

EL DERECHO NATURAL Y LA TEOLOGÍA

I

Es claro que el derecho natural no es objeto propio de fe. Su mismo carácter de *natural* es prueba de que no se trata de un dogma revelado, al cual sólo se pueda acceder mediante el auxilio sobrenatural de la fe teologal. Las verdades relativas al derecho natural no se imponen al asentimiento de la misma manera como se imponen la verdad de la Resurrección de Nuestro Señor Jesucristo o la del perdón de los pecados. Lo cual tendría que llevarnos a sostener que el tema del derecho natural no es propiamente un tema teológico. A esta exclusión se llegaría si se tiene en cuenta que el fundamento de la teología es lo que Dios ha revelado, es decir, lo que es el objeto de la fe, y que el saber teológico tendría que ceñirse, en consecuencia, al contenido formal y expreso de la Revelación.

Sin embargo, la cuestión no es tan sencilla. No es que la Revelación divina nos haga presente un conjunto particular de verdades para ser creídas, y que nuestro conocimiento, fundado en la fe, deba ceñirse estrictamente a ese conjunto, sin trascender su particularidad. No se trata de un conocimiento que deba resolverse únicamente en la salvación personal de quien lo sustenta. Si bien la Revelación indica qué es lo que debe hacer la persona para salvarse, y además, Dios, mediante la Iglesia, le da los medios eficaces para ello, la fe en la Revelación divina no consiste principalmente en esto, es decir, no se reduce a presentar soluciones particulares para resolver problemas particulares.

La fe teologal es *conocimiento*. Aunque sea conocimiento de ciertas verdades, éstas, en cuanto son verdades, están en esencial comunicación con toda otra verdad. Si el conocimiento intelectual se ciñese a registrar el *hecho* o el mero dato singular, no sería propiamente conocimiento: sería un conocimiento frustrado, como quedándose ante la puerta sin querer entrar. Sería un conocimiento que, por su carácter sensible, degeneraría de manera inevitable en un sentimiento o en un fenómeno estrictamente subjetivo. El entendimiento sólo alcanza su forma plena cuando se abre a la universalidad de su objeto. Lo cual también corresponde al conocimiento de la fe, y no sólo al de la razón natural. En el objeto de la fe teologal, la verdad divina, está presente implícitamente toda verdad. Hacerla explícita es la tarea de la teología.

El conocimiento de la inteligencia es, pues, de suyo universal, es decir que la perfección a la cual naturalmente tiende es la de conocerlo *todo* en la medida de lo posible. No se excluyen de su objeto, por tanto, determinadas realidades. Sin embargo, hay un orden en el conocimiento intelectual, que corresponde a su misma esencia: hay cosas que dependen en su inteligibilidad de otras; por ello, lo pertinente es que el conocimiento tenga como intención principal aquello que es fuente de inteligibilidad de todo lo demás. Para el filósofo esto son las primeras causas: es guiado para su descubrimiento por los principios de la razón natural. En cambio, para el creyente, situado en la misma actitud de búsqueda del conocimiento perfecto, esa fuente son también las primeras causas, pero ya identificadas con el Dios de la Revelación. Es la fe la que entrega esta clave. Y de este modo, si la sabiduría cuyos principios son los de la razón natural es fin y perfección del

hombre, por análoga y superior razón lo es también aquel saber del cual la fe es principio, en el cual se conoce lo que la filosofía conoce, asumiendo sus nociones, su lenguaje y sus argumentaciones, pero introduciéndose en la intimidad divina de la primera causa, según es revelada por el mismo Dios. La filosofía, en su forma principal que es la metafísica, y la teología son las ciencias máximamente universales: lo conocen *todo* en su principio. No hay nada, en consecuencia, que pueda ser excluido de esto que Tomás de Aquino llama la *sacra doctrina*. En su *Summa Theologiae*, por ejemplo, indica cuáles son los medios para mitigar la tristeza, y señala, entre otros, el sueño y los baños: pues bien, esto es, *materialiter*, buena percepción psicológica, pero *formaliter* es teología, pues se toca el tema en cuanto corresponde al orden por el cual el hombre, criatura redimida, se dispone respecto de su Creador y Redentor.

De este modo, tanto la noción como la realidad del derecho natural han sido estudiadas, tratadas y enseñadas por teólogos, y no como una cuestión marginal, objeto de algún accidental impulso de curiosidad, como podría ser el estudio del sistema digestivo del cangrejo o el de las fórmulas de la alquimia: a pesar de que, según lo dicho, no podríamos rechazar estos temas como totalmente ajenos, pues el metafísico considera todo, aun la mosca que le cosquillea en la nariz, en cuanto ente, es decir, en cuanto participa de la causa del ser; y el teólogo también conoce esa mosca en cuanto es una criatura de Dios. Podría considerarse esto quizás como una justificación para los cultores de bizantinismos, lo cual, no obstante, no quita verdad a lo dicho. Habrá siempre alguna diferencia entre el estudio del cangrejo y su digestión y el de lo naturalmente justo en la conducta de los hombres; esta diferencia radica en la trascendencia y universalidad de este último tema, según se le compara con el primero. Hay que suponer, sí, lo que les es común, que es su participación en el misterio de la existencia. Por lo menos a lo segundo, y no a lo del cangrejo, se le incluye normalmente como parte de ese conjunto de temas que se exponen en una obra *de universa theologia*.

De este modo se explica, entonces, que haya habido teólogos notables que se ocuparon de los problemas relativos al derecho natural, y que no se abocaran a ellos en razón de ser problemas particulares, sino en cuanto son parte de ese todo que es el objeto de la sabiduría teológica. Como recurso de autoridad conviene tener presentes los nombres de los teólogos que se han ocupado de los problemas teóricos y prácticos del derecho natural: baste mencionar a Tomás de Aquino, a Francisco de Vitoria y a Domingo de Soto. Tomás, en quien ponemos principalmente nuestra atención en el curso de esta exposición, trata las cuestiones referentes al derecho natural en obras de teología y con intención teológica.

La teología tiene como objeto formal, según lo expresa el término, el mismo ser de Dios, y a ese objeto el entendimiento humano tiene acceso por la fe, es decir, mediante el asentimiento sobrenatural a lo que Dios revela. Sin embargo, por la Revelación sólo conocemos expresamente algunas verdades universales, no todas. Son aquellas cuyo conocimiento es necesario para la salvación eterna de los hombres. No es necesario para la salvación de las almas, en efecto, que Dios revele, por ejemplo, el sentido de una ley física, o en qué consiste la diferencia entre los ángeles y los arcángeles. Ahora bien, se ha visto ya que la verdad divina es la fuente y principio de toda verdad. Toda verdad puede, por lo mismo, ser conocida en cuanto participa de esa fuente y principio, pues, en cuanto es verdad, es participación de la Verdad primera o divina. Por esto, su conocimiento, si bien no es formalmente de fe, puede ser un conocimiento teológico, si su verdad

es reconocida como verdad divina según es participada por la criatura. Puede que esto no sea del interés inmediato del *homo viator*, para el cual lo más importante son las verdades que se refieren a la salvación eterna, pero sí lo es del mismo en cuanto aspira a la sabiduría, es decir en cuanto es teólogo.

Pero hay que hacer más precisiones. Entre las verdades que pueden ser conocidas por la razón natural, es en las verdades filosóficas donde hay una mayor cercanía a las verdades de fe, debido a su universalidad y a que su objeto son las primeras causas, es decir, las mismas verdades divinas, aunque no se las conozca filosóficamente en cuanto divinas. La existencia de una Revelación, aunque ésta se limite a las verdades necesarias para la salvación, muestra que la Verdad divina es revelable, y que en esta condición, la de verdad divina revelable, está comprendida toda verdad. Los caracteres de *divinamente revelable* y de *inteligible* se funden en uno solo. Así, escribe Tomás que "lo que se trata en las diversas ciencias filosóficas, puede la sagrada doctrina, que es una, considerarlo bajo una razón, es decir, la de divinamente revelable: de tal modo que la sagrada doctrina sea como una impresión de la ciencia divina, que siendo una y simple, se extiende a todo". (Santo Tomás tiene la costumbre —a veces incómoda para nosotros, sus discípulos— de decir en dos líneas, y con perfecta claridad, lo que uno ha intentado premiosa y torpemente explicar en varias páginas).

Toda revelación, como es obvio, se ordena al conocimiento de aquel a quien se revela: es un *dar a conocer*. Si el medio de comunicación no es cognoscible por el destinatario de la revelación, ésta simplemente no existe. La fe es conocimiento, y como tal radica en la inteligencia del hombre: allí es infundida sobrenaturalmente, de tal modo que esa inteligencia es elevada y accede así a la Verdad cuyo conocimiento supera su capacidad natural. Bajo ningún respecto la fe anula o aplasta a la inteligencia natural: por el contrario, es la misma inteligencia creada la que es elevada al conocimiento de la Verdad increada. La inteligencia humana alcanza su perfección de este modo, es decir, sobrenaturalmente, pero según su orden propio, o según su naturaleza: es su perfección en cuanto inteligencia la que así se logra, es decir, en cuanto alcanza plenamente su objeto propio, el conocimiento del ser.

La Revelación divina, en consecuencia, para ser revelación, se da a los hombres necesariamente en lenguaje humano: su objeto, la verdad divina, no puede manifestarse a nosotros si no es mediante nociones, juicios y analogías que se expresan mediante el mismo lenguaje de la comunicación cotidiana, de las ciencias y de la filosofía, es decir, mediante el lenguaje que es el único puente natural entre las inteligencias humanas que penetran en la verdad de las cosas. Si el hombre no puede entender lo que se le comunica, no hay revelación. Lo cual, ciertamente, tratándose de la Revelación divina, no excluye el misterio, pues entender no es lo mismo que comprender. Hay que insistir en que lo que se da a creer al creyente éste *lo entiende*. El de la fe es un acto del entendimiento: como virtud teologal es participación sobrenatural del conocimiento con que Dios se conoce.

La ciencia divina que se infunde por la gracia en el hombre tiene un alcance infinito, en cuanto es divina, pero en cuanto es participada tiene necesariamente límites. Si ponemos atención en la doctrina más incomprensible del dogma cristiano, la de la Santísima Trinidad, podemos observar que su incomprensibilidad se nos hace manifiesta precisamente en la medida en que

entendemos lo entendible que hay en ello. No es casual que las nociones tan profundamente ligadas a la filosofía, como *esencia*, *naturaleza*, *substancia*, *hipóstasis*, *persona*, *voluntad*, etc. se hayan desarrollado y precisado, en la historia del pensamiento, justamente en cuanto explican lo que hay que entender del dogma trinitario o el de la Encarnación del Verbo. Es necesario entender lo que significan los términos para adentrarse en el misterio. Sin entendimiento el misterio no se manifiesta como misterio.

El Cardenal Siri, siendo arzobispo de Génova publicó, en 1961, una célebre Carta Pastoral en la cual enseñaba que “los términos del lenguaje y del pensamiento empleados en la Revelación reflejan una filosofía humana, objetiva, y establecen una relación de valor en aquella; ya que, si la Revelación careciera de dicho valor, no podría servir para expresar válidamente las cosas divinas. En suma, el empleo de términos expresivos en la Revelación supone una relación entre éstos, con su propio valor, y el pensamiento humano, también con su propio valor. Si no fuese así, o sea, si los términos empleados en la Revelación no llevasen a un conocimiento de las cosas divinas objetivo y verdadero (aunque sólo fuese en sentido analógico), entonces Dios no habría revelado nada, la Revelación no existiría, no habríamos asistido más que a la proyección de una interesante película animada, sin consistencia”.

El objeto de la fe, por tanto, es en sí mismo perfectamente inteligible, aunque no lo sea perfectamente *quoad nos*. El de fe es en nosotros un conocimiento *secundum non visum*, es decir, necesariamente oscuro; es el asentimiento a lo que otro, Dios, conoce y revela. No aprehendemos directamente su objeto; lo vemos, dice San Pablo, “como en un espejo y en enigma”. Pero ese objeto es inteligible, y no con una inteligibilidad particular, pues remite siempre a la fuente de toda inteligibilidad. Por esto, la certeza de este conocimiento, a pesar de la limitación de la cual la fe adolece en cuanto modo de conocer, indirecto y oscuro, es mayor y más perfecta que la de cualquier evidencia en el orden de la razón natural.

La teología, por esto, en cuanto es ciencia de la verdad divina, posee, según ya hemos visto, la universalidad que corresponde a la ciencia divina: toda verdad es divina en su fuente u origen. Es decir que todo conocimiento de la razón natural es eminentemente teológico, y puede convertirse en formalmente teológico si se lo considera a la luz de la verdad divina. Por esta razón, la teología es perfección de las ciencias naturales o humanas, pues conoce lo mismo que éstas, pero en virtud de un objeto formal motivo, o luz intelectual, diferente, que permite conocer más profundamente las realidades naturales, pues las sabe en su ser más propio, en cuanto partícipes del Ser de Dios.

Por otra parte, también hay que tener en cuenta que algunas verdades del orden natural son reafirmadas por la Revelación divina. Esas verdades, sin perjuicio de su cognoscibilidad natural y de que sean objeto de las ciencias comunes, son también reveladas. La razón por la cual Dios revela a los hombres lo que éstos ya conocen o pueden conocer es la *imbecillitas* (debilidad, flaqueza) del intelecto humano. La Revelación de estas verdades reafirma una certeza que la inteligencia de los hombres ya tiene de modo natural, pero de la cual, debido a su inveterada pusilanimidad, puede apartarse, o dudar, o no saber cómo aplicar al orden práctico, o simplemente no querer reconocerla. Así, los preceptos del Decálogo, por ejemplo, son todos ellos de ley natural, pero su Revelación a Moisés en el monte Sinaí les da una certeza y un poder de los

cuales carecían en cuanto meras disposiciones de orden natural. La situación a la cual puede llevar la *imbecilidad* de los hombres está muy expresivamente señalada por San Pablo al comienzo de su carta a los romanos: “Y como no procuraron conocer a Dios, Dios los entregó a su réprobo sentir, que los lleva a cometer torpezas y a llenarse de toda injusticia, malicia, avaricia, maldad; llenos de envidia, dados al homicidio, a contiendas, a engaños, a malignidad; chismosos o calumniadores, aborrecidos de Dios, ultrajadores, orgullosos, fanfarrones, inventores de maldades, rebeldes a los padres, insensatos, desleales, desamorados, despiadados” . Es ésta una colección de epítetos que da una esquemática exposición de la obra del pecado original.

Hay, por tanto, tres caracteres de la teología que le son esenciales y que han de tenerse en cuenta al tratar acerca de su relación con el derecho natural. Son: la índole de su lenguaje, la universalidad de su objeto, y su certeza. En primer término, el lenguaje de la teología no puede ser otro que el de la filosofía, y no el de cualquier pensamiento denominado filosófico, sino el de la filosofía del ser, la filosofía de las cosas, de lo contemplable por la inteligencia. Es el lenguaje propio del entendimiento humano. En segundo lugar, la universalidad de su objeto es, precisamente, la expresada en ese lenguaje: ese objeto no es algún mensaje particular, algún hecho o signo, o algún *kerygma*, sino *esencias*: la de Dios en primer lugar, y luego las que son participables o participadas por las criaturas. Lo universal es lo inteligible, y de este modo la teología se vincula a todo saber humano: por ejemplo, al derecho y a la filosofía del derecho. La universalidad es la que corresponde a *lo que es*, objeto de contemplación, y la certeza es la que deriva del acto de fe, el cual la tiene en cuanto es participación de la certeza que es propia de la misma ciencia divina. Aunque sea una certeza del conocimiento de los principios, los dogmas de fe, y no de las conclusiones, éstas reciben, aunque en forma derivada, algo de aquella luz sobrenatural, gracias a su unión con la luz de la razón. En esta unión fecunda es concebida la teología.

El derecho natural ha sido expresamente reafirmado, en muchas de sus determinaciones, por la Revelación, lo cual indudablemente le ha dado, en el curso de la historia de la Cristiandad, un reconocimiento y un poder que explican su vigencia práctica durante siglos. Esa vigencia ha tenido como causa eficaz el temor de Dios. Pero, además, el derecho natural ha sido objeto permanente de estudio, de tal modo que su conocimiento reflexivo ha permitido formar criterios y descubrir su aplicabilidad a nuevos campos y circunstancias. Ahora bien, este estudio se ha desarrollado según se han acogido los temas del derecho natural como parte inseparable de la sabiduría o contemplación de la verdad, es decir, de la filosofía que se ha hecho fecunda como teología.

II

Del mismo modo como la perspectiva teológica ha dado vitalidad al estudio y a la vigencia práctica del derecho natural, la decadencia de ella también ha influido, negativamente, en él. A la certeza que otorga la fe al entendimiento, le ha seguido una duda, que inicialmente no se ha expresado como tal ni ha sido, es probable, consciente, sino que se ha manifestado como una falta de confianza en la misma inteligencia en cuanto es vía a las conclusiones teológicas. A esto sigue un cambio en la noción misma de la fe, y con ello una reducción de su objeto a un

ámbito estrictamente personal y privado. Con esto, lo que se sigue llamando teología se traslada al campo propio de la subjetividad autónoma, el del sentimiento o de la iluminación personal, en el que la fe deja de ser conocimiento para transformarse en una seguridad puramente subjetiva de la propia salvación.

Todo esto, obviamente, tiene repercusiones decisivas en lo que se sigue llamando derecho natural. La desaparición de la fe en el orden de la inteligencia de lo real, lleva a buscar un reemplazo a la certeza que ella aportaba, y se le cree encontrar, por ejemplo, en los axiomas matemáticos. La desaparición de las esencias universales, de la naturaleza humana en su realidad universal, deriva en el inevitable individualismo propio de la primacía de los derechos puramente subjetivos.

Es necesario, en consecuencia, observar ahora, aunque sea con la brevedad exigida por la índole de esta exposición, cuál ha sido el itinerario recorrido por la teología, o lo que ha conservado este nombre, y de qué manera ello ha causado un cambio en la misma definición de derecho natural. La degradación de la teología debida a la reducción de su objeto a los *hechos* singulares de índole supuestamente sobrenatural tiene su origen en el *nominalismo*, que, extendiéndose en las facultades de teología desde mediados del siglo XIV, echó raíces en muchas mentes de hombres piadosos y bien instruidos. Entre ellos estaban Pedro d’Ailly y Gabriel Biel, hombres de autoridad universalmente reconocida, en cuyas obras se apoyó Martín Lutero para dar sus lecciones en Erfurt y en Wittenberg.

Según el principio de que “lo único real es lo singular”, lo universal queda reducido al entramado puramente lógico que nuestro entendimiento pone en el acto de entender. Lo real queda, en consecuencia, limitado a aquello que los sentidos perciben y que el entendimiento conocería por una intuición cuya semejanza con la percepción sensible induce a sostener su identificación. El mismo Guillermo de Ockham, padre del nominalismo, la sostiene: “lo singular que primeramente es percibido por el sentido —escribe—, es lo mismo, y bajo la misma razón, que lo que primeramente entiende de manera intuitiva el intelecto... Por tanto —insiste—, eso mismo que es primeramente percibido por el sentido será entendido por el intelecto, y *bajo la misma razón*”. Lo que aporta la intuición —único acto propiamente cognoscitivo del intelecto— es organizado por la mente mediante relaciones lógicas de universalidad que carecen de todo fundamento o correlato reales.

De este modo, la gran teología especulativa padece una mengua notable, y, así, lo que se reconoce como teología escolástica en los siglos XIV y XV es, según aparece en las burlas de Erasmo, el juego sutil de múltiples distinciones y abstracciones que se procesan en un intelecto del cual se ha amputado todo tipo de actividad contemplativa.

Lutero declara ser de la “facción de Ockham”. Aunque a veces matiza esta adhesión con referencias a San Agustín, es claro que el nominalismo y su exclusión de la realidad del universal marca su concepción acerca de la fe y de lo que podría entenderse como una teología. La razón no puede intervenir en el conocimiento de lo que Dios revela, pues juzgar sobre ello sería lo mismo que juzgar a Dios; tampoco tiene potestad alguna para determinar cuáles son los deberes del cristiano. La razón es “ciega, sorda, necia, impía y sacrílega”. En consecuencia, la relación del

hombre con Dios no puede darse por la vía del conocimiento, y lo que Lutero llama *fe* no corresponde a la fe teologal ni es por ello expresable en lenguaje humano. Lo que entiende por fe es un acto de confianza o, más bien, de seguridad interior acerca del resultado salvífico de la acción que Dios realiza en forma absolutamente arbitraria en cada elegido.

Ni la fe ni la teología, así concebidas por el monje de Wittenberg, pueden fundamentar un derecho natural. Esto se ve ratificado por la exclusión radical de las obras —es decir, de la conducta moral— en cuanto causas o condiciones para la salvación. Si las obras no están determinadas por su especie moral, cualquier norma de conducta carece por lo mismo de razón de ser. Cuando Lutero explica lo que entiende por libertad del cristiano, dice que ésta consiste en la completa independencia respecto de leyes o preceptos, incluidos los mandamientos del Decálogo. Cualquier intento de justificación del hombre que busque su causa en determinaciones morales o jurídicas objetivas, no solamente es rechazado por el Doctor Martin, sino calificado de blasfemia. No está ausente del pensamiento luterano la noción de naturaleza, pero, aún haciendo abstracción de la absoluta inutilidad de las obras, es imposible que esa naturaleza, tal como está concebida, y debido al estado de intrínseca corrupción en que la ha dejado el pecado original, se constituya de algún modo en norma. “Si bien Dios no hace el pecado —escribe—, sin embargo no cesa de formar y de multiplicar la naturaleza que, sustraído el espíritu, está viciada por el pecado, tal como si un artesano hace estatuas de madera podrida”. San Pablo, cuando enumeraba los vicios que son producto del pecado original, se refería a una naturaleza caída, pero que conserva su integridad y que puede por ello ser redimida y restaurada en su perfección: no es ésa la naturaleza irremediabilmente podrida a la cual se refiere Lutero.

Con Lutero queda consagrada la subjetividad de cada cual como fuente de determinación de lo moralmente bueno o de lo justo: “Estas dos fórmulas —escribe en *De servo arbitrio*— son verdaderas: ‘las obras buenas y justas no hacen jamás a un hombre bueno y justo, pero un hombre bueno y justo hace buenas obras’. ‘Las obras malas no hacen a un hombre malo, pero un hombre malo hace malas obras’; de modo que la persona debe ser siempre previamente buena y justa, antes de realizar cualquiera buena obra, y las obras buenas de ahí siguen, y provienen de una persona justa y buena”. Con esto se establece una primacía del poder —la subjetividad que se impone— sobre la razón, de la fuerza sobre lo objetivamente justo. Las invectivas lanzadas por el Reformador contra las “hordas asesinas” de los campesinos alemanes, y su llamado a los nobles para que las aplastaran, es un ejemplo concreto de los resultados a los cuales puede llegar esa primacía del poder sobre la razón.

Es sabido que Calvino no modifica las tesis principales de Lutero: como éste, sostiene que la salvación es por la fe y no por las obras, que no existe en el hombre libertad de albedrío, que la predestinación al infierno o a la bienaventuranza es una predeterminación divina irrevocable, que las obras de los elegidos son necesariamente buenas y que las de los destinados a la reprobación son necesariamente malas, etc. En el luteranismo, a diferencia de Calvino, podía encontrarse todavía, sin embargo, algún espíritu de piedad: esto desaparece en el reformador de Ginebra, en quien la colectividad o asamblea de los elegidos se antepone a la religiosidad personal. Por lo demás, según se vio en la organización que el reformador dio a la sociedad de Ginebra, no hay para él diferencia entre esa asamblea de los santos o elegidos y la sociedad civil. Pertenecer a esta asamblea da a las personas seguridad en su condición de elegidos, pues hay una confirmación

externa, de parte de los otros, de la propia elección. La sociedad o iglesia de los santos necesita, como toda sociedad humana, de vínculos concretos y visibles, sin los cuales no puede subsistir. Como se ha excluido de la religión reformada todo rito o acción litúrgica, tales vínculos son ciertas formas comunes de moralidad, las cuales han de ser significadas a los demás mediante palabras, gestos, vestimenta, etc. convencionales, que adquieren, sin embargo, en ausencia de otros signos sagrados, carácter necesario. De este modo, mediante la observancia de esas formas convencionales, el santo adquiere la convicción de su propia salvación.

Dios, para los calvinistas, es un ser severo, arbitrario, terrible, implacable. No hay ningún derecho que pueda tener como fundamento la arbitrariedad de Dios: Él “ha decretado de una vez —escribe—, por su consejo eterno e inmutable, a quiénes ha querido tomar para la salvación y a quiénes ha querido tomar para la perdición”. Frente a esta temible lejanía de Dios está el hombre, cuya naturaleza está radicalmente corrompida, y que no puede aspirar, ni siquiera por la gracia, a una unión íntima con Dios, participando de la vida divina, tal como lo enseña la teología católica. “Los mismos niños —Calvino no ahorra medios para inspirar el horror propio de la predestinación— están comprendidos en esta condenación... Su naturaleza es una semilla de pecado; por lo que ella no puede ser más que repugnante y abominable a Dios”.

La presencia de Dios en los elegidos podría parecer que contradice esa insalvable lejanía entre el hombre y Dios, o por lo menos que la remedia o mitiga. No es así, sin embargo. No es que Dios se haga presente en el elegido y lo santifique comunicándole su propia vida. Dios no se revela al hombre ni se hace amar por él. Lo que se hace presente en el elegido es su sola elección, es la seguridad de su salvación, pero no es Dios. El saberse elegido es ciertamente un factor psicológico determinante que va a fijar su carácter propio a los *santos* y a la asamblea que los reúne. En esta convicción interior, que es la reafirmación de sí mismo en cuanto es salvado, se halla comprendida toda la relación personal del hombre con Dios. “Dios ofrece no sólo la salvación —escribe Calvino—, sino que también les asigna tal certidumbre, que el efecto del ofrecimiento no puede quedar en suspenso o en duda”.

Los destinos humanos se resuelven, por consiguiente, a la vez en la lejanía de un Dios que no conoce la compasión por las miserias humanas, y en la cercanía inmediata de una subjetividad en que la presencia de lo divino no puede distinguirse de un estado interior marcado por la convicción de estar salvado (los réprobos son incapaces de cualquier convicción verdadera). Por esto, es obvio que esta doble causa se reduce siempre a una sola, a la que es inmediata y subjetiva, a la cual se le otorga carácter divino después que ha actuado. Es siempre ese estado interior del sujeto lo determinante, estado que se refuerza y se reafirma al manifestarse externamente y coincidir con los otros en las mismas formas exteriores, las cuales serían los signos inequívocos de la santidad de los miembros de la asamblea.

Para el calvinismo, y para las posiciones que de él han derivado, el derecho es sólo lo que la voluntad de los elegidos determina como tal. Este poder de los elegidos está más definido que en Lutero, para quien se identificaba simplemente con la subjetividad del cristiano. En el calvinismo, en cambio, ese poder es el de la asamblea, en la cual se ejerce desde luego sobre los miembros de ella, en la forma de una voluntad colectiva superior a las voluntades particulares. Esta idea de la voluntad colectiva —o *general*, o *soberana*, como se la llamará después—,

autónoma y libre, ha sido el arquetipo de las ideologías en que se han inspirado las revoluciones modernas.

En la filosofía social que se desarrolló en el siglo XVII, principalmente en Inglaterra, es clara la presencia de un calvinismo secularizado, Especificación, la de ser secularizado, que es redundante, pues, como se ha visto, el calvinismo de suyo consiste en la secularización de algunas de las más destacadas ideas de la Reforma. Las múltiples sectas que han derivado del calvinismo tienen como rasgo común el constituir sus miembros, que son los santos o elegidos, una asamblea que es la forma ejemplar de la sociedad civil, Esta asamblea, el *covenant*, garantizada su santidad por la elección divina, y presidida por el más anciano o digno de ellos, el presbítero, tiene una voluntad colectiva que siempre representa de modo fidedigno la voluntad individual de los miembros. Es esa voluntad, la de la asamblea de los santos, la que rige la vida de la comunidad. No hay norma trascendente, ni de la ley eterna, ni de la ley natural, ni de la razón. Al no haber norma trascendente, al no existir lo justo natural, el principio de conducta necesariamente ha de ser inmanente, pues no se sale, ni es posible salir, del ámbito cerrado de una subjetividad que se extiende colectivamente. No resulta extraño que, en ausencia de una teología en el sentido propio del término, aparezca la geometría como causa ejemplar en la determinación del derecho. A ella recurren, y con este objeto, Grocio y Hobbes.

Hay un personaje en cuyo pensamiento y en cuya obra se concentran las corrientes que provienen del nominalismo y de la Reforma secularizada por el calvinismo. Se trata de John Locke. En él se encuentra un escepticismo, consecuencia natural de esas corrientes, elevado a la categoría de dogma y de principio de moralidad. En su *Carta sobre la Tolerancia* se halla la explicación acerca del significado de este dogma. Dice ahí que “la tolerancia es el distintivo y la característica principal de la verdadera iglesia”. “Ni la profesión de un artículo de fe —añade—, ni tampoco la conformidad a una forma externa de culto... pueden ser útiles para la salvación de las almas, salvo que la verdad de una y la aceptabilidad de la otra ante Dios sean íntegramente creídas por aquellos que las profesan y practican”.

La tolerancia constituida en principio no se puede aplicar, por cierto, a los intolerantes, es decir que se puede admitir la convivencia con cualquier credo o religión a condición de que no reclamen para sí el ser los únicos verdaderos: por esto Locke rechaza la posibilidad de admitir en esta convivencia de religiones a la Iglesia católica. La cuestión está en que el que profesa una religión crea que esa es la verdadera, pero que lo crea únicamente *para él*. Si pretende que otros comulguen con él *porque* su religión es la verdadera, está cometiendo el peor pecado, que es el de intolerancia. La verdad es sólo *para uno*. Aquí están señaladas con claridad las consecuencias prácticas y teóricas de un subjetivismo completo. De este modo, resulta que el objeto de la fe es la tolerancia, lo cual se puede expresar diciendo que la fe es válida a condición de que no tenga objeto, es decir, que no haya una verdad en la cual hay que creer por ser verdad. En relación a la acusación de intolerantes que se hace a los católicos, Locke escribe que “estas acusaciones cesarían muy pronto si la ley de la tolerancia se determinase en tal modo que todas las iglesias se obligasen a proclamar que la tolerancia es el fundamento de su propia libertad y a enseñar que la libertad de conciencia es un derecho natural del hombre”.

Tenemos así, en palabras del mismo Locke, la enunciación del principio en el cual abrevan todas las corrientes posteriores que aceptan para sí la calificación de *liberales*: la libertad no consiste en el libre albedrío —cuya existencia habrá de negarse—, sino en la independencia absoluta del hombre respecto de todo principio que trascienda su subjetividad y en nombre del cual pueda serle exigida algún tipo de obediencia; esto es la libertad de conciencia, que supone

—como ya se anticipa en Lutero— que algo es bueno y verdadero porque yo lo juzgo así, es decir, porque *para mí* es bueno y verdadero y no porque en sí lo sea. Si la tolerancia es el objeto propio de la fe —y sólo en este sentido podría considerarse a la fe como *común*—, es que ya no existe la fe en la Revelación divina ni la teología. Y si en la libertad de conciencia se resume el derecho natural, es que éste tampoco ya existe.

Viña del Mar (Chile), en el día de la Presentación de la Sma. Virgen, 2008

Juan Antonio Widow A.