

Juan Wesley y Juan Calvino (2/6)

Dr. Justo L. González



Universidade Metodista de São Paulo
São Paulo, Brazil
mayo de 2016

Juan Wesley y Juan Calvino (Wesley en Diálogo con la Reforma 2/6)

Hablábamos anoche sobre la influencia de Lutero sobre Juan Wesley, empezando por la experiencia de Aldersgate, que tuvo lugar cuando Wesley escuchaba la lectura de un escrito de Lutero, y llevándonos por fin, a través de los moravos, al fuerte rechazo de lo que Lutero decía en su comentario sobre Gálatas, llegando hasta a acusarle de tendencias antinomianas.

Pero es imposible hablar de la Reforma Protestante sin referirnos al más conocido e influyente teólogo de esa reforma, Juan Calvino, y al modo en que Wesley se relacionó con sus doctrinas. Y esto resulta tanto más importante por cuanto repetidamente escuchamos hablar del contraste entre Wesley y Calvino, al punto de pensar que Wesley rechazaba absolutamente todas las principales enseñanzas del Reformador de Ginebra.

Por eso resulta sorprendente, al leer los escritos de Wesley, ver con cuán poca frecuencia Wesley critica a Calvino. Lo que es más, casi todas esas críticas tienen poco que ver con cuestiones doctrinales, y se refieren principalmente al modo en que Calvino trató a Serveto. Entre muchos otros pasajes que podríamos citar, quizá el más claro sea lo que Wesley escribió en su *Diario* en 1741, poco más de tres años después de la experiencia de Aldersgate. Dice Wesley:

Estando en la Biblioteca Bodleiana, me topé con el informe de Calvino acerca del caso de Miguel Serveto, en el que incluye varias de las cartas de Serveto. En ellas ocasionalmente Serveto declara: “Creo que el Padre es Dios, que el Hijo es Dios, y que el

Espíritu Santo es Dios”. Pero el señor Calvino le pinta como un monstruo que nunca fue —Arriano, blasfemo, y tanto más. Además de adornarle con flores tales como “perro, diablo, cerdo”, y otras parecidas. Pero a pesar de eso niega haber sido la causa de la muerte de Serveto. “No”, dice él, “yo solamente les aconsejé a los magistrados que, puesto que tenían el derecho de refrenar a los herejes mediante la espada, arrestaran y juzgaran al heresiarca. ¡Pero después que fue condenado, no dije una sola palabra acerca de su ejecución!”¹

En su crítica a la actuación de Calvino en el caso de Serveto, son al menos dos puntos los que más parecen molestarle a Wesley. Uno de ellos es que, según Wesley interpretaba los acontecimientos, la acusación misma contra Serveto era falsa. Wesley mismo no parece haber conocido directamente el pensamiento de Serveto, pero sí repite varias veces las palabras de Serveto que Calvino cita, en las que afirma creer que el Padre es Dios, que el Hijo es Dios, y que el Espíritu Santo es Dios. Para Wesley, esto quería decir que, aunque no usara el término “Trinidad”, Serveto sí creía todo lo que es necesario creer acerca del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, y que por tanto declararle hereje había sido una injusticia.

Y esto nos lleva al segundo punto que molesta a Wesley respecto al caso de Serveto. Esto es una insistencia injustificada en los detalles de doctrina, sobre todo en la ortodoxia literalista, que lleva a una falta de caridad reprensible. Según el testimonio de Calvino que Wesley leyó, a Serveto se le condenó porque, aunque afirmaba la divinidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, se negaba a usar los términos “Trinidad” y “persona”, por no encontrarlos en la Biblia. Sobre esto Wesley comenta: “Creo que ‘persona’ y ‘Trinidad’ son muy buenos términos. Pero resulta demasiado duro ser quemado vivo por no usarlos”.² Y en un sermón declara, respecto a

¹ *Diario*, 9 de julio, 1741.

² *Some Remarks on “A Defence of the Preface of Aspasio Vindicated*, 6. *Works*, 10:351.

las mismas palabras: “Yo mismo las uso sin escrúpulo alguno, porque no conozco de algunas mejores. Pero si cualquier persona tiene algún escrúpulo en hacerlo, ¿quién le obligará a usarlas? Yo no podría; y mucho menos quemar viva a una persona”.³

En otras palabras, lo que Wesley condena en la acción de Calvino y de los magistrados ginebrinos es la falta de lo que en un famoso sermón él mismo llamaría “el espíritu católico”. Allí dice Wesley:

Pero aunque una diferencia en cuanto a opiniones o modo de adoración puede impedir una unión externa completa, ¿es necesario que impida nuestra unión en los afectos? Aunque no podamos pensar igual, ¿no podemos acaso amarnos igualmente? ¿No podemos ser de un mismo corazón, aunque no podamos ser de una misma opinión? Sin ninguna duda, podemos. En esto, todos los hijos de Dios pueden unirse, a pesar de estas diferencias menores. Estas pueden quedar tal como están, y los creyentes pueden estimularse unos a otros en el amor y las buenas obras.⁴

Pero basta de Serveto. El punto que quiero subrayar es sencillamente que el motivo de la gran mayoría de las críticas de Wesley a Calvino es el caso de Serveto, y no, como podríamos pensar, algún punto de doctrina. Dejemos entonces a Serveto, siguiendo el consejo del propio Wesley, quien declaró: “Creo que Calvino fue un gran instrumento de Dios, y que fue un hombre sabio y piadoso. Pero tengo que aconsejarles a quienes aman su memoria que se olviden de Serveto”.

Siguiendo entonces el consejo de Wesley, y dejando a un lado las repetidas referencias de Wesley al caso de Serveto, vemos que la inmensa mayoría de las referencias de Wesley a Calvino son positivas. En algunos casos, Wesley toma el ejemplo de las acciones y obra de

³ Sermón 55.4. *Obras*, 3:336. *Works*, 6:201.

⁴ Sermón 39.4. *Obras*, 3:2-3. *Works*, 5.493.

Calvino como justificación y apoyo a sus propias prácticas. Tal sucede, por ejemplo, cuando se le critica por permitirles predicar a los laicos (y las laicas). A tales críticas Wesley responde, tras referirse a los tiempos bíblicos, con el ejemplo de Calvino. Dice él:

Si venimos a tiempos posteriores: ¿El Sr. Calvino fue ordenado? ¿Era sacerdote o diácono? ¿Y no eran laicos la mayoría de los que plugo a Dios usar para propagar la Reforma? ¿Podría esa gran obra haberse propagado en tantos lugares si los laicos no hubieran predicado?⁵

Empero no es solo en asuntos prácticos como la predicación laica que Wesley apela a Calvino. También lo hace respecto a cuestiones teológicas y doctrinales. A un nivel general, al referirse a las doctrinas de la Reforma Protestante, Wesley repetidamente se refiere a “Lutero y Calvino”, y no parece tener intención alguna en menoscabar la autoridad teológica de Calvino. Y lo mismo se ve en casos más particulares; por ejemplo, cuando, en uno de sus sermones, trata acerca de cómo la justicia de Jesucristo le es imputada al creyente, Wesley se refiere repetidamente a la *Institución de la religión cristiana* de Calvino, citándola con aprobación.⁶

El conflicto de Wesley no es particularmente contra Calvino, sino más bien contra el calvinismo tal como se le definía en la Inglaterra del siglo 18. Ese calvinismo, al tiempo que ciertamente seguía las doctrinas de Calvino, se definía a sí mismo en términos teológicos que no fueron los que distinguieron a Calvino en su tiempo. Esos puntos de definición del calvinismo en tiempos de Wesley se resumen en los cinco famosos puntos del Sínodo de Dordrecht (1619), más tarde incorporados en la Confesión de Westminster (1646): la elección incondicional de los

⁵ *Un nuevo llamado a personas razonables y religiosas*. 2.3.12. *Obras*, 6.341. *Works*, 8.222.

⁶ *Sermón* 20.2.9. *Obras*, 1:406-7. *Works* 5:240.

predestinados por parte de Dios, la expiación de Jesucristo limitada solo a estos predestinados, la corrupción total del género humano, la gracia irresistible y la perseverancia de los santos. Cinco puntos de desacuerdo entre el calvinismo ortodoxo y el arminianismo que Wesley defendía.

Es a esas doctrinas que Wesley se refiere al tratar sobre el “calvinismo”, y esas son las que rechaza categóricamente. Aparentemente el tema de la expiación limitada—es decir, que Cristo murió solo por los electos—le parece tan ridículo que apenas se ocupa de rechazarlo, y que en ocasión lo trata con algo de humor. Así, respondiendo a un tratado del obispo Lavington en el que este pretendía que el metodismo no era sino un papismo disfrazado de protestante, Wesley le dice a su contrincante: “Señor, este argumento es perfectamente nuevo y totalmente suyo. Sería una lástima no permitirle seguir disfrutando de él”.⁷

En cuanto a la depravación total, aunque Wesley sostenía que aun después de la caída todavía había en el ser humano un vestigio de la imagen de Dios, no parece haberle interesado demasiado defender al ser humano contra la acusación de una corrupción profundamente arraigada. Al contrario, en sus escritos se encuentran aseveraciones tales como la siguiente, tomada de uno de sus sermones:

Somos llamados a andar, primero, “con toda humildad”; a ser profundamente sensibles de nuestra propia indignidad, de la depravación universal de nuestra naturaleza (en la cual ‘no mora el bien’), inclinada a toda maldad, opuesta a todo bien, en cuanto estamos no solo enfermos sino muertos en delitos y pecados, hasta que Dios

⁷ Una segunda carta al autor de la comparación . . . , Obras, 6:459. Works, 9:56.

sopla sobre los huesos secos, y crea vida mediante el fruto de sus labios.⁸

Quedan entonces otros tres puntos que Wesley discute repetidamente. En su *Diario* para 1743, encontramos un resumen de su respuesta a estos tres puntos. Es un texto que merece citarse como expresión de la postura de Wesley respecto al calvinismo, pero también como ejemplo del modo insidioso en que el etnocentrismo y el clasismo se introducen en la teología —tema que no podemos seguir ahora, por no desviarnos del argumento, pero que bien merece consideración aparte. Dolido por sus crecientes diferencias teológicas con Jorge Whitefield, uno de sus más cercanos amigos desde tiempos el “Club Santo” en Oxford, quien ahora defendía el calvinismo al estilo de Dordrecht y Westminster, Wesley escribió:

Habiendo tenido por algún tiempo el deseo de reunirme con el Sr. Whitefield y en lo posible cortar cualquier disputa innecesaria, puse por escrito mis sentimientos, tan simplemente como pude, en los siguientes términos:

Hay tres puntos en debate: (1) la elección incondicional; (2) la gracia irresistible; (3) la perseverancia final.

En relación a lo primero, **la elección incondicional, creo:**

Que Dios, antes de la creación del tiempo, eligió incondicionalmente a ciertas personas para hacer ciertas obras, como a Pablo para predicar el evangelio;

Que él ha elegido incondicionalmente a algunas naciones a escuchar el evangelio, como Inglaterra y Escocia ahora y a muchas otras en el pasado;

Que él ha escogido incondicionalmente a algunas personas con muchas ventajas peculiares, con relación a cosas temporales y espirituales;

No niego (aunque no puedo probarlo):

Que él ha elegido incondicionalmente a algunas personas, por tanto eminentemente nombradas, para gloria eterna;

Pero **no puedo creer:**

Que todos aquellos que no son elegidos para gloria deben perecer eternamente;

o

Que haya un alma sobre la tierra que no haya tenido ni tendrá una posibilidad de escapar de la maldición eterna.

En relación al segundo punto, **la gracia irresistible, creo:**

Que la gracia que trae fe y por lo tanto, salvación para el alma, es irresistible en

⁸ Sermón 74.21. Obras, 4:60. Works, 6:398.

ese momento;

Que la mayoría de los creyentes pueden recordar algún momento cuando Dios les convenció irresistiblemente del pecado;

Que la mayoría de los creyentes una que otra vez encuentran a Dios actuando irresistiblemente sobre sus almas;

No obstante, creo acerca de la gracia de Dios que antes y después de tales momentos, puede ser y ha sido resistida; y

Que en términos generales ésta no actúa irresistiblemente, pero que podemos estar o no de acuerdo sobre esto.

No niego:

Que en aquellos eminentemente nombrados, “los elegidos” (si los hubiera), la gracia de Dios es tan irresistible que ellos no pueden hacer otra cosa que creer y finalmente ser salvos.

Pero no puedo creer:

Que todos aquellos en quienes la gracia de Dios no se manifiesta irresistiblemente deben ser condenados; o

Que haya un alma sobre la tierra que no tiene o nunca ha tenido, ninguna otra gracia que la que de hecho sólo aumenta su condenación, y que tal cosa sea el plan de Dios;

En relación al tercer punto, la **perseverancia final, me inclino a creer:**

Que hay un estado accesible en esta vida, del cual el humano no puede finalmente caer; y

Que ha obtenido esto quien es, según dice San Pablo, “nueva criatura”; esto es, quien no puede decir “las cosas viejas pasaron; he aquí, todas son hechas nuevas”.

Y no niego:

Que todos aquellos eminentemente llamados “los elegidos” infaliblemente perseverarán hasta el final.⁹

Es un largo pasaje. Pero al leerlo en su totalidad lo que se nota es que, al tiempo que Wesley rechaza el calvinismo estricto de Dordrecht, está dispuesto a dejar varias cuestiones pendientes y sin solución final. Claramente, Wesley rechaza la predestinación incondicional y la gracia irresistible como necesarias para la salvación, lo cual implicaría que quienes no creen han sido predestinados por Dios para condenación. Pero sí está dispuesto a aceptar la predestinación en el sentido de que hay personas a quienes Dios ha predestinado para ciertas tareas. Y, más

⁹ *Diario, 23 de agosto, 1743. Obras, 11:192-193. Works, 1:426-27.*

todavía, está dispuesto a dejar abierta la posibilidad de que haya ciertas personas predestinadas para salvación. Lo que no puede aceptar es que haya personas predestinadas a condenación. En cuanto a la gracia irresistible, su postura es la misma: sí hay momentos en que la gracia es irresistible; y, si acaso es verdad que Dios predestina a unas pocas personas para salvación, aunque sin condenar a las demás, esas mismas personas recibirán una gracia irresistible. Por último, en cuanto a la perseverancia de los santos, Wesley está dispuesto a afirmarla, aunque no para todos los creyentes, sino solamente para quienes han llegado a cierto nivel en el proceso de santificación. Y también, naturalmente, en el caso de que Dios de hecho predestine a ciertas personas especiales para la gloria (lo cual Wesley no afirma, pero sí ve como una posibilidad), tales personas han de perseverar, pues de otro modo su predestinación no se cumpliría.

No cabe duda entonces de que, en la disputa entre calvinistas y arminianos, Wesley está firmemente en el campo arminiano. Pero lo que sorprende al leer los escritos de Wesley es que, aun en medio de esa controversia, y a pesar de su carácter apasionado y su espíritu frecuentemente inflexible, Wesley muestra más tolerancia que la mayor parte de sus contemporáneos, tanto arminianos como calvinistas. Para probarlo basta citar la conclusión del propio Wesley a su tratado, *¿Qué es un arminiano?* Tras aclarar y puntualizar las diferencias entre arminianos y calvinistas, Wesley exhorta:

Que nadie levante la voz en contra de los arminianos antes de saber lo que esa palabra significa. Recién entonces sabrá que los arminianos y los calvinistas están en el mismo nivel. Los arminianos tienen tanto derecho a estar enojados con los calvinistas como los calvinistas con los arminianos. Juan Calvino era un hombre estudioso, piadoso

y sensato, al igual que Jacobo Arminio. Muchos calvinistas son personas estudiosas, piadosas y sensatas, igual que muchos arminianos. La única diferencia es que los primeros sostienen la doctrina de la predestinación absoluta, y los últimos, la predestinación condicional.

Y continúa diciendo:

Una última palabra: ¿No es deber de todo predicador arminiano, primeramente, no utilizar nunca, en público o en privado, la palabra calvinista en términos de reproche, teniendo en cuenta que esto equivaldría a poner apodos o calificativos? Tal práctica no es compatible con el cristianismo ni con el buen criterio ni con los buenos modales. En segundo lugar, ¿no debería hacer todo cuanto esté a su alcance para impedir que lo hagan quienes lo escuchan, demostrándoles que constituye a la vez un pecado y una tontería? ¿No es, asimismo, deber de todo predicador calvinista, primeramente, no utilizar nunca, en público o en privado, durante la predicación o en sus conversaciones, la palabra arminiano en términos de reproche? Y en segundo lugar, ¿no debería hacer todo cuanto esté a su alcance para impedir que lo hagan quienes lo escuchan, demostrándoles que se trata de un pecado y una tontería al mismo tiempo?¹⁰

En conclusión, aunque en los debates entre calvinistas y arminianos Wesley se plantaba firmemente en el campo arminiano, no creía que tales debates debieran ser motivo para romper la comunión, y estaba dispuesto a considerarlos cuestión de opinión más bien que de doctrina —opinión importante, sí, pero siempre opinión.

Pero hay más. Por mucho que nos sorprenda hay que decir que en más de un sentido Wesley fue calvinista. Es cierto que en los términos en que se definía el “calvinismo” en el siglo dieciocho, como lo opuesto al arminianismo, Wesley no era calvinista. Pero si volvemos a tiempos de la Reforma, y entendemos el calvinismo como se entendía entonces, Wesley era indudablemente calvinista.

¹⁰ *Obras*, 8:429. *Works*, 10:360-61.

Me explico: El calvinismo del siglo dieciocho no era lo mismo que el Calvino del dieciséis.

Aunque el calvinismo ortodoxo del Sínodo de Dordrecht y de la Confesión de Westminster ciertamente encuentra fundamento en Calvino, al tratar de resumir la teología del Reformador de Ginebra a la cuestión de la predestinación tiende a eclipsar otros elementos importantes de esa teología.

En primer lugar, en cuanto a la predestinación. Aunque hoy pensamos que se trata de una doctrina típicamente calvinista, lo cierto es que Lutero también la sostuvo. Lo que es más, también la sostuvieron distinguidos teólogos católicos, encabezados en Salamanca por Domingo Báñez, y en Lovaina por Miguel Bayo. Por tanto en tiempos de la Reforma la definición del calvinismo o de la teología reformada tenía poco que ver con la predestinación. Cuando, en el 1552, el teólogo luterano Joachim Westphal llamó la atención hacia las diferencias entre las doctrinas de Calvino y las de Lutero, su crítica de Calvino no tenía nada que ver con la predestinación, sino que giraba en torno a la presencia de Cristo en la eucaristía.

A diferencia de Lutero, quien sostenía la presencia real y física del cuerpo y la sangre de Jesucristo con el pan y el vino de la comunión, y de Zwinglio, que tendía a pensar que se trataba más bien de recordatorios, señales o símbolos de esa presencia, Calvino prefiere hablar de una presencia real, pero espiritual. Al decir “espiritual”, esto no quiere decir que no sea real. Al contrario, la presencia de Cristo es espiritual porque en la comunión, por virtud del poder del Espíritu Santo, somos trasladados a la presencia de Cristo a la diestra de Dios, y participamos

del banquete prometido para el día final. Esto es lo que se ha dado en llamar el “virtualismo” de Calvino, pues la presencia de Cristo tiene lugar por la “virtud”, o por el poder, del Espíritu Santo.

Esto no le resta importancia ni eficacia a la comunión, que Calvino hubiera querido continuar celebrando al menos todos los domingos, como había sido siempre costumbre de la iglesia. Fue solo por determinación del gobierno de Ginebra, donde todavía se sentía la influencia de las doctrinas del ya difunto Ulrico Zwinglio, que en Ginebra se celebraba la comunión con menos frecuencia.

En todo caso, la gran diferencia entre luteranos y calvinistas en los debates de la segunda mitad del siglo dieciséis estaba en cómo entender la presencia de Cristo en la comunión. Esto quedó eclipsado en el siglo diecisiete gracias a los debates en torno al arminianismo y la predestinación. Pero la influencia de Calvino en Inglaterra fue tal que en tiempos de Lutero la inmensa mayoría de los teólogos anglicanos, tanto calvinistas como arminianos, entendían la comunión siguiendo los lineamientos de Calvino.

Es por esto que Wesley insistía en participar de la comunión al menos todos los domingos, y de ser posible con mayor frecuencia. Es por eso que por largo tiempo les prohibió a las sociedades metodistas reunirse el domingo, pues el propósito de sus reuniones no era sustituir el culto eucarístico del domingo, sino más bien prepararse para él. Y es por eso que, al tiempo que la devoción de Wesley era profundamente eucarística, en sus escritos no encontramos sugerencia

alguna de que el pan y el vino vengan a ser cuerpo y sangre, pero tampoco de que el pan y el vino sean meros símbolos de ese cuerpo y esa sangre.

En resumen, en la Inglaterra de tiempos de Wesley no solo los “calvinistas” eran seguidores de Calvino, sino que también lo eran quienes se llamaban “arminianos”, así como la mayoría de quienes no tomaban ninguno de esos dos partidos. Lo que había ocurrido en el siglo anterior, tanto en Dordrecht como en Westminster, era la reducción de la teología de Calvino a un sistema rígido en el cual todo giraba en torno a la predestinación y la gracia irresistible. Lo que es más, pocos de quienes en el siglo dieciocho se llamaban “calvinistas” subrayaban la doctrina eucarística de Calvino, con el resultado de que en este punto la teología reformada, dejando a Calvino a un lado, se inclinaba cada vez más hacia la postura de Zwinglio. Y todavía más, el énfasis en la predestinación por parte de los calvinistas, y en el libre albedrío por parte de los arminianos, llevó a un reduccionismo en el que prácticamente lo único que se discutía era cómo se es salvo, cuando Calvino había dicho bien claramente que la fe cristiana no se puede reducir a un modo de alcanzar la salvación. Aun en cuanto a la predestinación misma, entre Calvino y el calvinismo ortodoxo de Dordrecht y de Westminster hay una diferencia marcada. Lo que para Calvino había sido una agradecida expresión de la gracia inmerecida de Dios, y una negativa a darse a sí mismo crédito por su fe, en el calvinismo vino a ser el resultado de especulaciones filosóficas acerca de la relación entre la omnisciencia y omnipotencia de Dios, por una parte, y la supuesta libertad humana por otra. En una palabra, Calvino no fue calvinista.

Volviendo al siglo dieciséis, y a las diferencias entre la tradición luterana y la reformada, podemos señalar que, además del tema repetidamente discutido de la presencia de Cristo en la comunión, hay otros dos puntos claves que marcan la diferencia entre esas dos tradiciones.

El primero tiene que ver con el modo en que se entiende la ley de Dios, su relación con el evangelio, y su uso presente. Lutero recalca dos usos o funciones principales de la ley. Uno de ellos es mostrarnos la profundidad de nuestro pecado. El otro es ponerle límites al pecado humano, de tal modo que haya el orden necesario tanto para la vida social como para la predicación del evangelio. Por razón del pecado la ley, que como manifestación de la voluntad de Dios debió haber sido dulce y agradable, se vuelve palabra de condenación. Esa palabra de condenación nos lleva al evangelio, palabra de gracia. Pero esa misma palabra también puede ser utilizada por el maligno para llevarnos a la desesperación y hasta a odiar al Dios que da tal ley. El evangelio es la palabra de Dios que nos hace saber que la ley ya ha sido cumplida, que su cumplimiento no depende de nosotros, y que por tanto ha perdido su poder para llevarnos a la desesperación. Luego, la ley no se limita al Antiguo Testamento, ni el evangelio al Nuevo, sino que dondequiera que hay palabra de condenación hay ley, y doquiera hay palabra de gracia hay evangelio.

Calvino, por su parte, no subraya la tensión dialéctica entre la ley y el evangelio como lo hace Lutero. En su uso más frecuente, cuando Calvino dice “ley” se refiere a la dada por Dios al antiguo Israel; y cuando dice “evangelio”, este es la buena nueva de Jesucristo. Luego, mientras

Lutero tiende a subrayar la tensión entre ley y evangelio, Calvino tiende a subrayar su continuidad. La antigua ley ceremonial apuntaba hacia Jesucristo, sin cuyo sacrificio todo otro sacrificio es en vano. Queda entonces la ley moral, en la que se ve más claramente la continuidad de los propósitos de Dios para su criatura humana. Como Lutero, Calvino sostiene que el “primer uso” de la ley es hacernos ver nuestro pecado, y así llevarnos al evangelio. La ley nos muestra que no debemos ni podemos confiar en nuestra propia bondad, sino solo en la gracia de Dios. En segundo lugar, al igual que Lutero, Calvino ve un “segundo uso” de la ley, que consiste en refrenar a los malvados y sostener el orden social.

Pero hay un “tercer uso” de la ley, y este es hacerles saber a los creyentes cuál es la voluntad de Dios. Cuando los creyentes escuchan la ley, no ven ya en ella solo una palabra de condenación, sino también y sobre todo una promesa de Dios y una palabra de guía. La ley es válida para el creyente, quien ha de esforzarse en cumplirla, no ya para alcanzar la salvación, sino para conformarse a la voluntad de Dios.

Esto tiene a su vez dos consecuencias importantes. La primera es que, puesto que la ley es todavía válida tanto para el orden social como para los creyentes, estos últimos han de hacer todo cuanto puedan a fin de que el orden social se ajuste a la ley. Esta visión de la ley y de su función para los creyentes es una de las razones por las que el calvinismo, a diferencia del luteranismo, les prestó impulso a movimientos revolucionarios en lugares tales como Holanda, Escocia, Inglaterra y lo que hoy son los Estados Unidos.

Y cabe notar que en este punto Wesley concordaba plenamente con Calvino. Aunque no podemos detenernos sobre estos dos ejemplos, esto se ve claramente en la postura de Wesley ante la esclavitud, y en su análisis de la injusticia y corrupción de la economía y por tanto del orden social. Esos dos ejemplos muestran que Wesley siempre pensó que la ley tenía un uso y enseñanza al nivel social, y que por tanto la santificación no era solo un proceso personal, sino que tenía también dimensiones sociales —lo que más tarde los metodistas, citándole un poco fuera de contexto, dieron en llamar “esparcir la santidad por todo el territorio”.¹¹

La segunda consecuencia importante del modo en que Calvino entiende la función de la ley es el énfasis en la santificación. Aun cuando el creyente es justificado gracias a la justicia y los méritos de Cristo, que Dios le imputa al pecador, esa justificación no es sino el punto de partida de toda una vida de santificación bajo la dirección de la ley de Dios. El propósito de la vida cristiana no es solo la salvación, sino la santificación, el ajustarse más y más a la voluntad de Dios. Como Calvino mismo dice en su respuesta al cardenal Sadoletto, “ciertamente es el deber de todo cristiano ascender más allá de la mera búsqueda y seguridad de su propia salvación”. La justificación no es la meta de la vida cristiana, sino más bien el comienzo de una vida de santificación, de una vida que busca reflejar cada vez más la imagen de Dios en el ser humano. La ley no solo conduce a la convicción de pecado, sino que también sirve de guía en el proceso de la santificación.

¹¹ Palabras de Wesley en una carta a uno de sus seguidores, 16 de septiembre, 1774 (*Works*, 12:297). Digo que las palabras se citan fuera de contexto, porque en esta carta Wesley está hablando de la obra de Dios esparciendo la santidad personal por todo el territorio. Pero aunque estas palabras mismas no tengan ese sentido, ciertamente Wesley entendía la santificación no solo en términos de la relación del individuo con Dios, sino también en términos de buscar la justicia social y económica.

En este punto hay una diferencia marcada entre Lutero y Calvino. Lutero, sobrecogido por la experiencia de una justificación absolutamente inmerecida, temió siempre que un énfasis excesivo en la santificación pudiera llevar de nuevo a la justificación por las obras. En contraste Calvino, insistiendo en el tercer uso de la ley, sostenía que una justificación sin santificación era una contradicción; y que, aunque la justificación misma era santificadora, esto no obviaba la necesidad de un proceso en el que tanto el creyente mismo como la iglesia toda son santificados por obra el Espíritu Santo. Es por esto que, como decíamos anoche mientras el peligro del luteranismo extremo ha sido siempre el antinomismo, el del calvinismo ha sido el legalismo.

Entre estas dos tendencias, la postura de Wesley resulta interesante. Si por un lado, como vimos anoche, veía peligrosas tendencias antinomianas en el *Comentario a la Epístola a los Gálatas* de Lutero, por otro la experiencia de Aldersgate, y del perdón y el gozo gratuitos allí recibidos, le llevaba a rechazar el legalismo de muchos de sus contemporáneos de tendencias puritanas. Tal fue el caso, por ejemplo, de William Law, a quien Wesley leyó ávidamente en su juventud, y cuya obra respetó y admiró lo suficiente como para incluirla entre los cincuenta libros selectos de su *Biblioteca cristiana*. Pocos días antes de la experiencia de Aldersgate, maduro ya su espíritu para esa experiencia, y convencido de que todos su esfuerzos por alcanzar la salvación de nada le valían, Wesley le escribió a Law:

Llevo dos años predicando según el modelo de sus dos tratados prácticos. Y todas las personas que me han escuchado han quedado convencidas de que la ley es grande, maravillosa y santa. Pero tan pronto como trataban de cumplirla descubrían que era demasiado excelsa para ellas.

Para remediar esto, les exhorté, y yo mismo lo hice, a que oraran ardientemente por la gracia de Dios, y que hicieran uso de todos los medios de gracia que el sapientísimo Dios ha establecido. Pero así y todo, tanto esas personas como yo nos convencimos cada vez más de que la ley es tal que por nadie puede vivir por ella.

Bajo este pesado yugo hubiera yo sufrido hasta la muerte, de no haber sido por un hombre santo a quien Dios me llevó recientemente y que, al escuchar mi queja, inmediatamente respondió: “Cree y serás salvo. Cree en el Señor Jesucristo de todo corazón, y nada te será imposible. Esta fe y la salvación que acarrea es ciertamente un don gratuito de Dios. Pero busca, y hallarás. Desnúdate de todas tus obras, de tu propia justicia, y acude a él. Porque a quien a él acuda, él no le rechazará”.

Ahora, señor, permítame que le pregunte, ¿cómo le dará usted cuentas a nuestro común Señor, por no haberme dado nunca tal consejo?¹²

Resulta interesante notar que esta persona a quien Wesley se refiere era probablemente el moravo Peter Böhler, quien como moravo era de tradición luterana. Luego, de igual modo que fue el eco de Calvino con su insistencia en la santificación lo que libró a Wesley de lo que hubieran podido ser tendencias antinomianas, ahora fue Lutero a través de Peter Böhler quien ayudó a Wesley a salir del impasse de un calvinismo llevado al punto de un legalismo opresivo.

En todo caso, la gran diferencia entre Wesley y Calvino en cuanto a la santificación era la cuestión de si era dable llegar a un estado de perfecta santificación en esta vida. Tanto Calvino como los calvinistas—y muchos arminianos—lo negaban. Wesley, en contraste, no solo afirmaba tal posibilidad, sino que insistía en la necesidad de predicarla. Sin tal predicación, decía él, “los creyentes se vuelven fríos y muertos”. Y hay que buscarla y esperarla en esta vida, pues “esperarla en el momento de la muerte, o después de la muerte, es lo mismo que no esperarla”.¹³

¹² *Carta a William Law*, 14 de mayo, 1738. *Works*, 12:51.

¹³ *Diario*, 15 de septiembre, 1762. *Works*, 3:113.

Buena parte de los escritos de Wesley se dedicaron a explicar y defender esta controvertida doctrina. En esos escritos, Wesley trata de definir lo que entiende por tal perfección, y por qué insiste en que se ha de predicar. En cuanto a esto último, lo que le preocupaba era la posibilidad de que, por pensar que la perfección es inalcanzable, los creyentes se desinteresaran en el proceso de su propia santificación. Y además le parecía que las Escrituras mismas, particularmente la Primera Epístola de Juan, le obligaban a sostener tal perfección.

En cuanto a la definición de la perfección cristiana, Wesley aclara ante todo que tal perfección no quiere decir que se sepa todo, o que no se cometan errores tanto prácticos como doctrinales, o que no se haga nada indebido. Y tampoco quiere decir que se esté libre de tentaciones, o que ya no sea posible pecar, o que, una vez alcanzada tal perfección, ya no se pueda perder ni haya más progreso que buscar. Se trata más bien, según dice él, de una “perfección en amor”, es decir, un estado de santificación tal, que se está en comunión constante con Dios y por ello se actúa sobre la base del amor. Por eso, cuando se le pedían ejemplos de personas que hubieran alcanzado la perfección cristiana, repetidamente daba los nombres de Gregorio López, al tiempo que por ser católico le consideraba “muy santo, pero muy errado” y del Marqués de Renty, también católico.¹⁴ Ambos, a pesar de sus errores doctrinales, llegaron a estar en constante comunión con Dios, y por tanto bien merecían mencionarse como personas que habían alcanzado la perfección cristiana.¹⁵

¹⁴ *Diario*, 8 de agosto, 1742. *Works*, 1:395.

¹⁵ *Cartas a un joven discípulo*, 5 de enero y 31 de agosto, 1772. *Works*, 12:445, 447.

Pero Wesley también rechazaba categóricamente lo que algunos decían, que una vez alcanzada la perfecta santificación ya no había tentaciones, y que por tanto tal perfección no podía perderse. Según había visto en algunas de las sociedades metodistas, tal predicación podía llevar no solo a un orgullo santurrón, sino también al libertinaje, pues quien no fuera capaz de ser tentado tampoco podría pecar, no importa lo que hiciera. Por eso Wesley insiste en que la perfección cristiana no es tal que no se pueda perder, o que no se pueda seguir avanzando en ella. En otras palabras, que se trata de una perfección perfectible.

Por otra parte, al tiempo que se ha de predicar sobre la necesidad de perseguir esa meta de la perfección, Wesley nunca quiso dar a entender que tal perfección en la vida presente fuera experiencia común entre los creyentes, o que quien no lo tuviera no fuera verdadero creyente. Él mismo nunca pretendió haberla alcanzado. Y cuando se le pedían ejemplos de quienes hubieran alcanzado la perfecta santificación mencionaba a los ya referidos Gregorio López y Marqués de Renty, y también a su difunto amigo John Fletcher, de quien dijo al predicar en ocasión de su muerte:

Solo quiero señalar que por largo tiempo no tuve esperanza de poder encontrar en Gran Bretaña un solo habitante que se pudiera comparar en modo alguno con Gregorio López o con el Señor de Renty. Pero que cualquier persona imparcial juzgue si el Señor Fletcher fue en modo alguno inferior a ellos. ¿No tuvo la misma experiencia de una comunión profunda con Dios?¹⁶

Volviendo entonces a nuestro tema central, y para afianzar lo dicho hasta aquí, al tiempo que rechazaba los famosos cinco puntos que definían el calvinismo de su tiempo, en casi todo lo

¹⁶ *Sermón 133. Works, 7:448.*

demás Wesley era fiel seguidor y exponente del resto de la teología de Calvino. Esto es cierto de su énfasis en el valor permanente de la ley y en el proceso y necesidad de la santificación —aunque en cuanto a esto último Wesley difería de Calvino en su afirmación de que la perfección cristiana era alcanzable en esta vida. Y todo eso me lleva a sugerir la posibilidad de que en, de igual modo que Calvino no fue “calvinista”, en muchos puntos Wesley se acercaba más al espíritu de Calvino que muchos de los contemporáneos del mismo Wesley que se daban el título de “calvinistas”.

Ya en vida de Wesley, pero sobre todo después de su muerte, sus seguidores debatieron y siguen debatiendo el tema de la perfección cristiana. En ese debate, un bando parecía pensar que el énfasis de Wesley en la perfección cristiana fue una aberración, y por tanto se desentendió de él. Otro bando colocaba la perfección al centro mismo de su predicación, y parecía dar por sentado que la perfección es relativamente común, de modo que una iglesia en la que no haya tal perfección debe rechazarse, y que un cristiano que peque no es verdadero cristiano. Más adelante, un bando optó por subrayar la santificación del orden social, sobre el cual Wesley ciertamente insistió, y otro optó por desentenderse de las realidades económicas y políticas cuya santificación Wesley también buscó e invitó a sus seguidores a buscar.

Todo esto puede resumirse diciendo que, de igual modo que Calvino no era calvinista, ¡tampoco Wesley era wesleyano!