

Unidad 6

- Los Fundamentos Religiosos del Ascetismo Laico

- 6.1 Del libre albedrío
- 6.2 Del imperecedero mandato de Dios
- 6.3 Del llamamiento poderoso
- 6.4 De la Providencia
- 6.5 Ascetismo cristiano

(DEL LIBRE ALBEDRIO)

Número 3. Con la caída del hombre en el pecado, su voluntad se ha visto del todo incapacitada para encauzarse hacia el bien espiritual y la obtención de la máxima felicidad, de suerte que el hombre natural, alejado completamente del bien y sucumbido en el pecado, está desprovisto de capacidad para la conversión y hasta para prepararse a ella.

Capítulo III

(DEL IMPERECEDERO MANDATO DE DIOS)

Número 3. Para manifestar su omnipotencia, Dios, por su mandato, ha predestinado (*predestinated*) a unos hombres para la vida eterna y ha condenado (*foreordained*) a otros, para la eterna muerte.

Número 5. Quienes están predestinados para la vida han sido escogidos en Cristo para la gloria eterna por Dios, con anterioridad a la creación, por su designio eterno e invariable, su mandato oculto y el poder de su voluntad, y eso por espontáneo amor y gracia, y no debido a la antelación de la fe o de las buenas obras o de la perseverancia en una de las dos, o a otra coyuntura análoga de que las criaturas le hubieran inducido, como limitación o como motivo, antes bien todo es premio de su gracia suprema.

Número 7. Plugo a Dios dejar en el olvido a los demás mortales, en pos de los inescrutables designios de su voluntad, por la mediación de los cuales reparte o se reserva la gracia según le plazca, para honor de su infinita soberanía sobre sus criaturas, preceptuándolos a la vileza e ira por sus pecados, en loor de su justicia.

Capítulo X

(DEL LLAMAMIENTO PODEROSO)

Número 1. Dios se complace en llamar con el poder de su palabra y su espíritu a todos aquellos a quienes ha destinado a la vida, y únicamente a éstos, en el tiempo a su conveniencia y fijado por El... , arrancándoles su corazón de piedra y concediéndoles un corazón de carne, restableciéndoles su voluntad y moviéndoles, por la omnipotencia de su fuerza, a resolverse por la opción de lo que es bueno...

(DE LA PROVIDENCIA)

Número 6. Por lo que se refiere al hombre malo e impío, a quien Dios, por cuanto es juez justo, ha ofuscado y empedernido por pecados anteriores, no sólo lo priva de su gracia, que por ella pudo haber sido iluminada su inteligencia y asequible su corazón, sino que en ocasiones le despoja también de los dones recibidos y lo sitúa en conexión con materias que, por corrupto, se convierten en riesgo de pecado, y lo entrega a sus propios placeres, a las tentaciones mundanas y al dominio de Satanás; de ahí se deriva su propio endurecimiento y que Dios se valga de los mismos medios para templar a otros. (10)

“Yo podré descender al infierno; pero un Dios semejante no tendrá jamás mi respeto”: así enjuiciaba Milton (11) a esta doctrina. Sin embargo, nuestro interés no radica en la manifestación de un juicio enjundioso, antes bien en la situación histórica del propio dogma. Examinemos, primero, cómo tomó forma la doctrina y de qué modo fue siendo absorbida por específicos complejos ideológicos, dentro de la teología calvinista. Necesariamente, siguió dos direcciones. En todo espíritu que irradia grandeza, de vehemente religiosidad activa (como los que destacan tanto en el cristianismo, desde San Agustín), se manifiesta el sentimiento religioso de la redención, enlazado a la certeza de que exclusivamente por la intervención de un poder objetivo, debemos agradecer todo, sin que intervenga ningún propio mérito; es decir: aquel que, siendo pecador, pudo vencer el pecado, percibirá en sí la sensación de que le invade una benigna seguridad, y se sentirá convencido de que tan sorprendente regalo de la gracia no puede deberse en parte, siquiera, al propio esfuerzo ni parcial o completo, tampoco, unido a hechos reales o cualidades privativas del creer o querer. En el punto de Lutero, en plena singularidad religiosa, pudo escribir su obra *Libertad del hombre cristiano*, para él los “designios inescrutables” de Dios constituían el manantial único y más paradójico de la conservación de la gracia. (12) Es verdad que siempre estuvo apegado a este dogma, sin embargo, con el tiempo su política eclesiástica tomó una dirección “realista”, llevada por impulsos paulatinos, y así le fue postergando hasta dejarlo poco a poco en planos inferiores. Tan “arriesgada y tenebrosa” doctrina fue rechazada, enérgicamente, por Melancthon en la confesión de Augsburgo. Los eclesiásticos de la Iglesia luterana consideraban el dogma como axiomático que podía perderse la gracia (*amissibilis*), recobrándosela mediante la humildad, la contrición y la fe en la palabra de Dios y los sacramentos. En Calvino (13) acontece, precisamente, a la inversa, pues el convencimiento de que el dogma era esencial fue adquiriendo siempre más fuerza, y de ello hizo gala en las controversias dogmáticas con sus adversarios.

Además, lo vemos colmadamente elaborado en la tercera edición de su *Institutio*. Aun después de la muerte de Calvino, todas las grandes contiendas por la cultura giraban en torno del dogma, hasta que en los sínodos de Dordrecht y Westminster se produjo la tentativa de acabar con ellas. Opuestamente a Lutero, Calvino no "vive" el *decretum horribile*, antes bien sólo lo "imagina". Esta es la razón de que su importancia se acrecienta a la par que la lógica consecuencia se acentúa hacia su interés religioso, directamente a Dios, mas de ninguna manera en dirección a los hombres, (14) pues Dios no es para éstos, sino que ellos son para Dios y por El, y no hay nada que suceda (de ahí el hecho incontestable para Calvino de que únicamente un reducido número de hombres está destinado a salvarse) si no es con el carácter exclusivo para el fin de que Dios se honre en su propia Majestad, de lo contrario no tendría sentido. Por eso resulta puesto a la razón aplicar la medida de la justicia terrenal a sus decretos soberanos y constituye un agravio a Su Majestad, (15) puesto que Dios es libre, esto es, no está sujeto a ley alguna, y sólo es factible la comprensión de sus designios y hasta el conocimiento de ellos, cuando se hubo complacido en manifestárnoslo. Únicamente existe en nosotros la posibilidad de atenernos a estas fracciones de la verdad perdurable; todo lo demás —en torno a nuestro propio destino— se encuentra en una nebulosa, y cualquier intento de esclarecer el enigma es imprudente además de imposible. Si un hombre considerara inmerecida la condena y se quejase de su condición, procedería como si un animal se lamentase de no haber nacido hombre. Un abismo inescrutable separa de Dios a todas las criaturas, y ante El todas las criaturas merecemos la muerte eterna, sólo que sea a la inversa por su propia voluntad, movido por el único propósito de glorificar a su propia majestad. Únicamente nos es dado saber que una parte de la humanidad se salvará, en tanto que la otra se condenará. Conjeturar acerca de que así como el merecimiento o la culpabilidad de los hombres contribuyen en este destino, representaría lo mismo que conceptuar la posibilidad de que los decretos eternos e ilimitadamente libres de Dios fueran susceptibles de pasar por cualquier modificación obra del hombre, y eso es inconcebible. Del "Padre celestial" de quien nos habla el Nuevo Testamento, tan fácil de penetrar en la mente humana, que se regocija con el retorno del pecador, así como siente alegría cuando la mujer recobra las monedas perdidas, ahora aparece un ser superior e indescifrable para toda comprensión humana, el cual desde la eternidad señala para cada uno su destino, conforme los designios enteramente insondables, y dispone todos los pormenores, hasta el más mínimo, en el universo. (16) Y siendo inmutables los designios de Dios, la divina gracia es igualmente inadmisibile para quien le ha sido donada, como para quien le ha sido negada le resulta inalcanzable.

Debido a tan cruel apasionamiento perturbador, esta doctrina había de redundar, en el espíritu de los hombres de la época,

que la vivieron con todas sus profundas consecuencias, en un sentimiento de sorprendente solicitud. (17) Para los hombres de la Reforma, la dicha eterna era el pensamiento más determinante. El hombre se sentía irremediamente obligado a seguir el solo la senda hacia un destino ignorado, dispuesto desde la eternidad. No había quien pudiera ayudarle, ni tan solo el predicador, puesto que únicamente el elegido estaba capacitado para entender espiritualmente la palabra de Dios; tampoco podía hallar ayuda en los sacramentos, ya que, ciertamente, son los medios ordenados por Dios para acrecentar su propia gloria, debiendo ser realizados rigurosamente, mas no para alcanzar la gracia, antes bien (de manera subjetiva) son simples *externa subsidis* de la fe. La Iglesia tampoco podía asistirle, pues, si bien se proclama el principio *extra ecclesia nulla salus* (que implica el sentido de que a quien quiera que se aparte de la Iglesia verdadera ya no le es dado integrar el círculo de los elegidos por Dios), (18) los excomulgados también son parte integrante de la Iglesia, en lo externo, sometidos a su disciplina, no precisamente para obtener, así, la dicha eterna, imposible de alcanzar, sino porque tampoco ellos están excluidos de cumplir con los mandatos *ad gloriam Dei*. Finalmente, tampoco de Dios podía esperar aquella ayuda, pues también Cristo únicamente murió por los elegidos, (19) destinados por Dios desde la eternidad para ofrecerles el sacrificio de su vida. Tan absoluto abandono (no concebido por el luteranismo hasta extremas consecuencias), que le impide pensar en una posible salvación eclesiástico sacramental, constituía el factor contundente ante el catolicismo, en el que, justamente, hallaron el fin de las fases del "desencantamiento" del mundo, (20) iniciado con las antiguas profecías judías y que, apoyándose en el concepto científico heleno, refutó los medios quiméricos para la salvación, tildándolos de supersticiosos, en extremo desmedidos. El verdadero puritanismo refutaba, inclusive, cualquier vestigio de rito religioso en la sepultura de los suyos, haciéndolo silenciosamente, con el fin de no dar la apariencia, siquiera, de *superstition*, ni de índole mágico-sacramental que supusiera un acto para la salvación. (21) Para aquel a quien Dios había negado la gracia, no existía medio mágico alguno ni de otra índole que pudiera otorgársela. Además, si tomamos en cuenta que el mundo de lo creado se encuentra infinitamente lejos de Dios, y que separadamente nada tiene valor, se comprobará que la solicitud interior del hombre revela, por un lado, la posición negativa del puritanismo con respecto a los factores susceptibles, propensos a la ternura y a la aflicción y sentimentales de la cultura y de la religión en su carácter de subjetivo (que de nada sirven para la salvación, y sí propician sentimientos ilusorios de aflicción, divinizando una superstición terrenal), así como su absoluto aislamiento del progreso material. (22) Visto por el otro lado, en esta soledad está enraizado el individualismo desengañado, que todo lo juzga en el aspecto más desfavorable, (23) que no deja influir en el "carácter popular" y en las instituciones de aquellos pue-

blos de antecedentes puritanos (en riguroso contraste a la imagen en todo diferente que la "ilustración" estimó en el hombre). (24) Situándonos en aquella etapa de referencia vemos el gran ascendiente de la doctrina de la predestinación en el más infimo pormenor del comportamiento y la manera de concebir la vida, así se trate de un ámbito en el que el dogma ya no regía, pues el hombre tenía puesta, exclusivamente, su confianza en Dios. Tratemos, pues, de examinar el hecho. En la literatura inglesa, por ejemplo, particularmente puritana, se encuentra reiterativamente expuesta la sensacional observación de que en la ayuda y sinceridad de los hombres no se puede confiar demasiado. (25) Baxter, a pesar de su blandura, aconseja claramente no fiarse de nadie y abstenerse de participar algo a nadie, que pueda a uno ponerle en evidencia: solamente Dios debe ser el confidente del hombre. (26) Asimismo, contrariamente al luteranismo, fue suprimida la confesión en privado, de la que el propio Calvino recelaba un tanto en razón a que la interpretación del sacramento pudiera resultar falsa, con lo cual se demuestra la gran trascendencia, en relación a la par, con la concreta forma de concebir la vida. Consecuentemente, por una parte, dejaba al descubierto el proceder de esta clase de religiosidad, y, por otra, evidenciaba el cambio psicológico de su aspecto ético. De esta suerte, el sentimiento de culpa no halló el medio para una asidua "reacción". (27) En un término medio, la moralidad del hombre se vio por todo ello influenciada, tema en el que haremos hincapié más adelante. Sin embargo, queremos dejar sentado, de inmediato, la consecuencia inferida en el estado absoluto del hombre con respecto a su religiosidad. El calvinista, con su propia idea de Dios, realizaba el comercio aislado profundamente de su yo íntimo, pese a que para su salvación le era necesario ser integrante de la verdadera Iglesia. (28) Si alguien quiere percatarse de los determinados efectos (29) en aquel característico medio, deberá adentrarse en las páginas de la obra más leída de la literatura puritana: *Pilgrim's progress*, cuyo autor, Bunyan, (30) relata el proceder de *Christians*, cuando al advertir que se halla en la "ciudad de la corrupción", a un tiempo de oír el llamamiento de Dios ordenándole que de inmediato emprenda la ruta hacia la ciudad celestial, se rehúsa a dejarse acompañar de su mujer y de los hijos y, llevando las manos a sus oídos para con sus palmas tapárselos, atraviesa los campos vociferando: *life eternal life!* Nunca con más delicadeza sería capaz de traslucir el candoroso deleite que el caldero experimenta en su prisión al poetizar ante la ovación de un mundo creyente; asimismo, el estado anímico del creyente por excelencia puritano, abstraído en su privativa preocupación, con el pensamiento puesto en su propia salvación, este estado psíquico que se exterioriza en las conversaciones plenas de un fervor (un tanto evocativas del *Gerechter Kammacher*, de Gottfried Keller) que le servía de alimento en peregrinaje emprendido con otros hombres a los cuales les guía un mismo anhelo. Y sólo una vez, cuando se con-

sidera en lugar seguro, piensa que si tuviera a los suyos. Tanto a él había de ser hermoso. Es un sentimiento de temor ante la idea de la muerte y del más allá, semejante al que invade el ánimo de Alfonso de Ligorio, analizado por Dollinger y experimentado ahora por todos hasta lo más hondo, alejados hasta el máximo de un espíritu de soberbia terrenal, como de la que hizo gala Maquiavelo en su apología de aquellos individuos florentinos para quienes —en la controversia con el Papa y la excomunión— "el amor a la ciudad natal estaba por encima del temor por la salvación de su alma"; y a una distancia aún mayor de cualquiera de los sentimientos como los que Ricardo Wagner ostenta en la voz de *Sigmundo* delante del fatal encuentro: "Saluda a Wotan; saluda a Walhalla... mas no me habléis de los rígidos goces del Walhalla". Claro está que, entre Alfonso de Ligorio y Bunyan, las consecuencias de tal aflicción son fundamentalmente diferentes: el mismo afligimiento que impulsa al primero a degradarse hasta lo increíble incita al otro a batallar con la vida de modo continuo e infatigable. Y esta disparidad ¿en dónde radica? Por de pronto salta a la vista la posibilidad enigmática de relacionar el intento de venir en ayuda del hombre a fin de que se emancipe de los lazos que lo tienen atado al mundo, tendencia propia del calvinista debido a la categórica superioridad que le da su teoría en el orden social. (31) Aun cuando nos parezca sorprendente, es el resultado del sello por el cual se distingue al cristiano con el "amor al prójimo", apremiado por la convicción calvinista a una soledad espiritual. Hasta aquí, la primera intención. (32) Ciertamente, la misión del mundo es honrar a Dios, la existencia del cristiano elegido sólo es válida por cuanto acrecienta la gloria de Dios en el mundo, cumpliendo con sus mandatos en la parte que le atañe. Ciertamente que Dios quiere que cada cristiano haga obra social, pues, naturalmente, quiere un acomodo de la vida social en su estructura a sus mandatos para cuyo fin debe organizarse de modo adecuado. La labor social (33) del calvinista en el mundo sólo se realiza *in majorem Dei gloriam*. En la ética profesional ocurre precisamente igual, puesto que sirve al conjunto global de los hombres a su paso por el mundo. Lamentablemente, la tarea profesional identificada en el "amor al prójimo" la vimos derivar en Lutero. Sin embargo, si en él eran conjeturas y mera disposición mental, en los calvinistas viene a ser un peculiar factor de su sistema ético. Siendo que el "amor al prójimo" únicamente puede existir para glorificar a Dios (34) y no así a las criaturas, (35) la preliminar demostración es la observación de las labores profesionales señaladas imperativamente por la *lex naturae*, con un determinado sello objetivo y solidario: en calidad de provecho para la estructuración lógica del universo en que nos movemos, ya que tanto la estructura como la organización (con finalidad tan portentosa) de este universo el cual, conforme la revelación bíblica y el discernimiento innato del hombre parece encauzada al servicio de la "utilidad" de los humanos, autoriza a considerar esta tarea al

se no del provecho colectivo social, como impulsora de la glorificación de Dios y, en consecuencia, como querida por El. Tanto el puritano como el judío realizan fácilmente por igual, si bien por distintas razones, la supresión total de toda cuestión con respecto a la teodicea y acerca del "sentido" del mundo y de la existencia, que a otros tiene en tanto desasosiego, y, ciertamente, toda la unción antimística de la cristiandad, en su mayoría, comparte esta misma actitud. Dejando a un lado este espíritu ahorrativo de energías, el calvinismo ofrece un nuevo matiz: la ignorancia del dualismo entre el "individuo" y la "ética" (conforme el sentido que Soren Kierkegaard le concede), pese a que el calvinismo deja que las cuestiones religiosas las medite el hombre a solas consigo mismo. Tal punto de vista relativo al racionalismo político y económico del calvinismo no es para analizarlo en sus principios y significado por el momento, sin embargo, sea lo que fuere, de ahí radica el manantial del sello utilitarista de la ética en el calvinismo y de los aspectos más significativos del concepto profesional de su doctrina. (36) Permítanos insistir aún, sin embargo, en la ética de la predestinación.

Juzgamos que la cuestión básica por despejar es cómo esta doctrina (37) pudo ser tolerada en una etapa en la que por encima de todos los intereses de la vida en este mundo, era la del más allá, con todos sus enigmas, lo que preocupaba con ilimitada intensidad. (38) No había creyente que dejara de plantearse tales problemas irremediamente: ¿Soy parte integrante en el círculo de los elegidos? y, ¿cómo sabré que me asiste la seguridad de que lo soy? Tales problemáticas confinaban a un segundo plano toda obsesión mundanal. (39) Para consigo, Calvino no sentía preocupación alguna por tal disyuntiva: él se consideraba "instrumento" de Dios y le asistía la certeza de que la gracia estaba en posesión suya. Por ende, la urgencia de una respuesta a de qué modo podrá el hombre tener la seguridad de que fue elegido para la vida eterna, la confiere en esta forma, sin hallar otra más acertada: debemos darnos por contentos con el conocimiento del divino decreto y la imperecedera esperanza puesta en Cristo, lo cual ha de lograrse con la fe verdadera. Pero, por encima de todo, desecha la suposición de que el proceder del hombre pudiera descubrir el destino de aquel que lo ejecuta; la tentativa de descifrar de tal suerte los designios de Dios habría de ser en vano. En esta vida de los condenados, ninguna apariencia distingue a los elegidos, (40) y en unos y otros son factibles experiencias idénticas (como *ludibria spiritus sancti*), exceptuando, únicamente, la confianza creyente *finaliter* imperecedera. Así, pues, los elegidos son como la Iglesia indivisible de Dios. Claro está, que con los epígonos (así, Beza) y, en especial, con la compacta masa de la generalidad de los hombres. Para ella, el problema de la *certitudo salutis*, la potencia cognoscitiva del estado de gracia, debía tener un valor esencial, (41) y así, en todos los lugares en los que la doctrina de la predestinación estaba en vigor, ocurría lo mismo, por la mayor parte; de todos los ánimos

se apoderaba la idea atormentadora de la duda acerca "si existen indicios probatorios de una personal integración en el grupo de los *electi*". Este problema no fue únicamente el eje del desarrollo pietista, que nació en el seno de la Iglesia anglicana, sino que llegó a tener, en alguna ocasión, algo así como un significado constitutivo. Pero eso no es todo: cuando se nos presente la oportunidad de examinar el insólito alcance político y social de la doctrina y la práctica de la comunión, después de haberse producido su reforma, aquilataremos la importancia que tuvo, en el curso de todo el siglo XVII, la duda de que el propio individuo llegara a comprobar su estado de gracia, es decir, poniendo el caso como ejemplo, de su posibilidad de tener acceso a la comunión, impartida en pleno culto, el acto más decisivo para la posición social de sus participantes.

Estando expuesto el problema acerca del propio estado de gracia, no era fácil en absoluto avenirse (42) con el criterio de Calvino, siempre reconocido, en principio siquiera, por la doctrina ortodoxa: recurrir a la propia aseveración de la fe perdurable alcanzada en el individuo por la gracia. (43) Naturalmente, no podía lograrlo la cura de almas, que de continuo debía enfrentarse con los suplicios que la doctrina producía en ellas, debiendo servirse de varios expedientes para allanar las dificultades. (44) Cuando la interpretación de la doctrina no contenía demasiada libertad o bien no se la mitigaba con palabras que pudieran significar el abandono de la misma, (45) nos encontramos con dos diferentes consejos propios de la cura de almas: primeramente, el deber de considerarse elegido es un mandato, así como el de rechazar toda duda, atribuida al diablo, (46) acerca de ello, ya que la propia seguridad limitada demuestra una insuficiencia de fe y, en consecuencia, una acción insuficiente de la gracia. El consejo del Apóstol en el sentido de "afianzarse" en la profesión que uno ejerce se le conceptúa ahora como un compromiso para alcanzar en la lucha cotidiana la certeza objetiva de la propia salvación y una prueba. En vez de aquel pecador humilde, sumiso, que ha recibido la gracia acordada por Lutero, si con su arrepentimiento confía en Dios podía ser santificado, ahora se modelan "santos" con personalidad propia, (47) como los que saltan a la vista personificados en determinados hombres de negocios del capitalismo en su época y, aún actualmente como especímenes diseminados. En segundo término, como el mejor modo de lograr la pretendida seguridad de la gracia en cada quien, se procedió a la persuasión de tenerse que valer del trabajo profesional permanente, única medida eficiente (48) para apartar de sí la duda religiosa y conseguir el indubitable estado de gracia propio.

El argumento en que se apoya la posibilidad de estimar así el trabajo profesional, en calidad de medio apropiado para contrarrestar la aflicción religiosa, se basa en ciertas armas propias del sentimiento religioso promovido por las iglesias reformadas entre cuyas manifestaciones sobresale con toda claridad (abier-

también contraria al luteranismo) la doctrina relativa a la fe justificadora. Scheneckenbürger, (49) en su excelente ciclo de conferencias, analizó estas desigualdades con tanta delicadez y precisa objetividad, que, lejos de hallar algún impedimento, nos complacemos en seguir su exposición del tema, según veremos de inmediato.

En la práctica de los conocimientos que alientan la piedad luterana (especialmente mientras la observamos evolucionar en el transcurso del siglo XVII) destaca como la más sublime la *unio mystica* con Dios. (50) Conforme el significado del vocablo (ignorado por la Iglesia reformada), es un sentimiento sustancial de Dios: el sentimiento de una penetración real y verdadera en el alma creyente, con analogía de cualidades a los efectos de la contemplación en los místicos alemanes que se distingue por su calidad de pasivo, encaminado exclusivamente a saciar el vehemente deseo de permanecer en Dios; en suma, el simple afecto que sólo se siente en el alma. Sin embargo, una religiosidad con cariz místico, además de ser totalmente afín a un sentido singularmente realista de la realidad de nuestro alrededor (lo cual puede comprobarse en la historia de la filosofía), puede ser su más seguro sostenimiento, por su falta absoluta de afinidad con las doctrinas dialécticas. Además, existe la posibilidad de que la mística colabore, aun cuando de modo indirecto, a la racionalización del comportamiento práctico. Pero como quiera que sea, la relación con el mundo dispuesta por la mística, no incluye una estimación efectiva del dinamismo exterior. De ahí la existencia en el luteranismo del nexo de la *unio mystica* con un sentimiento profundo de indignidad por el pecado original que había de ser provechoso para que el creyente luterano ejercitase con esmero la *poenitentia quotidiana*, para proteger la inocencia y la humildad imprescindibles para el perdón de los pecados. Por el contrario, la específica religiosidad reformada se declaró en los comienzos abiertamente opuesta, así sea frente a la pascaliana enemiga del mundo o hacia esta religiosidad meramente sentimental e interna del luteranismo. El calvinista no daba como aceptable una real penetración de naturaleza divina en el alma, por la única trascendencia de Dios sobre lo creado: *finitum non est capax infiniti*. La comunidad de Dios con sus preferidos únicamente podía establecerse y advertirse cuando El “actuaba” (*operatur*) en sus almas, y ellos adquirirían pleno conocimiento de este fenómeno en tanto que su acción se derivaba de la fe ejercida en ellos por la gracia divina y, a su vez, esa fe adquiriría legitimidad como ejercida por Dios debido a la naturaleza de aquella acción. Es así como, en toda religiosidad práctica, podemos distinguir las dos maneras con objeto de que cada quien pueda sentirse seguro de hallarse en estado de gracia: (51) considerándose como “recipiente” o como “instrumento” del poder de Dios. Con respecto a la primera, la vida del hombre se inclinará hacia el ejercicio del sentimiento místico; en cuanto a la segunda, estará propensa al proceder

ascético. Lutero se encuentra casi en el primer caso, en tanto que el calvinismo está integrado en el segundo. El reformado también pretendía alcanzar la eterna bienaventuranza *sola fide*. Ahora bien, como sea que, de acuerdo con Calvino, todos los sentimientos y estados anímicos, aun cuando aparenten ser hasta sublimes, suelen resultar ilusorios, (52) es necesario que la fe se verifique en la objetividad de sus efectos, a fin de que pueda ser fundamento infalible a la *certitudo salutis*, esto es: debe ser una *fides efficax*, (53) y el llamamiento a la salvación un *effectual calling* (según se dice en la *Savoy declaration*). Si se plantea la cuestión de cuáles habrán de ser los hechos del reformado que patenten si la fe no está torcida, la respuesta es: el comportamiento del cristiano que sea de provecho para acrecentar la gloria de Dios; y ¿qué clase de comportamiento será éste? O se encuentra manifestado en la Biblia, o se deduce de manera indirecta del orden de los fines de la naturaleza creada por Dios (*lex naturae*). (54) Particularmente, el estado de gracia llega a ser controlable estableciendo una confrontación del estado de la propia alma, con el que, conforme a la Biblia, era patrimonio de los elegidos es decir, los patriarcas. (55) Únicamente el elegido es poseedor de la *fe efficax*. (56) Sólo él es competente —merced a la *regeneratio* y a la consecuente *santificatio* de su vida entera— para acrecentar la gloria de Dios por el hábito de realizar obras buenas, no sólo en apariencia, sino auténticas. Y al venir en conocimiento que su transformación —en lo esencial, por lo menos, y en su asidua intención (*propositum oboedientiae*) se debe al poder que habita en él (57) para engrandecer la gloria de Dios —de suerte que no es únicamente querido, sino actuado por el propio Dios—, (58) entonces puede considerarse que obtiene el bien supremo, anhelo máximo de la religiosidad: la garantía de la gracia. (59) Y esta posibilidad de lograrla se halla confirmada en la segunda epístola a los Corintios, 13, 5. (60) En consecuencia, las buenas obras no son absolutamente adecuadas si se las conceptúa como recursos para alcanzar la bienaventuranza (ya que el elegido es también naturaleza humana y toda su acción se halla infinitamente lejos de los mandatos divinos), pero, esto sí, en su calidad de signos de la elección son absolutamente necesarias, (61) por cuanto constituyen un factor técnico que, aun cuando no patentiza la bienaventuranza, es favorable para desahorsarse de la contrita ansiedad por alcanzarla. Entendido así, las buenas obras son consideradas en el momento como “indispensables para la bienaventuranza”, (62) o bien como requisito de la *possessio salutis* (63) y, al respecto, la experiencia nos ha demostrado que a quien se ayuda Dios le ayuda. (64) En consecuencia —como ya quedó expuesto en su oportunidad—, el calvinista elabora para sí (65) su propia salvación, mejor dicho, la seguridad de ella. Ahora bien, esto no implica (como en el catolicismo) el hecho constante de acumular buenas obras aisladas; conviene más pronto el propio control metódico ante la alternativa que se presenta a diario de ¿elegido o condenado? Y, ahora,

nos encontramos situados en un paraje interesante, al que queremos llegar en nuestra exposición.

Es sabido que esta postura, siempre más acusada (66) en las iglesias y sectas reformadas, ha sido reconvenida más abiertamente por los centros luteranos que la han tildado de "santificadora de las obras" (67) Y cuánto más los atacados se empeñaban con justa razón en no permitir que se establecieran analogías de su postura dogmática con la doctrina católica, con más ahínco los atacantes encontraban algún fundamento en qué apoyarse, calculando los resultados prácticos de la doctrina, los cuales podrían pesar en el proceder proverbial del cristiano reformado, (68) ya que, posiblemente, jamás se le reconoció tanto valor estimativo como el que le daba el calvinismo al infundirlo en sus adeptos. Para determinar el alcance práctico de la "santificación de las obras", nada hay más concluyente que el discernimiento de las cualidades relativas al comportamiento, las cuales difieren tanto en la vida del cristiano usual de la Edad Media, de acuerdo con el somero análisis que de él podríamos hacer: en el medievo, el cristiano común, visto en su aspecto ético, vivía "al día". (69) Antes que nada era fiel a sus obligaciones tradicionales y llevaba a efecto, además, algunas "obras buenas" que, por lo regular, lejos de constituir un cúmulo continuo de acciones racionalizadas, que no eran fundamentales, así como tampoco estaban enlazadas obligadamente a un específico modo de vida sino que estaban, más pronto, efectuadas según fuere la ocasión, con el propósito, digamos, de reparar ciertos pecados, así sea debido a la presión ejercida por parte del clero o, especialmente, al presentirse la hora de la muerte, como algo parecido a una póliza de seguro. Claro está que la ética del catolicismo era "ética de la intención", si bien con respecto al valor de todas las obras, era su precisa *intentio* la que decidía, así como cualquier acción, buena o mala, era responsableidad de quien la efectuaba, ejerciendo su influjo en su transitorio y eterno destino. El criterio de la Iglesia era, así, realista; para ella el individuo no constituye absolutamente una específica unidad que, además, pueda ser valorada desde un solo ángulo. Por el contrario, regularmente, la conducta humana resulta un tanto contradictoria, debido a la presión de motivaciones opuestas. La Iglesia, evidentemente, también conminaba al individuo a que tuviera como ideal la rotunda transformación de su vida; no obstante, esta imperativa orden estaba condicionada, para el término medio de los hombres, a una de las armas más poderosas de efectiva educación: el sacramento de la penitencia, que funcionaba en estrecha ligazón con la religiosidad católica en su más singular característica.

Al deshacerse el "encanto" del género humano, la supresión de la magia como instrumento de salvación (70) no fue consumada en la religión católica con los mismos resultados que en la piedad puritana (o, con anterioridad, en la judía). Los católicos (71) podían disponer del don sacramental de su Iglesia, para

valerse de él con objeto de compensar su escasa suficiencia: el sacerdote hacía las funciones de mago que llevaba a cabo el prodigio de la transformación y que disponía de las llaves para el poder; el hombre podía acudir a él con humildad y contrición, y aquél imponía penitencias e infundía esperanzas de gracia, otorgaba el seguro indulto y afianzaba la fuga de la tremenda aflicción, considerada por el calvinismo como un sino inflexible del que no podía redimirse con la ayuda de nadie ni de nada; para él no existían consolaciones afectivas y humanas, tampoco podía abrigar la pretensión, siquiera, a semejanza del católico y hasta del luterano, de compensar los momentos de flaqueza y desenfreno, mediante las "buenas obras". Los calvinistas, de acuerdo con "su" Dios, no se veían obligados a la realización de tal o cual "buena obra", antes bien a una santidad en el obrar a un alto nivel del método. (72) Ya no se menciona a la doctrina católica (y positivamente humana) oscilante entre el pecado y la contrición, así como la penitencia, la descarga de conciencia y la nueva caída del pecador; tampoco se fija para la vida un saldo purificante por castigos temporales y que pueden ser anulados por la intervención eclesiástica de la gracia. Así fue como el hombre común se desprendió del sello anárquico e intermitente de su comportamiento ético, remplazándolo ya por un planteamiento y una metodización del mismo. Ya no se trata de una casualidad el hecho de que se aplicara el sobrenombre de "metodista" a los partidarios del magno y postrer renacimiento de las ideas puritanas en el siglo XVIII, de igual manera que en el anterior siglo se aplicó el calificativo análogo de "precisistas" (73) a sus predecesores en espiritualidad, ya que el fruto de la gracia, el paso ascendente del hombre entre el *status naturae* y el *status gratiae*, no podía conseguirse sin la transformación del sentido de la vida en cada instante y en cada acción. (74) El "santo" encauzaba su existencia hacia un solo fin: la bienaventuranza. Por tal razón, en el transcurso del tiempo, su vida fue, sin restricción alguna, racionalizada y sometida a la única idea de acrecentar la gloria de Dios. Ciertamente, el principio de *omnia in majorem Dei gloriam* jamás ha tenido tanta importancia como entonces. (75) Claro está que una vida entregada por completo a la reflexión, era la única que podía ser considerada en un sentido de superación del *status naturalis*. Los puritanos de aquel tiempo aceptaron el *cogito ergo sum* como interpretación ética similar. (76) La religiosidad reformada, pues, debe su peculiar sello ascético a dicha racionalización, deduciéndose, al mismo tiempo, la causa de una similitud tan profunda, (77) así como de su determinada postura antagónica al catolicismo, en la inteligencia de que a ésta ya no le resultaba extraña.

Indudablemente, el ascetismo cristiano acogió en su espíritu diversos matices, diferentes no sólo en sus manifestaciones externas, sino en su significado más profundo. Nos encontramos que en la antigüedad y, asimismo, en la Edad Media, el ascetismo cristiano de Occidente se distinguió siempre por un sello

rac Al. En ello se apoya, justamente, el significado histórico de la vida monástica occidental en contradicción frente a la de Oriente (con algunas excepciones). De ese sello está impregnada la regla de San Benito y, también, la de los cluniacenses, aún más se destaca en la orden cisterciense y muy particularmente en la jesuítica, cuyo ascetismo se independiza por igual de la anárquica evasión del mundo y de la incesante aflicción por la virtud en sí, a fin de adquirir una sistematización del proceder racional, y mejorar el *status naturae*, arrebatando al hombre del dominio de los deseos irracionales y restituyéndole su libertad ante el mundo y la naturaleza. Así quedaba testificada la preponderancia de una planificación de la voluntad, (78) se sujetaban sus actos al propio control constante, se educaba (de una manera objetiva) al monje en calidad de trabajador al servicio del reino de los cielos y (de un modo subjetivo) se le infundía, a su vez, la seguridad de la salvación del alma. Veamos, pues, cómo este propio dominio incesante, propósito explícito de los *exercitia* de San Ignacio y de las formas más elevadas de las virtudes racionales monásticas, (79) coincidía con la racionalización del proceder obligado en el puritanismo. (80) En el intenso repudio con que, en la relación acerca de los interrogatorios de sus mártires, se enfrenta la glacial y tranquila serenidad de sus confesores ante los desmanes, ante la desmedida maraña de los nobles, de los clérigos en grado superior, de los servidores públicos, (81) sobresale el profundo aprecio del discreto propio dominio que es símbolo, hasta en la actualidad, del *gentleman* inglés y angloamericano. (82) En nuestro común entender, (83) el ascetismo puritano (a la par que todo ascetismo "racional") se esforzaba por hacer hombres aptos en la afirmación de sus "motivaciones constantes" (en especial las de quien las infundía) ante los "afectos". Por consiguiente, trataba de educarlos como "personalidad" (dándole al vocablo el sentido psicológico-formal). Contrariamente a lo que el común de los individuos creía, el propósito era la posibilidad de estar alerta en la vida, de que ésta se pudiera llevar clara y conscientemente, razón por la cual era apremiante exterminar de raíz el goce indiferente de la espontaneidad vital, y la manera más atinada de conseguirlo era estableciendo un orden en el comportamiento de los ascetas. En las reglas monacales del católico existían igualmente estas características (84) con no menos exactitud que en los principios del comportamiento calvinista. (85) Tal sistematización de la vida del hombre es el fundamento, en cualquiera de los casos, del excepcional poder libertador del ascetismo, y demuestra que el calvinista era mucho más apto, comparado con el luterano, para darle la consistencia más firme a la Iglesia reformada con carácter de *ecclesia militans*.

Por otro lado, es fácil distinguir el arraigo de la antítesis del ascetismo calvinista frente al medieval, esto es: la supresión de los *consilia evangelica* y, en consecuencia, la transformación del ascetismo sobrenatural en una ascesis estrictamente "profana",

de este mundo. No se trata de que la vida "metódica" nativa al catolicismo hubiera permanecido confinada a las celdas de los conventos; tal afirmación no sería admitida por la teoría ni por la actividad del medioevo. Sin embargo, siempre se ha hecho hincapié en que no obstante la acendrada sobriedad ética del catolicismo, si la vida no está supeditada a método moral no le es dado alcanzar los más grandes ideales promulgados como válidos, inclusive para la vida en la tierra. (86) Pongamos como ejemplo la Orden Tercera de San Francisco: era un poderoso intento de penetrar ascéticamente la práctica diaria de la vida, pero no fue tan solo el único, como es bien sabido. Indudablemente, hay obras como la *Imitación de Cristo* que, por su gran ascenso en las almas, enseñan que el modo ejemplar exigible en ellas, era estimado como algo por sobre del mínimo que bastaba de ética del modo de vida usual, carente de disposiciones como las que el puritanismo asentó después. Aparte de eso, cualquier intento de sistematización en el comportamiento tenía que mentar en su camino la práctica de ciertas instituciones religiosas, como las indulgencias, consideradas por tal razón, en aquellos tiempos de la Reforma no sólo como un abuso circundante, sino también como un mal en grado sumo. Sea lo que fuere, en la Edad Media, el monje era quien, con singular excelencia, vivía en una religiosidad metódica. Por consiguiente, el ascetismo era más capaz, cuanto más completo, de alejar al asceta, debidamente del mundo. (87) Lutero comenzó por romper con ello; Calvino, (88) captándolo de aquél, hizo lo mismo. El primero, lejos de dejarse llevar por "tendencias evolutivas" realizadas, se basó en sus propias experiencias (previos titubeos, ciertamente, a la hora de los resultados prácticos, pero luego con firme determinación, estimulado por la situación política). A Sebastián Franck no le pasó por alto el meollo de esta forma de religiosidad, al decir que lo clásico en la Reforma fue convertir en monje a cada cristiano por todo lo que le quedaba de vida. De este modo, se levantaron vallas para impedir la fuga ascética del mundo; desde entonces, los temperamentos más firmes y apasionadamente íntimos, que siempre hubieron dado a la institución monacal sus más relevantes figuras, se vieron precisados a realizar con el trabajo profesional, sus aspiraciones ascéticas en el mundo. Sin embargo, el calvinismo aportó algo más efectivo en el curso de su desarrollo: la idea de que es menester verificar la fe en la vida profesional. (89) De ahí, que los espíritus con más religiosidad se vieron impelidos decididamente a orientarse hacia la práctica ascética. Simultáneamente, el hecho de fundamentar la ética profesional de la doctrina de la predestinación dio por resultado el desplazamiento de la aristocracia espiritual de los monjes, que se sucedía fuera y a espaldas del mundo, por la de los santos en él; siendo aquélla la de los predestinados por Dios desde la eternidad, (90) vivía, con su *character indelebilis*, ajena e indiferente al resto de los mortales, sentenciados también desde la eternidad, hundidos en un abismo insondable, mayormente tenebroso

cuanto más profundo e inaccesible, (91) a la manera de como aquellos enclaustrados del medievo se encontraban de fuera substraídos del mundo. En todas las relaciones y sentimientos sociales se reflejaba la quimera de este abismo, ya que, tales favorecidos por la gracia, los elegidos y, por ende, santos, sin que reconocieran su propia flaqueza, no veían con indulgencia el pecado cometido por los demás, antes bien, sentían odio y menosprecio por el que se mostraba como adversario de Dios, que llevaba consigo el sello de la sentencia para toda la eternidad. (92) En ocasiones, debido a la exacerbación de este sentimiento, se originaban nuevas sectas. Tal es el caso cuando —a semejanza de la formación de las direcciones “independientes” del siglo XVII— la creencia propia del calvinismo acerca de que la gloria de Dios obligaba supeditar a su ley a los condenados, por la mediación de la Iglesia, en esta tesis opuesta: admitir en la grey divina a un impuro, participante en los sacramentos o que, en calidad de pastor, los administre, constituye un agravio a Dios, (93) es decir: que eso se produjo en el momento en que apareció el concepto donatista de la Iglesia, como resultado de la idea de la comprobación de la fe (tal es el caso de los calvinistas bautizantes); en suma, allí donde no se llevó adelante el postulado de la Iglesia “pura”, en calidad de agrupación de los comprobados como regenerados. Con esta tentativa de confinar a los cristianos regenerados, imposibilitados para los sacramentos, brotaron diferentes sectas y se llevaron a efecto varios cambios en las constituciones eclesiásticas, destinándose a los primeros para el gobierno de la Iglesia (consolidándose, por lo menos, una situación privativa) y señalándose únicamente a los pastores regenerados con derecho a la admisión. (94)

Claro está que este comportamiento ascético heredó de la Biblia la medida que indudablemente requería, y ella fue su incesante guía. Y lo que más despierta nuestro interés en esta “bibliocracia” con tanta frecuencia reseñada acerca del calvinismo, es el hecho de que en el Antiguo Testamento se destaca una dignidad semejante a la del Nuevo, en virtud de que en ambos, los preceptos emanaban de la misma inspiración (sin considerar los que se referían, de un modo exclusivo, a la situación histórica de los judíos, o los que fueron abolidos por Cristo). Para aquellos hombres con fe, la ley representaba el ideal de una regla a seguir, imposible de poderse realizar por entero, si bien plenamente válida, (95) en tanto que Lutero había exhortado en sus comienzos a liberarse de la sujeción de la ley como prerrogativa del creyente. (96) En el ánimo firme del calvinismo se trasluce el predominio de la filosofía hebraica, con toda su sobriedad, impregnada a un tiempo del sentimiento de lo divino, que tomó su forma más precisa y clara en los escritos predilectos de los puritanos: las sentencias de Salomón y en la mayoría de los Salmos, en donde se advierte un específico sello racional. A Sanford (97) le asistía la razón, inculcando al Antiguo Testamento del influjo ejercido sobre la propensión a reprimir la presencia de

matices místicos y principalmente sentimentales de la piedad. Como quiera que sea, este racionalismo del Antiguo Testamento tenía un sello tradicionalista y *petit bourgeois*, y no debe ser tomado únicamente en cuenta el vigoroso *pathos* de los profetas y muchos salmos, sino los factores que sirvieron ya en la Edad Media como base al desenvolvimiento de la específica piedad emotiva. (98) Por último, pues, aquellos elementos de la piedad hebraica hacia los cuales se sentía más atraído el carácter ascético propio del calvinismo, fueron los que éste escogió para mejor asimilarlos.

La similitud exterior entre la sistematización del comportamiento moral que corresponde al protestante calvinista y la racionalización de la vida en el católico se encuentra en la manera como el cristiano puritano “preciso” llevaba el constante control de su estado de gracia. (99) La religiosidad católica moderna implantada por los jesuitas, sobre todo en Francia, y los más estrictos centros eclesiásticos reformados, coincidían en la costumbre de llevar la cuenta de los pecados, las tentaciones y los frutos cosechados en la gracia, anotando la síntesis en el libro diario religioso; (100) sin embargo, en tanto que el católico se valía de este libro para una cabal confesión, o bien al ponerse en conocimiento del *directeur de l'âme*, a éste le servía de fundamento para extremar el principio de autoridad en la dirección del cristiano (y aún más de las cristianas), el creyente reformado “se tomaba el pulso” con él, sin otra ayuda que la propia. Los teólogos moralistas, especialmente los de cierta importancia, se refieren a este libro. El propio Benjamín Franklin nos da un ejemplo clásico al contabilizar en forma de sinopsis y como estadística, los progresos por él logrados en cada una de las virtudes. (101) Por otro lado, la idea medieval, ciertamente notable, de la contabilidad divina fue en extremo ponderada por Punyan hasta el punto de entablar una desagradable comparación entre el pecador y Dios, semejante a la que media entre el parroquiano y el tendero (*shopkeeper*): aquel que cae en el fango, podrá ir pagando, como quiera que sea, con el fruto de todos sus méritos, los intereses corrientes, pero jamás el valor global del adeudo. (102) Posteriormente, el puritano además de controlar su propio comportamiento, verificaba el proceder de Dios, con cuyo dedo señalaba hasta los más invisibles intersticios entre él y su vida: de ahí, en oposición de Calvino, podía hallar la razón de que Dios hubiera determinado previamente esto o aquello. El hecho de santificar así la vida, admitía que se le reconociera un hecho semejante al de una operación comercial. (103) El resultado de esta sistematización del comportamiento moral, impuesta por el calvinismo (mas no por el luteranismo), era una profunda cristianización de toda la existencia, y en esto estriba, precisamente, el sello más determinante de la reforma calvinista. De ahí que, donde fuera que se reprodujese dicho sello, podía ser ejercido el mismo influjo sobre la vida, y toda confesión religio-

sa. Le abrazara como vital la idea de verificar la fe, habría de tener, en igual sentido, un gran ascendiente moral.

Hasta aquí venimos incursionando en el campo de la piedad calvinista, y es por eso que hemos considerado la doctrina de la predestinación previamente supuesta como principio dogmático de la ética puritana, es decir, como proceder ético racionalizado metódicamente. Pero, reconocemos que, en efecto, este principio fue el mismo hasta fuera del ámbito de las ramas religiosas más rigurosamente fieles a la doctrina de Calvino; nos referimos a los "presbiterianos" que se constituyeron en la piedra angular de toda la doctrina reformada, principio aceptado tanto en la soberana *Savoy declaration* de 1658, como en la *Hanserd Knollys confession* bautizante de 1689; también en el seno del metodismo, John Wesley, el talentoso organizador del movimiento, se mostró abiertamente partidario de la universalidad de la gracia. Sin embargo, Whitefield, el consumado agitador entre los de la primera generación metodista y su pensador más consecuente, y, también, los seguidores de Lady Hutington, los cuales por cierto tiempo ejercieron su gran influjo, se fundamentaban en el "particularismo de la gracia". En la cúspide de su esplendor, esta doctrina fue el pilar en que se apoyaron, durante la etapa decisiva del siglo XVII, aquellos solícitos representantes de la "vida santa" que encarnaban la idea de ser instrumentos de Dios y operantes de sus designios providenciales, (104) y la que pudo contener la postración prematura de la espiritualidad en una satisfacción de las acciones encauzadas en el sentido exclusivamente utilitario y terrenal, que no habría sido capaz de asumir tan excepcionales sacrificios en favor de propósitos tan idealizados e irracionales. Y el acoplamiento de la fe en normas absolutamente válidas, con el categórico indeterminismo y la total penetración de la divinidad (efectuada a su modo, tan genialmente), era de un "modernismo" mucho más acendrado en principio que aquella otra doctrina más lisa y de mucho más fácil acceso para el sentimiento que supeditaba el propio Dios a la ley moral. Pero, era preciso que estudiáramos la idea de la comprobación de la fe (de capital importancia para nuestra exploración, a fin de tratar, psicológicamente, acerca de la moral metódica) en la doctrina, justamente, de la predestinación y su trascendencia práctica para la vida, por ser la forma más razonable de la misma. Y esta idea, por cuanto que es el guión de enlazamiento entre la fe y la moral, vuelve a mostrarse con similar estructura y distintos nombres, tema de posterior estudio. Los inevitables resultados de esta doctrina dentro del protestantismo, en el comportamiento moral de sus adeptos, establecieron la más tajante antítesis de la relativa incompetencia de la moral luterana. Si con el arrepentimiento, el luterano podía fácilmente recuperar la *gratia amissibilis*, era imposible que anidara el menor ímpetu dirigido, a lo que consideramos el mejor fruto del protestantismo ascético, esto es: la racionalización metódica de la vida moral. (105) La religiosidad luterana dejó, ciertamente, el paso libre al vigor de los impulsos

y sentimientos naturales, pues no poseía el ímpetu irracional para el propio control continuo y la planificación regulada de su existencia, que distingue a la tenebrosa doctrina calvinista. Lutero, religioso genial, vivía indiferente a este clima de magnificencia, sin recelar una recaída en el *status naturalis*, confiado en el brío de sus propias alas. El estilo llano, sutil y sentimental de la religiosidad, que dio realce a varios de los más leales representantes de la doctrina luterana (de igual manera que su ética exenta de ley), en raras ocasiones halló equivalencia en los genuinos puritanos; sin embargo, la encontró en representantes del anglicanismo atenuado, tales como Hooker, Chillingworth y algunos más. En cuanto a otras consideraciones, al luterano común, incluido el virtuoso, le asistía la seguridad de que tan solo ocasionalmente había sido arrebatado del *status naturalis*, debido al hecho de la confesión y la prédica en cada uno de los casos. Es conocida de todos la diferencia, que tanto interés despertaba, entre el *standard* ético de las Cortes reformadas y el de las luteranas, envilecidas con frecuencia por el abuso de la bebida y la rudeza, (106) y por el mínimo provecho que el clero luterano pudo lograr mediante la sola predicación de la fe, con respecto a la marcha ascética de los bautizantes. El "encanto" y la "naturalidad" que distingue a los alemanes ante el inflexible estilo vital que se advierte en los angloamericanos hasta en su aspecto fisonómico, de resultas de ese continuo recelo a la recaída en el estado de naturaleza, a lo cual no están en absoluto sujetos aquellos alemanes, tildándolo de inflexibilidad, falta de independencia y esclavitud interior, es en donde radica, precisamente, la diferencia entre dos tipos de conducta ética opuesta, ya que el luteranismo no tiene capacidad para dar a la vida del hombre un sentido ascético. En los sentimientos expuestos queda al descubierto la aversión que contra lo ascético siente el hijo del mundo que vive indiferente a él. El luteranismo, con su apego a la doctrina de la gracia, impedía en el individuo el ímpetu anímico a metodizar su comportamiento, racionalizándola conforme a un sistema. En cuanto a otras reflexiones al respecto, ya comprobaremos que este ímpetu ascético podía derivarse de motivaciones piadosas, de distintas naturalezas, entre las cuales podía ser posiblemente la doctrina de la predestinación, aunque no era tan solo, esencialmente, de una gran trascendencia, sino que causó un sorprendente efecto anímico de gran magnitud. (107) Aparte el calvinismo, los movimientos ascéticos conceptuados únicamente desde el aspecto de la motivación piadosa de su ascetismo, se manifiestan, pues, como atemperantes de la coherencia clásica del calvinismo.

En la objetividad histórica, por su parte, en muchos de los casos, la imagen reformada del ascetismo sirvió como modelo para ser imitado por los demás movimientos ascéticos, o de utilidad comparativa, o como suplente en el desenvolvimiento de los principios que se apartaban de ella, o la superaban sencillamente. Sin embargo, en algunas ocasiones, a pesar de la diferen-

ci. ¹⁾ la base dogmática de la creencia, los resultados eran lo mismos en el orden ascético; eso era debido al predominio que ejercía la constitución eclesiástica, (108) como quedará demostrado en otro momento.

De un modo histórico, la idea de la predestinación representa el inicio de aquella dirección ascética a la que comúnmente se la suele llamar "pietismo". Ahora bien, en tanto que este movimiento permaneció dentro de la Iglesia reformada, no es nada fácil trazar con precisión un límite entre los calvinistas pietistas y aquellos que no lo eran. (109) Pero sí se puede afirmar que entre los pietistas han quedado incluidos los más destacados representantes del puritanismo, y, claro está, es del todo lícito considerar como una continuidad pietista de la legítima doctrina de Calvino a las tentativas de establecer conexión entre la idea de la comprobación, así como de la doctrina de la predestinación, con el deseo de adueñarse de una *certitudo salutis* subjetiva. El inicio del *revival* ascético dentro de las comunidades reformadas fue enlazado las más de las veces, principalmente en Holanda, a un renacimiento de la doctrina de la predestinación, entregada casi al olvido, o sumamente atenuada; por donde, en Inglaterra no es costumbre en tales casos valerse del concepto "pietismo". (110) Sin embargo, constituía, inclusive el pietismo continental reformado (en los Países Bajos y en la Baja Renania), al igual, por ejemplo, que la piedad de Bailey, una alteración extrema del ascetismo reformado: hasta tal punto se insistió en la *praxis pietatis* que el recuerdo de la fe en los dogmas se fue borrando o no inspiró más que indiferencia. No dejaba de ser factible que los predestinados se vieran asaltados tanto por equívocos dogmáticos, como por pecados de otra índole, y la experiencia demostraba que de un número considerable de cristianos confundidos en teología dogmática se cosechaban los frutos más óptimos de la fe, en tanto que la propia sapiencia teológica no llevaba en sí ninguna seguridad de la regeneración. (111) En este caso, el conocimiento de la teología no ofrecía ninguna seguridad de elección. (112) De ahí que el pietismo se dio en principio sin esperanza en la Iglesia de los teólogos, (113) a la que siguió siendo oficialmente fiel, lo cual es lo mucho que la caracteriza, dedicándose sólo a reunir a los adeptos de la *praxis pietatis* en "conventículos" desligados del mundo: (114) pretendía que descendiese a la tierra y hacer visible en ella la Iglesia invisible de los santos, pero no derivó en secta; simplemente se avino a buscar un refugio en donde pudiera deslizarse la vida garantizada contra cualquier influjo terrenal, conducida por la voluntad de Dios hasta en el más ínfimo pormenor, para afianzarse así la propia regeneración, inclusive en las peculiaridades del comportamiento externo. De tal manera, las *ecclesiola* de los convertidos realmente ya podían lograr la bienaventuranza en esta vida, pues la comunidad con Dios quedaba establecida con la práctica ascética (que, además, era lo natural en toda forma de pietismo verdadero). Esta ambición guardaba alguna similitud con la *unio*

mystica luterana y reforzaba cierto poder del aspecto sentimental de la religión, por lo que, seguramente, la hacía más accesible al cristiano medio reformado. Conforme nuestro modo de considerar el asunto, podríamos decir que en ello estriba la característica del pietismo dentro de la Iglesia reformada, pues, ciertamente, el factor sentimental de la religiosidad, sin relación alguna con la primitiva piedad medieval, conduce a la práctica de la religión por la ruta del deleite terrenal de la felicidad, alejándola de la contienda ascética tras la seguridad de un futuro en el más allá. Ahora bien, este factor sentimental adquirió tal excitación que, en ocasiones, dio señales de histerismo, y, prontamente, debido a la sucesión (evidenciada por diversos casos expuestos al estudio neuropático) de situaciones sobrenaturales de éxtasis religiosos, con fases de inanición nerviosa y "alejamiento de Dios", se obtuvo el efecto contrario a la severa y brutal disciplina que imponía al individuo la existencia santa y metódica del puritano: la liberación de la temperancia que preservaba la personalidad racional del calvinismo, ante sus "afectos". (115) Asimismo, el concepto calvinista de la ruindad de todo lo creado podía ser capaz de exterminar totalmente el vigor de la vida profesional; (116) y la idea de la predestinación podía convertirse en fatalidad cuando los efectos y los sentimientos la tomaban de pretexto para apropiarse de ella en contradicción a las tendencias propias de la piedad calvinista racional. (117) Por último, la propensión de los santos a retraerse del mundo podía llevar (dado el caso de que ella derivase en una crisis sentimental) a organizar la sociedad en un sistema semicomunista, tomando como ejemplo el monástico, hacia el cual el pietismo ha mostrado siempre cierta inclinación, inclusive dentro de la Iglesia reformada. (118) Pero, en tanto no se llegó a este máximo resultado en que habría desembocado el abuso del sentimentalismo religioso, mientras el pietismo reformado quedó conforme con asegurarse la bienaventuranza, con la actividad profesional efectuada en el mundo, el único resultado práctico de los principios pietistas fue un control ascético del proceder profesional aún más riguroso y un enraice religioso más profundo de la ética profesional, del que podía tener la sola "honradez" de los cristianos reformados normales, los cuales eran considerados por los pietistas "finos" como cristianos de segunda clase. La aristocracia piadosa de los santos (que durante el desarrollo ascético reformado fue dando a conocer sus miramientos en la conducta siempre más marcados a medida que más se le tomaba en serio), se convirtió, prontamente, en objeto de voluntaria organización (precisamente en Holanda) por medio de conventículos, en tanto que en el puritanismo inglés propició la distinción formal entre el cristiano activo y el pasivo en la constitución de la Iglesia, así como a la formación de otras sectas.

Dentro del luteranismo alemán surge otra dirección pietista; sus hombres representativos son: Spener, Francke y Zinzendorf, los cuales nos desvían de la senda de la predestinación, si bien

r precisamente, de un círculo de ideas cuya coronación, p a. Decir, constituía, según lo confirma el gran ascendiente calvinista angloholandés, que se trasluce en Spener, y las lecturas de Bailey en sus primeros conventículos. (119) El pietismo, desde nuestro personal punto de vista, diríamos que constituye, simplemente, la "ascetización" de la conducta, mediante el sistemático ejercicio y control, y no precisamente de la piedad calvinista. (120) Sin embargo, el luteranismo juzgaba este ascetismo algo impropio para él, por cuyo único motivo la doctrina pietista alemana se definió inconsecuente. Con el fin de emitir una base dogmática al proceder religioso sistemático, Spener elabora una combinación de conceptos luteranos y determinadas conclusiones reformadas de considerar como "buenas" las obras realizadas con el propósito de "glorificar a Dios" (121) y con la convicción también reformada de los regenerados puesta en la posibilidad de obtener cierto grado de cristiana perfección. (122) Mas, ahondando, a la doctrina le faltaba cohesión: Spener, bajo el influjo de los místicos, intentó exponer más que fundamentar, el sello sistemático del comportamiento cristiano (principal matiz de su piedad), haciéndolo muy superficialmente, si bien en hondo sentido luterano. (123) La *certitudo salutis* no fue, pues, efecto de la santificación, de la verificación de la fe, sino del concepto luterano de la vinculación por la fe, con mucha más laxitud que aquella que le precedió. (124) Bien que, dentro del pietismo, generalmente, el factor ascético-racional sostuvo la superioridad por encima del factor sentimental y, claro está, las ideas que hemos destacado como primordiales: en primer lugar, que la señal del estado de gracia reside en el desarrollo de la propia santificación en el sentido de un afianzamiento y culminación, que pueden ser controlados por la ley (125) y, en segundo, que la providencia divina es la que "opera" en el individuo irreprochable, cuya probada constancia y regularizada meditación lo evidencia plenamente. (126) Asimismo, A. H. Francke consideraba que para el trabajo profesional no había otro medio más excelso que el ascético; (127) tanto él como los puritanos creían profundamente que Dios bendice a los suyos concediéndoles el triunfo en su trabajo. Y en substitución del doble decreto, el pietismo se valió de ideas que, casi sin diferencia, afianzaban una aristocracia de los regenerados en base a la gracia, con iguales consecuencias de orden psicológico que las ya analizadas cuando hablábamos del calvinismo. (128) Ello fue también la causa, por ejemplo, de que el "determinismo", imputado sin razón al pietismo por sus impugnadores, (129) es decir, el hecho de suponer que la gracia fue ofrendada a todos, en general, si bien era cada uno que podía recibirla por única vez o exclusivamente en un momento dado de su vida; (130) así, pues, el universalismo de la gracia no era de ninguna utilidad para aquel que no había sido capaz de aprovechar la oportunidad del momento, de ahí que en la doctrina calvinista se le considerara como olvidado por Dios. La tesis sustentada por Francke (captada de sus experiencias personales)

era muy afin a dicha teoría, habiéndose expandido mucho y aun dentro del pietismo dominó por mucho tiempo. Conforme a ella, la gracia únicamente podía "irrumper" en aisladas y muy especiales manifestaciones, después de una "lucha expiatoria". (131) Ahora bien, siendo que de acuerdo con los pietistas no todos estaban apercebidos para esa prueba, pese a que debía producirla mediante el método ascético, el regenerado no dejaba de considerar como cristiano pasivo a quien era incapaz de realizarla. Por otro lado, la institución de un sistema de lucha expiatoria originó, también, que la organización racional humana se valiera de la consecución de la gracia. De esta excesiva preferencia de la gracia se deducen las objeciones contra la confesión en privado, por parte no de todos pero sí de la mayoría (así, Francke) de los pietistas; prueba de ello la tenemos en Spener con sus incasantes dudas a las cuales tanto les debe que lo minaran hasta las raíces aun en el luteranismo, pues lo decisivo acerca de la legítima absolucón era el efecto evidente de la santificación ejecutada por la gracia; no era, pues, factible conformarse simplemente con la *contritio* para concederla. (132)

El hecho de que uno pudiera realizar su propia valoración religiosa induce a Zinzendorff a la remota idea del "instrumento de Dios", no obstante sus titubeos ante las embestidas de la ortodoxia. En cuanto a lo demás, penosamente podemos afirmar, sin incurrir en un error, cuál habrá sido la postura ideológica de tan extraordinario "*dilettanti* piadoso", al decir de Ritschl, (133) el cual solía atribuirse la representación del "tropo paulino-luterano" frente al "tropo pietista-jacobeo" de apego a la ley. Sin embargo, esa hermandad que el propio Zinzendorff aceptó, fomentándola muy a pesar de su acendrado luteranismo, (134) demuestra un sentimiento, a través de sus documentos notariales del 12 de agosto de 1729, semejante, en muchos matices, a la aristocracia calvinista de los santos. (135) De igual manera existen analogías en la transferencia, motivo de polémicas, de la jurisdicción de la comunidad a Cristo, el 12 de noviembre de 1741. De los tres sentidos tropológicos de la comunidad, era el calvinista y el moravo que, desde los comienzos, se inclinaron hacia la reforma de una ética profesional. Zinzendorff también se enfrentó a John Wesley, con un sentido netamente puritano, para expresar la opinión de que era factible reconocer la propia justificación, pues de no ser por el mismo justificado, al menos por los demás, considerando las particularidades del cambio. (136) Sin embargo, el factor sentimental, independientemente, desempeñó una magna misión en la piedad morava y, de manera especial, Zinzendorff puso todo su personal empeño en rechazar las tendencias ascéticas de la santidad puritana (137) dentro de su hermandad, dando a la santificación de las obras una interpretación de carácter luterano. (138) Tras la condena de los conventículos y en pleno uso de la confesión, se apeló nuevamente al concepto luterano de los auxilios sacramentales para la salvación del alma. Fue así cuando la tesis propia de Zinzendorff lo-

gró hacer efectivo su propósito, es decir: que la sencillez del sentir piadoso es el reflejo de su verdad (como puede serlo el empleo de la suerte como vía de manifestación de la voluntad divina), desviando de tal manera el racionalismo del comportamiento que, hasta donde fue posible que llegara la influencia del conde, (139) aquellos elementos sentimentales, antirracionales de la religiosidad morava expulsaron de raíz a los demás, del pietismo alemán. (140) El enlace de la moralidad con la remisión de los pecados en la *Idea fidei fratrum* que tenía Spangenberg es de tanta laxitud como la que domina en todo el luteranismo. (141) El repudio que a Zinzendorff le asalta con respecto a la aspiración metodista de la perfección, corresponde (tanto por parte suya como en relación a otro caso cualquiera) a su ideal esencialmente eudemonista cuya aspiración es la bienaventuranza (él la llama "felicidad") sentida por el hombre ya en esta vida, (142) en vez de obligarle al trabajo racional para gozarla en el más allá. (143) No obstante, siempre habitó en él la idea de que el valor privativo de la hermandad, contrariamente al sentir de las demás iglesias, se halla sin remedio en la actividad de la vida cristiana, en el cometido y, por consiguiente, en el trabajo profesional. (144) Por otro lado, considerando las ventajas de la racionalización, (145) ésta era, conforme el pensamiento de Zinzendorff, el principal factor de la manera como él concebía la vida, y ello, no sólo como idea suya, sino de otros representantes del pietismo, era el resultado del categórico extravío de toda especulación filosófica, (indeseable para la fe) y la consecuente predilección por el conocimiento particular empírico; (146) de ahí se deduce, al mismo tiempo, la intención política del propagandista profesional. La hermandad, en su carácter de eje de la misión, era, a la vez, una empresa comercial, conduciendo de aquel modo a sus afiliados por el camino del ascetismo profano que además propone tareas a la vida y, por ende, la educa, sujetándola a un programa. Tropieza, sin embargo, con un obstáculo, esto es: con la glorificación (cuyo modelo está en la vida del misionero apostólico) del carisma de la pobreza de los "discípulos" por Dios elegidos, (147) comparable, en la práctica, a una revalorización de los *consilia evangelica*. Puede decirse que ello contuvo la elaboración de una ética profesional racional semejante a la calvinista, si bien no constituyó una valla infranqueable, como lo patentiza la modificación del movimiento bautizante, sino que se la preparó íntimamente con la idea de una tarea ejercida únicamente "por la propia profesión". Como quiera que sea, advertimos en el pietismo alemán, considerado desde nuestro peculiar punto de vista, una falta de seguridad, un titubeo en el enlace religioso de su ascetismo, contrastante con la inflexible consecuencia del calvinismo, motivada por ascendientes luteranos y debido al cariz sentimental de su piedad. Claro está que a este elemento sentimental no debe atribuírsele el sello específico del pietismo comparándolo con el luteranismo, (148) pero, frente al calvinismo, el nivel de racionalización de la vi-

da era muy inferior, ya que al impulso interior pensamiento en el estado de gracia para siempre más controlable (esto es: que garantiza la vida del más allá) se le hizo cambiar su dirección, encauzándole hacia lo presente. Así, en vez de la propia seguridad perseguida por el predestinado a base del positivo trabajo profesional continuo, surge una modestia y un temor en el ánimo, (149) producido por el enardecimiento sentimental, en base a la mera experiencia íntima, así como a la práctica de la confesión, mal vista por el pietismo, pero consentida por el luteranismo. (150) Así, pues, todo ello constituye la evidencia de cómo el luteranismo busca, a su manera, la salvación, considerando más primordial la "remisión de los pecados" que la "santificación" práctica. Aquel anhelo racional, prescrito para lograr y determinar el conocimiento práctico de la bienaventuranza en el más allá se ve, ahora, sustituido por el impulso irresistible de establecer la reconciliación con Dios y la comunicación con Él en lo presente, es decir, en esta vida. De igual modo que en el estado económico la tendencia al placer está reñida actualmente con la estructura "racional de la economía", fundamentada en la obsesión por el mañana, en el ámbito de la vida religiosa ocurre algo parecido. Queda, pues, notablemente comprobado que la orientación de aquel impulso religioso, con el cariz de íntima afición que hoy se le da, llevaba en sí una mira, aun cuando débil, de racionalización del obrar en esta vida, semejante a la necesidad de la "comprobación" de la fe en los "cánticos" reformados dirigida hacia lo futuro, en tanto que con respecto a la creencia del luterano ortodoxo, apegado, según la tradición, a la palabra y los sacramentos, era capaz de desplegar una sistematización al máximo del comportamiento piadoso. Conjuntamente, el desarrollo del pietismo, desde Spener y Francke hasta Zinzendorff, tomó una dirección siempre más tenaz hacia el factor sentimental. Sin embargo, la propia "inclinación evolutiva" no se manifestaba con ello; por el contrario, las diferencias se debían a los diversos ambientes piadosos y sociales de los cuales provenían sus más respetables representantes. Después de lo dicho ya no es posible empeñarnos más en pormenores, así como tampoco nos es dado hacer referencia a la manera de manifestarse, en cuanto a la distribución geográfica y social, característica propia del pietismo alemán. (151) Hemos de limitarnos a señalar que este sentimiento del pietismo fue afinando su perfil en pausados cambios ante el proceder piadoso del santo puritano. Si intentamos puntualizar, aun cuando transitoriamente, esta diferencia, diremos que las virtudes que el pietismo podía fomentar eran de diferente índole que aquellas en las que podía ejercitarse el funcionario "que obraba con probidad", el empleado, campesino o artesano, (152) así como el patriarcal amo, con la sencillez grata a Dios (al estilo de Zinzendorff), en tanto que el calvinismo da la impresión de encontrarse más cerca del glacial espíritu jurídico y dinámico de los empresarios burgueses capitalistas. (153) Finalmente, el pietismo sentimental era pusilánime,

ñoñería —ya observada por Ritschl— (154) para *leisu*. Esta demostración no es exhaustiva, pero podemos valer nos de ella para comprender, inclusive, determinadas diferencias en materia de economía entre los pueblos que se han sentido dominados por el influjo ascético, ya sea de una o de otra de esas dos direcciones.

El enlace de la piedad sentimental y, al mismo tiempo, ascética con la diferencia progresiva y hasta el rechazo hacia los principios dogmáticos del ascetismo calvinista, es provechoso también para determinar los atributos peculiares del otro aspecto del pietismo continental: el metodismo. (155) No es nada difícil aquilatar, por su mismo nombre, el desagrado que sus adeptos causaban en la gente de su época: la “metodización”, es decir, que se ajustaba a un rígido sistema en su tenor de vida para, así, lograr la *certitudo salutis* que es lo que nunca dejó de interesar y a cuyo alrededor giraba toda la propensión religiosa. La afinidad con el pietismo alemán —de la que no cabe duda a pesar de todas las diferencias—, en alguna de sus direcciones, (156) sale a relucir en el hecho de que el “método” fue adaptado con la precisa intención de producir el acto sentimental de la “conversión”. Principalmente en tierras americanas, el sentimentalismo (encarnado en John Wesley por ascendientes moravo-luteranos) adoptó un intenso colorido emocional, puesto que, desde sus comienzos, la aspiración metodista consistía en el desempeño de una misión sobre el más nutrido conjunto de personas. La irascible lucha expiatoria hasta el colmo de los éxtasis, entablada particularmente en el “banco de la angustia” en América, inducía a confiar en la inmerecida gracia de Dios y, a la vez, a tener conciencia de la justificación y la reconciliación. Semejante piedad sentimental, superadas ciertas luchas internas, efectuó un singular vínculo con los principios ascéticos cuyo carácter racionalista estaba grabado de manera permanente por el pietismo. En oposición al calvinismo, que tomaba a engaño todo lo emotivo, fue considerada como la sola base incontrovertible de la *certitudo salutis*, la seguridad absoluta del preferido, mientras que por él fuera sentida, emanada de la autenticidad directa del espíritu y en tanto que a todas horas pudiera probar su origen. De acuerdo con la doctrina de Wesley (consistente en un nuevo vigor de la doctrina de la santificación, al mismo tiempo que un contundente despego de su idea ortodoxa), al preferido ya le era posible adquirir en este mundo, por el poder de la gracia, la conciencia de la perfección, en un sentido de pureza, debido a un segundo fenómeno interno, que solía ser independiente del primero y con más frecuencia de súbito, esto es: la “santificación”. Comúnmente, alcanzar esta meta es difícil (a no ser al término de la vida); sin embargo, es necesario desearlo con toda lealtad, pues ella es definitivamente la que afianza a la *certitudo salutis* y la regocijante seguridad, en vez del áspero prejuicio de los calvinistas, (157) siendo ella la que, en toda coyuntura, habrá de justificar al auténtico convertido ante sí y ante los demás, pues-

to que siquiera los pecados “dejaron de dominar en ” No obstante la significación determinante del autotestimonio del sentimiento, la necesidad del proceder santo, inspirado en la ley, no cayó en el olvido. Mientras Wesley arremetía contra la justicia de las obras de su época, lo que en realidad hacía era revivir la antigua idea puritana acerca de que las obras no constituyen la base verdadera, sino únicamente la cognoscitiva del estado de gracia, y, además, condicionadas *ad gloriam Dei*, exclusivamente. Claro está que el correcto comportamiento de por sí no puede lograr esto. Wesley ya lo había experimentado en él: debía agregarse el sentimiento de gracia. En algún momento dado él llegó a conceptualizar las obras en calidad de “condición de la gracia”, y hacía hincapié, en la declaración del 9 de agosto de 1771, (158) en que no puede ser buen creyente aquel que no realiza ninguna buena obra. El metodismo se esforzaba en destacar que aquello que los diferenciaba de la Iglesia oficial, era la práctica de la piedad, y no la doctrina. En el Evangelio de San Juan se encuentra asentado el valor del “fruto” de la fe; y el comportamiento fue considerado como explícito signo de la regeneración. No obstante, las dificultades no se hicieron esperar: (159) este desplazamiento de la *certitudo salutis* desde la conciencia de la gracia, en permanente y reanudada comprobación inmediata, al propio comportamiento ascético, al sentimiento consecutivo de la gracia y la perfección (160) —ya que la seguridad de la perseverancia venía a enlazarse a cada una de las luchas expiatorias— puede significar para el metodista adicto a la doctrina de la predestinación, una antinomia en la interpretación, en los temperamentos frágiles, de la “libertad cristiana”, esto es: el desplome del comportamiento metódico; o bien, en caso de rechazarse esta consecuencia, la vanidosa seguridad del santo para consigo, (161) esto es, un sentimiento impulsivo de cariz puritano. En vista de las embestidas de los contrarios, se procuró soslayar estas consecuencias, realzando la autenticidad normativa de la Biblia y la necesidad de la verificación de la creencia, (162) lo cual, por otro lado, vino a vigorizar la actitud de Wesley netamente anticalvinista, al pregonar que la gracia puede con facilidad sucumbir. Las intensas corrientes luteranas toleradas por Wesley, a través de las hermandades, (163) beneficiaron este desenvolvimiento y acrecieron la desorientación religiosa de la ética metodista. (164) Entre todos, el solo principio establecido con solidez fue el concepto de *regeneration* (seguridad de la salvación de cuyo origen sentimental brotó el fruto de la fe), como fundamento vital, y el de santificación, con su consecuencia de libertad (por lo menos implícita) contra todo el poderío del pecado, como evidencia del estado de gracia. A hilo fueron devaluados los elementos exteriores de la gracia, en especial los sacramentos. Como quiera que sea, el *general awakening* en la secuencia del metodismo, representó por todos los ámbitos (por ejemplo, en Nueva Inglaterra) una mayor intensidad de la doctrina de la gracia y de la elección. (165)

De este modo, parece ser que la razón con la que preteríanzarse la ética del metodismo es tan titubeante como la pietismo, y de igual manera en él el deseo de la *higher life*, la “segunda bendición”, era remplazar la doctrina de la predestinación; su procedencia inglesa le indujo a orientar íntegramente la práctica de su ética por el camino del cristianismo reformado inglés, del que pretendía ser un rival. El acto emotivo de la conversión se produjo metódicamente, pero tras él no se pudo llevar a cabo el piadoso deleite de la comunidad con Dios (semejante al pietismo sentimental de Zinzendorff), antes bien el sentimiento revivido se cambió en aspiración racional de perfección; por donde, a diferencia del pietismo alemán, el carácter sensible a las emociones, propio de la religiosidad, no propició un cristianismo sentimental meramente interno. Schneckenbürger ha señalado atinadamente que ello era la consecuencia del exiguo volumen del sentimiento del pecado (parcialmente, en razón absoluta del carácter emotivo de la conversión); en realidad, lo definitivo siguió siendo la naturaleza fundamental reformada de la conciencia piadosa. El enardecimiento sentimental tuvo la característica de un arrebató simplemente momentáneo, aunque “coribánticamente” enardecido; en cuanto a otras consideraciones no dañó un *minimum* siquiera el carácter racional del comportamiento. (166) Así, pues, la *regeneration* del metodismo se limitó únicamente a crear un complemento de la santidad de las obras, esto es, estableció un enlace piadoso al comportamiento ascético, tras el abandono de la doctrina de la predestinación. Las señales del comportamiento, imprescindibles para el control de la auténtica conversión, eran realmente las mismas que en el calvinismo. En las próximas páginas, destinadas a deliberar acerca de la idea de profesión, podemos abstenernos de aludir al metodismo, puesto que, en calidad de fruto tardío, (167) no proporcionó en absoluto nada nuevo. (168) Tanto el pietismo continental europeo como el metodismo de los pueblos anglosajones son por igual fenómenos de segundo plano, en razón de sus respectivas ideologías, así como por su desarrollo histórico. (169) Cerca del calvinismo encontramos el movimiento bautizante, segundo en importancia representativa del ascetismo protestante y las sectas de los baptistas, menonitas y principalmente los cuáqueros, (170) surgidas en su seno, al correr de los siglos XVI y XVII, ya sea de manera directa o bien debido a la elección de las respectivas ideas de religión aceptadas en cuanto a la forma. (171) La ética de estos conjuntos está enlazada con principios religiosos substancialmente heterogéneos inherentes de la doctrina reformada. El esbozo que en seguida trazaremos tiene por objeto poner de relieve los aspectos que más nos interesan; y no podrá dar una idea del carácter polifacético de ese movimiento. Claro está que habremos de fijar la mirada, muy especialmente en los países en los que se cosecharon los primeros frutos del capitalismo.

Ciertamente, hemos asentado la idea de mayor importancia,

tanto en el aspecto histórico como fundamental, de estas confesiones, pero será en otra parte donde veremos el alcance para el desenvolvimiento de la civilización: *believers church*. (172) De suerte que la comunicación religiosa, la “iglesia invisible” —en términos de la Reforma— (173) ya no fue conceptuada como algo semejante a un fideicomiso con finalidades ultraterrenas, un organismo que necesariamente debería tener capacidad para lo justo y lo injusto, así sea para acrecer la gloria de Dios (idea calvinista) o bien para transferir a los hombres los bienes de salvación (idea católica o luterana), sino sólo como comunidad de los propios creyentes y regenerados, y únicamente de ellos, es decir, no en calidad de “Iglesia”, sino de “secta”. (174) Este era el significado del fundamento, considerado en sí estrictamente externo, el cual tan sólo autorizaba bautizar al adulto que en persona hubiera conocido la fe y la hubiese asimilado. (175) En todas las pláticas piadosas, los bautizantes afirmaban con insistencia que esta “justificación” por la fe era algo distinto completamente de la idea de una imputación “forense” de los méritos de Cristo, según el dogmatismo ortodoxo del protestantismo original, (176) que consistía más bien en una adjudicación interna del hecho de la redención, y ello se efectuaba mediante la revelación individual, por la acción del espíritu divino en cada uno de los casos, y únicamente de esta manera. A todos es ofrecida dicha revelación, basta con aguardar al Espíritu, sin obstruir su llegada, libre de las cadenas que sujeten al mundo por el pecado. Ante esto, el valor de la fe perdió toda su importancia, como conocimiento de la doctrina de la Iglesia, o como medio de recibir la divina gracia por el arrepentimiento, y, así, revivir, aunque algo alteradas, ciertas primitivas ideas del cristianismo sobre el *pneuma*. Pongamos como ejemplo la secta a la cual su fundador Menno Simons dio unas bases doctrinales relativamente homogéneas en su *Fondamentboek* (1539), cuya aspiración era ser, al igual que las demás sectas bautizantes, la indestructible Iglesia verdadera de Cristo, integrada, a la manera de la comunidad cristiana primitiva, únicamente por los regenerados, con los cuales oyeron el llamamiento de Dios, ya que tan solo éstos son los hermanos de Cristo, pues, como El, han sido señalados directamente por Dios. (177) El resultado de esta doctrina, para las incipientes comunidades bautizantes, fue un riguroso alejamiento del “mundo”, es decir, eludir con la gente mundana cualquier roce que rebasara de lo justamente necesario; asimismo, el centro dominante de una severa bibliocracia, como modelo ejemplar de vida: y en tanto que este espíritu prevaleció, nunca se desistió de esta separación del mundo que dio carácter al movimiento. (178) En estas sectas subsistió, como motivación persistente, el principio que, con raíces algo diferentes, descubrimos ya en el calvinismo, y cuya importancia substancial no debe ignorarse: el desprecio rotundo de toda “idolatría”, que significaría aminorar la veneración debida sólo a Dios. (179) Tanto en Suiza como en el norte de Alemania, las primeras generaciones bautizantes tu-

Con en su conducta bíblica un sello similar al de la franciscana: escisión radical con todo placer mundano y una norma de vida incondicionalmente apostólica. En efecto, existe gran similitud entre la vida de varios de sus adeptos y la de San Egidio. Mas, a esta observancia tan rigurosa de la Biblia (180) le faltó un apoyo firme respecto al carácter *pneumático* de la piedad. Las revelaciones que Dios hizo a los apóstoles no constituyen la totalidad de cuanto pudo y quiso revelar: antes bien, de acuerdo con la comunidad en su origen (Schwenckfeld así lo promulgaba en contra de Lutero, a igual que Fox lo hizo, después, en contra de los presbiterianos), lejos de ser la subsistencia de la palabra como documento escrito, lo era por la fuerza operante del Espíritu Santo en todos los actos de la vida diaria del creyente que se avenía a percibirla. Tomando como base este concepto de la revelación consecutiva tomó forma, con el tiempo, la doctrina ciertamente conocida, misma que fue elaborada consecuentemente por los cuáqueros, acerca del vital alcance, como conclusión final, de la autenticidad interna del Espíritu en la razón y la conciencia. Si bien con ello se mantuvo la vigencia, desapareció, sin embargo, la idea del poder absoluto de la Biblia. Simultáneamente dio principio una transformación que vino a destruir cualquier vestigio de la doctrina eclesiástica de la salvación, así como a suprimir el bautismo y la comunión en la secta de los cuáqueros. (181) Copiando el modelo de los adeptos a la predestinación y, de manera especial, de los calvinistas considerados como tales, las distintas confesiones bautizantes negaron rotundamente el valor de los sacramentos en calidad de salvación y provocaron el "desencantamiento" del mundo hasta lo máximo. Únicamente la "luz interior" de la revelación consecutiva era capaz de conceder la comprensibilidad inclusive de las revelaciones de Dios a través de la Biblia. (182) Por otro lado, su emanación podía abarcar a individuos en absoluto versados en las formas bíblicas de la revelación, por lo menos en cuanto a la doctrina de la secta de los cuáqueros, que era la más afín al respecto. En realidad, el fundamento *extra ecclesiam nulla salus* únicamente tuvo validez para esta Iglesia invisible de aquellos que habían recibido la luz interior del Espíritu; sin ella el hombre por su propia naturaleza, hasta dejándose conducir por la razón natural, (183) era simplemente una "criatura" menospreciada por los cuáqueros aún con más inclemencia que por los calvinistas, debido a su alejamiento de Dios. Independientemente, la regeneración actuada por el Espíritu, siempre que confiemos y nos demos a él en nuestro interior, puede remover al fin de manera absoluta la potestad del pecado, (184) ya que, al ser efectuada por Dios, no puede existir posibilidad alguna de reincidencia o simplemente pérdida del estado de gracia, aun cuando el metodismo llegó a considerar más tarde que el logro de tal perfección no era comúnmente la norma, pues sólo a través de distintas etapas podía obtenerse. Claro está que la aspiración de toda comunidad bautizante, consistía en serlo con toda "pureza",

entendiéndose por ello el comportamiento de sus miembros. Nos hasta el máximo irreprochable. El hecho de estar alejado interiormente del mundo y de todo lo concerniente a él, así como la entrega total a Dios, al que oímos en nuestra conciencia, eran pruebas evidentes de una regeneración factible, y el comportamiento adecuado era, en consecuencia, condición necesaria para la bienaventuranza perseguida, que, de hecho, resultaba inalcanzable, puesto que era sólo un don por la gracia divina, y únicamente podía considerarse regenerado aquel que vivía en paz con su conciencia. Visto así, las "buenas obras" eran origen *sine qua non*. Consideremos lo expuesto por Barclay (de quien no nos hemos desprendido en lo tocante al tema) que, prácticamente en tales razonamientos es la propia doctrina reformada, bajo el indudable influjo del calvinismo ascético hallado por los bautizantes en Inglaterra y los Países Bajos. Ciertamente, su eficaz apropiación interna se convirtió en materia predicante de G. Fox, a lo largo de su primera etapa misional.

Por lo que atañe al plano psicológico, tenemos que, con el desistimiento de la doctrina de la predestinación, el natural sello sistemático de la ética bautizante, se fundamentaba antes que nada en la "espera" de la acción de Dios. Esta idea aun en la actualidad es la que imprime su sello en el *meeting* cuáquero, misma que fue analizada por Barclay con gran perfección, al razonar que el silente fin de dicha espera constituye la superación de lo que se hace por instinto e irracionalmente, es decir, de aquello que en el "hombre natural" es pasión y "subjetividad"; la voz de Dios se deja oír, precisamente, cuando en el alma domina la serena paz del silencio. Los efectos de esta "espera" podrían interpretarse, de hecho, como estados histéricos, profecías y, en más de un momento dado (ante la existencia de una esperanza escatológica), como desbordamientos de quiliasmo apasionado, que suelen ser factibles en todas las formas semejantes de la religiosidad a igual que las originadas efectivamente en la secta que mereció la reprobación en Münster. Ahora bien, tan pronto como el movimiento bautizante hizo su aparición en la vida profesional, la quimera de que Dios únicamente habla en tanto que la criatura permanece silenciosa, dio a entender, con claridad, una disciplina en la quietud de la reflexión en el obrar, y en el esmerado ejercicio del propio examen de conciencia. (185) Estos trazos de gravedad, rudeza y de acrisolada honradez fueron posteriormente apropiados por el estilo esencial de las generaciones venideras de bautizantes, en especial por los cuáqueros. Tras el desencantamiento del mundo, cortado de raíz, únicamente la senda del ascetismo profano pudo ser tolerada. De ahí que, en las comunidades completamente ajenas al poder político y por ende al conjunto de su actividad, brotaran igualmente, como resultado, estas virtudes ascéticas en el trabajo profesional. En los comienzos del movimiento bautizante, sus dirigentes habían actuado con un radicalismo al máximo en su alejamiento del mundo; sin embargo, es obvio que ya des-

La generación primera no se manifestase en todos, exclusivamente, el riguroso comportamiento apostólico como regeneración evidente. En dicho grupo de descendientes se hallaban acaudalados elementos de la burguesía, y ya con anterioridad a Menno (el cual permaneció de modo terminante dentro de las virtudes profesionales en lo profano y de la deferencia por la propiedad privada) la áspera e inflexible conciencia de los bautizantes se deslizaba plenamente por surcos delineados por la ética reformada, (186) puesto que, desde Lutero (a quien los bautizantes han seguido en esto), el monástico ascetismo sobrenatural habría resultado réprobo, juzgándolo opuesto al espíritu bíblico y aseverador de la "santidad de las obras". Desde siempre, no sólo hoy en día, ha tenido vida una secta bautizante conocida como de los *Tunker* (*domplaers, dunckards*), que repudia cualquier instrucción y abundancia que sobrepase los límites de lo requerido para sufragar las indispensables necesidades de la vida (excluidas las primitivas corporaciones de cariz semicomunista). Ahora bien, poniendo de ejemplo a Barclay, vemos como éste concibe la ética profesional no exactamente con el carácter del calvinismo o luteranismo, antes bien a la manera tomista, como resultado ineludible *naturali ratione* por el solo hecho de que el creyente viva en el mundo. (187) Todo ello llevaba implícito un debilitamiento de la idea calvinista de la profesión, semejante a la que se halla en Spener y los pietistas alemanes; sin embargo, simultáneamente, concurrían otros factores para que el interés profesional económico en las sectas bautizantes adquiriera una mayor intensidad. Primeramente, el rechazo (juzgado antes que nada como obligación piadosa, efecto del alejamiento del mundo) a los puestos públicos, casi del todo estable en los menonitas y cuáqueros, por su repulsión a coger una arma y prestar juramento, que los desacredita para ejercer dichos puestos. En segundo lugar, no debe olvidarse el desacuerdo inquebrantable de la totalidad de las confesiones bautizantes hacia toda clase de vida con cariz fastuoso, tanto por su oposición (como en el calvinismo) a encumbrar la criatura o, como quiera que sea, a manera de resultado de sus convicciones no sólo apolíticas sino, también, antipolíticas. La importancia excepcional concedida por la doctrina bautizante de la salvación al examen de la conciencia, en virtud de la divina revelación particular, dio a su acción en la vida profesional el mismo sello peculiarmente severo y de honradez absoluta que regía en su cabal proceder. En su momento oportuno habremos de ver el gran ascendiente que tuvo sobre el desenvolvimiento del espíritu capitalista en muchos de sus significativos aspectos. Limitémonos aquí a recordar que la determinada forma a la cual se acogió el ascetismo profano de los bautizantes, en especial los cuáqueros (188) ya dio señales en el siglo XVII, en el ejercicio de un substancial fundamento de la ética capitalista, que responde a la frase *honesty is the best policy*, (189) usada por Franklin en su clásica expresión en el tratado al que nos referimos con anterioridad. Contrariamente, veremos que el cal-

vinismo dio por resultado el desencadenamiento de las fuerzas en el individuo: un deseo vehemente de ganancia desmedida, ya que, pese a la expresa legalidad propia del "santo", entre los calvinistas siempre fue válido este principio goethiano: "El individuo en acción es desleal; únicamente tiene conciencia el contemplativo". (190)

Existe, además, otro factor favorable a la adquisición de una mayor intensidad del ascetismo profano en las sectas bautizantes; pero, únicamente podrá ser examinado con minuciosidad en otro preciso lugar. Amerita, sin embargo, el anticipo de algunos comentarios con el fin de justificar, al mismo tiempo, el método adoptado en esta exposición. Intencionalmente hemos dejado de referirnos a las fundaciones sociales objetivas de las primitivas iglesias protestantes; pongamos de ejemplo la disciplina eclesiástica, señalando, tan solo, los resultados que podía propiciar en el comportamiento del hombre la apropiación subjetiva de la piedad ascética. Si lo hemos dispuesto así se debe no solamente a que este es el aspecto menos analizado hasta ahora, sino, además, a que los resultados de las normas eclesiásticas no caminaron en todo caso hacia la misma meta. Realmente, el riguroso control policiaco y poco menos que inquisitorial establecido por las iglesias oficiales relativas al calvinismo acerca de la vida de cada individuo podía convertirse más pronto en un obstáculo en el afán de expandir el requerido vigor individual, y eso fue lo acontecido en ciertas coyunturas. De igual manera como la regulación mercantilista del Estado pudo establecer nuevas industrias, sin ser capaz de fecundar el "espíritu del capitalismo", antes bien moderó su acción en el ámbito donde el cariz policiaco-autoritario fue excesivo en dicha regulación, asimismo la práctica del comportamiento metódico se vio forzada por las normas eclesiásticas del ascetismo. Cualquier opinión en torno a este tema (191) debe reconocer, indefectiblemente, la disparidad que destacó entre los resultados de la policía arbitraria de la rutina en las iglesias estatales y la vigilancia del comportamiento en las sectas, fundamentadas en el voluntario sometimiento. Ahora bien, como sea que el movimiento bautizante fue el creador de "sectas" mas no de "iglesias", ello propició la intensificación de su espíritu ascético, de manera semejante a la de ciertas comunidades calvinistas, así como pietistas y metodistas, de las que, en efecto, se derivaron comunidades libres, constituidas por su propia cuenta. (192)

Habiendo quedado expuesto el fundamento piadoso del concepto puritano de la profesión, nos queda por investigar ahora sus consecuencias en la vida económica. A pesar de la diversidad de pormenores y al énfasis que le hemos dado a uno que otro de los factores conceptuados como determinantes, todos, conjuntamente, han existido y actuado en todas las confesiones piadosas del ascetismo. (193) Condensando, podemos decir que lo más importante para nuestra finalidad es la doctrina (de todos los grupos en común) del "estado piadoso de gracia", como un *status*

que aleja del "mundo" al individuo, considerado réprobo al igual que todo lo creado, (194) siendo su posesión (sea cual fuere el medio que para alcanzarla fuese impuesto por los respectivos dogmas de las confesiones) imposible de lograr mediante la magia-sacramental, incluyendo el descargo de la confesión o de otro acto cualquiera religioso, a no ser; únicamente, por la verificación de una vida renovada en la que se viera explícita la desigualdad, de un modo inequívoco, entre ella y la propia del "hombre natural". De ahí se originaba para el hombre el ímpetu a controlar con método su estado de gracia en el comportamiento, y, por consiguiente, a sellar con el ascetismo, su pauta en la vida. Como ya se comprobó, este cambio de vida representaba la racionalización de la existencia, afín con los mandatos divinos. Ahora bien, tal ascetismo no integraba ya un *opus supererogationis*, por el contrario era una realización prescrita a todo aquel que quisiese estar seguro de su bienaventuranza. Sin embargo, lo más significativo es que la vida privativa impuesta religiosamente al "santo", no tenía proyección alguna fuera del mundo, en agrupaciones monásticas, antes bien había de efectuarse en el mundo y sus ordenamientos. Así, pues, la idea que el protestante se forjó acerca de la profesión dio por resultado esta racionalización del comportamiento en el mundo, con la mira puesta en el más allá.

El ascetismo cristiano, al renunciar al mundo, cuando en los comienzos huía de él y se ponía al abrigo de la soledad, había logrado el dominio del mundo desde su encierro, bien que su carácter, de por sí indiferente a la vida en el mundo, permanecía incólume. Estamos, ahora, ante un acontecimiento a la inversa: acomete el mercadeo de la vida; asegura los portones de los claustros; se encuentra consagrado a saturar esa vida con su método, a transformarla en vida racional en el mundo, pero no de este mundo ni para él.

¿Cuáles son los resultados obtenidos? En las páginas sucesivas quedarán al descubierto con toda claridad.