Halliday, Robert J., Timothy Kenyon y Andrew Reeve. 1983. "Hobbes's Belief in God." *Journal of Political Studies*. Vol. 31:pp. 418-33.
- Hamilton, Bernice. 1963. *Political Thought in Sixteenth-Century Spain*. Oxford Eng.: Clarendon Press.
- Hesselberg, Arthur Kenneth. 1952. *A Comparative Study of the Political Theories of Ludovicus Molina, S. J., and John Milton*. Washington: Catholic University of America Press.
- Hexter, J. H. 1977. "The Machiavellian Movement." *History and Theory*. Vol. 16:pp.306-337
- Hill, Christopher. 1956. *Economic Problems of the Church, from Archbishop Whitgift to the Long Parliament*. Oxford: Clarendon Press.
- . 1977. *Milton and the English Revolution*. London: Faber & Faber.
- . 1984. *The World Turned Upside Down: Radical Ideas During the English Revolution*. Harmondsworth: Penguin.
- . 1994. "Professor William B. Hunter, Bishop Burgess, and John Milton." *SEL (Studies in English Literature)*. Vol. 34:pp. 165-186.
- . 1997. *Intellectual Origins of the English Revolution, Revisited*. Oxford: Clarendon Press.

- . 1997. *Puritanism and Revolution: Studies in Interpretation of the English Revolution of the Seventeenth Century*. New York: St. Martin's Press.
- . 1997. *Society and Puritanism in Pre-revolutionary England*. New York: St. Martin's Press.
- . 1998. "Milton, Bunyan and the Literature of Defeat." en *England's Turning Point: Essays on 17th Century English History*. London: Chicago: Bookmarks.
- Hill, Christopher, D. H. Pennington y Keith Thomas. 1978. *Puritans and Revolutionaries: Essays in Seventeenth-Century History Presented to Christopher Hill*. Oxford: Clarendon Press.
- Hirschman, Albert O. 1977. *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism Before its Triumph*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Hobsbawm, E. J. 1959. *Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movements in the 19th and 20th Centuries*. Manchester: Manchester University Press.
- Holl, Jann. 1980. *Historische und systematische Untersuchungen zum Bedingungsverhältnis von Freiheit und Verantwortlichkeit*. Königstein.: Athenäum.
- Holmes, Stephen. 1993. *The Anatomy of Antiliberalism*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Hörmann, Karl. 1976. *Lexikon der christlichen Moral*. Innsbruck; Wien; München: Tyrolia-Verl.
- Hufton, Olwen. 1983. "Women in History." *Past and Present*. Vol. 101:pp. 125-141.
- Hunter, William B. 1992. "The Provenance of John Milton's Christian Doctrine." *SEL (Studies in English Literature)*. Vol. 32:pp. 129-142.
- Hunter, William Bridges. 1998. *Visitation Unimplor'd: Milton and the Authorship of 'De doctrina Christiana'*. Pittsburgh, Pa.: Duquesne University Press.
- Inwood, Brad y Lloyd P. Gerson. 1988. *Hellenistic Philosophy: Introductory Readings*. Indianapolis: Hackett Pub. Co.
- Jacob, Margaret C. 1976. *The Newtonians and the English Revolution, 1689-1720*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Jacobus, Lee A. 1976. *Sudden Apprehension: Aspects of Knowledge in 'Paradise Lost'*. The Hague: Mouton.
- Jones, David Martin. 1999. *Conscience and Allegiance in Seventeenth Century England: The Political Significance of Oaths and Engagements*. Rochester, N.Y.: University of Rochester Press.
- Kaelble, Hartmut y Jürgen Schriewer. 2003. *Vergleich und Transfer: Komparatistik in den Sozial-, Geschichts- und Kulturwissenschaften*. Frankfurt/Main: Campus.
- Kane, Robert. 1996. *The Significance of Free Will*. New York: Oxford University Press.
- . 2001. *The Oxford Handbook of Free Will*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- . 2002. *Free Will*. Malden, MA: Blackwell Publishers.
- Kelley, Donald R. 1992. "Foundations of Modern Political Thought." pp. 80-90 en *Essays on Political Philosophy*. Editado por P. Riley. Rochester, N.Y.: University of Rochester Press.
- Kelley, Maurice. 1941. *This Great Argument; a Study of Milton's 'De Doctrina Christiana' as a Gloss upon 'Paradise Lost'*. Princeton; London: Princeton University Press.
- Kelly, Maurice. 1994. "Forum II: Milton's Christian Doctrine. The Provenance of John Milton's Christian Doctrine: A Reply to William B. Hunter." *SEL (Studies in English Literature)*. Vol. 34:pp. 153-63.
- Kenny, Anthony John Patrick. 1975. *Will, Freedom, and Power*. Oxford: Blackwell.
- Kenny, Neil. 1998. *Curiosity in Early Modern Europe*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Kingdon, Robert McCune. 1985. *Church and Society in Reformation Europe*. London: Variorum Reprints.
- Kingdon, Robert McCune y Robert Dean Linder. 1970. *Calvin and Calvinism: Sources of Democracy?* Lexington, Mass.: Heath.
- Kleinhappl, Johann. 1935. *Der Staat bei Ludwig Molina*. Innsbruck: s.n.
- Kolakowski, Leszek. 1987. *Chrétiens sans église: la conscience religieuse et le lien confessionnel au XVIIIe siècle*. Paris: Gallimard.
- Koselleck, Reinhart. 1959. *Kritik und Krise; ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*. Freiburg: K. Alber.
- Kretzer, Hartmut. 1975. *Calvinismus und französische Monarchie im 17. Jahrhundert: die politische Lehre der Akademien Sedan und Saumur, mit besonderer Berücksichtigung von Pierre Du Moulin, Moysse Amyraut und Pierre Jurieu*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Lamont, William. 1993. "The Puritan Revolution: An Historiographical Essay." en *The Varieties of British Political Thought, 1500-1800*. Editado por J. G. A. Pocock, G. J. Schochet y L. G. Schworer. Cambridge, Eng.; New York: Cambridge University Press.

- Landes, David S. 1998. *The Wealth and Poverty of Nations: Why Some are so Rich and Some so Poor*. New York: W.W. Norton.
- Lang, August. 1972. *Puritanismus und Pietismus*. Darmstadt Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Lea, Henry Charles. 1968. *A History of Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church*. New York: Greenwood Press.
- Leites, Edmund. 1988. *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*. Cambridge, Eng.: Cambridge University Press.
- Lennon, Thomas M. 1993. *The Battle of the Gods and Giants: The Legacies of Descartes and Gassendi, 1655-1715*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Lewalski, Barbara K., John T. Shawcross y William B. Hunter. 1992. "Forum: Milton's Christian Doctrine." *SEL (Studies in English Literature)*. Vol. 32:pp.143-166.
- Lewalski, Barbara Kiefer. 1999. "Milton and 'De Doctrina Christiana': Evidences of Authorship." *Milton Studies*. Vol. 36:pp. 203-28.
- . 2000. *The Life of John Milton: a Critical Biography*. Oxford, Eng.; Malden, Mass.: Blackwell Publishers.
- Lillback, Peter A. 2001. *The Binding of God: Calvin's Role in the Development of Covenant Theology*. Grand Rapids, Mich.: Baker Academic.
- Loewenstein, David. 2001. *Representing Revolution in Milton and his Contemporaries: Religion, Politics, and Polemics in Radical Puritanism*. Cambridge, Eng.; New York: Cambridge University Press.
- Luhmann, Niklas. 1997. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Maire, Catherine-Laurence. 1998. *De la cause de Dieu à la cause de la nation: le jansénisme au XVIIIe siècle*. Paris: Gallimard.
- Maley, Willy. 1993. "How Milton and Some Contemporaries Read Spenser's View." pp. 191-208 en *Representing Ireland: Literature and the Origins of Conflict, 1534-1660*. Editado por H. Bradshaw. Cambridge, Eng.: Cambridge University Press.
- Maréchal, Joseph y Algar Labouchere Thorold. 1927. *Studies in the Psychology of the Mystics*. London: Burns, Oates & Washburne.
- Marshall, John. 1994. *John Locke: Resistance, Religion, and Responsibility*. Cambridge, Eng.; New York: Cambridge University Press.
- Marshall, Paul A. 1996. *A Kind of Life Imposed on Man: Vocation and Social Order from Tyndale to Locke*. Toronto, Ont.; Buffalo N.Y.: University of Toronto Press.
- Marty, Martin E. y R. Scott Appleby. 1993. *Fundamentalisms and Society: Reclaiming the Sciences, the Family, and Education*. Chicago: University of Chicago Press.
- McCready, Amy Reed. 1993. "Conscience and Authority, Moral Knowledge, Casuistry, and Identity in the Work of John Milton." s.l.: s.n. (tesis doctoral).
- McIntire, Carl. 1988. *Twentieth Century Reformation*. New York: Garland Pub.
- McKnight, Stephen A. 1991. *The Modern Age and the Recovery of Ancient Wisdom: a Reconsideration of Historical Consciousness, 1450-1650*. Columbia: University of Missouri Press.
- McLachlan, Hebert. J. 1951. *Socinianism in Seventeenth-Century England*. London: Oxford University Press.
- . 1977. *The Religious Opinions of Milton, Locke, and Newton*. Philadelphia: R. West.
- Miller, Wim Terry. 1998. "Discernment in the Anglican tradition: Sources of Authority." *Religion 200: Christian Traditions* Vol. 7.
- Minogue, Kenneth R. 1985. *Alien Powers: The Pure Theory of Ideology*. New York: St. Martin's Press.
- Mitchell, Joshua. 1993. *Not by Reason Alone: Religion, History, and Identity in Early Modern Political Thought*. Chicago: University of Chicago Press.
- Monter, E. William. 1987. *Enforcing Morality in Early Modern Europe*. London: Variorum Reprints.
- Moody, Joseph Nestor. 1953. *Church and Society; Catholic Social and Political Thought and Movements, 1789-1950*. New York: Arts.
- More, Ellen. 1982. "John Goodwin and the Origins of the New Arminianism." *Journal of British Studies*. Vol. 22:pp. 50-70.
- Morris, Christopher. 1953. *Political Thought in England: Tyndale to Hooker*. London, New York: Oxford University Press.

- Mortara Garavelli, Bice. 2000. *Manual de retórica*. Madrid: Cátedra.
- Mosse, George Lachmann. 1957. *The Holy Pretence; a Study in Christianity and Reason of State from William Perkins to John Winthrop*. Oxford: B. Blackwell.
- Müller, Johann Baptist. 1997. *Religion und Politik: Wechselwirkungen und Dissonanzen*. Berlin: Dunker und Humblot.
- Mulso, Martin. 2002. *Moderne aus dem Untergrund: radikale Frühaufklärung in Deutschland 1680-1720*. Hamburg: Meiner.
- Munguello, David E. 1976. "The Reconciliation of Neo-Confucianism with Christianity in the Writings of Joseph de Prémare, S.J". *Philosophy East And West*. Vol. 26:pp. 389-410.
- . 1989. *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Münkler, Herfried y Raimund Ottow. 2000. "Ancient Constitution. Englische Verfassungsdiskurse des 17. Jahrhunderts." *Humboldt Spektrum* 2.
- Naphy, William G. 1994. *Calvin and the Consolidation of the Genevan Reformation*. Manchester: Manchester University Press.
- Nelli, Sergio. 1982. *Determinismo e libero arbitrio da Cartesio a Kant*. Torino: Loescher.
- Nelson, Daniel Mark. 1992. *The Priority of Prudence: Virtue and Natural Law in Thomas Aquinas and the Implications for Modern Ethics*. University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press.
- Noguera, Gregoria María. 1956. *Luis de Molina en perspectiva jurídico-política*. México.
- Norbrook, David. 1999. *Writing the English Republic: Poetry, Rhetoric, and Politics, 1627-1660*. Cambridge, Eng.; New York: Cambridge University Press.
- O'Connor, Timothy. 1995. *Agents, Causes, and Events: Essays on Indeterminism and Free Will*. New York: Oxford University Press.
- O'Keefe, Timothy J. 1982. *Milton and the Pauline Tradition: a Study of Themes and Symbolism*. Washington, D.C.: University Press of America.
- O'Malley, John W. 1993. *The First Jesuits*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- . 2000. *Trent and All That: Renaming Catholicism in the Early Modern Era*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Oberdiek, Hans. 1988. "The Will." en *A Encyclopaedia of Philosophy*. Editado por G. H. R. Parkinson. London: Routledge.
- Ocaña García, Marcelino. 2000. *Molinismo y libertad*. Córdoba: Publicaciones Obra Social y Cultural CajaSur.
- Osler, Margaret J. 1994. *Divine Will and the Mechanical Philosophy: Gassendi and Descartes on Contingency and Necessity in the Created World*. Cambridge, Eng.; New York: Cambridge University Press.
- Pagden, Anthony. 1987. *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*. Cambridge, Eng.; New York: Cambridge University Press.
- . 1990. *Spanish Imperialism and the Political Imagination: Studies in European and Spanish-American Social and Political Theory, 1513-1830*. New Haven: Yale University Press.
- Parker, T. M. 1964. "Arminianism and Laudianism in Seventeenth Century England." *Studies in Church History*. pp.20-34.
- Parkinson, G. H. R. 1998. *An encyclopaedia of philosophy*. London: Routledge.
- Parry, Graham y Joad Raymond. 2002. *Milton and the Terms of Liberty*. Cambridge, UK; Rochester, NY: D.S. Brewer.
- Patch, Howard. 1922. "The Tradition of the Goddess Fortuna in Medieval Philosophy and Literature." *Smith College Studies in Modern Languages*. Vol. 3:pp. 179-235.
- Peltonen, Markku. 1994. *Classical Humanism and Republicanism in English Political Thought (1570-1640)*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pettegree, Andrew. 2004. *The Reformation: Critical Concepts in Historical Studies*. London; New York: Routledge.
- Pettegree, Andrew, A. C. Duke y Gillian Lewis. 1994. *Calvinism in Europe, 1540-1620*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Pettit, Philip. 1997. *Republicanism: a Theory of Freedom and Government*. Oxford: Clarendon Press.
- . 2001. *A Theory of Freedom: From the Psychology to the Politics of Agency*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Picirilli, Robert E. 2002. *Grace, Faith, Free Will. Contrasting Views of Salvation: Calvinism and Arminianism*. Nashville, Tenn.: Randall House Publications.

- Pintacuda De Michelis, Fiorella. 1975. *Socinianesimo e tolleranza nell'età del razionalismo*. Firenze: La nuova Italia.
- Pinto, Vivian de Sola. 1934. *Peter Sterry, Platonist and Puritan, 1613-1672; a Biographical and Critical Study*. Cambridge Eng.: The University Press.
- Pocock, J. G. A. 1972. *Politics, Language and Time: Essays on Political Thought and History*. London: Methuen.
- . 1973. *Obligation and Authority in Two English Revolutions*. Wellington: The Victoria University.
- . 1980. *Three British Revolutions, 1641, 1688, 1776*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- . 1985. *Virtue, Commerce, and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*. Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press.
- . 2002. *Historia e Ilustración*. Madrid: Marcial Pons.
- Queralt, Antonio. 1960. "El fin último natural en Luis de Molina, S.J." *Estudios Eclesiásticos* Vol. 34:pp. 177-216.
- . 1977. *Libertad humana de Luis de Molina*. Granada: Facultad de Teología.
- Questier, M. C. 1997. "Loyalty, Religion and State. Power in Early Modern England: English Romanist and the Jacobean Oath of Allegiance." *The Historical Journal*. Vol. 40:pp. 311-29.
- Reich, Jutta. 1969. *"Twentieth Century Reformation"; dynamischer Fundamentalismus nach Geschichte und Erscheinung*. Marburg/Lahn: N.G. Elwert.
- Reinhard, Wolfgang. 1983. "Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des Konfessionellen Zeitalter." *Zeitschrift für Historische Forschung*. Vol. 10:pp. 257-277.
- Reinhard, Wolfgang. 1997. "Sozialdisziplinierung - Konfessionalisierung - Modernisierung. Ein historiographischer Diskurs." pp. 39-55 en *Die Frühe Neuzeit in der Geschichtswissenschaft. Forschungstendenzen und Forschungserträge*. Editado por N. H. Boskovska. Paderborn.
- Reinhard, W. y Schilling, H. 1981. *Konfession und Konfessionalisierung in Europa*. Munich.
- Rice, Richard. 1985. *God's Foreknowledge & Man's Free Will*. Minneapolis, Minn.: Bethany House.
- Richter, Melvin. 1990. "Reconstructing the History of Political Languages: Pocock, Skinner, and the Geschichtliche Grundbegriffe." *History and Theory*. Vol. 29:pp. 39-70.
- Rimbault, Lucien. 1966. *Pierre Du Moulin, 1568-1658, un pasteur classique á l'âge classique, Étude de thèologie pastorale sur des documents inédits*. Paris: J. Vrin.
- Ritter, Joachim, Karlfried Gründer, Gottfried Gabriel y Rudolf Eisler. 1971. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel: Schwabe.
- Rogers, G. A. J., Jean-Michel Vienne y Yves Charles Zarka. 1997. *The Cambridge Platonists in Philosophical Context: Politics, Metaphysics, and Religion*. Dordrecht; Boston: Kluwer Academic Publishers.
- Rublack, Ulrika. 2003. *Die Reformation in Europa*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Rumrich, John Peter. 1996. *Milton Unbound: Controversy and Reinterpretation*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Saarinen, Risto. 1994. *Weakness of the Will in Medieval Thought: from Augustine to Buridan*. Leiden; New York: E.J. Brill.
- Sap, Jan Willem. 2001. *Paving the Way for Revolution: Calvinism and the Struggle for a Democratic Constitutional State*. Amsterdam: VU Uitgeverij.
- Schilling, Heinz. 1986. *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland: das Problem der "Zweiten Reformation": Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte 1985*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn.
- . 1992. *Religion, Political Culture, and the emergence of Early Modern Society: Essays in German and Dutch History*. Leiden; New York: E.J. Brill.
- Schilling, Heinz y Lars Behrisch. 1999. *Institutionen, Instrumente und Akteure sozialer Kontrolle und Disziplinierung im frühneuzeitlichen Europa = Institutions, Instruments and Agents of Social Control and Discipline in Early Modern Europe*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Schneemann S.I., Gerhard. 1879. *Die Entstehung der thomistisch-molinistischen Controverse. Dogmengeschichtliche Studie*. Freiburg im Breisgau: Herders'che Verlagshandlung.
- . 1881. *Weitere Entwicklung (sic) der thomistisch-molinistischen Controverse. Dogmengeschichtliche Studie*. Freiburg im Breisgau: Herders'che Verlagshandlung.
- Schneewind, J. B. 1998. *The Invention of Autonomy: a History of Modern Moral Philosophy*. Cambridge; New York, NY: Cambridge University Press.

- Scholten, Jan Hendrik y Carl Hermann Manchot. 1874. *Der freie Wille. Kritische Untersuchung.*: Berlin.
- Schorn-Schütte, Luise. 1999. *Alteuropa oder Frühe Moderne: Deutungsmuster für das 16. bis 18. Jahrhundert aus dem Krisenbewußtsein der Weimarer Republik in Theologie, Rechts und Geschichtswissenschaft.* Berlin: Dunker und Humblot.
- Schumpeter, Joseph Alois. 1954. *History of Economic Analysis.* New York: Oxford University Press.
- Schwoerer, Lois G. 1971. "The Fittest Subject for a King's Quarrel": An Essay on the Militia Controversy 1641-1642." *Journal of British Studies.* Vol. 11:pp. 45-76.
- Seelmann, Kurt. 1997. *Theologie und Jurisprudenz an der Schwelle der Moderne. Die Geburt des neuzeitlichen Naturrechts in der iberischen Spätscholastik.* Baden-Baden: Nomos.
- Shklar, Judith N. 1984. *Ordinary Vices.* Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.
- Simonutti, Luisa. 1984. *Arminianesimo e tolleranza nel Seicento olandese: il carteggio Ph. van Limborch, J. le Clerc.* Firenze: L.S. Olschki.
- . 2001. *Dal necessario al possibile: determinismo e libertà nel pensiero anglo-olandese del XVII secolo.* Milano: F. Angeli.
- Skinner, Quentin. 1978. *The Foundations of Modern Political Thought.* Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- . 1989. "The State." en *Political Innovation and Conceptual Change.* Editado por T. Ball, J. Farr y R. L. Hanson. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- . 1998. *Liberty Before Liberalism.* Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Slights, Camille Wells. 1981. *The Casuistical Tradition in Shakespeare, Donne, Herbert, and Milton.* Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Sosa Morato, Beatriz Eugenia. 1985. *La noción de derecho en "Los seis libros de la justicia y el derecho" de Luis de Molina.* Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.
- Stachniewski, J. 1991. *The Persecutory Imagination. English Puritanism and the Literature of Religious Despair.* Oxford: Clarendon Press.
- Steinvorh, Ulrich. 1987. *Freiheitstheorien in der Philosophie der Neuzeit.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Sterne, Laurence y Harold H. Kollmeier. 1985. *A Concordance to the English Prose of John Milton.* Binghamton, N.Y.: Medieval & Renaissance Texts & Studies.
- Stevens, Paul. 1995. "Spenser and Milton on Ireland: Civility, Exclusion, and the Politics of Wisdom." *ARIEL: A Review of International English Literature.* Vol. 26:pp. 151-67.
- Stevenson, William R. 1999. *Sovereign Grace: The Place and Significance of Christian Freedom in John Calvin's Political Thought.* New York: Oxford University Press.
- Stichweh, Rudolf. 1991. *Der frühmoderne Staat und die europäische Universität: zur Interaktion von Politik und Erziehungssystem im Prozess ihrer Ausdifferenzierung (16.-18. Jahrhundert).* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Strawson, Galen. 1998. "Free Will." en *Routledge Encyclopedia of Philosophy CD-ROM.* Editado por E. Craig. London; New York: Routledge.
- Strawson, P. F. 1974. *Freedom and Resentment, and Other Essays.* London: Methuen.
- Strehle, Stephen. 1988. *Calvinism, Federalism, and Scholasticism: a Study of the Reformed Doctrine of Covenant.* Bern; New York: P. Lang.
- Strier, Richard. 1997. "Milton against Humility." pp. 258-86 en *Religion and Culture in Renaissance England.* Editado por C. McEachern y D. Shuger. Cambridge, Eng.: Cambridge University Press.
- Tanquerey, Adolphe A. 1927. *Theologia Moralis Fundamental.* Paris: Desclée.
- Tellkamp, August. 1927. *Das Verhältnis John Lockes zur Scholastik.* Münster in Westfalen: Aschendorff.
- Tenbruck, Friedrich H. 1986. *Geschichte und Gesellschaft.* Berlin: Duncker und Humblot.
- Tournu, Christophe. 2000. *Théologie et politique dans l'oeuvre en prose de John Milton.* Villeneuve-d'Ascq: Presses universitaires du Septentrion.
- Treip, Mindelene Ann. 1991. "Reason is Also Choice? The Emblematics of Free Will in *Paradise Lost.*" *SEL (Studies in English Literature).* Vol. 31:pp. 147-177.
- Trevor-Roper, Hugh Redwald. 1984. "The Religious Origins of the Enlightenment." en *Religion, the Reformation and Social Change.* London: Secker & Warburg.

- Trinkhaus, Charles. 1945. "The Problem of Free Will in the Renaissance and Reformation." *Journal of the History of Ideas*. Vol. 10:pp. 51-62.
- Trinterud, Leonard J. 1951. "The Origins of Puritanism." *Church History*. Vol. 20:pp.37-57.
- Troeltsch, Ernst. 1924. *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*. München, Berlin: R. Oldenbourg.
- . 1961. "Die Soziallehre der Christlichen Kirchen und Gruppen." en *Gesammelte Schriften von Ernst Troeltsch*. Vol. I. Aalen: Scientia.
- Tuck, Richard. 1979. *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*. Cambridge, Eng.; New York: Cambridge University Press.
- . 1993. *Philosophy and Government, 1572-1651*. Cambridge, Eng: Cambridge University Press.
- Tully, James. 1988. *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- . 1993. *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*. Cambridge, Eng.; New York, NY: Cambridge University Press.
- Tuttle, Elizabeth. 1989. *Religion et idéologie dans la révolution anglaise, 1647-1649: salut du peuple et pouvoir des saints*. Paris: L'Harmattan.
- Tyacke, Nicholas. 1987. *Anti-Calvinists: The Rise of English Arminianism, 1590-1640*. Oxford: Clarendon Press; Oxford University Press.
- . 1987. *English Arminianism Reconsidered*. Oxford [Oxfordshire];New York: Clarendon Press;Oxford University Press.
- Van Kley, Dale K. 1996. *The Religious Origins of the French Revolution: from Calvin to the Civil Constitution, 1560-1791*. New Haven, CT.: Yale University Press.
- Virt, Günter. 1983. *Epikie, verantwortlicher Umgang mit Normen: eine historisch-systematische Untersuchung zu Aristoteles, Thomas von Aquin und Franz Suarez*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag.
- Walker, D. P. 1964. *The Decline of Hell; Seventeenth-Century Discussions of Eternal Torment*. Chicago: University of Chicago Press.
- Walsham, Alexandra. 1999. *Providence in Early Modern England*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Walzer, Michael. 1965. *The Revolution of the Saints; a Study in the Origins of Radical Politics*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- . 1968. "Puritanism as Revolutionary Ideology." en *The Protestant Ethic and Modernization. A Comparative View*. Editado por S. N. Eisenstadt. New York, London: Basic Books.
- Weber, Max. 1934. *Die protestantische Ethik, und der Geist des Kapitalismus*. Tübingen: Mohr.
- Weber, Wilhelm. 1959. *Wirtschaftsethik am Vorabend des Liberalismus: Höhepunkt und Abschluss der scholastischen Wirtschaftsbetrachtung durch Ludwig Molina, S. J. (1535-1600)*. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.
- Westfall, Richard S., Margaret J. Osler y Paul Lawrence Farber. 1985. *Religion, Science, and Worldview: Essays in Honor of Richard S. Westfall*. Cambridge, Eng.; New York: Cambridge University Press.
- White, Peter. 1992. *Predestination, Policy and Polemic: Conflict and Consensus in the English Church from the Reformation to the Civil War*. Cambridge, Eng.; New York: Cambridge University Press.
- Widerker, David y Michael McKenna. 2003. *Moral Responsibility and Alternative Possibilities: Essays on the Importance of Alternative Possibilities*. Burlington, VT: Ashgate.
- Wießner, Gernot. 1996. "Der Fundamentalismus in der Religionsgeschichte." en *Religionen, Fundamentalismus, Politik*. Editado por D. Lange. Frankfurt am Main; New York: P. Lang.
- Winkelman, P. H. 1945. *Remonstranten en Kaatholieken den Eeuw van Hugo de Groot*. Nimegen: s.n.
- Wolf, Ernst. 1949/50. "Die Rechtsfertigungslehre als Mitte und Grenze reformatorischer Theologie." *Evangelische Theologie*. Vol. 9:pp. 298-308.
- Wolff, Philippe. 2001. *Histoire des protestants en France: de la Réforme á la Révolution*. Toulouse: SOFEDIS.
- Wood, Neal. 1972. "Machiavelli's Humanism of Action." pp. 33-57 en *The Political Calculus: Essays on Machiavelli*. Editado por A. Parel. Toronto: University of Toronto Press.
- Wood, Thomas. 1952. *English Casuistical Divinity During the Seventeenth Century, with Special Reference to Jeremy Taylor*. London: S.P.C.K.

- Wootton, David. 1986. *Divine Right and Democracy: an Anthology of Political Writing in Stuart England*. Harmondsworth, Middlesex, England; New York, N.Y., U.S.A.: Penguin Books.
- Yaffe, Gideon. 2000. *Liberty Worth the Name: Locke on Free Agency*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Yolton, John W. 1990. *Philosophy, Religion, and Science in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Rochester, N.Y.: University of Rochester Press.
- Young, Robert. 1986. *Personal Autonomy: Beyond Negative and Positive Liberty*. New York, NY: St. Martin's Press.
- Zagorin, Perez. 1966. *A History of Political Thought in the English Revolution*. New York: Humanities Press.
- . 1990. *Ways of Lying: Dissimulation, Persecution, and Conformity in Early Modern Europe*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- . 1992. *Milton, Aristocrat & Rebel: The Poet and his Politics*. New York: D.S. Brewer.
- . 1998. *The English Revolution: Politics, Events, Ideas*. Aldershot, Hampshire; Brookfield, Vt.: Ashgate.

Abreviaturas y forma de cita

Para las citas repetidas de cuyo autor no se cita más que una obra hemos usado la abreviatura Op. cit. Para las citas repetidas de los autores de los que se cita más de una obra damos en la cita abreviada la primera o una palabra relevante del título. Sin embargo, para algunas de las obras más citadas no damos el nombre del autor y las referimos bajo las siguientes abreviaturas:

6L. Véase: Molina, Luis de. 1941. *Los seis libros de la justicia y el derecho*.

A Treatise of Civil Power. Véase: Milton, John. 1953. *Complete Prose Works*. Vol. VII: "A Treatise of Civil Power in Ecclesiastical Causes".

Areopagitica. Véase: Milton, John. 1953. *Complete Prose Works*. Vol. II: "Areopagitica"

Brief Notes Upon a Late Sermon. Véase: Milton, John. 1953. *Complete Prose Works*. Vol. VII: "Brief Notes upon a Late Sermon"

Calvin. *E. R.* Véase: Calvin, Jean. 1960. "Épître aux Romains". En *Commentaires de Jean Calvin sur le Nouveau Testament*. (Los números entre paréntesis hacen referencia al capítulo y versículo que comenta, el texto de San Pablo aparece en capitulares).

Calvin. *E. J.* Véase : Calvin, Jean. 1968. "Évangile selon saint Jean". En *Commentaires de Jean Calvin sur le Nouveau Testament*.

Calvin. *On Daniel*. Véase: Calvin, Jean. 1845-1849. "Commentaries on the Book of Daniel." en *John Calvin Commentaries* = <http://www.ccel.org/c/calvin/comment3/>.

Calvin. *Predestination*. Véase: Calvin, Jean. 1998. *De la predestination eternelle*. Vol. I

Calvin. *Samuelis*. Véase: Calvin, Jean. 1961. *Sermons inédits. Predigten über das 2. Buch Samuelis*.

Colasterion. Véase: Milton, John. 1953. *Complete Prose Works*. Vol. II: "Colasterin".

Concordia. Véase: Molina, Luis de 1953. *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia*

De Doctrina. Véase: De Doctrina Cristiana en Milton, John. 1953. *Complete Prose Works*. Vol VI: "De Doctrina Christiana".

Divorce. Véase: Milton, John. 1953. *Complete Prose Works*. Vol. II: "The Doctrine and Discipline of Divorce".

De legibus. Véase: Suárez, Francisco. 1971. *De legibus*.

De legibus ac Deo legislatore. Véase: Suárez, Francisco. 1918. *De legibus ac Deo legislatore*.

Defense. Véase: Milton, John. "The Defense of the People of England". En Milton, John. 1991. *Political writings*.

Disputaciones metafísicas. Véase: Suárez, Francisco. 1966. *Disputaciones metafísicas*

Eikonoklastes. Véase: Milton, John. 1953. *Complete Prose Works*. Vol. III: "Eikonoklastes".

Essay. Véase: Locke, John. 1997. *An Essay Concerning Human Understanding*.

First Defence. Véase: Milton, John. 1953. *Complete Prose Works*. Vol. VII: "First Defence of the English People".

ICO. *Anabaptistes*. Véase: Calvin Jean. 1964. "Briefve instruction pour armer tous bons fideles contré les erreurs de la secte commune des Anabaptistes."

ICO. *Excuse*. Véase: Calvin Jean. 1964. "Excuse de Jehan Calvin a Messieurs les Nicodemites sur la complaincte qu'ilz font de sa trop grand rigueur."

ICO. *Institution*. Véase: Calvin, Jehan. 1964. "Institution de la Religion Chrestienne".

ICO. *Libertins*. Véase: Calvin, Jehan. 1964. "Contre le secte phantastique et furieuse des libertins qui se nomment esprituelz."

ICO. *Petit traicté*. Véase Calvin, Jean. 1964. "Petit traicté monstatnt que c'est que doit faire un homme fidele cognoissant la verité de l'Evangile, cuand il est entre les papistes, avec une epistre du mesme argument".

ICO. *Sermon IX. Daniel*. Véase: Calvin, Jean. 1970. "Sermons sur les huit derniers chapitres du livre de Daniel."

ICO. *Sermons Corinthiens*. Véase: Calvin, Jean. 1964. "Sermons sur les chapitres X et XI de la premiere Epistre aux Corinthiens."

Of education. Véase: Milton, John. 1953. *Complete Prose Works*. Vol. II: "Of Education".

Of True Religion. Véase: Milton, John. 1953. *Complete Prose Works*. Vol. VIII: "Of True Religion".

Paraíso. Véase: Milton, John. 1988. *Paradise Lost*.

Perkins. *Discourse*. Véase Perkins, Williams. "A Discourse of Conscience" en Perkins, William. 1631. *The Workes of that Famous and Worthy Minister of Christ in the University of Cambridge*. (II Booke)

Perkins. *Treatise*. Véase: Perkins, Williams "A Treatise of Conscience". En Perkin, William 1972. *The Whole Treatise of the Cases of Conscience*.

Reason of Church Government. Véase: Milton, John. 1953. *Complete Prose Works*. Vol I. "The Reason of Church Government Urg'd Against Prelaty".

Reasonableness. Véase: Locke, John. 1958. *The Reasonableness of Christianity, with A Discourse of Miracles*.

Summa. Véase: Aquino, Tomás de. 1990. *Summa theologica*.

The Art of Logic. Véase: Milton, John. 1953. *Complete Prose Works*. Vol. VIII. "The Art of Logic".

Tenure. Véase: Milton, John. *The Tenure of Kings and Magistrates*. En Milton, John. 1991. *Political Writings*.

Tetrachordon. Véase: Milton, John. 1953. *Complete Prose Works*. Vol. II. "Tetrachordon".

Treatise. Véase: Milton, John. 1953. *Complete Prose Works*. Vol. VII: "A Treatise of Civil Power in Ecclesiastical Causes".

Índice Onomástico

- Abbé Gregoire 283
Agustín de Hipona (Agustinus Aurelius), San 34, 53, 55, 126, 130, 135, 169, 246, 250, 309, 312, 315, 473, 527
Ames, William 294-6
Andrade, A. de. 260-1, 409
Aquino, Santo Tomás de 64, 149, 161, 199, 209, 211, 214, 220-2, 230-1, 234, 243-6, 248, 250, 257, 259, 272-3, 543, 549, 555
Arcesilao 277
Aristipo de Cirene 453
Aristófanés 418
Aristóteles 39, 44, 93, 126, 152, 178, 198, 225, 241, 245, 247, 292, 553
Arminio, Jacobo 152, 174, 195, 275, 311-2, 522, 526
Bacon, Francis 64, 70, 277
Bañez, Domingo 152, 156, 166, 178, 182, 240
Barbeyrac, Jean 219
Basilio Magno, San 315, 418, 492
Baxter, Richard 294, 325, 338, 568
Bernier, Francois 324
Berti, Petri 326
Beza, Theodore 89, 302, 304, 315, 355, 381
Bonner, Edmund 350-1
Bossuet, Jacques Benigne 413
Boyle, Robert 318
Bramhall, John 167, 168, 174, 313
Bucer, Martin 292, 467
Bullinger, Heinrich 292
Bunyan, John 291
Bure, Idelette de 31
Burton, Robert 98
Calvino (Jean Calvin) 9-10, 15-6, 18, 20-2, 24, 30-151, 153, 156, 167, 169, 172, 182, 185, 189, 191, 193, 202, 212, 217, 222, 225-6, 231, 238, 250, 270, 272, 285, 287, 289, 291-3, 295, 297, 300-3, 305, 308, 311, 315-6, 319, 322, 326, 334, 338, 342, 348, 363, 365, 374, 376, 395, 399, 404-7, 414, 418, 420, 427, 446, 450-1, 456, 467-472, 474-476, 478-480, 485, 495, 514, 517, 522, 524-5, 528, 531-2, 533, 536, 538-542, 546, 549, 552
Carneades 151
Castellio, Sebastián 83, 148, 260, 311, 395, 437, 485
Chubb, Thomas 560
Cicerón, Marco Tulio 22, 151, 180, 183, 209, 222, 227, 240, 263, 277, 324, 355, 359, 369, 453, 551, 553, 566, 569
Cisneros, Francisco X. 308
Colet, John 323
Comenius, Jan Amos 318
Coornhert, Dirk 120, 311, 326
Cosin, Richard 308
Crisóstomo, San Juan 36, 46, 74, 169, 315, 418
Cromwell, Oliver 427, 453, 507
Cromwell, Richard 426
Cudworth, Ralph 312, 318
D'Etaples, Jacques L. 39
D'Ailly, Pierre 178
Dell, William 318
Donoso Cortés, Juan 9, 150
Du Moulin, Louis 293
Durandus de San-Pourcain 178, 179, 555
Dury, John 318
Edwards, Jonathan 313
Edwards, Thomas 39, 85, 291, 300, 303-307, 315, 319-320, 370, 387, 388, 395, 406, 410-11, 430-432, 435, 525
Epicuro de Samos 60, 324, 390
Episcopio, Eusebio 431
Erasmus, Desiderio 39, 155, 277, 310-1, 313, 315, 522, 553
Erastus, Thomas 448
Escoto, Duns 419
Estuardo, Carlos I 9, 11, 294, 297, 316
Eurípides 391
Filmer, Robert 39, 93, 297, 320, 372, 407, 486, 488, 500, 560
Gaius, Gaius 51, 198
Gassendi, Pierre 59, 313, 324, 573-4
Gentillet, Innocent 147
Gerson, Jean 51, 198, 227, 229-30
Goodman, Christopher 291
Goodwin, John 302, 306, 315, 318, 432
Griffith, Matthew 350
Grocio, Hugo 152, 203, 207, 218, 235, 275, 284, 294, 312, 315, 318, 325, 372, 419, 453, 488, 530, 548
Guizot, Francois 309
Hall, Joseph 318
Hammond, Henry 328, 430
Harrington, James 556
Hartlib, Samuel 318
Hobbes, Thomas 43, 98, 149, 152, 168, 174, 205, 277, 313, 559
Hudson, Michael 430
Hume, David 98, 151, 294
Huss, Jan 454
Jerónimo, San 324
Jurieu, Pierre 293
Knox, John 427, 437, 438, 467
Laud, William 26, 294, 305, 316, 317-8
Law, William 72

- Limborch, Phillipp van 152, 175, 218, 275, 313, 318
- Locke, John 30, 39, 44, 59, 98, 152, 160, 163-4, 174-5, 186, 195, 203, 205, 207, 218-9, 222, 232-3, 275, 278, 284, 312-3, 324, 328, 337, 346, 348, 431, 486, 491, 526, 529-530, 560
- Loyola, Ignacio de 155
- Lucrecio, Tito Caro 324, 453
- Lutero, Martin 414, 424, 467-8, 472
- Macaulay, Thomas B. 309
- Maquiavelo (Niccoló Machiavelli) 33, 147, 200, 287, 553
- Maistre, Joseph de 149, 150
- Mazarino, Jules 11
- Médicis, Catalina de 147
- Medina, Bartolomé de 255, 261, 287
- Melanchton, Philipp 312
- Milton, John 19-20, 22-5, 39, 147, 152-3, 182, 192, 256, 262, 289, 297, 300, 302, 308, 315-8, 320-520, 525-6, 528-531, 534-6, 539-40, 544-5, 547-8, 550-1, 553, 555-8, 560-3, 567, 576, 580
- Molina, Luis de 19, 22-4, 41, 151-288, 310, 312, 318, 322, 328-333, 336-7, 341-2, 344, 347-8, 354, 365, 367, 388-390, 397, 407, 420, 445, 461, 486, 488, 490, 505, 512, 517, 520, 526-7, 529, 530-1, 534, 536, 539-540, 542-4, 547-9, 553-5, 557-8, 561-3, 570, 572
- Navarrete, Domingo 222
- Newton, Isaac 346, 411
- Ockham, Guillermo de 48, 51, 69, 86, 169-70, 185, 197, 214, 228, 527
- Oecolampadius (Johan Hausschein) 292
- Oldenbarnevelt, Johan van 312, 453
- Pablo de Tarso, San 53, 65, 80, 83-4, 86-7, 93, 101, 105-8, 125, 135, 195, 291, 315, 533
- Papius, Bernardus 308
- Pareus, David 467
- Parker, Henry 318, 526
- Parsons, Robert 474
- Pelagio 34, 86, 205, 309
- Perkins, William 295, 297-300, 525, 580
- Pico de la Mirandola, Giovanni 155, 308, 309, 313
- Platón 183, 248, 263, 371, 418
- Ponet, John 291
- Postel, Guillaume 308
- Prynne, William 85, 294, 300, 302-6, 315, 320, 432, 525
- Quevedo, Francisco de 60
- Ramus, Petrus 308
- Richelieu, Armand Jean du Plessis 11
- Robinson, Henry 377, 395, 515
- Salmasius (Saumaise, Claude de) 448, 466
- Scoto, Duns 178
- Selden, John 277, 370, 372, 396, 402, 419
- Séneca, Lucio Anneo 93
- Servet, Miguel 11, 311, 395, 437, 485
- Sleidan, Johann 468, 472
- Smith, Adam 257, 394, 518, 543
- Socinio, Fausto y Lelio 83, 260, 262, 311, 405
- Soto, Domingo de 182, 199-200, 203, 209-210, 214, 284
- Sterry, Peter 318
- Suárez, Francisco 19-20, 22, 151-288, 333, 353, 356, 359, 361-2, 365, 367, 388-9, 407, 415-6, 445, 461, 488, 494, 505, 511-2, 526-7, 529, 531, 534, 536, 539, 540, 542-4, 550, 553-4, 557-8, 561-563
- Taylor, Jeremy 338, 348, 430, 443, 449
- Techo, Nicolás del 222
- Tudor, Maria 351
- Vane, Henry (el joven) 370, 454
- Vitoria, Francisco de 165, 189, 190, 200, 209-10, 235, 274, 548
- Vives, Juan Luis 277
- Voetius, Gisbert 431
- Walwyn, William 81, 315, 317, 319-320, 374, 377, 384, 391, 410, 423-4, 436, 443, 454, 526, 537, 568
- Williams, Roger 298, 316, 377, 580
- Wyclef, John 209, 316, 414, 454
- Zwinglio (Huldrych Zwingli) 292, 308, 316, 414