

**Samuel Pufendorf**  
**Apéndice de *Sobre la posición de la religión cristiana en el Estado* (1687).**  
**Observaciones a la *Politica contracta* de Adriaan Houtuyn**

**INTRODUCCIÓN**

*Adrián Granado García*  
Universidad de Salamanca

1. DE HABITU RELIGIONIS CHRISTIANAE AD VITAM CIVILEM: ¿UN TRATADO SOBRE LA TOLERANCIA?

El tratado *De Habitu religionis Christianae ad vitam civilem* (Bremen 1687) ha sido considerado habitualmente una obra perteneciente a la literatura generada por las consecuencias políticas de la revocación del Edicto de Nantes por parte de Luis XIV en 1685, esto es, a raíz de la persecución en Francia y el exilio de casi 200.000 hugonotes que tomaron refugio en otros países europeos. Esta es la razón por la que se lo relaciona con otros textos coetáneos defensores de la tolerancia religiosa, como la *Carta sobre la tolerancia* (1689) de John Locke o el *Comentario filosófico sobre las palabras de Jesucristo «oblígales a entrar»* (1686) de Pierre Bayle. Según esto, la peculiaridad del opúsculo pufendorfiano habría que situarla en la defensa de la tolerancia como derecho natural que supondría una aplicación concreta de las ideas iusnaturalistas contenidas en sus obras académicas, principalmente en el *De Jure naturae et gentium* de 1672 y en su resumen para uso estudiantil, el *De officio hominis et civis* de 1673.<sup>1</sup>

Esta imagen, no obstante, hace abstracción de las coordenadas concretas en las que se inscribe la obra, y es fruto del interés de los estudiosos contemporáneos por la separación pufendorfiana entre Iglesia y Estado, o, para

---

1 Así, por ejemplo, lo presenta Simone Zurbuchen en su introducción a la primera traducción inglesa de la obra de Pufendorf, la de Jodocus Crull (S. PUFENDORF, *Of the Nature and Qualification of Religion, in Reference to Civil Society*, edit. S. Zurbuchen, London 1695, reed. Indianapolis, Liberty Found, 2002), II. Para la presentación del *De Officio* como resumen para uso de estudiantes, véase la carta de Pufendorf a Johann Scheffer, 23 de noviembre de 1673, en: S. PUFENDORF, *Gesammelte Werke* [GW], Band I: Briefwechsel, hg. Von Detlef Döring, Berlín, Akademie Verlag, 1996, p. 83.

decirlo con palabras del propio Pufendorf, entre la esfera del *regnum Christi* y la del *imperium civile*.<sup>2</sup> De esta manera se tiende a oscurecer tanto el objetivo sistemático principal de la obra como las circunstancias históricas inmediatas a las que intentó dar una respuesta conceptual, al tiempo que deja en segundo plano la concepción de la religión como elemento cohesionador de la comunidad política, sin la cual es imposible comprender el concepto de tolerancia que Pufendorf, ciertamente, esboza en ella. Sin embargo, como mostraremos, el objetivo principal del *De Habitu* no es la definición del concepto de tolerancia; es más bien en el Apéndice que aquí traducimos donde la idea de tolerancia es relacionada por Pufendorf con las persecuciones acaecidas en Francia, en polémica con la postura hobbesiana extrema de Adriaan Houtuyn. Se hace preciso, por tanto, referirse brevemente a estos tres puntos de los que la perspectiva contemporánea ha prescindido para dar cuenta del significado de esta obra en la totalidad del corpus pufendorfiano.

En primer lugar, es evidente que Pufendorf, al redactar el *De Habitu* no intentaba escribir un tratado en defensa de la tolerancia religiosa, sino culminar definitivamente su sistema de filosofía moral. En efecto, tres años después de la publicación de este libro, Pufendorf recuerda en una carta que sólo había desarrollado dos de las tres partes en las que, desde el principio, había dividido su filosofía moral, a saber, las dedicadas a los deberes del hombre y a los del ciudadano, mientras que la referente a los deberes del hombre cristiano, que constituían «con toda propiedad» la parte principal de la teología moral, esperaba su turno junto al proyecto de fundamentar la doctrina aristotélica de las virtudes a partir de la idea platónica de ciudad ideal y el de estudiar «la solidez de las ideas estoicas».<sup>3</sup> Los tres proyectos quedaron en suspenso cuando el Elector Federico Guillermo lo llamó para establecerse como historiador en Berlín en 1686. Tanto el desarrollo de su teología moral como el análisis de las ideas políticas griegas y el estudio del estoicismo pueden considerarse tareas paralelas, y son por tanto proyectos muy antiguos, que esperaban desarrollo al menos tras la redacción del *De Jure naturae et gentium*.<sup>4</sup> Pero las acusaciones de ateísmo y hobbesianismo que empezaron a surgir por todas partes a partir de la polémica con Nicolás Beckmann y la multitud de virulentos impugnadores de sus ideas (*latratores*) no le habían dejado un momento de ocio para llevar a cabo esta tarea.<sup>5</sup> Y cuando Pufendorf pudo, finalmente, retomar en Berlín la vieja idea de completar su sistema escribiendo su teolo-

2 S. PUFENDORF, *De Habitu religionis christianae ad vitam civilem* (Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag, 1972; reprod. facsímil de la edición de Bremen de 1687), & 29.

3 Carta a Justus Christoph Schomer, 6 de octubre de 1690. GW, I, p. 286.

4 Carta a Christian Thomasius, 19 de junio de 1688. GW, I, p. 194.

5 Carta a Adam Rechenberg, 9 de junio de 1688. GW, I, p. 192; carta a Thomasius cit., loc. cit.

gía moral, lo hizo dividiéndola en dos partes: una general, dedicada a la cuestión de si los deberes del ciudadano se alteran con el ejercicio de los deberes del hombre cristiano, cuestión que después intentó desarrollar en el librito *De Habitu religionis christianae*; y otra especial, dedicada a mostrar cómo las virtudes cristianas elevan hasta el más alto grado la *socialitas*, el fundamento sobre el que había construido su sistema iusnaturalista.<sup>6</sup>

Es importante no perder de vista este paralelismo porque permite entender de manera clara el sentido de la polémica entre Pufendorf y Houtuyn en el Apéndice que presentamos. A partir de las investigaciones más recientes, parece claro que Pufendorf, al atacar a un hobbesiano como Houtuyn, estaba protegiéndose a sí mismo de las acusaciones de hobbesianismo.<sup>7</sup> La relación que acabamos de señalar entre el proyecto de escribir una teología moral y el examen de aquello sólido que pudiera tener el estoicismo permite ahondar en esta idea y centrar la polémica que cierra el *De Habitu* en la redefinición, establecida por el mismo Pufendorf, de la distancia entre sus principios iusnaturalistas y las ideas de Hobbes. F. Palladini ha mostrado de manera definitiva cómo el intento del autor alemán por escapar a la virulencia de las acusaciones de hobbesianismo como forma de ateísmo más o menos soterrado, una vez que la defensa del *sanus sensus* de la filosofía del pensador inglés se mostró inútil, terminó desembocando en la separación nítida de ambos sistemas por referencia a las fuentes clásicas de las que emanarían sus principios fundamentales.<sup>8</sup> De este modo, Pufendorf estaba interesado en proyectar una imagen de antihobbesiano mediante la articulación de ataques a autores percibidos como cercanos a Hobbes (Spinoza, Johann Christoph Becmann o, como en el caso que nos ocupa, Houtuyn) con consideraciones sobre la raigambre estoica de la idea de *socialitas*, que podía contraponerse al epicureísmo de Hobbes —visión tópica sobre el autor inglés en el antihobbesianismo de la segunda mitad del siglo XVII. Pufendorf se erigía así en el primer artífice del tópico que lo convertía en un seguidor de Grocio por el hecho de reivindicar la naturaleza social del hombre, entendida como οἰκείωσις, frente al pesimismo antropológico del autor del *Leviatán*. Estas cautelas se extenderían hasta la elección del lugar de publicación de la obra: la ciudad de Bremen, territorio perteneciente en la época a la corona sueca, de la que Brandenburgo era el mayor enemigo tras la batalla de Fehrbellin en 1675.

En segundo lugar, cuando Pufendorf llegó a Brandenburgo en 1686, las tensiones existentes entre la minoría calvinista y la mayoría de súbditos luteranos durante finales del siglo XVII volvían a pasar a un primer plano, pues el Gran Elector, calvinista él mismo, había permitido el asentamiento de exi-

6 Carta a Schomer, GW, I, pp. 286 y ss.

7 N. MALCOLM, *Aspects of Hobbes*, New York, Oxford University Press, 2002, p. 524.

8 F. PALLADINI, *Pufendorf discepolo di Hobbes*, Bologna, Il Mulino, 1990, p. 176.

liados hugonotes en su territorio en un intento por repoblar sus tierras tras la Guerra de los Treinta años. La redacción de la obra que nos ocupa respondía no sólo así a un interés sistemático, sino que al mismo tiempo fundamentaba la política de repoblación de la casa del Gran Elector. En todo caso, lo esencial para Pufendorf no era tanto mediar en las discrepancias entre estas dos facciones dentro del protestantismo, cuanto más bien desautorizar a la Iglesia católica, dado que, entre otras cosas se proponía mostrar «cuán miserablemente» había sido corrompida la teología moral en manos de los partidarios del Papa, quienes la habían llevado a «un terreno muy confuso y resbaladizo, tras la invención de infinitos casos de conciencia». <sup>9</sup> No hay que olvidar en ningún caso que el mayor enemigo de «cualquier república cristiana» seguía siendo, a ojos de Pufendorf, el Papado, cuyo interés consistía en «atribuirse el arbitrio absoluto sobre la religión, declararse genuino intérprete de la Sagrada Escritura y asegurarse el poder de promulgar leyes sobre asuntos religiosos»<sup>10</sup>. Estos tres objetivos se oponían frontalmente a la interpretación pufendorfiana del concepto de Iglesia como *collegium* y a la posibilidad de una articulación pacífica de las *personae* propias de la sociedad civil con las del ámbito eclesiástico que hiciera posible, a su vez, la convivencia de distintas Iglesias dentro de un mismo territorio.<sup>11</sup>

Teniendo esto en cuenta, es posible distinguir tres momentos argumentativos claros en el núcleo estrictamente teológico moral de esta obra, esto es, el que se ocupa de demostrar si la profesión de fe cristiana añade o sustrae algo a los deberes y obligaciones del soberano con respecto al ámbito eclesiástico. En el primero, Pufendorf regresa al concepto primitivo de Iglesia como «término tomado de las democracias» para negar las pretensiones políticas del Papa (reinterpretación de la entrega de las llaves del cielo [& 22], del sentido de la remisión de los pecados [& 23] y de las prerrogativas de Pedro en Mateo 16, 18 [& 26]) y concluir así que la Iglesia no puede constituir un cuerpo político, ni como cuerpo místico ni como *Ecclesia universalis*. Esto explica la diferencia radical entre el fin de la comunidad política, la seguridad, que sólo puede lograrse con gran cantidad de hombres, y el fin de la Iglesia, como reunión de individuos que reconocen a Cristo como hijo del Dios vivo. La consideración de fines totalmente heterogéneos significa, al mismo tiempo, una distinción de *personae*: en el Estado son posibles tantas como posiciones sociales, mientras que en la Iglesia sólo son posible dos, la de quienes enseñan

<sup>9</sup> Carta a Gottfried Klinger, 20 de diciembre de 1675. GW, I, p. 103.

<sup>10</sup> «De concordia verae politicae cum religione christiana», & 13, en: S. PUFENDORF, *Disertationes Academicæ selectiores*, Londini Scanorum 1775.

<sup>11</sup> *De Habitu*, & 39. Para esta interpretación del concepto de Iglesia véase F. SCHENKE: «Pufendorfs Kichenbegriff», en: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, vol. 45, Kanonische Abt., 14 (1925), pp. 39-61.

la doctrina cristiana y la de quienes la aprenden. En esta caracterización es fundamental la idea de Iglesia invisible, que permite establecer la distinción absoluta entre el ámbito de la vida política y el de la comunidad espiritual, donde las *personae*, con la dignidad y el poder sociales que les son inherentes, pueden estar momentáneamente suspendidas. El concepto pufendorfiano de Iglesia permitía de este modo la coexistencia del igualitarismo más absoluto con el sistema jerárquico de una comunidad política según el Antiguo Régimen: «Sic qui supremi ducis munere in civitate fungitur, idem in Ecclesia haut plus juris obtinet, quam gregarius miles». <sup>12</sup>

En un segundo momento, Pufendorf se propone investigar si la Iglesia, tal y como fue instituida por Cristo, y por tanto, tal y como existía bajo los príncipes paganos, ha sufrido algún cambio por el hecho de que los soberanos se hayan convertido al cristianismo. Para él es evidente que esta cuestión ha de ser respondida de forma negativa, tanto desde el ámbito religioso como desde el político: la conversión de los soberanos no añade ninguna perfección esencial a la Iglesia, cuyo reino no es de este mundo, ni el Estado puede considerar que esta contribuya de algún modo al mantenimiento de la seguridad de los ciudadanos. La conclusión de Pufendorf es por ello inequívoca: la Iglesia existente bajo un soberano cristiano no pierde su condición de *collegium*, e incluso en el caso de que todo el pueblo, con su soberano, profesen el cristianismo, ello no significa colisión de derechos ni confusión entre dos ámbitos distintos, sino la pertenencia del príncipe y de su pueblo a la misma asociación. Por ello al príncipe no se le añade ninguna obligación especial, en cuanto soberano, con respecto a la religión cristiana, sino en cuanto que es un cristiano más que cumple una función política: ello incluye la protección de la Iglesia, de acuerdo con el deber que se sigue de su cargo, y el mantenimiento económico de la Iglesia en lo necesario para el ejercicio de las tareas religiosas, pero excluye terminantemente la propagación violenta de la fe. Por eso Pufendorf podrá decir que «entre los apóstoles de Cristo no hubo ni un solo dragón» <sup>13</sup>, refiriéndose a las *dragonnades*, la medida de acuartelar tropas de caballería en las casas de los hugonotes para atemorizarlos promovida por Luis XIV a partir de mayo de 1685.

El tercer momento de la argumentación concierne a la solución de la cuestión sobre quién ejerce el poder en asuntos religiosos, que se discutirá en el Apéndice que presentamos aquí. No es posible, sin embargo, minimizar tampoco el anticatolicismo de Pufendorf en lo referente a esta cuestión. En una carta de julio de 1690, Pufendorf había reconocido que, buscando aclarar sus propios pensamientos *in materia Religionis*, investigó los fundamentos

---

12 «Quien cumple en el Estado la función de jefe supremo, no tiene más derecho dentro de la Iglesia que un simple soldado» (*De Habitu*, & 41).

13 Carta al landgrave Ernst von Hessen-Rheinfels, 29 de marzo de 1690. GW, I, p. 265.

del problema en dos tratados: uno sobre la monarquía espiritual del Papa, que había publicado bajo el pseudónimo de Basilius Hypereta en 1679, y el otro, dedicado a la relación entre la religión cristiana y la vida dentro de la *civitas*, que es, como sabemos, el *De Habitu*.<sup>14</sup> Su tesis fundamental, que, según Pufendorf había sido considerada como «insólita» incluso por los sacerdotes protestantes, buscaba conceptualizar el intento protestante de arrancar de raíz la dominación del Papa mediante la negación de una jurisdicción que la Iglesia supuestamente hubiera recibido de Dios de forma totalmente independiente del poder civil.<sup>15</sup> Desde el punto de vista de un hobbesianismo extremo como el de Adriaan Houtuyn era posible solucionar el problema de la jurisdicción tanto del príncipe como de la Iglesia mediante la reducción de una a la otra: si el *imperium* del soberano era absoluto, la jurisdicción y la legislación estaban totalmente en sus manos y podía gobernar sin impedimentos sobre el ámbito eclesiástico<sup>16</sup>. Sin embargo, de este modo, se negaba totalmente la existencia de la Iglesia como dotada de una *qualitas moralis* específica, distinta de la *civitas*, e igualmente era imposible defender ningún tipo de tolerancia entre credos distintos, pues la seguridad y la tranquilidad públicas se convertían en meras marionetas del capricho del soberano, abriendo la puerta a persecuciones como las sufridas por los hugonotes en Francia. Sólo una delimitación estricta del ámbito jurisdiccional tanto de la Iglesia como del Estado, establecida por referencia a los fines propios de cada uno, podía mantener la existencia de la Iglesia en su especificidad, no como emulación del Estado o como elemento potencialmente perturbador del poder político, sino como elemento de cohesión social considerado aún indispensable y, al mismo tiempo, permitir al protestantismo sacudirse definitivamente el yugo del Papado. No es extraño, pues, que Pufendorf reservase para el final de su obra la delicada exposición de esta tesis insólita que, por su novedad o sutileza, podría ganarse de nuevo la enemistad de los mismos sacerdotes que buscaron verter sobre su nombre el odio que Hobbes despertaba en la década anterior.<sup>17</sup> Por ello habría de elegir a un hobbesiano, no para atacar a Hobbes (quien, para él, es sólo un mal teólogo) sino para precisar así, de forma polémica, y

---

14 En una carta a Friedrich Benedikt Carpzov del 19 de junio (GW, I, p. 119) Pufendorf le había pedido a su «amigo y protector» que le hiciera llegar qué pensaban los estudiosos de la obra de Basilius HYPERETA, *Basilii Hyperetae historishe und politische Beschreibung der geistlichen Monarchie des Stuhls zu Rom* (Hamburgo 1679) y deseaba que alguien tradujese la obra al latín, pues a él le faltaba tiempo para hacerlo. Curiosamente, en 1688 apareció una edición latina de esta obra, cuyo título no hemos podido localizar.

15 Carta a Johann Ulrich Pregelitzer, 29 de julio de 1687. GW, I, p. 165.

16 A. HOUTUYN, *Politica contracta generalis notis illustrata*, Hagae Comitum 1681, & 67.

17 F. PALLADINI, *op. cit.*, p. 179.

por tanto naturalmente exenta de hobbesianismo, los límites entre jurisdicción eclesiástica y jurisdicción política.<sup>18</sup>

2. *EL APÉNDICE AL DE HABITU RELIGIONIS CHRISTIANAE AD VITAM CIVILEM: LA POLÉMICA ENTRE SAMUEL PUFENDORF Y ADRIAAN HOUTUYN*

Pufendorf dedica el Apéndice del *De Habitu* a realizar algunas observaciones críticas acerca de seis notas de la *Politica contracta generalis, notis illustrata* (Hagae Comitum 1681) de Adriaan Houtuyn (1645 - 1733), una obra en la que, según su único estudioso contemporáneo, «el Leviatán se ha vuelto loco» y que, a pesar de ir acompañada de una reseña final de los errores del filósofo de Malmesbury, probablemente como una proclamación de antihobbesianismo análoga a la de Pufendorf, constituye una abierta defensa de un tipo ilimitado de absolutismo<sup>19</sup>. La *Politica contracta generalis* está compuesta por 100 párrafos dedicados a deducir los derechos del soberano absoluto a partir de la naturaleza del pacto que constituye la comunidad política. Aquí nos importan las notas a los párrafos 63 y 64, donde se expone el núcleo de la teoría general del poder del soberano en asuntos religiosos, pues las que se refieren a los párrafos del 65 al 81 se dedican a dilucidar los derechos especiales del príncipe que se siguen de tal soberanía.<sup>20</sup> En el Apéndice que aquí traducimos, Pufendorf argumentará contra dos tesis defendidas por Houtuyn: la de que el soberano posee de modo absoluto el *ius naturale in omnia* al que han renunciado los ciudadanos en el momento de instituir la comunidad política, y la función constituyente de la Iglesia que tiene la confesionalización del soberano, identificado con el pueblo, lo cual implica una concepción cesaropapista del príncipe.

Houtuyn utilizará una epístola del apóstol Pablo de Tarso para caracterizar el tipo de seguridad que ha de ser mantenida mediante la institución del Estado: «Caesarei est muneri, ut non solum pacifice, sed pie etiam subditi vivant»<sup>21</sup>. En efecto, el soberano no sólo se ocupa de promover la *salus populi* entendida como bienestar temporal, sino también la salvación eterna; ambos momentos están contenidos, para Houtuyn, en la idea de una «vida tranquila y de paz, con toda piedad y dignidad» de la que habla la primera carta a Timoteo 2, 2. Por ello, el jurista holandés considera, en efecto, que forma parte del deber del príncipe el cumplimiento de un doble fin: por un lado, el

18 F. PALLADINI, op. cit., pp. 29 y ss.

19 E. H. KOSSMANN, *Polietieke Theorie in het zeventiende-eeuwse Nederland*, Amsterdam, 1960, p. 64.

20 *Politica contracta*, & 64, p. 136.

21 «Es propio de la función del César que los súbditos vivan no sólo en paz sino también piadosamente» (*Ibid.*, & 13).

fin explícito por el que se establece el pacto social mediante el sometimiento del pueblo a la voluntad del soberano, a saber, la felicidad de la vida terrenal; y, por otro lado, el fin no propuesto expresamente en el momento del pacto, porque se podía cumplir, mediante la religión natural, fuera de la comunidad política, pero que, una vez instituida esta, ha de ser contemplado como parte de la tarea del príncipe.<sup>22</sup> Esta concepción del soberano como garante de la seguridad tanto espiritual como corporal de los ciudadanos proviene, pues, de una interpretación del pacto social como acto de transferencia ilimitada, a la persona del príncipe, de todos aquellos derechos necesarios para mantener el orden y la soberanía.

El pacto, a su vez, conlleva un doble sometimiento general, en el que se resume todo el «amplísimo contenido» del concepto de soberanía: la transferencia al soberano de un *jus non impeditum* y la renuncia efectiva, por parte de los súbditos, al derecho de resistencia y, con él, al resto de derechos naturales. Así, cada uno de los individuos renuncia *realiter* al derecho que por naturaleza posee. Esta renuncia significa, con respecto a los súbditos, «negación, o si se quiere privación del derecho natural de resistencia» y, con respecto al gobernante, un «derecho total sin impedimentos». Al mismo tiempo, dice sumisión a la voluntad de otro: «mediante el sometimiento de la voluntad cada uno dice que quiere (o se entiende que lo dice) lo que este [a quien se someten] quiere: el sometimiento de la voluntad es, pues, sometimiento sin más».<sup>23</sup> Por tanto, los *jura maiestatis* son tanto derechos naturales, en cuanto el soberano sigue manteniendo su *jus naturale in omnia*, como derechos positivos, en cuanto se siguen de ese sometimiento general del pueblo que el príncipe acepta en el momento de instituir la comunidad política. Esta doble acepción de la *submissio generalis* establecida en el pacto permite comprender el poder general del soberano sobre los asuntos religiosos externos y no definidos en la Sagrada Escritura: el hecho de seguir manteniendo el *jus naturale in omnia* le permite disponer de todas aquellas cosas sagradas externas que no reciben una definición explícita en la Sagrada Escritura; al mismo tiempo, en virtud de la aceptación de la sumisión general, debe ocuparse de todo lo referente al orden, la soberanía y la salvación de la comunidad, incluyendo en estas tanto la tranquilidad que la religión garantiza a la comunidad, como la salvación espiritual de sus súbditos.

A la luz de la tesis que esbozamos en el anterior apartado, que proponía reconsiderar el *De Habitu* no como un tratado de tolerancia sino como parte del desarrollo general e incompleto de la teología moral pufendorfiana, es posible entender de manera más ajustada el trasfondo sobre el que se formulan

---

22 *Ibid.*, & 14.

23 *Ibid.*, & 17.

las apreciaciones críticas de Pufendorf en el polémico Apéndice que cierra la obra. El sentido de la polémica sólo se comprende al cruzar las ideas de Houtuyn con el núcleo de la argumentación teológica desarrollada por Pufendorf, a saber, la elucidación del sentido primitivo del término «Iglesia», entendido como término tomado del léxico democrático griego y su distinción clara del Estado por el fin al que cada uno de ellos está encaminado.<sup>24</sup> Al igualitarismo del reino de Dios, existente dentro de la Iglesia tal y como Pufendorf lo ha presentado, se oponen tanto la distinción entre pueblo y multitud, de raigambre hobbesiana, como la idea de que el pueblo sólo existe en la persona del príncipe. Para Houtuyn esto significa que en la persona del soberano está contenido el pueblo propiamente dicho, y, al mismo tiempo, es la encarnación visible de la Iglesia<sup>25</sup>. Houtuyn hace converger así los dos sentidos del adjetivo latino *publicus* en la persona del soberano, de modo que si *publicus* es lo que depende de la autoridad del soberano, pero también lo propio del pueblo en cuanto idéntico al príncipe, este podrá hacer oficial (*publica*) en su territorio la religión que desee, porque su voluntad constituye lo público en este doble sentido. Ambos significados aparecen vinculados de forma explícita cuando Houtuyn aduce la etimología de *publicus*, *populicus*, «lo correspondiente a la comunidad política, al pueblo», para ponerlos en relación.

Sin embargo, para Pufendorf este sometimiento general ha de estar limitado por el fin de la comunidad política: la defensa de los ataques que los individuos puedan sufrir. Pues la transferencia al soberano de lo que era de derecho y disposición privados en el estado de naturaleza sólo puede estar referida a aquellos derechos indispensables para lograr esta finalidad. La vieja idea pufendorfiana de que la comunidad política permite a los individuos el ejercicio de sus derechos naturales, amenazados de otro modo por la malicia humana, le llevará a una conclusión totalmente contraria a la de Houtuyn: el soberano, al no estar en posesión de todos los derechos naturales, no podrá gobernar sobre los asuntos religiosos externos en general, sino únicamente sobre los externos que sean indiferentes para el culto divino. Del mismo modo, la distinción de personas que establece la heterogeneidad existente entre el fin propio de la Iglesia y el fin propio del Estado, hace imposible la identificación entre el conjunto de los súbditos y el conjunto de los creyentes, y con ella la circunstancia de que el soberano sea considerado cabeza de la Iglesia. A fines distintos le corresponden funciones distintas, y por tanto, el título de «defensores de la Iglesia» —la principal atribución de los soberanos en cuestiones religiosas<sup>26</sup>— no puede ser considerado idéntico al de «obispo», «sacerdote» o «apóstol». Para Pufendorf, como se ve, no es competencia es-

---

24 *De Habitu*, & 30.

25 *Politica contracta*, & 63, n. 13, ad finem.

26 *De Habitu*, & 41.

tricta del soberano hacer que los súbditos alberguen ideas sobre la justicia, la bondad o la omnipotencia de Dios, porque su función como soberano queda en suspenso (*quiescit*) cuando se lo considera parte de la Iglesia.

El Apéndice enlaza con la cuestión candente de los hugonotes y su expulsión de Francia en la «severa corrección» que Pufendorf hace al parágrafo 64, a partir del cual terminará concluyendo que «lo que ahora en Francia provoca a partes iguales compasión y horror en todos los hombres de bien puede defenderse con la mayor facilidad bajo la protección de Houtuyn». La cuestión de si el príncipe puede hacer oficial en su territorio la religión que desee tiene en el autor holandés, sin embargo, un sentido ligeramente distinto al que Pufendorf le atribuirá en su crítica. En Houtuyn, mediante la afirmación de que el soberano *facit religionem publicam quamlibet* se presenta, desde la orilla de un absolutismo radical, la idea del *cuius regio, eius religio*. Si en la persona del príncipe está contenido el pueblo y «publicum quicquid dicitur cum imperio coepit»<sup>27</sup>, *publica* es la religión que depende de la autoridad suprema. Esto significa, además, que mediante la confesionalización del soberano se configura la *multitudo credentium* (mero agregado de fieles) de una fe religiosa como comunidad eclesiástica, como pueblo de Dios. De esta manera se verifica en la persona del príncipe que, efectivamente, la *vox populi* es la *vox Dei*.

Ahora bien, esta argumentación es considerada por Pufendorf como «sumamente endeble», y ello, por dos razones fundamentales. En primer lugar, porque si el fin del Estado no puede confundirse con el fin de la Iglesia, poco puede hacer esta para asegurar la tranquilidad pública. En segundo lugar, porque Pufendorf no admitirá que el soberano conserve todos los derechos naturales, ya que a los ciudadanos se les permite realizar muchas cosas en virtud de su libertad natural o del mandato divino que no son competencia del príncipe. Este es el motivo por el cual el príncipe no puede arrogarse el poder sobre todas las acciones externas. En el *De officio hominis et civis* (I, 4, & 7), el culto externo a Dios coincide con las acciones propias de la religión natural. Y puesto que estas acciones pueden realizarse incluso con anterioridad a la existencia de la comunidad política en cuanto tal, y este derecho natural sigue vigente en la *civitas* dentro de determinados límites, no es posible considerar que, cuando el soberano supremo ejerce su función, pueda tener poder sobre ellas.

Pufendorf se opondrá también a la búsqueda de la tranquilidad pública a cualquier precio, incluso el de la falsedad o hipocresía religiosa, como llega a afirmar Houtuyn. Para lograr tal tranquilidad no es necesario que todos los ciudadanos profesen la misma fe, punto por punto, pero tampoco es posible admitir cualquier religión: basta con admitir aquellas que están contenidas

27 *Politica contracta*, & 64, num. 4.

*examussim* en la Sagrada Escritura y estén de acuerdo con la enseñanza de Cristo<sup>28</sup>. El problema no estaba para Pufendorf en admitir los distintos tipos de fe, sino en las consecuencias políticas de esta admisión.<sup>29</sup> El catolicismo suponía el surgimiento de un Estado dentro del Estado que buscaba acumular cada vez más riqueza y poder, como había mantenido en su tratado sobre el poder del Papa; el ateísmo implicaba una subversión de los principios sobre los que se funda la *civitas*<sup>30</sup>; y las religiones distintas a la cristiana no eran adecuadas para la salvación del alma. Por último, la concesión a los príncipes del poder de hacer oficial en su territorio la religión que les pluguiese significaba dar ocasión para tumultos y guerras civiles, teniendo en cuenta la malicia y corrupción del género humano.

Pero el punto central de discrepancia con Houtuyn estaba en la concepción de la Iglesia como *collegium* por parte de Pufendorf, que le permitirá, por un lado, conceptualizar la especificidad del ámbito eclesiástico en relación con el Estado y, por el otro, fijar dos ámbitos de jurisdicción distintos e independientes. La identificación entre pueblo y príncipe realizada por Houtuyn llevaba a contemplar sólo dos situaciones posibles en la relación del soberano con la Iglesia: 1) el caso en el que un príncipe y la totalidad de sus súbditos son cristianos, de modo que el soberano puede considerarse cabeza de la Iglesia, y entonces, las personas del ámbito civil y las del ámbito eclesiástico se superponen; y 2) el caso en el que un príncipe cristiano gobierna sobre súbditos que no son en su totalidad cristianos, lo cual le permitiría presentar como propia del pueblo la religión que le pluguiese, excluyendo por todos los medios a su alcance a quienes no la profesasen. Para Pufendorf, sin embargo, es claro que la diversidad de cualidades morales existente entre Iglesia y Estado explica la coexistencia de distintas *personae* dentro del ámbito político, pero la excluye dentro del ámbito eclesiástico. Josué puede ser al mismo tiempo jefe del ejército y juez de su pueblo, porque es la cabeza de la comunidad política, pero el soberano no puede ser nunca cabeza de la Iglesia, pues está subordinado como cristiano a Cristo, quien es *verum caput Ecclesiae*. Esto significa, por un lado, la negación de que el príncipe tenga un poder vicario, concedido por Dios y, por otro, la negación de que las acciones políticas puedan tener algún significado en el orden de la salvación de los súbditos. La oposición hobbesiana entre *multitudo* y *populus*, que en Houtuyn permite distinguir entre un mero agregado de creyentes y una comunidad eclesiástica, supone —tal y como repite Pufendorf una y otra vez— una burda confusión entre el ámbito

---

28 *De Habitu*, & 49.

29 D. DÖRING, «Samuel Pufendorf and Toleration», en: J. Ch. LAURSEN y C. J. NEDERMAN (eds.), *Beyond the persecuting society: religious toleration before the Enlightenment*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1997, p. 188.

30 *De Officio hominis et civis*, I, 4, & 7.

de la comunidad política y el de la Iglesia, que termina desembocando en la idea de que el soberano puede ser cabeza visible de esta última. Sin embargo, entre *multitudo* y *populus* es posible una tercera opción: el *collegium*, donde la fuerza de obligar y el *summum imperium* no son necesarios. Todos los errores de Houtuyn surgen, para Pufendorf, de no contemplar esta tercera posibilidad.

Ahora bien, si la Iglesia es una asociación, entonces es necesario observar qué tipo de jurisdicción le corresponde al príncipe en ella. Pufendorf reconoce principalmente tres derechos del príncipe sobre la Iglesia, a sabiendas de que su pertenencia a la misma no los disminuye ni los aumenta en modo alguno. En el Apéndice este problema aparece en relación con el parágrafo 67 de la obra de Houtuyn, cuando se discute la jurisdicción del rey Nabucodonosor sobre el pueblo judío. La jurisdicción del soberano en cuanto tal, esto es, en cuanto su deber es el mantenimiento de la tranquilidad pública se resuelve en dos puntos. El primero, un derecho general de inspección sobre la Iglesia, como sobre el resto de asociaciones que existen dentro de la comunidad política, para que no se establezcan novedades perjudiciales para el Estado bajo pretexto religioso.<sup>31</sup> Este derecho supone el poder, por parte del príncipe, de plantear si una Iglesia excede sus propios límites y se inmiscuye en cuestiones propias del poder civil, como es, a juicio de Pufendorf, la cuestión del matrimonio. En segundo lugar, goza asimismo del derecho de sancionar mediante leyes civiles los defectos en la disciplina eclesiástica que puedan constituir un peligro para el Estado.<sup>32</sup> En este sentido, puede interferir en los cánones y estatutos eclesiásticos recibidos ateniéndose a un criterio estrictamente iusnaturalista, de modo que puede respetar el espíritu misericordioso de la religión cristiana, desterrando al mismo tiempo del Estado todas aquellas conductas que atentan contra la religión natural y que subvierten, por tanto, los cimientos mismos de la sociedad política.<sup>33</sup> La jurisdicción del soberano se erige así en un dique contra las disensiones políticas y sociales que pueden surgir con motivo de las disputas religiosas. Así, Pufendorf podía rechazar la política religiosa de Luis XIV, al tiempo que establecía los cimientos de un concepto bien definido de tolerancia que demostrase que la aceptación de los hugonotes franceses en Brandemburgo no entrañaba ningún peligro, dado que ni la doctrina cristiana constituye *per se* una amenaza para los lazos políticos, ni la espada del príncipe es un medio idóneo para promover la fe, ni los ciudadanos que buscasen ser tolerados representaban un riesgo por el mero hecho de ser cristianos.<sup>34</sup>

---

31 *De Habitu*, & 44.

32 *De Habitu*, & 47.

33 *De Habitu*, & 48.

34 *De Habitu*, & 50.

### 3. SOBRE LA PRESENTE TRADUCCIÓN

No nos consta que exista una traducción española de la obra cuyo Apéndice presentamos, hecho tanto más curioso si tenemos en cuenta el renovado interés que ha vuelto a despertar en las últimas décadas un autor cuyo nombre yacía olvidado a finales del siglo XIX<sup>35</sup>. Por lo que sabemos, el *De Habitu* pufendorfiano no entró en el *Index* ni las autoridades católicas mandaron expurgarlo, fue leído con agrado en Alemania,<sup>36</sup> y conoció una rápida difusión en menos de una década, siendo vertido a las más importantes lenguas europeas. La primera traducción alemana, llevada a cabo para la reina Hedwig Eleonor, apareció en Leipzig en 1688<sup>37</sup>, una edición francesa vio la luz en Frankfurt am Oder en 1690<sup>38</sup> y la versión inglesa de Jodocus Crull, reeditada más de diez veces durante el siglo XVIII, fue publicada en Londres en 1695.

El criterio fundamental que hemos manejado al abordar la traducción ha sido el de interpretar los conceptos de carácter político del modo más inteligible para el lector español contemporáneo, intentando en todo momento sortear los escollos del anacronismo. Naturalmente, no era posible verter al español palabras como *collegium*, *civitas*, *potestas*, *cives* o *imperium* en el sentido clásico con el que tales conceptos aparecen definidos en la mayoría de los diccionarios sin deformar gravemente el perfil del pensamiento pufendorfiano, que tiene a la vista realidades políticas típicamente modernas. Teniendo en cuenta esto, se ha tendido a traducir *civitas* por «comunidad política» o «Estado», *potestas* por «poder» (o potestad), *cives* por «ciudadano», *imperium* por «soberanía», *respublica* por «comunidad política» y *collegium* por «asociación». Más compleja ha sido la traducción de vocablos utilizados por Pufendorf con un sentido irónico evidente, como es el caso de *haruspex* (traducido aquí por «augur», pero otras veces por «embaucador») o cuya ambigüedad semántica era difícil pasar por alto, como en el caso de *publicus*, que hemos traducido como «oficial» en sintagmas como *religio publica*, aun cuando tiene el doble sentido de lo propio del Estado y de un pueblo.

35 T. TREITSCHKE, *Historische und Politische Aufsätze*, t. IV (Leipzig, 1897), pp. 202-203, cit. por F. PALLADINI, op. cit., p. 285.

36 Carta a Johann Ulrich Pregitzer, 29 de julio de 1687, GW, I, p. 165.

37 Carta a Adam Rechenberg, 31 de agosto de 1687, GW, I, p. 167: «Libellus de Habitu Religionis Christianae ad vitam civilem Saxonibus meis alisque, ut audio, sic satis adprobavit». El título de esta traducción era *Natur und Eigenschaft der christlichen Religion und Kirche in Ansehen des bürgerlichen Lebens und Staats. In Teutscher Sprache ausgefertiget durch Immanuel Weber*; Leipzig 1688.

38 Carta a Ernst von Hessen-Rheinfels, 8/18 de julio de 1690, GW, I, p. 278. La traducción francesa apareció bajo el título de *Traité de la nature de la religion chretienne par rapport à la vie civile*, Frankfurt am Oder 1690.

A la dificultad anterior se añade otra, propia de las fluctuaciones expresivas en la conceptualización filosófica de ciertas situaciones políticas *in fieri*. Tal es el caso del término latino *status*, que como sabemos ha dado lugar en las lenguas modernas a dos conceptos diferentes: el de «Estado» (Staat) y el de «estamento» (Stand), confrontados además como «conceptos contrarios» desde finales del siglo XVIII. En Pufendorf se advierte ya, sin embargo, la presencia de ambos conceptos, aún sin oposición, sino más bien como dos usos yuxtapuestos de la misma palabra. Así, en el texto del *De Habitu* aclara que usa allí esta palabra en el sentido popular de sociedad política dotada de soberanía suprema<sup>39</sup>, con lo cual da a entender que hay otro significado más bien «académico» del término, el de «posición social» o estamento, significado surgido en la Baja Edad Media, que aún pervive en su época<sup>40</sup>, y que el propio Pufendorf maneja, si bien readaptado al contexto iusnaturalista, en una obra como el *De Officio hominis et civis*. El *status*, se lee allí, es «la condición en la que se entiende que los hombres se sitúan para obedecer cierto tipo de acciones» (II, 1, & 1). Como este concepto feudal, con sus respectivas adjetivaciones específicas (*naturalis, adventitius, civilis*, etc.<sup>41</sup>) es el más frecuente en Pufendorf, hemos tendido a traducir *status* por «estado social» o por «estamento» siempre que del contexto del Apéndice así se desprendiese, considerando esta traducción el modo más seguro de evitar confusiones al lector.

En último lugar, la presente traducción estaría llena de errores e imprecisiones si no fuera por la minuciosa revisión del profesor Maximiliano

---

39 *De Habitu*, & 30: *Tomamos aquí la palabra status en su sentido popular [populari modo], como una sociedad independiente de hombres que está gobernada por y contenida dentro de los límites de una soberanía suprema [summum imperium].*

40 Sabemos que este sentido de *status* como sinónimo de *civitas* no aparece en los diccionarios filosóficos de la época: por ejemplo, el *Lexicon Philosophicum terminorum Philosophis usitatorum* (Jena 1653) de Johannes Micraelius, aún no registra tal equivalencia. La definición genérica de *status* que aparece allí, casi sinónima del término *Habitudinem* («*qualitas rei Habitudinem & modum taliter vel taliter se habentem declarans*»), se aplica al campo de la retórica, la lógica o el derecho, especificándose de diversos modos en cada uno de ellos. Curiosamente, Micraelius define el uso de *status* propio de los políticos como «condición en la que alguien vive», esto e,s como «estamento», distinguiendo el *status oeconomicus*, que traduce como *der Neerstand*, del *status politicus* (*der Wehrstand*) y del *status ecclesiasticus* (*der Lehrstand*).

41 En el *De officio*, de cada tipo de *status* se deduce un determinado tipo de deberes: el *status naturalis* contiene la tradicional división tripartita de deberes hacia Dios, deberes hacia uno mismo y deberes hacia los otros (loc. cit., & 2), mientras que el *status adventitius* contiene los deberes de los cónyuges (II, 2), los deberes existentes entre padres e hijos (II, 3) y entre señores y siervos (II, 4). Es interesante observar cómo, en ningún caso, se utiliza el término *status* para designar a la comunidad política, para la cual se sigue utilizando el término *civitas*, definido como una sociedad mayor que las primeras establecidas por el hombre. En relación con ella, Pufendorf utiliza la expresión *status hominum civilis*, que se refiere a los deberes propios de los hombres que forman parte de la *civitas* (II, 5, & 1) como contrapuesto al *status* del hombre que vive en el estado de naturaleza.

Hernández Marcos, que ha dedicado muchas horas a limar las asperezas y repeticiones de la primitiva versión. Por tanto, es justo que el lector le agradezca los hallazgos de estilo y que el texto diga en buen español lo que Pufendorf intenta decir en su latín barroco. El presente trabajo ha sido posible gracias a una Ayuda para la Formación del Personal Investigador de la Universidad de Salamanca.

Introducción y traducción: Adrián Granado García

Revisión: Maximiliano Hernández Marcos.

### SAMUEL PUFENDORF

#### **Algunas observaciones a ciertos pasajes de la *Política Contracta* de Adriaan Houtuyn, en los que se habla del poder del soberano en asuntos religiosos.**

#### **Apéndice de la obra *Sobre la posición de la religión cristiana en el Estado* (Bremen, 1687)**

Determinar a quiénes compete el poder en asuntos religiosos dentro del Estado es una cuestión difícil, así como establecer correctamente sus límites es del máximo interés para el género humano. Si en algún sitio vale el proverbio: «hay que llamar felices a quienes escogieron el camino intermedio», es precisamente aquí, donde se corre el grave peligro de oscilar entre dos extremos y las conciencias de los ciudadanos se hallan sometidas bien al poder absoluto [*dominatio*] del Pontífice Romano, bien al capricho de los príncipes. Pero ahora hay que procurar que quienes, tanto en el siglo pasado como en el presente, se opusieron al primero con muy sólidos argumentos, y por eso se ganaron la consideración de hombres piadosísimos y de elevado juicio, no se precipiten en Caribdis una vez que han huido de Escila. En efecto, dado que el poder ha sido conferido a los príncipes por voluntad divina o por acuerdo del pueblo, como nadie en su sano juicio se atreverá a negar, conviene, pues, tanto a los príncipes como a sus súbditos que aquellos no se atribuyan a sí mismos un poder mayor del debido, para que no carguen sus conciencias con la angustia de sus excesivos desmanes, ni se comporten con los ciudadanos como sus enemigos más enconados en vez de como padres y genios protectores. Además, puesto que Adriaan Houtuyn, ciudadano holandés, ha esparcido por su *Política contracta* no pocas afirmaciones que se inclinan hacia este último extremo, nos ha parecido apropiado hacer observaciones a cada una de las *aclaraciones* que añade a los párrafos 63 y ss., para que este librejo, recomendado, según hemos oído, en algunos lugares por doctores en Derecho, no induzca a engaño a la juventud ingenua, y los jóvenes sedientos de conocimiento no crean que están defendiendo los derechos de los príncipes

al atribuirles los que Dios se reservó para sí mismo, ni derrochen, so pena de sufrir un daño irreparable, una pequeña pero valiosísima parte de su libertad.

[Sobre el & 63]

Cuando nuestro jurisconsulto enumera los derechos del príncipe en el párrafo 63, dice así: *gobierna sobre los asuntos religiosos externos y sobre lo que no está fijado por la ley divina, y alega como razón el poder general que le confiere el sometimiento general con el que comienza la soberanía*<sup>42</sup>, esto es, arguye que los ciudadanos, en el momento de constituirse la soberanía, someten su voluntad en tales asuntos al arbitrio de los soberanos. Pero hay que tener en cuenta, en primer lugar, que a menudo las cosas externas están tan estrechamente unidas a las internas que si se organizan de un modo distinto del que este lazo de unión requiere o permite, resulta imposible que no se turben ni se alteren también las internas. Ahora bien, en la medida en que los asuntos internos, según Houtuyn, se sustraen al poder del príncipe, los asuntos externos de la religión tampoco pueden quedar sometidos a él, ya que ambos están unidos por un nexo indisoluble. En segundo lugar, el *sometimiento general* ha de tener sus límites en el fin por el cual se fundaron los Estados, que es la defensa contra los agravios que pueden infligirse los hombres entre sí. Por eso de ningún modo debe considerarse que se haya transferido a los soberanos todo lo que, en el estado de libertad natural, era propio de la disposición y derecho privados, sino sólo lo concerniente a aquel fin. Como la religión no forma parte de este fin, tampoco hay que pensar que los futuros ciudadanos sometieran su propia religión a la voluntad de los príncipes. Es indudable, por otro lado, que hay muchísimos actos que los ciudadanos realizan en virtud del derecho de libertad natural, con independencia de sus príncipes. Debe entenderse, por consiguiente, que la sumisión de los ciudadanos en lo tocante a la religión no se produjo sino porque presupusieron que la opinión religiosa de los príncipes era idéntica a la suya, y porque entregaron al arbitrio de éstos sólo los asuntos externos que son indiferentes para el culto interno de la divinidad. En último lugar, el orden y el alejamiento del desorden no son el fin principal por el que se fundaron los Estados y se instituyó la soberanía, sino en la medida en que el orden concierne a la tranquilidad pública interna y el desorden la perturba, sólo que tal perturbación no puede provenir de nada de lo que se deja a la libertad natural de los ciudadanos.

En cuanto al segundo punto de esta aclaración hay que observar que no forma parte propiamente de la religión la sujeción de los sacerdotes al soberano civil en los actos relativos a la organización de éste. Las siguientes pala-

---

42 [N. de T.] Los fragmentos de Houtuyn citados por Pufendorf aparecen aquí siempre en cursiva, conforme al texto original.

bras también merecen comentario: *un príncipe cristiano gobierna la Iglesia, que es una agrupación constituida y se mantiene como una sola persona. La Iglesia es, por tanto, también una sociedad civil, un cuerpo político, respaldado por la fuerza y autoridad públicas que el Estado le proporciona, y, por ende, de la misma condición que las demás asociaciones [Collegiis] y cuerpos políticos; en este sentido, el rey es, en su territorio, cabeza de la Iglesia.* Quienes comprenden la diferencia entre Iglesia y Estado han de reconocer aquí tantos errores como palabras hay. Del hecho de que el rey gobierne un Estado compuesto de ciudadanos cristianos, no se sigue que gobierne también la Iglesia del mismo modo y con el mismo derecho con el que gobierna dicho Estado, ni que pueda ser considerado cabeza de la Iglesia en el mismo sentido en que lo es del Estado. La Iglesia es ciertamente una sociedad, pero no un cuerpo político respaldado por la autoridad y la fuerza públicas; al contrario, se sostiene a sí misma gracias a un principio mucho más elevado, y, por tanto, no guarda con el Estado una relación de dependencia, como la que tienen las demás asociaciones. Hay que forzar demasiado el alcance de lo que dicen *Tito* 2, 9; *Colosenses* 3, 20 - 22; *Romanos* 13, 3 - 4 y *1ª a Pedro* 2, 14, para llegar a afirmar que las acciones relativas a la religión, e incluso las palabras mismas, dependen de la soberanía de los príncipes. A partir de ahí se mezclan muchas cosas que merecerían algunas observaciones críticas, pero las omitimos aquí porque caen fuera de nuestro propósito.

Craso error es el que aparece en el punto decimotercero de esta aclaración cuando considera que hay que otorgar *el título de pastores, ministros, heraldos de Dios, obispos, pontífices, sacerdotes y apóstoles a los poderes supremos en virtud de su soberanía en asuntos religiosos.* ¿Con qué autoridad y en qué sentido? Pues es por otras atribuciones bien distintas por las que se considera a los príncipes *guardianes de ambas tablas del Decálogo, cuidadores y defensores de la Iglesia.* Por último, del hecho de que no haya que conceder únicamente *a los clérigos*, exceptuando a los demás miembros de la Iglesia, *el juicio definitivo sobre si el orden establecido en asuntos religiosos está en consonancia con la ley divina*, no se sigue que semejante juicio competa únicamente a los príncipes, sin que quepa lugar alguno para el consenso de los demás miembros de la Iglesia.

### [Sobre el & 64]

Merece asimismo una severa corrección el parágrafo 64 cuando dice: *El príncipe hace oficial en sus dominios la religión que le place*, pues se alega una razón sumamente endeble: que *todo lo público y externo depende del poder público.* ¿Afirmas entonces, Houtuyn, que está en manos del príncipe hacer oficial cualquier religión o conceder la autoridad del ejercicio público

a cualquier credo religioso que a él le parezca bien, y negársela, en cambio, a todas las demás o simplemente expulsar a sus fieles del Estado? ¿No formulas regla alguna sobre qué religión debe preferir el príncipe salvo la de su mero capricho? *¿La que le plazca* —dices—, aun cuando sea idolátrica, supersticiosa, falsa, imaginaria? ¿De dónde hemos de sospechar que le viene a los príncipes un poder tan odioso? Ciertamente no de Dios, a menos que puedas mostrarnos la autoridad divina que lo respalda. Tampoco del sometimiento de los ciudadanos, porque ni los Estados, surgidos con posterioridad a la religión, se fundaron por causa de ella, ni un poder de esta índole sirve para conseguir el fin de la sociedad civil. Ni siquiera en el estado de libertad natural le está permitido a nadie profesar la religión que le plazca, y si en todo caso fuera lícito, no por ello podría imponérsele de inmediato a otro la religión que a uno le viniese en gana. También hay que tomar con sumo cuidado la distinción entre religión interna y externa, para que nadie conciba que es lícito profesar cualquier religión externa con tal que la interna sea la correcta. Además es falso que todo lo público, esto es, lo que en el Estado se hace a la vista de todos y abiertamente, proceda del poder público o, lo que es lo mismo, del soberano supremo en la sociedad civil, ya que a los ciudadanos se les permite hacer en público muchas cosas en virtud de su libertad natural, o en virtud de un mandato de Dios, que les concedió para ello el correspondiente poder. También es falso que todo lo externo dependa del poder civil porque, según la opinión del señor Houtuyn, entonces hasta los dogmas sobre la divinidad y las confesiones de fe expresadas verbalmente deberían ser considerados como cosas externas. No deja de engañarse Houtuyn si piensa que esto se sigue de que los soberanos han de preocuparse por que los ciudadanos alberguen opiniones correctas sobre Dios como Garante de Justicia, y de que por ello está en sus manos organizar a su antojo todo lo relativo a la religión revelada así como hacer oficial cualquiera de las religiones que se atribuyen un origen revelado. Se engaña más rotundamente aún cuando asevera que *una religión sancionada oficialmente, aun siendo todo lo falsa que se quiera, contribuye a la tranquilidad pública*. Puede, sin duda, lograr este efecto una religión insuficiente e incapaz de producir la salvación del alma, pero no las religiones falsas sobre Dios y sus atributos. Pues o bien la tranquilidad pública es de tan escasa importancia que puede procurarse mediante opiniones falsas de este tipo, o bien puede conseguirse del mismo modo o incluso más fácilmente mediante opiniones verdaderas, puesto que los engaños que obnubilan a la plebe no pueden confundir, al menos perpetuamente, a los hombres cuerdos. Ya se sabe que a los augures les cuesta contener la risa cuando ven a otro de su misma profesión. Hace falta también una autoridad mayor que la de Adriaan Houtuyn para que creamos que no daña la fe, que él califica de *religión privada*, independiente de los príncipes, el hecho de profesar la religión

oficial junto al príncipe y al Estado, a quienes ha entregado la *libre elección* de la que quieran *en los territorios bajo su dominio*, sea la japonesa, la hindú, la islámica, la judía o la cristiana y, de entre las que se hacen llamar cristianas, la que les guste más. Como dice el verso de Horacio: *Que se lo crea el judío Apela, pues yo no*.<sup>43</sup> Fue, en verdad, una visión insoportable para una gran parte de los cristianos que el Pontífice Romano se arrogase el arbitrio supremo de la fe cristiana, al disponer que se impusiera una sola religión a todo el orbe cristiano, a saber, aquella en la que, a su entender, residían las razones de su dominación. Ahora bien, si es grato a los dioses que los príncipes posean la facultad de hacer oficial la religión que les plazca, al ser muchos de ellos independientes unos de otros concederán el rango de autoridad pública con igual derecho a religiones muy distintas y contradictorias entre sí, cada una de las cuales, si no me engaño, querrá presumir de ser la verdadera. La consecuencia inmediata de esto es que como forma parte de este derecho proteger o modificar la religión aceptada oficialmente, así como castigar su corrupción, un príncipe podrá defender la misma religión que otro príncipe, con no menos legitimidad que él, tratará de aniquilar haciendo que sean masacrados quienes la profesan. De esta manera, según el Evangelio de Adriaan Houtuyn, la fuerza y autoridad de la religión oficial no será mayor que la de cualquier decreto positivo que el príncipe promulga y deroga a capricho en su dominio.

### [Sobre el & 65]

En el & 65 se transfiere por completo a los príncipes el poder de *nombrar a los maestros de religión y a los que ejercen una función religiosa como si fuesen ministros del Estado*. Pero ni siquiera en la comunidad política de los judíos, fundada por Dios, este derecho estuvo en manos de los reyes; ni tampoco los apóstoles —los maestros de mayor alcance público que ha habido, puesto que fueron enviados a predicar a todos los hombres—, recibieron la autoridad de enseñar de manos regias. No puede probarse tampoco que la Iglesia, cuando los príncipes abrazaron la fe cristiana, les confiriese del todo el derecho de nombrar a sus ministros, aunque no neguemos que les pertenece una parte relevante de él. Pero esto que pretende nuestro Houtuyn no se demuestra por la razón que él aduce, tomada de *la preocupación que tienen los padres por la salvación de sus hijos*, a saber: que los príncipes, al ser en cierto modo padres públicos, *han de considerar como deber y preocupación principal el velar por la salvación eterna de los suyos*. Pues dejando a un lado el carácter metafórico que tiene el título *padre de la patria*, el deber de un padre se apoya en un fundamento distinto de aquel en el que se sustenta

43 [N.d.T.] El texto cita un verso de Horacio (*Sermones*, I, 5, vv. 100 - 101), que se convirtió en un modo proverbial de expresar la incredulidad ante un hecho: *credat Iudaeus Apella, non ego*.

el del monarca, y la preocupación por los hijos en la más tierna edad es de índole distinta a la que alguien ha de tener por un pueblo entero. Y tampoco se les dio a los príncipes poderes soberanos para procurar la salvación de los ciudadanos, pues Dios dispuso otros medios y otra vía para alcanzarla. Y aunque no afirmamos que el príncipe deba ser ajeno a esta preocupación, no ha de llegar, sin embargo, hasta el punto de encauzarla por medios distintos a los prescritos y aprobados por la voluntad divina, y que se ajustan al espíritu de la religión. Mucho menos hemos de atribuir por ello a los príncipes el poder de imponer a los ciudadanos cualquier religión, incluso una extranjera, ya que no toda religión conduce a la salvación del alma. Así, Abraham, el Padre de los creyentes, no prescribió a sus hijos cualquier religión a capricho, sino que les exhortó a perseverar por la senda del Señor que le había sido mostrada y confirmada por revelación divina. Por eso no hay que interpretar que el camino a la salvación eterna es el que se desprende de lo que dice Pablo en la *Primera carta a Timoteo* 2, 2, a saber, que, según Houtuyn, *la principal tarea del gobernante está en gobernar a los súbditos de tal modo que consiga no sólo que vivan con honestidad, sino también con religiosidad*. Pues aquellos por quienes el apóstol recomendaba rezar entonces eran príncipes paganos, que no prestaban atención alguna a la religión, y menos a la cristiana, pues les bastaba con asegurar a sus ciudadanos la tranquilidad, de manera que, una vez lograda esta, la religión resultaría de otros principios. De igual modo Augusto dejaba tiempo libre a Virgilio para que pudiera dedicarse a sus musas y no por ello se creía con poder de entrometerse en los arrebatos de la cadenciosa elocuencia o en las leyes de la poesía. Además, es demasiado burda esta manera de filosofar: *bajo un príncipe cristiano cuyos súbditos profesan sin excepción la religión cristiana, Iglesia y Estado son la misma cosa, distinguiéndose por una mera diferencia de cualidades: el Estado está formado por ciudadanos, mientras que la Iglesia alberga creyentes*. Pero, ¿acaso piensa Houtuyn que es leve la diferencia producida por las diversas cualidades morales, a las que corresponden distintas obligaciones y derechos distintos? Es cierto que allí donde la constitución natural, el poder y el derecho de la cabeza son uno, las cualidades distintas de los diversos miembros no impiden que una misma agrupación pueda verse bajo esta o aquella perspectiva. Así, cuando un rey organiza a los ciudadanos en una expedición militar y se coloca a su cabeza, entre el Estado y el ejército que de este modo se forma no existe ningún tipo de diferencia esencial. Por ejemplo, el pueblo de Israel, cuando marchó en expedición guiado por Josué, era el mismo que vivió luego bajo su protección después de haber pacificado la tierra de Canaan. En efecto, la Iglesia y el Estado, aunque estén formados por los mismos hombres, no sólo se diferencian por su constitución interna, sino también por que el príncipe no puede considerarse en modo alguno con igual derecho cabeza de la Iglesia y cabeza del

Estado, pues se halla ciertamente al frente de este como soberano supremo, sin estar sometido a nadie, mientras que la cabeza de la Iglesia es Cristo, a la que gobierna con su palabra, anunciada a través de los Doctores de la Iglesia, de manera que el rey ni siquiera ostenta el poder vicario de gobernarla, como tampoco puede decirse que Cristo sea cabeza del Estado del mismo modo que lo es de la Iglesia, aun cuando se le haya dado todo el poder sobre el cielo y la tierra.

Y concluye así Houtuyn: *la Iglesia es la multitud de los creyentes en la comunidad política, cuando la totalidad de sus ciudadanos no es cristiana*. Ahora bien, incluso allí donde todos los ciudadanos son cristianos, la Iglesia está dentro de la comunidad política como una asociación dentro del Estado. También es falso, por otra parte, lo que aduce acerca de en qué sentido hay que tomar la Iglesia por un Estado. Pues el *κατ' ἐκκλησιαν* de *Hechos* 14, 23 y el *κατα πολιν* de *Tito* 1, 5 no son sinónimos<sup>44</sup>, ya que este último debe ser interpretado así: en cada una de las ciudades en las que había alguna Iglesia. No es válida la inferencia que parte de la función militar y de la administración de justicia en cuanto pertenecientes propiamente a la comunidad política, pues ambas proceden del fin mismo del Estado, que no es precisamente el motivo que anima a una Iglesia. Al príncipe le ha sido entregada, sin duda, la espada de la guerra y la justicia, no la función de predicar el Evangelio. Por ello los jefes del ejército y los jueces están subordinados al rey pero no así los ministros de la Iglesia, porque no son, estrictamente, ministros del príncipe y de la comunidad política sino de Cristo y de la Iglesia.

Se afirma asimismo que *la asignación de una función no afecta en nada a la religión interna*. Pero si la fe nace de la escucha y nadie puede creer a no ser que se le predique, incluso aquellos que la propician predicando el Evangelio tendrán, sin duda alguna, algo que ver con la religión interna, en calidad de instrumentos que difunden el Evangelio, de cuya escucha nace la fe. Es falso que los propios príncipes no cristianos tengan el derecho de elegir ministros por contar con un *poder igual* para ello. Ahora bien, un príncipe no cristiano, aunque tenga ciudadanos cristianos bajo su soberanía y les conceda dentro de su jurisdicción un espacio de culto para la correspondiente iglesia, no tiene, sin embargo, poder alguno sobre ella, porque se le nombró al margen de dicha iglesia. También es falsa la afirmación según la cual tras la conversión de los príncipes al cristianismo el nombramiento de los ministros deja de depender de la Iglesia como *deja de ser señor de sí quien enajena su derecho*

---

44 En *Hechos* 14, 23 se lee: «En cada iglesia designaron presbíteros, y después de orar y ayunar los encomendaron al Señor en quien habían creído»; mientras que *Tito* 1, 5 dice: «Te dejé en Creta, para que acabaras de organizar lo que faltaba y pusieras presbíteros en cada ciudad, de acuerdo con mis instrucciones». Se trata de dos acciones distintas, que, como Pufendorf señala, no permiten identificar Iglesia y ciudad.

y su poder. Pues cuando un príncipe se vuelve cristiano, no se convierte en señor de la Iglesia sino que más bien se hace súbdito de Cristo, que es la cabeza de la Iglesia; y tampoco se le transfieren por eso todos los derechos eclesiásticos, sino que participa de ellos en cierta medida, a no ser que la Iglesia le conceda voluntariamente lo que en justicia pueda entregarle con exclusividad. Y ¿por qué no puede una Iglesia, bajo príncipes cristianos, existir *como una persona capaz de actuar y decidir por mayoría de votos en lo concerniente a sus derechos siquiera* por consenso? Porque entre una comunidad política (*civitas*) o Estado y una multitud desordenada se da una forma intermedia: una asociación (*collegium*), en la cual no son necesarios el poder supremo ni la fuerza coercitiva. Puede ilustrarse esto con el siguiente ejemplo. Supóngase que en un Estado hay una cierta sociedad o asociación de comerciantes, gobernada por unos estatutos y unas directrices establecidas con el consenso de sus miembros, y que también el príncipe quiere formar parte de ella tras desembolsar una determinada cantidad. En realidad, con esta adscripción el príncipe no adquiere una disposición absoluta sobre la asociación y sus bienes, sino que, más bien, se somete a sus estatutos, y no goza de ninguna otra prerrogativa frente a los demás salvo la que se deriva del porcentaje de su participación o de alguna prestación extraordinaria, o la que le concedan de buen grado los restantes miembros por consenso, no siendo considerado dentro de tal asociación como príncipe sino como comerciante. Hay aquí, no obstante, una diferencia: que el príncipe tiene el derecho de prohibir que se forme una asociación de comerciantes, pero no el de que se funde una Iglesia. Es torpe afirmar que *la Iglesia, plebe o multitud, existe en la persona del príncipe, y considerar por ello que el príncipe es la persona pública o —dicho de otro modo— popular [populicam], a través de la cual habla el pueblo entero*. Esto sólo puede admitirse hablando del Estado, no de la Iglesia, ya que ambos son muy diferentes entre sí. Es verdad que en el Estado lo que place al príncipe cobra fuerza de ley y que su voluntad ocupa el lugar de la razón. Atribuir al príncipe el mismo poder sobre la Iglesia sería una locura y casi una blasfemia. Y en el supuesto de un príncipe que haya incurrido en error o en herejía, ¿quién diría de la Iglesia entera que es herética o camina en las tinieblas? A no ser, quizás, que quiera considerar infalibles también a los príncipes. Por lo tanto, cuando la elección de los ministros depende del príncipe, hay que decir que sucede en virtud del derecho mismo que la Iglesia le ha conferido; igual habría que decir de la elección llevada a cabo por un obispo o un presbítero. Pero de ningún modo puede afirmarse que cuando la Iglesia entera elige, lo hace gracias al derecho que el príncipe le concede.

**[Sobre el & 66]**

Habiendo admitido que *la función pastoral, sin consideración especial de persona alguna, no depende, en cuanto a su origen, del poder supremo, sino que es necesaria y ha sido instituida por Cristo, Houtuyn enseña, sin embargo, poco después, en el párrafo 66, lo siguiente: el ejercicio del ministerio es un acto público y externo que está sometido al poder civil.* Esto equivale a decir: «el matrimonio fue instituido por voluntad divina pero su puesta en ejercicio depende del príncipe». ¿Qué pasaría si a un príncipe se le ocurriese prohibir a cualquiera hacer uso de ese ministerio?; ¿de qué serviría entonces esta función pastoral o ministerial? Es intolerable asimismo lo siguiente: *una elección es un acto de la voluntad; por lo tanto, se puede revocar sin razón alguna,* así como destituir a los sacerdotes sin dañar su reputación.

**[Sobre el & 67]**

En lo concerniente al párrafo 67, niego que Nabucodonosor *tuviera jurisdicción* para condenar a muerte a los judíos que desdijeron su decreto de adorar la estatua de oro. En efecto, un príncipe, cuando hace algún mal a uno de sus ciudadanos en contra de los derechos divinos, no realiza un acto de jurisdicción, sino un acto hostil y tiránico. Igualmente, hay que pensar que cuando el rey Ajab quiso arrebatarle a Nabot la viña mediante un proceso con apariencia de juicio y con testigos falsos y sobornados [*I Reyes* 21, 1-14], no ejercía su jurisdicción mejor de lo que ejerce su tutela un tutor que haya violado a la muchacha menor de edad dejada a su cargo. Un acto bien distinto fue, sin embargo, el del mismo Nabucodonosor cuando prohibió so pena de severo castigo que se blasfemase contra el Dios de los judíos. Es indudable que pudo hacer esto con todas las de la ley.

Houtuyn continúa luego: Pedro, Juan, Esteban, Pablo y el propio Mesías comparecieron ante el Sanedrín, ante Félix, ante Festo, ante el César y ante Pilato respectivamente, y reconocieron su jurisdicción, sin alegar que fuera incompetente. ¿Puede cometer más errores? ¿Acaso reconocieron Pedro y Juan la jurisdicción del Sanedrín en lo referente a la doctrina cristiana, cuando al prohibirles que no hablasen ni enseñasen en el nombre de Jesús respondieron a la cara que no les obedecerían? [*Hechos* 4, 19-20]. ¿Acaso reconoció Esteban la jurisdicción del Sanedrín cuando dijo: «duros de cerviz, e incircuncisos de corazón y de oídos! ¡Vosotros siempre habéis resistido al Espíritu Santo!»? [*Hechos* 7, 51]. Tampoco Pablo ni la infinita multitud de los mártires reconocieron al instante la jurisdicción de los príncipes y de los magistrados cuando, arrastrados ante los tribunales, se lanzaron a demostrar su inocencia aun no teniendo a nadie que los defendiese, y aunque bastaba para condenarles que se confesasen cristianos. Con todo, sus alegatos insistían siempre en dos argumentos: o bien negaban los crímenes que les atribuían calumniosamente o

bien aseguraban, incluso vertiendo su propia sangre, que la profesión de la religión cristiana no dependía del arbitrio del soberano civil. Y los magistrados que absolvieron a los obligados a comparecer ante los tribunales aun habiendo confesado su fe, en realidad sentenciaron solamente que esta causa no pertenecía a su jurisdicción. Es maravilloso que un hombre que se presenta como jurisconsulto pueda hallar algún rastro de jurisdicción legítima en la acción de Pilato, que no fue más que un latrocinio público y un acto de «potestad de las tinieblas» [Lucas 22, 53], en el cual no se respetó ni un ápice del proceso legal. De la misma manera, es tan manifiesto que en los procesos de religión se han traspasado infinitas veces los límites de la legítima jurisdicción civil y del procedimiento jurídico que sería superfluo traer a colación algunos ejemplos.

Ahora bien, cuando un príncipe castiga a un sacerdote o ministro de la Iglesia por abusar de su cargo o por no cumplirlo adecuadamente, tal castigo no proviene de la más alta jurisdicción civil, sino del derecho eclesiástico conferido al príncipe. En cambio, quien es sancionado *por levantar al pueblo contra su soberano con sermones sediciosos o por incitar a la desobediencia de los mandatos civiles o a la resistencia*, no recibe este castigo a causa de la religión cristiana. Además es falso que a la Iglesia en cuanto tal le corresponda una jurisdicción en sentido estricto. No es menos falso que la facultad de disponer y de ejercer que le compete a cualquier Iglesia, sea civil, incluso desde la perspectiva de su *aplicación, su eficiencia y su efecto público*. Es obvio que todos estos errores de Houtuyn han nacido de la confusión entre Estado e Iglesia, los cuales, si no se distinguen adecuadamente ni se admite que el Estado tenga que absorber por completo a la Iglesia, de poco vale que nos hayamos sacudido el yugo del Pontífice romano, pues la situación de la Iglesia no será mejor si conferimos todo derecho en asuntos religiosos sin excepción al arbitrio del príncipe, cuyo *deber y fin como soberano*, según sueña nuestro Houtuyn en contra de la Sagrada Escritura y de la razón, consiste en *el bien espiritual, esto es, la salvación eterna del pueblo*. Nadie puede obligarnos por la fuerza a confesar en materia religiosa lo que le plazca, aun cuando ello discrepe totalmente de nuestra convicción más íntima. Porque no expresar la verdad que guardo en mi corazón puedo soportarlo de cualquier forma; pero confesar a mi costa lo contrario es verdaderamente abominable e intolerable. También es contradicho por esta afirmación de Constantino el Grande, que Houtuyn alaba: «Si bien deseaba que todos sus súbditos fueran cristianos, no obligó a ninguno»; pues Constantino no sólo no les forzó en sus opiniones internas, cosa fuera de su alcance, sino que ni siquiera obligó a nadie a que se confesara públicamente cristiano si no quería hacerlo voluntariamente. Pero se contradice también manifiestamente a sí mismo cuando sustrae a la soberanía civil las palabras que más arriba ha sometido a ella, al

afirmar ahora: *¿Y qué pasaría si nuestra profesión expresa de fe llegase a los oídos del soberano? No habrá que considerarlo un delito culpable sino un error debido a la ignorancia, cuya corrección no debe realizarse mediante castigos, que no iluminan la mente, sino mediante la educación.* Ahora bien, a quien conozca la diferencia entre Estado e Iglesia, es decir, entre un estado social (*status*) y una asociación, le será fácil desenredar todo lo que este señor confunde en materia de jurisdicción y legislación eclesiásticas como si fueran competencias exclusivas de los príncipes.

### [Sobre el & 69]

En cuanto al párrafo 69 hay que hacer notar que no hay duda de que los soberanos supremos pueden conferir tanto a las leyes naturales como a las positivas la fuerza de leyes civiles, en la medida en que ellos establecen que se imparta justicia conforme a ellas en el ámbito civil y que se castigue penalmente a sus transgresores. Asimismo está en sus manos decidir a qué leyes conviene atribuir tal fuerza dentro de la comunidad política y cuáles es preferible dejar a la sola conciencia de los individuos. Pero es completamente absurdo atribuir también a los soberanos supremos el poder de conferir autoridad pública a las mismas profecías bíblicas, pues ni la fe salvífica ni la histórica dependen de la autoridad de los príncipes, los cuales pueden conseguir, mediante castigos, que alguien actúe, pero no que crea. De ello se sigue que si se supiera claramente que alguna profecía ha sido inspirada por Dios, la autoridad del príncipe no le añadiría más credibilidad que la que recibiría el buen latín de Cicerón por el hecho de aseverarlo el príncipe. Por tanto, si una profecía es de credibilidad incierta o sospechosa y el príncipe cree que con el respaldo de su autoridad puede procurarle credibilidad plena, se considerará que delira. Tampoco son más sensatas las cosas que dice en general sobre los libros del Nuevo Testamento: *que Cristo y los Apóstoles no pudieron otorgar fuerza pública a las normas allí propuestas y, por tanto, permanecieron como normas privadas hasta que los príncipes, convertidos a la fe, las asumieron y quisieron respetarlas como leyes, con lo cual se hicieron públicas.* La soberanía política no puede, sin embargo, dotar de eficacia salvadora alguna a las normas y dogmas promulgados por Cristo, ni su modo de ser soporta una sanción bajo pena civil, ya que no cumple la voluntad de Cristo quien la realiza por miedo al castigo civil.

### [Sobre el & 70]

Reparos parecidos han de hacerse al párrafo 70, pues así como no reciben su autoridad del poder civil ni las Sagradas Escrituras ni la religión cristiana, la cual se impuso por voluntad divina incluso a pesar de los gruñidos y la resistencia de aquél, tampoco puede ni debe ser fijada por los soberanos

nos la interpretación de aquellos pasajes de la Escritura sobre cuyo sentido auténtico cupiese alguna duda. Y no concierne esta cuestión al príncipe en exclusiva, sino a toda la Iglesia, o a los que han sido autorizados por ella, si bien el príncipe, como miembro insigne de la Iglesia, no puede ni debe ser excluido de este debate. Por otro lado, las siguientes palabras suenan bastante a sacrilegio: *puesto que el propio Cristo tenía entre los suyos el poder de promulgar la nueva ley, no podía estar privado del derecho de interpretarla. Y dado que él mismo fue considerado, tanto entre quienes negaban que fuera el Mesías como entre quienes no lo tenían por tal, como cualquier otro ciudadano, sujeto a la justicia y soberanía civiles; es evidente que sus leyes, sus enseñanzas y la interpretación de ambas, para que tuvieran fuerza definitiva y pública, dependían del poder civil. ¿Qué más falta para que se diga que incluso la eficacia de la función mediadora de Cristo depende del soberano civil? Y cuán absurdo es decir que sus enseñanzas gozan de la fuerza pública proveniente del poder civil entre quienes niegan a Cristo, así como también lo es afirmar que si hubiera habido gobernantes cristianos en tiempos de Cristo, los cuales, habiéndolo reconocido entonces como hijo de Dios y como Dios verdadero, se habrían sometido a su juicio, habría quedado en manos de Cristo la interpretación de su doctrina en virtud de ese sometimiento. ¡Fuera con estas invenciones, que incluso el sentido común rechaza! Con la misma razón podría decirse que el poder de Dios sobre los hombres procede únicamente del sometimiento de los príncipes, de tal modo que si éstos rechazasen aquel poder, Dios (me horroriza decirlo) quedaría reducido a la condición de una persona privada [conditio privata].*

Houtuyn delira de manera no menos escandalosa cuando atribuye también a los príncipes paganos el derecho a dirimir las controversias entre los cristianos, que es tanto como atribuir a un ciego la capacidad de discernir colores. Además, en el cristianismo primitivo, cuando se arrastraba a los cristianos ante los tribunales paganos, de nada se discutía menos que de la interpretación de las Escrituras, y jamás se volvieron tan locos los cristianos como para pedir consejo a los infieles en cuestiones de fe. Y tras ser arrastrados de nuevo ante aquellos tribunales contra su voluntad, tuvieron que soportar una sentencia arbitraria, dado que de nada les sirvió el intento de eludirlos. Además, nuestro autor atribuye a la facultad de interpretar y definir los artículos de fe por parte del príncipe el efecto de ser respaldados públicamente como tales, de modo que cada uno de los individuos de esta religión les deben obediencia *externa*, es decir, que cualquiera puede hacer profesión externa de dicha religión con palabras y gestos, sea cual sea la creencia que abrigue en su corazón, de tal manera que incluso puede obligárseles a profesarla. Ahora bien, como no hay nada más alejado de la religión que los gestos y las palabras sin sentido, de las que disiente la creencia íntima, no veo con qué fin se atribuye a los prin-

cipes un poder quimérico tal, si no es como un pretexto más para maltratar a inocentes. Ciertamente, Cristo no quiso que su doctrina se propagase con coacciones de esta índole, y aunque los artículos de fe que los príncipes han promulgado fueran totalmente ciertos, sería inadecuado sancionar penalmente el hecho de profesarlos. Y en el supuesto de que fuesen falsos, la situación de quienes son castigados por negarse a profesar un error manifiesto sería la más miserable de todas. A no ser que el mejor fruto que pretende recoger una doctrina tan eminente, sea el de declarar justas las persecuciones de cualquier tirano, y considerar así que emanan de un poder legítimo. Pues, sin duda, lo que ahora en Francia provoca a partes iguales compasión y horror en todos los hombres de bien es fácilmente defendible al amparo de Houtuyn.

Y qué ingenioso es decir que *la coacción puede estar permitida mientras que la obediencia no*. Cualquier persona en su sano juicio sabe que esto encierra una contradicción manifiesta y entiende que el poder legítimo de mandar y la obligación de obedecer se corresponden entre sí. Sin embargo, Houtuyn parece complacerse en esta agudeza, a saber: la de procurar al príncipe el poder de oprimir a sus ciudadanos so pretexto religioso, sin imponerles, al mismo tiempo, la obligación de renegar de la religión que tienen por verdadera. Pero si no es lícito obedecer, ¿por qué se le atribuye a alguien el derecho de coaccionar a otro, a no ser que sea para allanar a los príncipes tiránicos más de lo debido el camino que lleva a poner a los ciudadanos en la necesidad imperiosa de delinquir, o a afligir a los inocentes? Pues a estos propagadores violentos de la fe, o mejor aún, de la hipocresía y de la superstición, a estos misioneros armados no les basta con que estén callados los ciudadanos discrepantes, los cuales no siempre tienen la oportunidad de huir, aunque ciertamente constituya ya de por sí una desgracia ser expulsado de la propia patria natal; no, sino que, además, han de proclamar como verdadero aquello que se aparta de su íntima convicción, y tiene olor a idolatría, a superstición, a mentira; o lo que han inventado —como bien se sabe— algunos embaucadores para arrancar algunas monedas.

El propio Houtuyn dice poco después: *nadie puede estar de acuerdo con la definición de un artículo de fe a menos que la considere congruente con la ley divina según su propio juicio. Si, en cambio, entiende que disiente de ésta, no debe darle su asentimiento para no negar su propia fe, pues en un cristiano no hay nada más vergonzoso que esto*. Pero si es vergonzoso que un cristiano reniegue de su propia fe, esto es, *que se contente con su creencia y conciencia privadas, que mantenga en secreto lo que piensa, que tenga atada su lengua y ponga freno a sus acciones externas* (cosas que, poco antes y en flagrante contradicción, había aconsejado a quienes disintieran), ¿por qué se le atribuye al príncipe un poder semejante, por el cual un cristiano tiene que sufrir esta vergüenza o afrontar males insoportables? El primero que habló de

este poder fue, por lo que sé, Thomas Hobbes, el peor intérprete de la divinidad que haya existido jamás, pero nadie tuvo la suficiente desvergüenza como para revitalizarla y apoyarla con tanta aparatosidad salvo Adriaan Houtuyn, algo admirable en un hombre que vive en una república que por sus principios se aparta por completo de una doctrina así y en la que no puede esperar recompensa alguna por encarecerla. Pues a los Estados Generales de las Provincias Unidas no se les ocurriría jamás arrogarse un poder de este tipo, como tampoco creo que ningún príncipe llegue a hacer tanto el idiota como para querer asumir la función pública de sacerdote o ministro de la Iglesia, derecho que no sé con qué fin es reivindicado para los príncipes con tanta inquietud por nuestro autor. A no ser que piense ganarse la admiración de los jóvenes a la base de ofrecerles una maraña de ideas alejadas del sentido común. Pero baste por el momento con haber señalado estas cosas al Sr. Houtuyn.