

CALVINO Y LA GRACIA COMÚN

Para la celebración del cuarto centenario del nacimiento de Juan Calvino

por Herman Bavinck

El cristianismo ha pretendido desde el principio ser la única religión verdadera. Ya en el Antiguo Testamento existe la conciencia de que sólo Jehová es Elohim y que los dioses de los paganos son cosas de la nada y de la vanidad; y en el Nuevo Testamento el Padre de Jesucristo es el único Dios verdadero, al que el Hijo revela y declara, y el acceso y la comunión con el que sólo el Hijo puede mediar. Esta convicción del carácter absoluto de la religión cristiana ha penetrado tan profundamente en la conciencia de la Iglesia, que toda la historia de la doctrina cristiana puede considerarse como una gran lucha por mantenerla contra toda clase de oposición y negación. Para la vida de la Iglesia, así como para cada hombre individual, la cuestión fundamental es: ¿Qué pensáis del Cristo? Esta fue la cuestión en las controversias cristológicas y antropológicas de la Iglesia antigua, esta es la cuestión en la época de la Reforma y en la era de la "Ilustración", y esta es todavía la cuestión en la actualidad en las batallas espirituales que presenciamos. No se puede señalar ningún progreso a este respecto: la cuestión de las épocas sigue siendo la cuestión de nuestro tiempo: ¿Es Cristo un maestro, un profeta, uno de los muchos fundadores de religiones, o es el Unigénito del Padre y, por tanto, la verdadera y perfecta revelación de Dios?

Pero si el cristianismo tiene un carácter tan absoluto, este hecho da lugar inmediatamente a un gravísimo problema. La religión cristiana no es en absoluto el único contenido de la historia; mucho antes de que el cristianismo hiciera su aparición existía en Grecia y Roma una rica cultura, un completo organismo social, un poderoso sistema político, una pluralidad de religiones, un orden de virtudes y acciones morales. E incluso ahora, por debajo y al lado de la religión cristiana sigue fluyendo una rica corriente de vida natural. ¿Cuál es, pues, la relación del cristianismo con esta riqueza de la vida natural, que, originada en la creación, se ha desarrollado, bajo la ley que allí se le impone, de edad en edad? ¿Cuál es la conexión entre la naturaleza y la gracia, la creación y la regeneración, la cultura y el cristianismo, la vocación terrenal y la celestial, el hombre y el cristiano? Tampoco puede decirse que este problema se haya planteado ahora por primera vez, debido a la amplia extensión de nuestro conocimiento del mundo, a la entrada de las naciones paganas en nuestro campo de visión y al extraordinario progreso de la civilización. En principio y en esencia ha estado presente a través de todas las épocas, en la lucha entre Israel y las naciones, en la contienda entre el Reino de los Cielos y el poder mundial, en la guerra entre la necesidad de la cruz y la sabiduría del mundo.

Para definir esta relación, la Escritura traza ciertas líneas que no es difícil trazar. Parte del principio de que para el hombre Dios es el bien supremo. Cualesquiera que sean los bienes materiales o ideales que ofrezca el mundo, todos ellos juntos no pueden superar ni compararse con el mayor de todos los tesoros, la comunión con Dios; y por eso, en caso de conflicto con éste, han de ser sacrificados

incondicionalmente. "¿A quién tengo en el cielo sino a ti? Y no hay ninguno en la tierra que yo desee sino a ti". Esto, sin embargo, no impide que los bienes terrenales conserven un valor relativo.

Consideradas en sí mismas no son pecaminosas ni impuras; mientras no interfieran con la búsqueda del reino de los cielos por parte del hombre, deben ser disfrutadas con acción de gracias. La Escritura evita ambos extremos, tanto el del ascetismo, por un lado, como el del libertinaje, por otro. El reconocimiento de esto como principio aparece más claramente en su enseñanza de que todas las cosas, el mundo entero con todos sus tesoros, incluyendo la materia y el cuerpo, el matrimonio y el trabajo, son creados y ordenados por Dios; y que Cristo, aunque, cuando asumió una naturaleza humana verdadera y perfecta, renunció a todas estas cosas en obediencia al mandato de Dios, sin embargo, a través de su resurrección, las tomó todas de nuevo como en adelante purificadas de todo pecado y consagradas a través del Espíritu. La creación, la encarnación y la resurrección son los hechos fundamentales del cristianismo y, al mismo tiempo, los baluartes contra todo error de vida y de doctrina.

Sin embargo, no es necesario señalar que en la primera época los cristianos tuvieron que asumir una actitud preponderantemente negativa hacia la cultura de su tiempo. No eran lo suficientemente numerosos ni, en general, lo suficientemente influyentes en el mundo como para permitirles tomar una parte activa y agresiva en los asuntos del Estado y de la sociedad, de la ciencia y del arte. Además, todas las instituciones y elementos de la cultura estaban tan íntimamente asociados con la idolatría y la superstición que, sin ofender a la conciencia, era imposible participar en ellos. Para los primeros cristianos no cabía esperar del mundo grecorromano más que persecución y reproche. En consecuencia, no les quedaba más que manifestar su fe por el momento mediante las virtudes pasivas de la obediencia y la paciencia. Sólo gradualmente pudo la Iglesia elevarse al punto de vista más elevado de probar todas las cosas y aferrarse a lo que es bueno, y adoptar un procedimiento ecléctico en su valoración y asimilación de la cultura existente.

A menudo en el pasado, y de nuevo en nuestra época, se ha acusado a la Iglesia cristiana de que, al aplicar este principio, ha falsificado el Evangelio original. Harnack encuentra en la historia de la doctrina una helenización progresiva del cristianismo original. Hatch considera todo el culto cristiano, especialmente el de los sacramentos, a la luz de una degeneración del Evangelio primitivo. Para Sohm la idea misma de la ley eclesiástica parece contradictoria con la esencia de la Iglesia cristiana. Pero tales afirmaciones pecan de exageración. Si en todos estos aspectos no se encuentra más que una degeneración, será fácil demostrar que en un grado considerable la degeneración debe haber comenzado con los Apóstoles e incluso con los escritores de los Evangelios sinópticos, como ha sido reconocido libremente por no pocos escritores de fecha reciente. En efecto, se acusa a la Iglesia cristiana de haber falsificado el Evangelio original, pero los que formulan la acusación no conservan prácticamente nada de este Evangelio o, al menos, son incapaces de decir en qué consistía. Por lo general, se hace creer que se trata de una simple doctrina moral con un tinte ascético. Entonces se plantea el problema de cómo un Evangelio así pudo entrar en contacto real con la cultura, especialmente hasta el punto de sufrir la corrupción de ésta. De este modo se forma una concepción, tanto del Evangelio original como de la actitud de la Iglesia cristiana hacia la cultura pagana, que se basa totalmente en la fantasía y está en guerra con todos los hechos.

Porque no sólo el Evangelio no es ascético, sino que incluso la Iglesia cristiana, al menos en su primer período, nunca adoptó este punto de vista. Por mucho que se pusiera en guardia contra el paganismo, nunca despreció ni condenó la vida natural como pecaminosa en sí misma. El matrimonio y la vida familiar, la vocación secular y el estado militar, el juramento y la guerra, el gobierno y el estado, la ciencia, el arte y la filosofía, fueron reconocidos desde el principio como instituciones y dones divinos. De ahí que la teología empezara pronto a establecer relaciones con la filosofía; el arte de la pintura, tal como se practicaba en las catacumbas, se apegó a los símbolos y figuras de la antigüedad; la arquitectura dio forma a las iglesias según modelos paganos; la música se valió de las melodías que el arte grecorromano había producido. Por todas partes se percibe un gran esfuerzo por poner en contacto la nueva religión con todos los elementos culturales existentes.

Esto fue posible para los primeros cristianos gracias a su firme convicción de que Dios es el Creador del cielo y de la tierra, que en tiempos pasados nunca dejó de dar testimonio a los paganos. No sólo existía una revelación original que, aunque en forma corrupta, sobrevivía en la tradición; también se consideraba probable que ciertos filósofos hubieran tenido cierto conocimiento de los escritos de los judíos. Pero además de esto, existía en el paganismo una revelación continua a través de la naturaleza y la razón, en el corazón y la conciencia, una iluminación del Logos, un discurso de la sabiduría de Dios a través de la obra oculta de la gracia. *Anima naturaliter Christiana*, el hombre es más antiguo que el filósofo y el poeta, exclamó Tertuliano, formulando así una verdad que vivía en el corazón de todos. Sin duda, entre los paganos esta sabiduría se ha corrompido y falseado en muchos aspectos; sólo conservan fragmentos de la verdad, no la verdad única y completa. Pero incluso esos fragmentos son provechosos y buenos. Las tres hermanas, la lógica, la física y la ética, son como los tres sabios de Oriente, que vinieron a adorar en Jesús la sabiduría perfecta. Los buenos pensamientos filosóficos y los preceptos éticos que se encuentran dispersos por el mundo pagano reciben en Cristo su unidad y su centro. Representan el deseo que en Cristo encuentra su satisfacción; representan la pregunta a la que Cristo da la respuesta; son la idea de la que Cristo proporciona la realidad. El mundo pagano, especialmente en su filosofía, es una pedagogía de Cristo; Aristóteles, como Juan el Bautista, es el precursor de Cristo. A los cristianos les corresponde enriquecer su templo con los vasos de los egipcios y adornar la corona de Cristo, su rey, con las perlas sacadas del mar del paganismo.

Sin embargo, al decir esto, no queremos dar a entender que la actitud de la Iglesia hacia el mundo haya estado siempre y en todos los aspectos a la altura de la alta vocación de la Iglesia. *A priori*, no es de esperar que lo esté, ya que todo desarrollo humano muestra rasgos anormales y la vida de cada cristiano individual está manchada de error y pecado. Cuando la Iglesia de Roma sostiene que el Evangelio ha sido conservado por ella y desplegado en su pureza original, esta afirmación sólo es posible mediante la atribución de infalibilidad a la Iglesia. Pero por el mismo hecho de suscribir este dogma, Roma reconoce que sin tal don sobrenatural el desarrollo no podría haberse mantenido puro. Además, al atribuir este don sólo al Papa, Roma admite la posibilidad de error no sólo en la *ecclesia discens* sino también en la *ecclesia docens*, incluso cuando ésta se reúne en concilio ecuménico. Y el hecho de que Roma limite el efecto de esta orientación infalible a las disposiciones papales *ex cathedra* implica la confesión de que el sistema católico romano, en su conjunto, con toda su enseñanza y práctica, no goza de inmunidad frente a la corrupción. El dogma de la infalibilidad papal no es el fundamento ni la causa,

sino sólo una de las muchas consecuencias y frutos del sistema. Y este sistema no ha surgido de un solo principio, sino que se ha desarrollado en el curso de los siglos por la cooperación de numerosos factores, un desarrollo cuyo fin aún no se ha alcanzado.

Aunque el catolicismo romano se ha construido a partir de elementos variados, incluso heterogéneos, forma, sin embargo, una estructura compacta, una visión coherente del mundo y de la vida, conformada en todas sus partes por un principio religioso. Esta religión abarca, en primer lugar, una serie de misterios sobrenaturales e inescrutables, entre los que destacan la Trinidad y la Encarnación. Estas verdades han sido confiadas a la Iglesia para que las conserve, las enseñe y las defienda. Para desempeñar estas funciones, la Iglesia, en la persona del Papa, como sucesor de Pedro, necesita el don de la infalibilidad. Las doctrinas son impuestas con autoridad por la Iglesia a todos sus miembros. La fe que acepta estos misterios tiene por objeto específico el dogma de la Iglesia; no penetra a través del dogma en las cosas mismas de las que el dogma es expresión; no pone en comunión con Dios; no representa un acto religioso sino intelectual, el *assensus*, la *fides historica*. La fe no es una fuerza salvadora en sí misma, sino que es meramente preparatoria de la salvación; sin embargo, es algo meritorio porque y en la medida en que es un acto de sumisión a la autoridad eclesiástica.

La Iglesia, sin embargo, no es sólo la poseedora de la verdad sobrenatural; en segundo lugar, es también la depositaria y dispensadora de la gracia sobrenatural. Así como la doctrina de la Iglesia está infinitamente exaltada por encima de todo conocimiento y ciencia humana, la gracia que la Iglesia conserva y distribuye trasciende con mucho la naturaleza. Es cierto que esta gracia es, entre otras cosas, *gratia medicinalis*, pero ésta es una cualidad accidental y adventicia. Antes que nada es *gratia elevans*, algo que se añade y eleva por encima de la naturaleza. Como tal entró en la imagen de Dios dada a Adán antes de la caída, y como tal aparece de nuevo en la restauración de ese estado original. En vista de que añade a la naturaleza exaltada un elemento sobrenatural, se concibe como algo material, encerrado en el sacramento, y como tal dispensado por el sacerdote. Así, todo hombre se convierte, para su conocimiento de la verdad sobrenatural y para su recepción de la gracia sobrenatural, es decir, para su salvación celestial, en absolutamente dependiente de la Iglesia, del sacerdote y del sacramento. *Extra ecclesiam nulla salus*.

Pero incluso esta gracia, que, por cierto, permanece sujeta a pérdida y recuperación hasta el final de la vida, no asegura al hombre la consecución de la comunión con Dios. Todo lo que hace es impartirle el poder por el cual, si lo elige, puede merecer, a través de las buenas obras, la salvación sobrenatural, la *visio Dei*. Dado que el trabajo y la recompensa deben ser proporcionales, las buenas obras que merecen la salvación sobrenatural deben ser todas de un tipo específico y, por tanto, deben ser definidas y prescritas por la Iglesia. La Iglesia, además de ser depositaria de la verdad y dispensadora de la gracia, es en tercer lugar también legisladora y juez. Las satisfacciones que la Iglesia impone están en función del carácter de los pecados cometidos. La rapidez o lentitud con que un hombre alcanza la perfección, el tiempo que pasará en el purgatorio, la riqueza de la corona que recibirá en el cielo, todo ello depende del número de obras extraordinarias y sobrenaturales que realice. Así se crea una jerarquía espiritual. Existe una jerarquía en el mundo de los ángeles, y una jerarquía en la organización eclesiástica, pero también hay una jerarquía entre los santos de la tierra y los bienaventurados del cielo. En una escala

ascendente, los santos, divididos en órdenes y rangos, se acercan a Dios y, en la medida en que llegan a ser partícipes de la naturaleza divina, son admitidos en el culto y la adoración de la deidad.

A la vista de lo dicho, es evidente que la verdad, la gracia y las buenas obras tienen, según Roma, un carácter específico y sobrenatural. Y como la Iglesia es la depositaria designada por Dios de todas estas bendiciones, la relación entre la gracia y la naturaleza coincide con la que existe entre la Iglesia y el mundo. El mundo, el Estado, la vida natural, el matrimonio y la cultura no son pecaminosos en sí mismos; sólo que son de orden inferior, de naturaleza secular, y, a menos que sean consagrados por la Iglesia, se convierten fácilmente en ocasión de pecado. Esto determina la función de la Iglesia con respecto al mundo. La Iglesia está llamada a declarar al mundo que, en sí mismo, el mundo es profano, pero que, sin embargo, mediante la consagración de la Iglesia, puede convertirse en vehículo de la gracia. La renuncia al mundo y la soberanía sobre el mundo con Roma surgen de un mismo principio. El celibato del sacerdocio y la elevación del matrimonio al rango de sacramento son ramas del mismo tallo. Toda la idea jerárquica se basa en la distinción tajante entre naturaleza y gracia. En lo que respecta al carácter sobrenatural de la Iglesia y a la eficacia del sacramento y del oficio sacerdotal, este sistema no admite ni concesiones ni compromisos; pero aparte de esto, deja espacio para una gran variedad de pasos y grados, de rangos y órdenes en la santidad y la salvación. La Iglesia contiene miembros que pertenecen a ella sólo en cuerpo, y miembros que pertenecen a ella con una parte de sus poderes o con todos sus poderes; hace concesiones a los débiles y adora a los santos; una moral laxa y un ascetismo severo, un modo de vida activo y uno contemplativo, el racionalismo y el sobrenaturalismo, la incredulidad y la superstición encuentran igualmente un lugar dentro de sus muros.

Hacia el final de la Edad Media este sistema se había corrompido en casi todos los aspectos. En la esfera de la verdad había degenerado en un escolasticismo nominalista; en la esfera de la gracia, en un tráfico desmoralizador de indulgencias; en la esfera de las buenas obras, en la vida inmoral de sacerdotes y monjes. Se hicieron numerosos esfuerzos para remediar estos defectos y reformar la Iglesia desde dentro. Pero la Reforma del siglo XVI se diferenció de todos estos intentos en que no se limitó a oponerse al sistema romano en sus excrescencias, sino que lo atacó internamente en los fundamentos sobre los que descansaba y en los principios a partir de los cuales se había desarrollado. La Reforma rechazó todo el sistema y lo sustituyó por una concepción totalmente diferente de *veritas*, *gratia* y *bona opera*. No se llegó a esta nueva concepción por medio de reflexiones científicas o especulaciones filosóficas, sino por medio de una preocupación sincera y sentida por la salvación de las almas y la gloria de Dios. La Reforma fue un movimiento religioso y ético de principio a fin. Nació de la angustia del alma de Lutero.

Cuando un hombre desamparado, por la angustia de su alma, busque la liberación del Evangelio, éste se le presentará bajo una luz totalmente nueva. De inmediato deja de ser un conjunto de misterios sobrenaturales e inescrutables que deben ser recibidos con autoridad eclesiástica, con renuncia a las pretensiones de la razón, por asentimiento meritorio. Se convierte enseguida en un nuevo Evangelio, en una buena noticia de salvación, en la revelación de la voluntad benévola y eficaz de Dios de salvar al pecador, en algo que imparte por sí mismo el perdón de los pecados y la vida eterna y que, por lo tanto,

es acogido por el hombre perdido con alegría, que lo eleva por encima de todo pecado y del mundo entero a la alta esperanza de una salvación celestial. Por tanto, ya no es posible hablar del Evangelio con Roma como si consistiera en misterios sobrenaturales a los que el hombre debe responder con un asentimiento voluntario. El Evangelio no es ley, ni en lo que se refiere al intelecto ni en lo que se refiere a la voluntad; es en esencia una promesa, no una exigencia, sino un don, un regalo gratuito del favor divino; es más, en él la misma voluntad divina, a través del Evangelio, se dirige a la voluntad, al corazón, a la esencia más íntima del hombre, y allí produce la fe que se apoya en esta voluntad divina y se apoya en ella y pone su confianza en todos los peligros, incluso en la hora de la muerte.

Debido a esta nueva concepción del Evangelio, que en principio no era más que un retorno a la antigua concepción bíblica, no podía ser de otro modo que la fe obtuviera también un significado totalmente nuevo. Si el Evangelio no es una *veritas* a la que se añade después la *gratia*, sino que es ella misma *gratia* en su origen, la revelación de la voluntad de gracia de Dios, y al mismo tiempo el instrumento para hacer efectiva esta voluntad en el corazón del hombre, entonces la fe no puede seguir siendo un asentimiento puramente intelectual. Debe convertirse en la confianza en la voluntad bondadosa de Dios, producida por Dios mismo en el corazón del hombre; una entrega de todo el hombre a la gracia divina; un descanso en la promesa divina; una recepción de una parte del favor de Dios; la admisión en la comunión con él; una seguridad absoluta de la salvación. Para Roma, la fe no es más que uno de los siete preparativos que conducen a la recepción de la *gratia infusa* en el bautismo, y por tanto no tiene carácter religioso; no es más que una *fides historica*, que necesita el suplemento del amor para ser completa y suficiente para la salvación. Para los reformadores, la fe es, desde su origen, de naturaleza religiosa. Como *fides justificans salvifica* difiere no en grado sino en principio y esencia de la *fides historica*. Tiene por objeto a Dios mismo, a Dios en Cristo, y a Cristo en el ropaje de la Sagrada Escritura, *Christum Evangelio suo vestitum*; es en su esencia firma *certaine cognitio, cordis magis quam cerebri, et affectus magis quam intelligentiae*, que debe definirse más bien como *certitudo* que como *apprehensio*. La fe pone fuera de toda duda *Dei bonitatem perspicue nobis propositam* y nos permite estar ante la presencia de Dios *tranquillis animis*. Así se ve que es el principio del verdadero temor de Dios, pues *primus ad pietatem gradus [est] agnoscere Deum esse nobis Patrem, ut nos tueatur, gubernet ac foveat, donec colligat in aeternam haereditatem regni sui*.

Para todos los reformadores, por lo tanto, detrás del Evangelio y detrás de la fe se encuentra la voluntad bondadosa y eficaz de Dios. Más aún, en el Evangelio y en la fe se revela y realiza la voluntad divina. Esta es la razón por la que la concepción religiosa del Evangelio y de la fe está con los reformadores más íntimamente relacionada con su creencia en la predestinación. Nosotros, en nuestro tiempo, ya no entendemos esto. Hemos perdido el hábito del pensamiento religioso, porque sentimos menos para nosotros la necesidad personal de la comunión con Dios, y así sentimos menos el impulso de interpretar el mundo desde un punto de vista religioso. En cambio, nuestra época ha aprendido a pensar en términos de ciencia natural; ha sustituido la voluntad divina por la ley omnipotente y la fuerza omnipotente de la naturaleza, arrojándose así a los brazos del determinismo. Pretende haber superado hace tiempo la creencia en la predestinación. Y, sin duda, existe entre ambos, por más que se mezclen y confundan, una diferencia de principio. El determinismo es, en principio, racionalista; abriga la ilusión de poder explicar todo a partir del imperio de la ley natural, sosteniendo que todas las cosas existentes

son racionales, ya que la razón percibe que no podrían ser de otra manera de lo que son en realidad. La predestinación, en cambio, es una concepción completamente religiosa. Aunque es capaz de reconocer la ley natural y de contar con las fuerzas de la naturaleza, se niega a descansar en ella o a considerar la necesidad natural como la primera y última palabra de la historia.

Quien ha aprendido a considerar la comunión con Dios como el bien supremo para su propia persona, debe sentirse obligado a trabajar hacia atrás, detrás del mundo y de todos sus fenómenos, hasta llegar a la voluntad de Dios. Debe buscar una explicación del origen, del desarrollo y de la meta del proceso del mundo, que esté de acuerdo con esa voluntad y que, por tanto, tenga un carácter ético-religioso. Esta es la razón por la que, tan pronto como aparece un movimiento religioso en la historia, el problema de la predestinación pasa a primer plano. En cierto modo, esto es cierto para todas las religiones, pero se aplica con especial pertinencia a la historia de la religión cristiana. En la medida en que la religión cristiana se experimente y aprecie claramente en su esencia como religión verdadera y plena, como pura gracia, se sentirá que también incluye, y eso directamente, sin necesidad de deducciones dialécticas, la confesión de la predestinación. De ahí que todos los reformadores estuvieran de acuerdo en este punto. Es cierto que en el caso de Lutero, por razones prácticas, fue relegado a un segundo plano, pero incluso él nunca se retractó ni lo negó. Fue en la controversia sobre el *servum o liberum arbitrium* donde la Reforma y el humanismo se separaron definitivamente. Erasmo fue y siguió siendo romanista a pesar de ridiculizar a los monjes. Ya en 1537 Lutero escribió a Capito: *nullum agnosco meum justum librum nisi forte de libero arbitrio et catechismum*. La doctrina de la predestinación, por lo tanto, no es un descubrimiento de Calvino; antes de Calvino había sido profesada por Lutero y Zwinglio. Surgió espontáneamente de la experiencia religiosa de los reformadores. Si Calvino introdujo alguna modificación, consiste en que liberó a la doctrina de la apariencia de dureza y arbitrariedad y le impartió un carácter más puramente ético-religioso.

Porque, a pesar de todas las afinidades y coincidencias, Calvino difería de Lutero y Zwinglio. No compartía ni la naturaleza emocional de uno ni las inclinaciones humanistas del otro. Cuando se convirtió, de una manera que aún no conocemos, esta experiencia fue inmediatamente acompañada por una visión tan clara, profunda y armoniosa de la verdad cristiana que hizo innecesaria cualquier modificación posterior. La primera edición de la *Institutio*, que apareció en marzo de 1536, fue ampliada y aumentada en las ediciones posteriores, pero nunca cambió, y la tarea que, en su opinión, debía cumplir la Reforma, siguió siendo desde el principio hasta el final su propio objetivo en la vida. Mientras que la fe de Lutero estaba casi enteramente absorbida por la *fides justificans*, y mientras Zwinglio definía unilateralmente la fe como *fides vivificans o regenerans*, Calvino amplió la concepción a la de *fides salvificans*, una fe que renueva al hombre entero en su ser y en su conciencia, en el alma y en el cuerpo, en todas sus relaciones y actividades, y por lo tanto una fe que ejerce su influencia santificadora en toda la gama de la vida, sobre la Iglesia y la escuela, sobre la sociedad y el estado, sobre la ciencia y el arte. Pero para poder llevar a cabo esta amplia tarea, para ser verdaderamente, siempre y en todas partes, una *fides salvificans*, era necesario que la fe estuviera, en primer lugar, plenamente segura de sí misma, y que ya no fuera zarandeada por todos los vientos de la duda. Esto explica por qué, más que con Zwinglio y Lutero, la fe es con Calvino una convicción inquebrantable, una firme seguridad.

Pero para que la fe sea una certeza inamovible, debe apoyarse en una verdad alejada de toda posibilidad de duda; debe certificarse como real por su propio testimonio y poder en el corazón del hombre. Una casa que desafíe la tempestad no puede ser construida sobre la arena. Detrás de la fe, por tanto, debe estar la verdad, la voluntad y el acto de Dios. En otras palabras, la fe es el fruto o el efecto de la elección; es la experiencia de un acto de Dios. Calvino recurre siempre y en todas partes a esta voluntad de Dios. El mundo, con su infinita multitud de fenómenos, con sus diversidades y desigualdades, sus desarmonías y contrastes, no se explica desde la voluntad de la criatura ni desde la valía o indignidad del hombre. Es cierto que la desigualdad y el contraste aparecen de manera más pronunciada en la asignación del destino eterno del hombre. Sin embargo, no se limitan a esto, sino que se manifiestan en todas las esferas, en los diferentes lugares de habitación asignados a los hombres, en los diferentes dones y poderes que se les confieren en el cuerpo y en el alma, en la diferencia entre la salud y la enfermedad, la riqueza y la pobreza, la prosperidad y la adversidad, la alegría y la tristeza, en los diferentes rangos y vocaciones, y, por último, en el hecho mismo de que los hombres son hombres y no animales. Que los adversarios del doctrino de la elección respondan, pues, a la pregunta: *cur homines sint magis quam boves aut asini, cur, quum in Dei manu esset canes ipsos fingere, ad imaginem suam formavit*. Cuanto más reflexionamos sobre el mundo, más nos vemos obligados a recurrir a la voluntad oculta de Dios y a encontrar en ella el fundamento último tanto de la existencia del mundo como de que sea lo que es. Todas las normas de bondad y justicia y de justa recompensa y retribución del mal que estamos acostumbrados a aplicar, resultan totalmente inadecuadas para medir el mundo. La voluntad de Dios es, y por la naturaleza del caso debe ser, la causa más profunda del mundo entero y de todas las *varietas* y *diversitas* que se encuentran en él. No hay más fundamento último para esto que el *absconditum Dei consilium*. El misterio insondable del mundo obliga al intelecto y al corazón, a la teología y a la filosofía por igual, a recaer en la voluntad de Dios y a buscar el descanso en ella.

Sin embargo, a menudo sucede que la teología y la filosofía no se contentan con esto. Entonces se esfuerzan, a la manera de Platón y Hegel, en ofrecer una explicación racional del mundo. O bien, recurriendo a la voluntad de Dios, hacen de esta voluntad un $\beta\upsilon\theta\omicron\varsigma$ $\acute{\alpha}\gamma\nu\omega\sigma\tau\omicron\varsigma$, como hace el gnosticismo, o una voluntad ciega, irracional e infeliz, como hace Schopenhauer, o un poder inconsciente e incognoscible, como hacen von Hartmann y Spencer. Por su fe cristiana, Calvino se mantuvo alejado de estas diferentes formas de panteísmo. Es cierto que Calvino defiende con la máxima energía la soberanía de la voluntad divina por encima y en contra de todo razonamiento humano. La predestinación pertenece a la *divinae sapientiae adyta* en la que el hombre no puede entrar y respecto a la cual su curiosidad debe permanecer insatisfecha; pues forman un laberinto del que nadie puede encontrar la salida. El hombre ni siquiera puede investigar impunemente las cosas que Dios quiso mantener en secreto. Dios quiere que adoremos, no que comprendamos, la majestuosidad de su sabiduría. Sin embargo, Dios no es exento. Él vindica suficientemente su justicia al condenar como culpables a quienes lo blasfeman en sus propias conciencias. Su voluntad no es poder absoluto, sino *ab omni vitio pura, summa perfectionis regula, etiam legum omnium lex*. Y el Evangelio nos revela cuál es el contenido, el corazón y el núcleo, por así decirlo, de esta voluntad.

Porque desde la Caída la naturaleza ya no nos revela el favor paternal de Dios. Por todos lados proclama la maldición divina que no puede sino llenar de desesperación nuestras almas culpables. *Ex mundi conspectu Patrem colligere non licet*. Aparte de la revelación especial en Cristo, el hombre no tiene un verdadero conocimiento de las cosas celestiales. Es ignorante y ciego en lo que respecta a Dios, su paternidad y su ley como norma de vida. Especialmente de la *divinae erga nos benevolentiae certitudo* carece de la más mínima conciencia, pues la razón humana no puede alcanzar ni se esfuerza por alcanzar esta verdad, y por ello no comprende *quis sit verus Deus, qualisve erga nos esse velit*. Y en esto consiste precisamente la esencia de la especial revelación de Dios en Cristo, y éste es el contenido central del Evangelio: Dios se nos da a conocer aquí no sólo como nuestro *Creador*, sino como nuestro *Redentor*. No nos dice aquí lo que Él es, para permitirnos la especulación, sino que nos hace conocer *qualis sit et quid ejus naturae conveniat*. *La promissio gratuita, la promissio misericordiae, la liberalis legatio qua sibi Deus mundum reconciliat*, constituyen la esencia del Evangelio y el firme fundamento de la fe. Es un verdadero creyente el que, firmemente convencido de que Dios es para él un Padre misericordioso y amoroso, lo espera todo de su amorosa bondad. *Fidelis non est, nisi qui suae salutis securitati innixus, diabolo et morti confidenter insultet*.

Esta concentración del Evangelio en la promesa de la misericordia divina no sólo proporcionó a Calvino una base firme en medio de las opiniones cambiantes de su tiempo, sino que también amplió su perspectiva y ensanchó sus simpatías, de modo que, al tiempo que se mantenía resueltamente en su propia confesión, medió perpetuamente en las cosas que propiciaban la unidad y la paz entre todos los hijos de la Reforma. Sin duda, la concepción que se suele tener de Calvino difiere mucho de esto. Su imagen, tal y como es comúnmente retratada, tiene como únicos rasgos la severidad cruel y la intolerancia despótica. Pero tal concepción es una grave injusticia para el reformador ginebrino. Desgraciadamente, se le debe considerar responsable de la muerte de Miguel Servet, aunque en este aspecto sólo está al nivel de los demás reformadores, ninguno de los cuales había superado del todo los errores de su época. Pero el Calvino que dio su aprobación a la ejecución de Miguel Servet no es el único Calvino que conocemos. Hay también un Calvino muy diferente, uno que estaba unido a sus amigos con los lazos del más tierno afecto, cuyo corazón se compadecía de todos sus hermanos en la fe que sufrían y luchaban, uno que se identificaba con su suerte y les proporcionaba consuelo, valor y ánimo en sus aflicciones más severas. Conocemos a un Calvino que trabajó sin descanso por la unión de los protestantes divididos, que buscaba a Dios sólo en su Palabra y no estaba dispuesto a comprometerse ni siquiera con términos como "Trinidad" y "Persona", que se negó a suscribir los credos niceno y atanasiano, que rechazó toda perturbación de la Iglesia por impurezas menores de la doctrina, que favoreció la tolerancia fraternal en todas las cuestiones relativas a la forma del culto. Hubo un Calvino que, a pesar de todas las diferencias de opinión, abrigaba la más alta estima por Lutero, Melanchthon y Zwinglio, y los reconocía como siervos de Dios; que él mismo suscribía la Confesión de Augsburgo y, reservándose el derecho de interpretación privada, la reconocía como la expresión de su propia fe; que recomendaba los *Loci* de Melanchthon, aunque difería de él en los puntos del libre albedrío y la predestinación; que se negaba a confinar a la Iglesia invisible a una sola confesión, sino que reconocía su presencia allí donde Dios actúa por su Palabra y su Espíritu en los corazones de los hombres.

Sin embargo, hay que achacar otra injusticia a la concepción media de Calvino. A veces se habla como si Calvino no supiera predicar otra cosa que el decreto de predestinación con sus dos partes de elección y reprobación. La verdad es que ningún predicador del Evangelio ha superado a Calvino en la proclamación libre y generosa de la gracia y el amor de Dios. Estaba tan lejos de poner la predestinación al frente, que en la *Institutio* el tema no recibe tratamiento hasta el tercer libro, después de la finalización de la discusión de la vida de fe. Falta por completo en la *Confessio* de 1536 y sólo se menciona de pasada, en relación con la Iglesia, en el *Catechismus Genevensis* de 1545. Y en cuanto a la reprobación, antes de acusar a Calvino, habría que hacerlo contra la Escritura, contra la realidad de la vida, contra el testimonio de la conciencia; pues todo ello atestigua que hay pecado en el mundo, y que esta horrible realidad, este *decretum horribile*, no puede tener su fundamento más profundo en el libre albedrío del hombre. Y aún hay otros rasgos en la doctrina de Calvino sobre la reprobación a los que hay que prestar atención. En primer lugar, el hecho de que diga tan poco sobre el funcionamiento de la reprobación. La *Institutio* es una obra que se caracteriza por su gran sobriedad, totalmente libre de abstrusos escolásticos; en todas partes trata las doctrinas de la fe en la más estrecha relación con la práctica de la religión. Esto es especialmente cierto en el caso de la escatología. Como es sabido, Calvino nunca se atrevió a escribir un comentario sobre el Apocalipsis, y en su *Institutio* sólo dedica unos pocos párrafos a "las últimas cosas". Evita todas las *spinosae quaestiones* con referencia al estado de gloria, e interpreta las descripciones que la Escritura da del estado de los perdidos como simbólicas: las tinieblas, el llanto, el crujir de dientes, el fuego inextinguible, el gusano que no muere, todo ello sirve para impresionarnos *quam sit calamitosum alienari ab omni Dei societate, y majestatem Dei ita sentire tibi adversam ut effugere nequeas quin ab ipsa urgearis*. El castigo del infierno consiste en la exclusión de la comunión con Dios y admite grados. En relación con las palabras de Pablo, de que al final Dios será todo en todos, no está prohibido pensar en el diablo y en los impíos, ya que en su sometimiento también se revelará la gloria de Dios.

Pero aún más importante es que con Calvino la reprobación no significa la retención de toda la gracia. Aunque el hombre, por el pecado, se ha vuelto ciego a todas las realidades espirituales del reino de Dios, de modo que se hace necesaria una revelación especial del amor paternal de Dios en Cristo y una *specialis illuminatio* del Espíritu Santo en los corazones de los pecadores, sin embargo, existe junto a éstas una *generalis gratia* que dispensa a todos los hombres diversos dones. Si Dios no hubiera perdonado al hombre, su caída habría implicado la ruina de toda la naturaleza. Así pues, inmediatamente después de la caída, Dios se interpuso para frenar el pecado y mantener en el ser la *universitas rerum* mediante su gracia común. Porque después de todo el pecado es más bien una *adventitia qualitas* que una *substantialis proprietates*, y por esta razón Dios es *operis sui corruptioni magis infensus quam operi suo*. Aunque por causa del hombre toda la naturaleza está sujeta a la vanidad, sin embargo la naturaleza se sostiene por la esperanza que Dios implantó en su corazón. No hay parte del mundo en la que no resplandezca alguna chispa de la gloria divina. Aunque sea un modo de expresión metafórico, ya que no se debe confundir a Dios con la naturaleza, se puede afirmar en un sentido verdaderamente religioso que la naturaleza es Dios. El cielo y la tierra, con sus innumerables maravillas, son un magnífico despliegue de la sabiduría divina.

Especialmente el género humano es todavía un claro espejo de la operación de Dios, una exhibición de sus múltiples dones. En cada hombre hay todavía una semilla de religión, una conciencia de Dios, totalmente inerradicable, que convence a todos de la gracia celestial de la que depende su vida, y que lleva incluso a los paganos a nombrar a Dios como Padre de la humanidad. Los dones sobrenaturales se han perdido, y los naturales se han corrompido, de modo que el hombre, por naturaleza, ya no sabe quién y qué quiere ser Dios para él. Sin embargo, estos últimos dones no han sido retirados por completo del hombre. La razón, el juicio y la voluntad, por más que se hayan corrompido, no se han perdido del todo en la medida en que pertenecen a la naturaleza del hombre. El hecho de que los hombres se encuentren privados total o parcialmente de la razón, demuestra que el diezmo a estos dones no es evidente y que no se distribuyen a los hombres en función de los méritos. Sin embargo, la gracia de Dios nos los imparte. La razón, por la que el hombre distingue entre la verdad y el error, el bien y el mal, y se forma concepciones y juicios, y también la voluntad, que es inseparable de la naturaleza humana como facultad por la que el hombre se esfuerza por conseguir lo que considera bueno para sí mismo, lo elevan por encima de los animales. Por consiguiente, es contrario a la Escritura, así como a la experiencia, atribuir al hombre una ceguera perpetua que lo incapacite para formarse una concepción verdadera. Por el contrario, todavía hay luz que brilla en las tinieblas, los hombres todavía conservan un grado de amor por la verdad, todavía se han conservado algunas chispas de la verdad. Los hombres llevan en sí mismos los principios de las leyes que han de regirlos individualmente y en su asociación con los demás. Están de acuerdo en lo que respecta a los fundamentos de la justicia y la equidad, y en todas partes muestran aptitud y gusto por el orden social. A veces se da en los hombres una notable sagacidad por la que no sólo son capaces de aprender ciertas cosas, sino también de hacer importantes inventos y descubrimientos, y de ponerlos en práctica en la vida. Gracias a todo esto, no sólo se hace posible una sociedad civil ordenada entre los hombres, sino que se desarrollan las artes y las ciencias, que no deben ser despreciadas. Pues éstas deben ser consideradas como dones del Espíritu Santo. Es cierto que el Espíritu Santo, como espíritu de santificación, habita sólo en los creyentes, pero como espíritu de vida, de sabiduría y de poder actúa también en los que no creen. Por tanto, ningún cristiano debe despreciar estos dones; al contrario, debe honrar el arte y la ciencia, la música y la filosofía y otros diversos productos de la mente humana como *praestantissima Spiritus dona*, y aprovecharlos al máximo para su uso personal. En consecuencia, también en la esfera moral deben reconocerse distinciones entre unos hombres y otros. Si bien todos están corrompidos, no todos han caído a igual profundidad; pero hay pecados de ignorancia y pecados de malicia. Hay una diferencia entre Camilo y Catilina. Incluso al hombre pecador se le conceden a veces *speciosae dotes* y *speciales Dei gratiae*. En el lenguaje común es incluso permisible decir que un hombre ha nacido *bene*, otro *pravae naturae*. Más aún, cada hombre debe reconocer en los talentos que se le confían una *specialis* o *peculiaris Dei gratia*. En la diversidad de todos estos dones vemos los restos de la imagen divina por la que el hombre se distingue de todas las demás criaturas.

A la vista de todas estas afirmaciones, que sería fácil aumentar y reforzar a partir de las demás obras de Calvino, es sumamente injusto acusar al Reformador de estrechez de miras e intolerancia. Otra cosa es que el propio Calvino posea talento y aptitud para todas estas artes y ciencias que elogia. Pero aunque no sea así, aunque no posea el amor por la música y el canto que distinguía a Lutero, esto no le desacredita, pues no sólo todo genio tiene sus limitaciones, sino que los reformadores fueron y tuvieron

que ser por vocación hombres de fe, y por haber sobresalido en esto merecen nuestra veneración y alabanza, no menos que los hombres de arte y ciencia. Calvino afirma, es cierto, que las virtudes del hombre natural, por muy nobles que sean, no bastan para justificarse ante el tribunal de Dios, pero esto se debe a su profunda convicción de la majestad y el carácter espiritual de la ley moral. Aparte de esto, es más generoso en su reconocimiento de lo que es verdadero y bueno, dondequiera que se encuentre, que cualquier otro reformador. Examina toda la tierra y encuentra en todas partes la evidencia de la bondad, la sabiduría y el poder divinos. El punto de vista teleológico de Calvino no lo hace estrecho en sus simpatías, sino que da a su mente el sello de la catolicidad.

Esto se desprende con igual claridad de la vocación que asigna al cristiano. También en esto Calvino parte de la voluntad de Dios. Al punto de vista romanista aporta, en principio, la misma objeción que lleva contra la concepción pagana: la doctrina de la meritocracia de las buenas obras es un engaño; los votos monásticos son una infracción de la libertad cristiana; la perfección que se persigue con este método es un ideal arbitrario, establecido por el hombre mismo. Tanto el romanismo como el paganismo minimizan la corrupción de la naturaleza humana, y en materia de buenas obras parten del libre albedrío del hombre. En contraposición a esto, Calvino parte del principio: *nostrum non sumus, Deum sumus*. La vida del cristiano debe ser un continuo sacrificio, una perfecta consagración a Dios, un servicio al nombre de Dios, una obediencia a su ley, una búsqueda de su gloria. Esta consagración indivisa a Dios asume en la tierra, en gran medida, el carácter de la abnegación y la carga de la cruz. El paganismo no sabe nada de esto; se limita a prescribir ciertas máximas morales y se esfuerza por someter la vida del hombre a su razón o voluntad, o a la naturaleza. Pero el cristiano somete también su intelecto y su voluntad y todas sus potencias a la ley de Dios. No se resigna a lo inevitable, sino que se encomienda al Padre celestial, que no es como un filósofo que predica la virtud, sino que es el Padre de nuestro Señor Jesucristo.

El resultado es que para Calvino las virtudes pasivas de la sumisión, la humildad, la paciencia, la abnegación y el soportar la cruz están en primer plano. Al igual que San Agustín, Calvino teme mortalmente el orgullo, por el que el hombre se exalta por encima de Dios. Su fuerte insistencia en la incapacidad del hombre y en la esclavitud de la voluntad no es para hundir al hombre en la desesperación, sino para sacarlo de su letargo y despertar en él el anhelo de lo que le falta, para que renuncie a toda autogloria y autosuficiencia y ponga toda su confianza sólo en Dios. Calvino despoja al hombre de todo para devolverle todas las cosas en Dios. *Quanto magis in te infirmus es, tanto magis te suscipit Dominus; nostra humilitas ejus altitudo*. La *humilitas* se convierte así en la primera virtud; crece sobre la raíz de la elección; Dios nos la enseña continuamente en todas las adversidades y crucifixiones de la vida presente; nos coloca por primera vez en la relación adecuada con Dios y con nuestros semejantes. Porque nos reconcilia con el hecho de que esta vida es para nosotros una tierra de peregrinación, llena de peligros y aflicciones, y nos enseña a entregarnos en todo a la voluntad de Dios: *Dominus ita voluit, ergo ejus voluntatem sequamur*. También nos enseña a amar al prójimo, a valorar los dones que se le conceden y a emplear los nuestros en su beneficio.

Sin embargo, sería un error imaginar que, según Calvino, la vida cristiana se limita a la práctica de las virtudes pasivas. Es cierto que a menudo habla de despreciar el presente y contemplar la vida futura. Pero si consideramos la época en que vivió Calvino, la persecución y la opresión a la que se vio expuesta la Reforma en casi todos los países, los sufrimientos corporales y mentales que tuvo que

soportar el propio Reformador, no podemos extrañarnos de que exhorte a los fieles, ante todo, al ejercicio de la humildad y la sumisión, a la paciencia y la obediencia, a la abnegación y a soportar la cruz. Esto ha sido siempre así en la Iglesia cristiana, y puede remontarse a la enseñanza de Jesús y de los Apóstoles. No habla favorablemente de la profundidad e intensidad de nuestra vida espiritual el que nos sintamos inclinados a culpar a Calvino, a los demás reformadores y a los mártires de la Iglesia por esta supuesta unilateralidad de su fe. Más bien debería suscitar nuestra admiración el hecho de que, en medio de tales circunstancias, mantuvieran en gran medida un ojo abierto a la vocación positiva del cristiano. Al menos en Calvino no falta el reverso de la actitud así criticada. No aparece sólo de manera incidental, como apéndice de su ética, sino que es el resultado de su propio principio más individual; su raíz se encuentra de nuevo en su concepción de la voluntad de Dios.

Como es universalmente reconocido, debemos a Lutero la restauración de la vocación natural del hombre a un lugar de honor. Calvino, sin embargo, llevó este principio enunciado por sus predecesores hasta sus últimas consecuencias. Consideró toda la vida desde el punto de vista de la voluntad de Dios y la puso en toda su extensión bajo la disciplina de la ley divina. La convicción común de los reformadores era que la perfección cristiana debía realizarse no por encima y fuera, sino dentro de la esfera de la vocación que Dios nos asignó aquí en la tierra. La perfección no consiste en el cumplimiento de mandamientos humanos o eclesiásticos arbitrarios, ni en la realización de toda clase de actividades extraordinarias. Consiste en el fiel cumplimiento de los deberes diarios ordinarios que Dios ha impuesto a todo hombre en la conducta de la vida. Pero con mucha más fuerza que Lutero, Calvino subraya la idea de que la vida misma, en toda su extensión, amplitud y profundidad, debe ser un servicio a Dios. La vida adquiere para él un carácter religioso, se subsume y se convierte en parte del Reino de Dios. O, como el mismo Calvino lo formula repetidamente La vida cristiana es siempre y en todas partes una vida en presencia de Dios, un caminar ante su rostro,—*coram ipso ambulare, ac si essemus sub ejus oculis*.

Por lo tanto, cuando Calvino habla de despreciar la vida presente, quiere decir con esto algo muy diferente de lo que significaba la ética medieval. No quiere decir que haya que huir de la vida, suprimirla o mutilarla, sino que desea transmitir la idea de que el cristiano no debe entregar su corazón a esta vida vana y transitoria, sino que debe poseerlo todo como si no lo poseyera, y poner su confianza sólo en Dios. Pero la vida en sí misma es una *benedictio Dei* y comprende muchos *divina beneficia*. Es para los creyentes un medio de prepararles para la salvación celestial. Sólo debe ser odiada *quatenus nos peccato teneat obnoxios*, y este odio nunca debe referirse a la vida como tal. Por el contrario, esta vida y la vocación que en ella nos ha dado Dios son una parte que no tenemos derecho a abandonar, sino que, sin murmuraciones ni impaciencias, debemos guardar fielmente, mientras Dios mismo no nos releve. Así pues, considerar la vida como una *vocatio Dei*, es el primer principio, el fundamento de toda acción moral; esto imparte unidad a nuestra vida y simetría a todas sus partes; esto asigna a cada uno su lugar y tarea individuales, y proporciona el precioso consuelo *quod nullum erit tam sordidum ac vile opus, quod non coram Deo resplendeat et pretiosissimum habeatur*.

Así Calvino ve toda la vida impregnada de la luz de la gloria divina. Como en toda la naturaleza no hay criatura que no refleje la perfección divina, así en el rico mundo de los hombres no hay vocación tan

sencilla, ni trabajo tan mezquino, que no esté impregnado del esplendor divino y supeditado a la gloria del nombre de Dios. Y Calvino aplica este punto de vista a un ámbito aún más amplio. Todas las posesiones de la vida son rescatadas de la misma manera del deshonor al que el moralismo ascético las había abandonado. Por supuesto, protesta contra la contaminación de la conciencia en el uso de estas posesiones e insiste en que el cristiano debe actuar con *praesentis vitae contemptu et immortalitatis meditatione*. Pero sostiene con igual énfasis que todos estos bienes son dones de Dios, destinados no sólo a satisfacer nuestras necesidades, sino también a nuestro disfrute y deleite. Cuando Dios adorna la tierra con árboles, plantas y flores, cuando hace crecer la vid que alegra el corazón del hombre, cuando permite que el hombre extraiga de la tierra los metales y las piedras preciosas que brillan a la luz del sol, todo esto demuestra que Dios no quiere limitar el uso de los bienes terrenales al alivio de nuestras necesidades absolutas, sino que los ha dado al hombre también para el disfrute de la vida. La prosperidad, la abundancia y el lujo son también dones de Dios, que deben disfrutarse con gratitud y moderación. Y Calvino no quiere atar la conciencia con respecto a esto a reglas rígidas, sino que espera que se regule libremente por los principios generales establecidos en la Escritura para este propósito.

Hay que admitir que el reformador de Ginebra no siempre se adhirió en la práctica a esta regla de oro. En lugar de dejar espacio para la libertad individual, se esforzó por someter todo el ámbito de la vida a reglas definidas. El Consistorio tenía como tarea *invigilare gregi Domini ut Deus pure colatur* y tenía que ejercer la censura sobre toda palabra impropia y todo acto incorrecto; tenía que vigilar la ortodoxia y la asistencia a la iglesia, estar atento a las costumbres romanas y a las diversiones mundanas, supervisar la vida doméstica y la educación de los niños; tenía que vigilar al comerciante en su tienda, al artesano en su taller, al comerciante en la plaza del mercado, y someter toda la gama de la vida a la más estricta disciplina. En los escritos de Calvino se encuentran incluso reglamentos para los cuerpos de bomberos y las guardias nocturnas, para las instalaciones de los mercados y la limpieza de las calles, para el comercio y la industria, para la tramitación de los pleitos y la administración de la justicia. Es posible justificar todas estas medidas teniendo en cuenta las circunstancias en las que se introdujeron en Ginebra. Pero nadie puede negar que Calvino fue demasiado lejos en la creación de una policía moral de este tipo, que introdujo un régimen que, aunque tal vez era necesario y producía excelentes resultados para esa época, es sin embargo inadecuado para otros tiempos y para diferentes condiciones.

Pero esta crítica a la práctica de Calvino no resta gloria al principio por él proclamado. Lo que defiende a imitación de Zwinglio no fue una mera reforma religiosa y eclesiástica, sino una reforma moral que abarca toda la vida. Tanto Zwinglio como Calvino libraron una guerra no sólo contra la santurronería judaica de la Iglesia romana, sino que atacaron con igual vigor toda licencia pagana. Ambos deseaban una vida nacional en todas sus partes inspirada y dirigida por los principios de la Palabra divina. Y ambos fueron conducidos a este punto de vista por su principio teológico; tomaron su punto de partida en todo su pensamiento y actividad en Dios, caminaron con Él a través de toda la vida y devolvieron a Dios como ofrenda todo lo que eran y tenían. Detrás de todo se esconde y actúa la voluntad soberana de Dios. El contenido, el núcleo de esta voluntad se nos da a conocer en el Evangelio; por él sabemos que Dios es un Padre misericordioso y bondadoso, que a pesar de toda oposición se propone la salvación de la Iglesia, la redención del mundo, la glorificación de sus perfecciones. Pero esta voluntad de Dios no es un deseo impotente, es una energía omnipotente. Se realiza en la fe de los elegidos; la verdadera fe

es una experiencia de la obra de Dios en el alma, y por ello proporciona una seguridad inquebrantable, una confianza inamovible, el poder de superar todo dolor y peligro mediante la comunión con Dios. Esta voluntad de Dios, bondadosa y omnipotente, que se da a conocer sólo en el Evangelio y que se experimenta únicamente en la fe, no se queda, sin embargo, aislada, sino que está rodeada, apoyada y reforzada por la actuación de la misma voluntad en el mundo en general. La gracia especial está rodeada por la gracia común; la vocación que nos llega en la fe está conectada y nos une a la vocación que se nos presenta en nuestra vocación terrena; la elección que se nos revela en la fe, a través de esta fe, comunica su fuerza a toda nuestra vida; el Dios de la creación y de la regeneración es uno. Por eso, el creyente no puede contentarse con su fe, sino que debe hacer de ella el punto de mira desde el que se eleva a la fuente de la elección y avanza hacia la conquista del mundo entero.

La historia ha demostrado que la creencia en la elección, siempre que sea genuina, es decir, una convicción de fe de corazón, no produce hombres descuidados o sin Dios. Especialmente tal como lo desarrolló y profesó Calvino, es un principio que corta de raíz todo error romano. Mientras que con Roma la revelación especial consiste principalmente en la revelación de ciertos misterios, con Calvino recibe como contenido la voluntad paternal de Dios que se realiza a través de la Palabra de la revelación. Con Roma la fe no es más que un asentimiento intelectual, que prepara al hombre para la gracia según el principio del *meritum congrui*; con Calvino la fe es la recepción de la gracia misma, la experiencia del poder de Dios, la certeza indudable de Dios, a través de su naturaleza religiosa. Para Roma, la gracia sirve principalmente para fortalecer la voluntad del hombre y capacitarlo para la realización de diversas obras buenas meritorias prescritas por la Iglesia; para Calvino, la gracia recibida por medio de la fe eleva al hombre al rango de órgano de la voluntad divina y lo hace caminar de acuerdo con esta voluntad ante la presencia de Dios y para la gloria divina. La Reforma iniciada por Lutero y Zwinglio, y reforzada y llevada a cabo por Calvino, puso fin al sobrenaturalismo, al dualismo y al ascetismo romanos. La voluntad divina que creó el mundo, que en el estado de pecado lo preserva por medio de la gracia común y se da a conocer por medio de la gracia especial como la voluntad de un Padre misericordioso y bondadoso, tiene como objetivo la salvación del mundo, y ella misma por medio de su energía omnipotente lleva a cabo esta salvación. Por poner así toda la vida bajo el control de la voluntad divina, la ética de Calvino pudo caer en dos regulaciones precisas, en el rigorismo y en el puritanismo; pero en principio su ética se opone diametralmente a todo ascetismo, es católica y universal en su alcance.

Para demostrarlo con un ejemplo llamativo, se puede llamar la atención sobre el hecho de que la ética medieval desaprobaba sistemáticamente el principio de la usura por estar prohibido por las Escrituras y ser contrario a la naturaleza improductiva del dinero. En consecuencia, miraba con desprecio el comercio. Lutero, Melanchthon, Zwinglio y Erasmo se adhirieron a este punto de vista, pero Calvino, cuando se le planteó este importante problema, formuló en un documento clásico los motivos por los que se podía afirmar que un interés razonable no está en conflicto con la Escritura ni con la naturaleza del dinero. Tuvo en cuenta la ley de la vida bajo la que opera el comercio y declaró que sólo los pecados del comercio deben ser mal vistos, mientras que el comercio en sí mismo debe ser considerado como una vocación agradable a Dios y provechosa para la sociedad. Y esto no hace más que ilustrar el punto de vista desde el que Calvino abordaba habitualmente los problemas de la vida. Encontró la

voluntad de Dios revelada no sólo en las Escrituras, sino también en el mundo, y trazó la conexión y trató de restaurar la armonía entre ellos. Bajo la guía de la Palabra divina, distinguió en todas partes entre la institución de Dios y la corrupción humana, y luego trató de establecer y restaurar todo en armonía con la naturaleza y la ley divinas. Nada es impuro en sí mismo; cada parte del mundo y cada vocación en la vida es una revelación de las perfecciones divinas, de modo que hasta el más humilde jornalero cumple una vocación divina. Este es el elemento democrático de la doctrina de Calvino: con Dios no hay acepción de personas; todos los hombres son iguales ante Él; incluso el más humilde y mezquino trabajador, si es creyente, ocupa un lugar en el Reino de Dios y es colaborador de Dios en su presencia. Pero—y este es el lado aristocrático, inverso al punto de vista democrático—cada criatura y cada vocación tienen su propia naturaleza peculiar: La Iglesia y el Estado, la familia y la sociedad, la agricultura y el comercio, el arte y la ciencia son todas instituciones y dones de Dios, pero cada una en sí misma es una revelación especial de la voluntad divina y, por tanto, posee su propia naturaleza. La unidad y la diversidad en todo el mundo apuntan por igual a la única voluntad soberana, omnipotente, bondadosa y misericordiosa de Dios.

Con este espíritu trabajó Calvino en Ginebra. Pero su actividad no se limitó al territorio de una ciudad. Ginebra era para Calvino simplemente el centro, desde el cual observaba todo el campo de la Reforma en todas las tierras. Cuando su único hijo le fue arrebatado por la muerte, se consoló con el pensamiento de que Dios le había dado numerosos hijos según el Espíritu. Y así fue, en efecto. A través de una extensa correspondencia se mantuvo en contacto con sus compañeros de trabajo en la obra de la Reforma; todas las cuestiones le fueron remitidas; fue el consejero de todos los líderes del gran movimiento; enseñó a cientos de hombres y los formó en su espíritu. De todas partes llegaban refugiados a Ginebra, ese baluarte contra Roma, para buscar protección y apoyo, y después regresaban a sus propias tierras inspirados con nuevo valor. De este modo, Calvino creó en muchas tierras un pueblo que, aunque formado por todas las clases, nobles y ciudadanos comunes, gente de la ciudad y del campo, era uno en la conciencia de una vocación divina. Con esta conciencia, emprendieron la batalla contra la tiranía, tanto en la Iglesia como en el Estado, y en esa contienda aseguraron las libertades y los derechos que aún hoy son nuestros. El propio Calvino estuvo en primera línea de esta batalla. La vida y la doctrina eran para él una sola cosa. Entregó su cuerpo en sacrificio vivo y santo, agradable a Dios por medio de Jesucristo. En eso consistía su servicio razonable. *Cor Deo mactatum offero.*