

PACIFISMO, RELIGION Y REFORMA POLITICA

EN TORNO A UN EPISODIO DEL SIGLO XVI

HAY un problema que a menudo queda en el aire como un cabo suelto en los estudios sobre la «modernidad» política: el del ana baptismo. Y hay que preguntarse: ¿hasta qué punto y en qué sentido la revuelta anabaptista, exceso popular y anárquico de la Reforma, tiene importancia en la historia de las ideas? Fué, en efecto, un episodio que impresionó a quienes lo vieron. Así fué recogido por Vives en su *De comunione rerum*, donde refuta sus tesis, y por Bodino, en cuya *Republique* existen repetidas referencias, y en el mismo Campanella, que en su *Ciudad del Sol* lo trata. Y en Alciato y en Gentile, que se hacen eco de una subversión semejante: la de los hermanos Moravos. E incluso en la obra del Doctor Eximio, Francisco Suárez.

El reformismo protestante se liga de este modo a los valdeses y a los husitas, con contactos de antitrinitarismo y de socinianismo, en donde se mezclan tradiciones arrianas con preocupaciones de fondo social.

La organización más duradera fué la morava, que subsistió hasta el tiempo de Fernando II, protegida por los Lichtenstein. Remuévese allí un ámbito social con formas que oscilan entre la anarquía y el estatismo, según cobren mayor o menor vuelo lo religioso o lo político. El movimiento moravo exalta justamente las tendencias humanitarias. No quiere relación con lo que toque a sangre, ni la guerra ni la pena de muerte, y aun se llegó a discutir la legitimidad de los Tribunales de justicia. En la polémica entre Jacobo Paleólogo y Fausto Socino, la cuestión fundamental se refería al amor o al desamor de los moravos a la ordenación pública. Mas Socino contestaba preguntando: «Pero ¿no son los calvinistas quienes sublevan contra sus reyes a los pueblos de Francia y de Holanda?»

En cuanto a los westfalianos, grupos fugitivos del centro de Alemania que se refugiaron en Holanda y en el Bajo Rin, escogieron como expresión propia una nueva Iglesia, dispuesta a proceder a una reforma total y a establecer un propio gobierno de teocracia comunista, bien que en vaga versión de cambio de tornas, por más que se proclame Muenster capital del mundo y Jan Bockelson rey universal.

Así el anabaptismo, negando la validez de las concepciones e instituciones de la época, tiene en el historial del pensamiento, en medio de su confusión doctrinal, un cierto valor, que crece al advertirse que produce una interesante controversia en relación con las posturas calvinistas. No sólo sostenían la liberación espiritual del hombre, sino, sobre la supuesta base del Evangelio, la propia liberación terrena. Con lo que advino una tendenciosa ausencia de sumisión.

Preocupado por lo que de allí podría derivar, Calvino tomó a su cargo la refutación de las bases doctrinales anabaptistas. Hizo con ese fin una interpretación de los textos sagrados que le permitió asegurar que la libertad dada por la Palabra de Dios era solamente una libertad espiritual, por donde el Estado quedaba justificado en su utilidad y en su necesidad. Puede, pues, decirse que, en cierta zona al menos, la teoría del Estado de Calvino fué provocada en sus aspectos más concretos por los rebeldes creadores de la nueva Sión, a los que no duda en condenar a la hoguera, y de tal modo que permite la queja de Erasmo en la carta de éste a Jorge de Sajonia. Mas tocamos aquí otra cuestión: la de la herejía y su castigo, sobre lo cual Calvino sentó su tesis, con hechos, en Ginebra.

La interpretación de la Reforma como afirmación de la libertad de conciencia es falsa. La realidad nos dice que donde el calvinismo mandó fué tarea del Poder público la extirpación de la herejía.

La preocupación de unir la política y el dogma quedó determinada por el problema de la unificación de las actitudes peculiares. La cuestión se presentaba difícil, pues había que proceder de manera que, sin autorizar la persecución de los reformados franceses, se justificase la severidad ginebrina. De ahí una política variante y habilidosa. Acaso no hubiera surgido una actitud tan clara de no andar por medio el golpe terrible de la ejecución de

Miguel Servet, que exigía una explicación y determinó el esfuerzo de Beza con su *Tratado de la autoridad*. La ejecución de Servet crea un descontento tan poderoso que el propio Calvino ha de escribir aquel mismo año una *Defensio orthodoxae fidei* para demostrar —según la confesión del subtítulo— «que es lícito castigar a los herejes».

La reacción no se apaga, y aún más tarde una nueva edición del libro de Beza ha de contestar en su prólogo a un nuevo alegato: el de Sebastián Castellión, autor del libro anticalvinista *De haereticis an sint persecuendi*.

Entretanto, por parte católica, se habla del justo término en el castigo. Y llega el famoso sermón de Alfonso de Castro ante la corte inglesa el 9 de febrero de 1555. El teólogo español se coloca frente a la conducta del Gobierno y del Episcopado, que reavivaron una persecución que él considera contraria «al texto y al espíritu del Evangelio». Aunque la lucha es enconada, la tolerancia se abre camino. Miguel de l'Hôpital, canciller del Gobierno de Francia bajo Catalina de Médicis, mantenedora y definidora de una nueva política, exclama en un discurso: «¡Poco vale la espada contra el espíritu! ¡Acabemos con las facciones! —agrega con renovado fervor humanista—. ¡Volvamos al nombre de cristianos!» Y en Inglaterra suenan a eco de Castellion las frases de Lord Montague en el Parlamento de 1563: «Para hacer comprender algo puede persuadirse, pero no se puede forzar.»

Mas por ahí se va quizá demasiado lejos. La nueva concepción de la tolerancia ya no es comparable al régimen medieval, que admitía a judíos y a muslines (incluso con ejemplos valiosos en España), sino que se vierte en neutralidad, previéndose, no sólo que el Estado admita diversidad de confesiones, sino que se abstenga ante el problema religioso, como anunciará Bodino. Seguramente esta nueva postura va creciendo ante la indefinida situación de tregua entre el catolicismo y el protestantismo, que plantea a los gobernantes una toma de posiciones que es incómoda si se hace decisiva.

En otro aspecto importan a la historia de la cultura política moderna los acontecimientos culturales y religiosos del siglo XVI: es realidad que ha sido bien notada que el perseguido se convierte en inevitable creador de ideas que conducen a la redistribución del Poder.

En los Países Bajos los refugiados franceses tomaron mayor

conciencia positiva de las tesis contractualistas, mientras los rebeldes vigorizaban su postura con savia teológica protestante. Los nobles, incluso los católicos, adoptan la actitud inicial de los hugonotes de Francia. Y cuando los Estados generales se ocupan del cambio de soberano se decide ofrecer la obediencia a un príncipe forastero, que es el consejo clásico de Duplessis-Mornay para los casos de tiranía.

Durante el último tercio del siglo se advierte una exaltación pacifista. Tal se deja ver ya con ocasión del Tratado de Cambray y luego en torno al de Cateau-Cambresis, que, según se recuerda, provocó las *Rimas* de Bernardo Tasso. Y no sólo repercute el ambiente en los poetas, sino también, y con especial ímpetu, en los jurisconsultos y en los políticos. La *optima politia* —dice Giannotti— es la quieta y la pacífica... Y en la segunda mitad del siglo está Trento, Concilio un poco tardío para resolver cuestiones políticas, pero raíz de actitudes eclesiásticas pródigas en consecuencias. Baste pensar en Belarmino y en Suárez. De la reunión del Concilio de Trento, con presuntos diálogos —como la *Perfezione* de Paruta—, se inicia el *De dignitate reipublicae* de Girolamo Vida, que sale de las prensas de Cremona en 1556. Su ideal es el católico: la Ley sometida a la Religión y a la Justicia, como yugo terminante y resuelto. El gobierno, humano, generoso, pacífico. ¿Cómo suena todo esto después de las jornadas de la lucha ideológica protestante! Estamos otra vez en la línea de Vives, bien que hayan pasado muchos años desde su *De concordia et discordia*. ¡Grande y fecunda labor la de buscar acuerdo y colocar sobre él la restauración de la unidad! «Una fe, una ley y un rey», como en la Unión picarda; otra vez como en el mundo fiel a Roma. Y donde eso no sea posible, paz; paz y tolerancia no siempre sobre el esquema de la increencia que hemos simbolizado en Rabelais. Vuelve la tesis, que se había olvidado, de que no existe república digna de este nombre *ubi Christus, qui est ipsa iustitia, non dominetur*.

Hay un fortalecimiento del poder pontificio tras el consejo seguido de abandonar competencias en zonas mundanales. Suárez y Belarmino superaron la gran crisis creada por el despertar de las aspiraciones del Poder civil y por el nacimiento de las Iglesias reformadas. De esa manera, no sólo en el dominio de la filosofía del derecho, sino también en este de las teorías políticas, las escuelas de los dominicos y de los jesuitas de la España del siglo xvi, salvada del avatar de la Reforma, constituyeron en cierta manera.

el puente entre determinados teorizantes del siglo XIV y aquellos que surgen al morir el XVI.

Aunque no pueden ser expuestas todavía con nitidez, por faltar trabajos monográficos, vale ya la pena de ser destacadas estas circunstancias en una visión del mundo cultural y religioso ante el problema del Estado en la época de la Reforma, del Humanismo y del Renacimiento.

Al caer la centuria la concepción política supera las concepciones teocráticas por obra de teólogos como Soto, Vitoria y Covarrubias. La teorización del derecho natural no está solamente en los monarcómanos, como Gierke notó, sino ahí, en esa escuela viva, fiel al catolicismo. También Figgis planteó un paralelo entre calvinistas y católicos que, aunque exagerado y no del todo exacto, ilumina bien el desarrollo que aquí queremos subrayar: parece que a partir del siglo XVI los calvinistas y los jesuitas marchan por una ruta que conduce a próximas metas, ya sobre el cimiento bíblico, ya sobre bases tomistas. Hay un esfuerzo que trata de consagrar una especie de doble autonomía, de la Iglesia y del Estado, frente al cesaropapismo germánico y el ultramontanismo de la Roma teocrática.

Con esta versión se comprende de más amplia y más eficaz manera la obra de la Contrarreforma.

La Contrarreforma, movimiento religioso católico, se convierte en concepto temporal y no sólo historiográfico (aunque esto ya sea expresivo), capaz de acoger sin pormenorización ideológica toda una época.

La reorganización de la enseñanza por los jesuitas y la huella trentina quedan como ejemplar antecedente de esta unificación. La Iglesia y el Estado se presentan como soberanías dotadas de independencia en lo internacional y exterior, y el mundo cristiano da a su concepción popular nuevos matices, porque la unidad trata de supervivir roto el lazo que le une con la Iglesia de Roma. Bellarmino, en su *Tractatus*, y Suárez, en su *De legibus*, ofrecen sentido a la nueva postura. Las doctrinas que atienden la distinción de los poderes espiritual y temporal representan un avance frente a las posiciones de la Reforma y sientan, a la larga, el punto de vista al que se tendrá que acoger una civilización que no quiere morir.

Y así podemos concluir que para comprender al Estado moder-

no como fenómeno y producto típico de la crisis cultural del siglo XVI, no solamente habrá que estudiar a Maquiavelo, sino a la Reforma, conociendo y valorando pormenorizadamente sus aportaciones y sus influjos, pero tanto como a ellos hay que ir también a las proclamaciones trentinas y a la obra pacifista y concordataria, inexplicablemente olvidada, del mejor humanismo.

JUAN BENEYTO