

PREDESTINACIÓN Y RAZÓN MODERNA: LUTERO COMPARADO CON CALVINO

ANTONIO RIVERA GARCÍA
Universidad Complutense, Madrid

El motivo por el que nos ocupamos de la predestinación no es exactamente el mismo por el que Lutero, y sobre todo Calvino, se detuvieron en ella. Los reformadores trataron el tema de la predestinación para asentar sobre bases firmes la doctrina teológica de la justificación por la fe, que desde el punto de vista de la actividad de Dios es justificación o elección gratuita, por la sola gracia¹. El filósofo, el historiador de la filosofía, no se detendría en indagar sobre este oscuro asunto, si no fuera tan relevante en relación con dos cuestiones por lo menos.

En primer lugar, la teología de Lutero es decisiva para la modernidad porque ha puesto todo el foco de atención sobre la conciencia del sujeto, del yo, es decir, sobre el hecho de que el mundo depende de cómo nos representemos a nosotros mismos: o bien como justificados (elegidos) o bien como condenados (réprobos). Lutero es central para entender esa *revolución copernicana* en el modo de pensar que supone, no pensar en lo que las cosas son en sí mismas, en el «ser en tanto que ser», sino reflexionar en

1 Sobre el tema de la predestinación cabe mencionar una obra de reciente aparición: J. R. Beeke, *Debated Issues in Sovereign Predestination. Early Lutheran Predestination, Calvinian Reprobation, and Variations in Genevan Lapsarianism*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017 (sobre Lutero véase las pp. 13-24). También nos servimos del libro de L. Boettner, *The Reformed Doctrine of Predestination*, Philipsburgh: Presbyterian & Reformed, 1932; y del artículo de B. G. Mattson, «Double Or Nothing: Martin Luther's Doctrine of Predestination», 1997 (<http://www.contra-mundum.org/essays/mattson/Luther-predestination.pdf>).

lo que son para nosotros. Sin embargo, la predestinación —digámoslo con una expresión anacrónica, ajena al contexto histórico de Lutero— constituye una de las principales facultades de la cosa en sí (*das Ding an sich*) que no podemos representar ni comprender. La predestinación supone un misterio absoluto. Haciendo otra vez uso de una terminología extraña al reformador, podríamos considerarla semejante a la categoría psicoanalítica de lo *real*, que, si bien nos determina, no podemos asimilar, simbolizar, con nuestros conceptos. En suma, si nos detenemos en la predestinación y en la cuestión de la gracia, es porque pensamos que aquí se halla el origen de la autoconciencia y racionalidad modernas.

En segundo lugar, seguimos tratando este tema de la predestinación por la relevancia que todavía otorgamos a los trabajos pioneros de Weber y Troeltsch², que vieron en la predestinación un concepto decisivo para comprender la subjetividad moderna. Aunque, desde luego, en este asunto, el calvinismo, o aún mejor, su rama más radical, el puritanismo, llega a conclusiones más radicales que el luteranismo. Para Weber y Troeltsch, la relevancia dada a la predestinación y a la *certitudo salutis* explica la intensa participación del calvinista o del puritano —y no del luterano— en la esfera pública. Teniendo todo ello en cuenta, en las páginas siguientes nos detendremos, en primer lugar, en la importancia de la teología luterana, dentro de la cual la predestinación desempeña un papel discreto pero fundamental, para el nacimiento de la moderna autoconciencia; y, en segundo lugar, en las variaciones que, con respecto a Lutero, introduce Calvino en el tema de la predestinación para dotar de fundamento teológico al plano externo de las instituciones.

1. LA PREDESTINACIÓN EN LUTERO: DEL DIOS ESCONDIDO AL DIOS REVELADO

Lutero desarrolla el tema de la predestinación especialmente en *De servo arbitrio* y en los *Comentarios sobre el Génesis*³, más allá de que encontremos referencias a esta facultad divina en otros muchos textos. Ante todo, el reformador de Wittemberg se dirige contra aquellos que afirman

2 M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid: Istmo, 1998; E. Troeltsch, *Protestantisme et modernité*, Paris: Gallimard, 1991.

3 Utilizamos para el comentario que hace Lutero de *Génesis* 29,9 la edición norteamericana de *Lectures on Genesis*, en *Luther's Works*, vol. 5, Fortress Press y Concordia Publishing, pp. 43-50. La traducción al castellano se puede encontrar en http://basartob.com/?page_id=757.

que la predestinación conduce, bien al menosprecio de Dios, por considerar que es una divinidad tiránica la que niega la salvación universal y deja en su estado caído a una parte de la humanidad; bien a la desesperación, por hacer inútil cualquier esfuerzo de la criatura en relación con su destino escatológico. Lejos de ello, para Lutero, la predestinación sirve para aclarar el dogma principal de la Reforma, la justificación por la sola fe.

Los misterios de la predestinación tienen que ver con el hecho de que sea preciso *distinguir* —las tajantes o *decisionistas* distinciones siempre adquieren mucha importancia en Lutero— entre el Dios oculto (vedado, escondido) y el revelado. El oculto está por encima de nuestro entendimiento. El misterio de la elección, la razón por la que Dios elige a unos y abandona a otros, no es, según Lutero, un asunto nuestro. Todo esto constituye un objeto inescrutable, y por ello lo más sabio consiste, como diría el Cusano, en una actitud de docta ignorancia, más allá de que las Escrituras, de forma parca y confusa, hagan referencia a la predestinación en algunos de sus pasajes. Por el contrario, sí debemos atender, prestar atención, *escuchar*⁴, lo que ha sido revelado, la Palabra de Dios.

A propósito del Dios oculto, el de la predestinación, Lutero habla, en sus comentarios al *Génesis*, de *curiosidad impía* al referirse al deseo de hacer visible, comprensible, por medio de la especulación *natural*, la propia del filósofo, lo que Dios no ha manifestado. «Cuando nos acercamos al Dios no revelado —comenta Lutero— allí no hay fe, no hay Palabra y no hay conocimiento; Él es un Dios invisible y tú no puedes hacerlo visible». Por eso, el reformador identifica esta curiosidad sobre el ser y las facultades del Dios vedado con el pecado original mismo. En realidad, el escrutinio sobre este Dios, y, por tanto, sobre la predestinación, conduce a la blasfemia y al desaliento, es decir, a la más penosa de las incertidumbres. El reformador deja claro que no hay diferencia entre el que duda y el que está condenado. Esta argumentación teológica opone duda y fe: en un extremo se sitúa la pecaminosa especulación sobre el Dios vedado, que conduce a la incertidumbre; y en el otro, la atención o la escucha de la Palabra revelada, que lleva a confiar en el cumplimiento de la promesa, la de mi futura regeneración.

4 Lutero nos ofrece una verdadera teología de lo audible, de la escucha de la palabra de Dios. Sirva de ejemplo este pasaje para apreciar la importancia que otorga a esta facultad: «[...] debes grabar muy profundamente en tu memoria esta lección de Pablo. Si quieres obtener la gracia, *empéñate en oír* la palabra de Dios atentamente, o en meditarle con diligencia; la palabra, digo, y sólo la palabra, es el vehículo en que viene a nosotros la gracia de Dios». M. Lutero, *Comentarios de Martín Lutero. Carta del apóstol Pablo a los Gálatas*, Terrasa: Editorial Clie, 1998, p. 132.

Hablar del Dios revelado es fundamentalmente hablar de su Hijo, de Jesucristo. Por eso Lutero añade que Dios contrarresta la curiosidad por la presciencia y la predestinación convirtiéndose en un Dios revelado, o aún mejor, en un Dios encarnado en Cristo. El buen cristiano debe limitarse a recibir a Cristo sin entrar en más especulaciones: debe sustituir el saber por el hacer u obedecer. De acuerdo con los Evangelios (Hch 1,7) no toca al hombre «saber los tiempos», sino hacer lo ordenado, obedecer. Precisamente, el Hijo de Dios vino a este mundo a destruir la duda. La Iglesia de Cristo, añade en los comentarios al *Génesis*, tiene la misión, con la ayuda de la Palabra, de los sacramentos y demás ordenaciones divinas, de darte completa certeza y quitarte la enfermedad de la duda con respecto a la predestinación. Con la fe se desvanece toda preocupación sobre los concilios secretos de Dios, desaparece todo deseo pecaminoso de escrutar lo insondable. Si tienes una fe firme —concluye Lutero— «entonces estarás asegurado de tu predestinación y entenderás al Dios vedado».

Así que la predestinación se relaciona finalmente con el Hijo de Dios y con el cumplimiento de la promesa. El pecado, la curiosidad impía, tiene que ver con pensar en Dios separado del Dios revelado que es Cristo; o para decirlo con las propias palabras de Lutero en su comentario al *Génesis*, lo impío consiste en «pensar acerca de Dios separado de Cristo». En el segundo punto de este capítulo diremos esto mismo, pero con otra terminología: es impío indagar en el Dios nouménico, en el Creador entendido como *cosa en sí*. La divinidad ha cumplido sus promesas cuando ha dado en sacrificio a su Hijo e instituido los sacramentos para que el cristiano tenga fe, para que adquiera conciencia de que Dios le estima favorablemente. Todo ello significa, en definitiva, dos cosas: no se debe inquirir respecto a la predestinación según el Dios vedado; y el cristiano debe quedar satisfecho con lo que le ha sido revelado, que es suficiente para estar seguro de su fe y salvación.

En *De servo arbitrio* señala otro aspecto muy relevante para comprender la estrecha vinculación de la fe con la predestinación: no hay fe sin ocultación. El Dios revelado deja de tener sentido sin el Dios de la predestinación, el vedado o escondido. Si para el hombre el lugar de lo más real (el del Dios de la predestinación, la gracia o elección) no estuviera vacío, si este Dios no fuera nada (en el sentido de invisible e incomprensible), entonces ya no tendría necesidad de fe, de amor, de deseo. La heterogeneidad con respecto a ese Dios *caché* es máxima: no hay relación posible. Por este motivo se parece al Godot de Beckett: podemos esperar hasta el fin de los tiempos, que seguirá faltando a su cita, que seguirá siendo invisible e incomprensible.

Con la ocultación, Lutero también se refiere a que algo, el premio de la elección, se esconde bajo un objeto, una experiencia y un sentido contrarios. El hombre de fe es un verdadero desconfiado. Desde este punto de vista, tener fe consiste en desconfiar de lo visible o perceptible, en no creer que el juicio de la Ley sobre las obras sea el definitivo. El cristiano escucha la promesa de salvación a pesar del infernal ruido de este mundo, a pesar de que sólo vemos pecado, ya que, cuando juzgamos nuestras obras —lo visible— de acuerdo con la Ley, no hay escapatoria al juicio condenatorio. Bajo el Dios de la Ley, el de las siempre insatisfactorias obras presentes, se esconde el Dios de la promesa, el del futuro de la regeneración, el del amor que rompe con el círculo infernal de ley y pecado. Por eso dice Lutero en *De servo arbitrio*: «cuando Dios da vida, lo hace dando muerte; cuando declara justo, lo hace declarando culpable; cuando eleva al cielo, lo hace arrojando al infierno». Seguidamente añade que el grado sumo de fe consiste en

«creer que es clemente aquel que salva a tan pocos y condena a tantos; creer que es justo aquel cuya voluntad nos hace necesariamente condenables, dando la impresión, como expresa Erasmo, de que se deleita en los tormentos de los infelices y de que merece odio más bien que amor. Por lo tanto, si yo tuviera alguna remota posibilidad de comprender cómo es misericordioso y justo el Dios que muestra tan grande ira e injusticia, no tendría necesidad de fe»⁵.

Fragmentos como este revelan claramente que, para el reformador, sin Dios oculto no hay Dios revelado. Con este pensamiento se trata de luchar —como dirá más tarde, y en otro contexto, Fontenelle⁶— contra la confianza puesta en los ojos. Pues se tiene fe precisamente en lo que no se ve, en aquello que se escucha, en la Palabra. Sólo esta desconfianza-confianza, esta duda-fe, puede dar cuenta del hecho de que seamos, según Lutero, al mismo tiempo —simultáneamente— pecadores y justos (*simul iustus et peccator*)⁷, al mismo tiempo enfermos y sanos, al mismo tiempo muertos y vivos.

5 M. Lutero, *La voluntad determinada*, Buenos Aires: Paidós-Publicaciones el Escudo, 1976, pp. 84-85.

6 Cf. R. Schürmann, *Des hegemonies brisées*, Mauvezin: Trans-Europ-Repress, 1996, p. 467; y H. Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, p. 188.

7 «¡Cuán asombrosa es, por lo tanto, y cuán inmensamente dulce la misericordia de Dios quien al mismo tiempo nos tiene por pecadores y no pecadores! A un mismo tiempo, el pecado permanece y no permanece. [...] Por otra parte, también la ira de Dios es asombrosa y además severa, porque a los impíos los tiene al mismo tiempo por injustos y

Este pensamiento del *simul* ya nos proporciona algunas pistas de por qué el reformador alemán es tan importante para comprender al hombre moderno. Si lo valioso se esconde bajo algo que es lo contrario, bajo el infierno, la culpa, el pecado, si la fe exige desconfiar de las apariencias, de las obras, de lo que se ve, de lo exterior, todo esto significa que hay que cambiar de perspectiva, de forma de pensar. Lo realmente importante no está fuera, sino dentro de nosotros mismos. Hay que reorientar el foco de atención a nuestro interior, a nuestro yo, que, al escuchar con tanta devoción, confianza y amor, la palabra revelada por el gran Otro, la promesa divina, hasta el punto de hacerla suya con la fe, sufre una transformación completa en la manera de ver al mundo y a sí mismo.

No obstante, resulta inevitable plantearse —como hace de forma ejemplar el joven Hegel⁸— si no habrá ido Lutero demasiado lejos al reorientar el foco de atención hacia el interior, si no habrá llevado demasiado lejos la desconfianza hacia lo visible, hacia el ámbito de las obras, que es, en el fondo, el plano (republicano) de las instituciones y de la política. En relación con esta dimensión exterior e intersubjetiva, ese luterano evolucionado que es Calvino se aparta ostensiblemente de Lutero al reinterpretar la diferencia entre el Dios escondido y el Dios revelado. Con su cristología, su teoría del signo y el motivo de la *gloria de Dios* va a lograr articular aquellas dos perspectivas tan diferentes, las relativas a la justificación activa y a la pasiva, a la predestinación y a la fe, que estaban excesivamente separadas en Lutero, y va obtener como ganancia una nueva legitimidad teológica del ámbito externo de lo mundano, con las inevitables consecuencias sociales y políticas que ello conlleva.

Con respecto a los comentarios de Lutero sobre la predestinación, cabe hacer una última precisión. El reformador era plenamente consciente de que era una materia sumamente peligrosa. Estaba seguro de que en el futuro sería malinterpretado. Pensaba que tomarían de su discurso acerca de la predestinación, el que expone en sus comentarios al *Génesis*, «sólo lo que trata con el Dios vedado», cuando él quería expresar lo contrario: que no se puede pensar en la predestinación del Dios oculto sin referirla a Cristo, al Dios revelado, encarnado, visible.

por justos. A un mismo tiempo quita sus pecados, y no los quita». M. Lutero, *Comentarios de Martín Lutero. Carta del apóstol Pablo a los romanos*, Terrassa: Editorial Clie, 1998, p. 167.

8 G. W. F. Hegel, «El Espíritu del cristianismo y su destino», en Id., *Escritos de Juventud*, México: FCE, 1978. Cf. A. Rivera García, *Republicanism calvinista*, Murcia: Res publica, 1999, pp. 59-62.

2. LA REVOLUCIÓN COPERNICANA DE LUTERO: LA MODERNIDAD DE LA NUEVA LÓGICA DE LA FE

Hasta ahora apenas nos hemos apartado de la letra del texto de Lutero. A continuación, vamos a explicar lo mismo, la relación entre el Dios oculto y el Dios revelado de la *sola fides*, pero con una terminología más filosófica. Para este propósito nos serviremos de la ayuda de Reiner Schürmann, quien sobre todo se ha detenido en los comentarios de Lutero sobre la *Epístola a los Romanos*. Desde este otro punto de vista de lo mismo, identificamos al Dios escondido con el Dios nouménico, con la *cosa en sí*, y al revelado con el Dios fenoménico, con la divinidad tal como la podemos representar, percibir, captar, etc. De este modo podremos apreciar mejor que Lutero no es el enemigo de la razón, sino el amigo de otra forma de pensar las cosas, que es la propia del hombre moderno. Con el reformador de Wittenberg ya no pensamos el mundo en su inmediatez, sino en relación con nuestra conciencia o con nuestra autopercepción como elegido o como condenado.

2.1. De la lógica de las cosas a la lógica de la fe

Lutero es el enemigo de los teólogos escolásticos y de los filósofos (aristotélicos) porque la razón de la que se sirven estos doctores, la que podríamos denominar con Schürmann la *lógica de las cosas*⁹, resulta inservible para comprender la fe en Cristo, para dar cuenta de la Palabra realmente escuchada y amada. Los escolásticos trivializan la profundidad de la culpa. No entienden lo que es el pecado porque lo consideran un ente —una cosa— más, que se tiene o no se tiene. Para los teólogos denunciados por Lutero, cuando se comete el pecado se contrae una deuda, que puede ser borrada con el perdón, con la penitencia, o aún peor, con las indulgencias. Así funciona la lógica de las cosas: algo está o no está, según el esquema del «o bien... o bien», pero no puede estar y no estar al mismo tiempo. Esta forma de pensar, la del escolástico y la del filósofo, de quienes Lutero dice que son adictos a la *metafísica*¹⁰, es la aliada de la vista, de las cosas que se ven.

La *revolución copernicana* de Lutero consiste en pensar según la conciencia, y no según las cosas. La nueva lógica de la fe, que Schürmann

9 R. Schürmann, *op. cit.*, pp. 467 y ss.

10 M. Lutero, *Comentarios de Martín Lutero. Carta del apóstol Pablo a los romanos*, p. 260.

considera análoga a la lógica trascendental kantiana, suscita hechos de conciencia. Las Escrituras, lo revelado, no hablan de lo que sea Dios en sí mismo, sino que hablan de Él en relación con lo que hace con nosotros, con la modificación que produce en la forma de autocomprendernos, de entendernos a nosotros mismos. La palabra revelada no se refiere al Dios *nouménico*, o para ser más precisos, cuando lo hace, como sucede con el tema de la predestinación, es para poner de relieve lo incomprensible que resulta para el entendimiento humano. De lo que sí hablan las Escrituras es del Dios *fenoménico*, del Dios que sólo se hace visible, inteligible, cuando experimentamos, sentimos, que nos libera gratuitamente de la deuda contraída y nos hace justos.

Ni el escolástico ni el filósofo de su época pueden entender la lógica de la fe porque supone una nueva forma de pensar, la del *simul*, la cual nos obliga a reconocer que podemos ser simultáneamente pecadores y justos. Podemos vivir al mismo tiempo en el presente y en el futuro porque estamos necesariamente condenados *ante* la palabra de la Ley, pero a la vez podemos salvarnos *en* la fe, dentro del cuerpo de Cristo que es su Iglesia, por haber escuchado, asimilado, la palabra que promete la gracia, el perdón. La nueva forma de pensar nos permite, por tanto, experimentar simultáneamente dos tipos de justicia:

1. La justicia *ante* la Ley, la que conforma nuestra conciencia moral (*Gewissen*), evalúa la moralidad de nuestras obras. El veredicto del *tercero* que juzga las obras es siempre condenatorio porque lo hace de acuerdo con una Ley que permanece *externa* al sujeto. Mientras la ley sea ley, una obligación externa, nosotros seremos pecadores, culpables, hombres en deuda. Que cumplamos el precepto porque nos obligan desde fuera, y no porque lo deseamos con fuerza en nuestro interior (estamos ante el pensamiento de la *Gesinnung*), es suficiente para ser culpables. Cuando en la actualidad se piensa en ello resulta difícil no tener presente lo que dijo Freud sobre el superego: «cuanto más obedeces, más culpable te sientes»; o «en cualquier caso eres culpable»; o todavía mejor, «cuanto más inocente eres, más culpable»¹¹. Esto que es una paradoja para la lógica de las cosas, no lo es para la de la fe. Lo cierto es que, si fuéramos capaces —que no lo somos— de interiorizar el precepto legal hasta tal punto de que lo obedeciéramos espontáneamente, gustosamen-

11 Cf. S. Žižek, *Problemas en el paraíso*, Barcelona: Anagrama, 2016, p. 101.

te, desaparecería como tal Ley y sólo entonces nos liberaríamos de la culpa. Pero ni siquiera los santos son tan perseverantes en su recto querer, en sus rectas intenciones (*Gesinnungen*), que puedan liberarse de la culpa según la Ley. Por eso, si Dios es justo como lo es un juez, según la Ley, la sentencia sólo puede ser condenatoria.

2. La justicia *en* la fe no significa que nos volvamos justos porque, como piensa el escolástico, se borre el pecado o porque, como piensa el filósofo premoderno, cumplamos —es imposible— la Ley, sino porque nos *reconocemos* como justificados. Nos encontramos ahora ante una lógica de la reflexividad o de la representación: cuando la palabra de salvación (la promesa) nos afecta, cuando sucede el acontecimiento contingente, imprevisible, de que la palabra del *Gran Otro* es escuchada, en el sentido de amada, deseada, como no puede serlo la Ley, nos comprendemos —nos representamos a nosotros mismos— de otro modo y surge la liberación. Sólo entonces dejamos de estimarnos como simples pecadores condenados al infierno, y nos consideramos al mismo tiempo como justificados.

Digámoslo claramente: todo esto significa que, en contra de la lógica de las cosas, la de la fe nos permite apreciar simultáneamente nuestra naturaleza como *corrompida*, si miramos nuestros actos en relación con la Ley, y *salvada*, si nos vemos a nosotros mismos según la obra de Dios, de Jesucristo, que es una obra salvadora. En cualquier caso, tanto una como otra, tanto la Palabra de la Ley como la de la Promesa, nos llevan a auto-comprendernos como necesitados de gracia, como incapaces de perfeccionarnos solos. Nuestro destino es la perdición si nos abandonamos a aquello que depende de nosotros mismos, las obras. Nos salvamos, en cambio, si seguimos aquello de nosotros mismos, la fe, que sólo podemos recibir, que depende en última instancia de la predestinación o elección divina.

2.2. La fe lo de-sustancializa todo¹²

Ese hecho de conciencia y acontecimiento subjetivo que implica tener fe en la salvación prometida por el Dios revelado, que implica aceptarme reconocido por la mirada del Salvador, transforma mi ser y el mundo que me rodea. Todos los hechos, todos los fenómenos, se reordenan con respecto a la comprensión que pueda tener de mí mismo, la de elegido o la de condenado. Está claro que esta lógica de la fe implica tener en cuenta tres

12 R. Schürmann, *op. cit.*, p. 474.

elementos: un polo estable de identidad (el yo, el sujeto), un acto constituyente (la escucha de la Palabra de Dios), un medio dado *a priori* capaz de ser modificado (la comprensión de sí mismo)¹³.

La especulación sobre las cosas, la propia del filósofo y del teólogo escolástico, tiene que ver con la diferencia entre la verdad y el error, entre la conformidad de un enunciado con un estado de hecho (verdad) y la disconformidad de lo que se dice con el estado actual de lo que se ve (error)¹⁴. Sin embargo, la lógica de la fe depende, en cambio, de la diferencia entre elección y condenación, de forma que los fenómenos, el mundo en su totalidad, se constituyen de acuerdo con la estimación de si me condenaré o me salvaré, ya que mi propia auto-estimación coincide con la de Dios sobre mí mismo.

Desde el punto de vista de Lutero, todas las cosas del mundo —yo mismo— están referidas a mi propia reflexión. Dependen de cómo yo, en mi conciencia, las represento. Se rompe así con la inmediatez de las cosas, y, por tanto, el universo queda *de-sustancializado*. Para Lutero, el individuo ve y comprende los fenómenos según se ve y comprende a sí mismo: perdido *ante* la Ley (que permanece externa) o justo *en* la fe (en la promesa que interioriza y, por consiguiente, hace suya). La esencia de las cosas depende de nuestra reflexión o representación, de igual manera que la esencia del hombre consiste en cómo aparecemos bajo la mirada de Dios. Precisamente, la conciencia adquiere toda su centralidad cuando el individuo descubre la posibilidad de estimarse a sí mismo como Dios mismo le estima. Esta conformidad, la de mi estimación con la divina, lejos de referirse al estado actual de las cosas (la lógica de las cosas solo sirve para apreciar el presente pecaminoso), se abre a un futuro marcado por la regeneración interior.

La lógica de la fe de-sustancializa incluso al mismo Dios. Hemos de volver a insistir en que Lutero no se pronuncia sobre la *cosa en sí* que es el Dios de la predestinación. Decía a este respecto Melancthon que era perder el tiempo interrogarse sobre cuestiones como la Trinidad, la Creación, la Encarnación, la predestinación, etc. Esto pertenece al ámbito del Dios escondido, oculto, *caché*. El Dios con el que trata Lutero es el revelado, el cual se identifica con mi acto consciente de creer en Él, de manera que Dios no es otra cosa (al margen de lo que sea como cosa en sí) que creer, confiar de corazón, en Él. Se impone así la siguiente conclusión: Dios y fe

¹³ *Ibid.*, p. 472.

¹⁴ *Ibid.*, p. 476.

son lo mismo. Lutero escribe a este respecto en sus *Comentarios a la Epístola a los Gálatas* que «la fe es creadora de la divinidad»¹⁵. Si no añadiera nada más, se haría realidad la más terrible de las sospechas para un cristiano, la que más tarde Feuerbach elevaría a fundamento de su filosofía¹⁶: que Dios ha sido hecho a imagen del hombre, y no al revés. Sin embargo, Lutero agrega que la fe es creadora de la divinidad «no en su persona, ciertamente [esto forma parte del dominio inaccesible de la cosa en sí], sino en nosotros». La alteridad radical de la divinidad con respecto al sujeto queda a salvo porque Lutero se cuida mucho de distinguir entre el Dios fenoménico y el nouménico, lo que es para nosotros y lo que es en sí. Sólo en el Dios concebido como inaccesible cosa en sí, entre cuyos atributos principales se encuentra la predestinación, radica la causa *real* de la liberación del sujeto.

En continuidad con la argumentación —la única posible— sobre el Dios fenoménico, Lutero escribe en el *Gran Catecismo*, a propósito del primer mandamiento, que, si la fe es verdadera y justa, tu Dios es también verdadero y justo; si es falsa e injusta, entonces ya no encuentras a Dios sino a un ídolo. Por tanto, aquello que tiene el sujeto en su corazón, aquello en que confía, eso será propiamente Dios para él¹⁷. La justificación, a pesar de proceder de la predestinación de Dios, cuando se piensa desde el punto de vista del sujeto, pasa a confundirse con nuestro acto receptivo o con nuestra experiencia de adhesión a la Iglesia, a la comunidad de Cristo. Así que tanto el Dios revelado y justificador como el sujeto cristiano que se adhiere a la promesa se constituyen con referencia a la conciencia de este último sujeto.

Cuando el yo y la autoconciencia ocupan el centro de atención, o se convierten en el referente último en toda constitución fenoménica (en el caso de Lutero, todo depende de que me comprenda a mí mismo como justificado o condenado), entonces las *cosas en sí* quedan fuera del marco de pensamiento¹⁸. Esto es lo que sucede al final con la predestinación, con esa facultad que pertenece al Dios escondido o —dicho con palabras

15 M. Luther, *Werke, Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 40, 1, p. 360. Citado en: R. Schürmann, *op. cit.*, p. 475.

16 R. Schürmann (pp. 495 y 626) señala que Feuerbach ha creído ver en el Lutero de la lógica de la fe que estamos describiendo, la centrada en la reflexión y representación, un antecedente de su crítica *antropologizante* de la religión. En opinión de Feuerbach, el reformador alemán, al poner todo el peso de su argumentación en lo que es Dios *para nosotros*, ya reconoce que el sujeto humano es quien produce la idea de Dios a partir de deseos insatisfechos.

17 *Ibid.*, p. 474.

18 *Ibid.*, p. 475.

propias del filósofo moderno— a la cosa en sí que es la divinidad. Así lo expresa Lutero cuando distingue entre la justificación activa y la pasiva¹⁹.

Con la justificación *activa* de Dios se refiere a la *operación divina* —la relacionada con la predestinación— por la que nos justifica o salva. Sobre ella el reformador prohíbe especular: es una curiosidad impía pensar, reflexionar, sobre el Dios escondido, sobre la cosa en sí. Los doctores escolásticos y metafísicos detestados por Lutero, con su pensamiento del «ser en tanto que ser», buscan algo imposible y blasfemo: comprender a Dios *en su ser*, en su esencia (*Wesen*). Por el contrario, con la justificación *pasiva* de Dios, el teólogo alemán alude a la *operación humana* por la que el cristiano termina comprendiendo a Dios *en su palabra*, no en su ser, y, por consiguiente, el hombre acaba reconociendo los efectos que la acción de Dios produce sobre sí mismo.

Cuando afirma que Dios es verdadero, el reformador se refiere a que la divinidad nos ha tratado de acuerdo con sus promesas. Desde el enfoque de la lógica de la fe, lo importante es el *imperativo* «que Dios sea verdadero», mientras que la afirmación «Dios es verdad» pertenece al plano insondable de la *cosa en sí*. Aquel mandamiento no se dirige a Dios, sino al beneficiario de la justicia: Dios deviene justo y verdadero en sus palabras cuando el cristiano tiene a estas «por verdaderas y justas»²⁰. El hombre que no hace verdadero a Dios, se condena a sí mismo; y el que lo hace, se salva. Se trata entonces de un asunto de estimación: Dios elige o justifica a quien le estima justo y verdadero. Lutero escribe así que «todo el peso de esta mutación», de esta conversión que modifica la concepción del mundo, reposa sobre «la estimación y opinión que tenemos de nosotros mismos»²¹. Tal lógica reflexiva se refiere, en realidad, no a lo que yo soy, un pecador, sino a lo que puedo *llegar a ser*, un hombre salvado, regenerado. En sí misma, la Palabra está vacía. Es un *significante vacío*, diría el filósofo de la razón populista²², que está esperando ser investido por nosotros: si no la comprendo, si no la hago mía, si no la interiorizo o la

19 *Ibid.*, pp. 476-478.

20 «Que “Dios es justificado en sus palabras” [...] ocurre cuando el hombre cree estas palabras, las acepta, y las tiene por veraces y justas». M. Lutero, *Comentarios de Martín Lutero. Carta del apóstol Pablo a los romanos*, p. 111. Y más adelante agrega: «Dios, o las palabras de Dios, son justificadas cuando dentro de nosotros son reconocidas como justas y veraces por medio de la fe (tan justas y veraces como lo son en sí mismas, aun sin nuestra fe) [...]». *Ibid.*, p. 115.

21 *Ibid.*, pp. 119-120.

22 Cf. E. Laclau, *La razón populista*, Buenos Aires: FCE, 2005.

acojo en mi seno, no es nada. La lógica de la fe o de la justificación pasiva, la relacionada con el imperativo de hacer verdadero a Dios, que envía a su Hijo para salvarnos, sustituye la aserción verdadera de los filósofos, el «s es p», por la fórmula del deseo: «que s sea p». Lutero escribe entonces que la palabra griega «es», tal como la emplea Pablo para Dios, significa más bien «que Dios sea verdadero»²³. De nuevo estamos ante las cosas —la misma divinidad— cuyo ser fenoménico depende de nuestra estimación: sólo son algo en la medida que pasan a nuestra conciencia, que las valoramos, que se dan en nuestra experiencia consciente.

Ahora bien, Lutero estaría a punto, como piensa Feuerbach, de *antropologizar* la religión, si no insistiera en que la estimación del sujeto (momento activo de la fe) siempre viene después del momento pasivo de recepción de la Palabra revelada que procede de fuera. Esta recepción no depende del libre albedrío, de lo que quiere y prevé el hombre. No forma parte de nuestras propias fuerzas. En este primer momento se destaca la exterioridad, la heteronomía, ya que dependemos de un acontecimiento contingente²⁴: la gracia. En realidad, lo que para nosotros es contingente es aquello que no está en nuestras manos, que depende del *Gran Otro*, de la necesidad propia de la predestinación. Ciertamente, la capacidad de escuchar es universal (constituye una condición subjetiva *a priori*), pero que la palabra sea escuchada, que sea transparente y no opaca como es la Ley, que sea entendida en su actualidad y se produzca, en definitiva, el acontecimiento de la gracia, esto es algo contingente, que puede llegar o no. Es algo sobre lo que no podemos entrar a valorar, que forma parte de la inescrutable *cosa en sí*, del Dios de la predestinación.

En suma, con este nuevo modo de pensar que acabamos de resumir, Lutero se desembaraza de la lógica de los filósofos, del pensamiento de lo manipulable y de lo visible. O dicho de otro modo, se desembaraza de la lógica empleada por aquellos que sólo creen en lo que se muestra a la mano y a los ojos, y no en lo que sólo podemos retener por el oído, por la audición de la Palabra²⁵. Como máximo, filósofos y doctores escolásticos

23 M. Lutero, *Comentarios de Martín Lutero. Carta del apóstol Pablo a los romanos*, p. 96. Y añade: «Este es el concepto que se debe tener de él: téngasele por veraz, considéresele como el que merece crédito en sus palabras, por numerosos que sean los que no le creen. Que el verbo [es] debe ser entendido como un imperativo [...]». *Ibid.*, p. 97.

24 Se trata de la *contingencia por destino* a la que se refiere O. Marquard en *Apologie des Zufälligen*, Stuttgart: Reclam, 1986.

25 Pablo dice que la «fe es por el oír» para que se entienda «que la palabra anunciada es de índole tal que nadie puede captarla a no ser que la reciba oyéndola y creyéndola. Esto

pueden mirar profundamente «el estado presente de las cosas» y especular sobre su esencia y sus propiedades²⁶. Pero nunca podrán comprender las impresionantes palabras de Pablo: «toda la creación gime», llora (Rom 8,22). Nunca entenderán que las cosas mismas detestan su esencia y gimen por ello²⁷. Los edificios conceptuales de filósofos y teólogos escolásticos no pueden dar cuenta de estos «gemidos de las cosas» porque no han advertido que, en realidad, los gemidos de las cosas son nuestros propios lamentos, los que damos cuando ansiamos la justificación, la regeneración futura. Los filósofos, los teólogos escolásticos, toman la forma provisional de las cosas por su ser, por su esencia definitiva, perfecta, acabada, como si llevaran en sí mismas su fin, su *télos*. Ello se debe a que su estimación se circunscribe a lo visible y al presente, que es también lo propio de la Ley que se limita a juzgar las obras. El cristiano, sin embargo, escucha *en sí mismo* la Palabra de promesa, de salvación futura, que procede del Otro, de fuera, y capta la forma provisional de todas las cosas. Sobre todo capta su propia condición presente de pecador como algo meramente provisional, como algo temporal. Sabe, como escribe Lutero, que la vida no es un ser sino un devenir («*nicht ein sein, sondern ein Werden*»²⁸), que lo importante no es el estado presente sino lo que ha de llegar. Por esta razón sólo el cristiano puede abrirse al tiempo²⁹.

3. LA PREDESTINACIÓN EN CALVINO

En este apartado mostraremos que la teología de Calvino, en contraste con la de Lutero, otorga una mayor importancia al tema de la pre-

fue lo que tanto les chocó a los judíos, ávidos de ver señales y prodigios [...]». M. Lutero, *Comentarios de Martín Lutero. Carta del apóstol Pablo a los romanos*, p. 349.

26 «La reflexión filosófica y el pensamiento del apóstol acerca de las cosas van en otra dirección que los de los filósofos y metafísicos. Pues los filósofos tienen sus ojos de tal manera clavados en el estado presente de las cosas, que sus especulaciones giran sólo en torno de la esencia y las cualidades de las mismas. El apóstol en cambio aparta nuestras miradas de la contemplación de las cosas en su estado presente y de su esencia y accidentes, y las dirige a las cosas en su estado futuro». M. Lutero, *Comentarios de Martín Lutero. Carta del apóstol Pablo a los romanos*, pp. 283-284.

27 «Seréis por lo tanto los mejores filósofos, y los mejores investigadores de la naturaleza de las cosas, cuando aprendáis del apóstol a ver a la creación como una creación que anhela, que gime, que está en dolores de parto, es decir, una creación que mira con fastidio su estado actual y desea ser transformada en lo que habrá de ser y por ende todavía no es. Quien haya llegado a esta etapa del aprendizaje, no tardará en desdeñar la ciencia de la esencia de las cosas, sus accidentes y diferencias». *Ibid.*, pp. 284-285.

28 Cf. E. Negri, *La teología di Lutero*, Firenze: «La Nuova Italia» Editrice, 1967, p. 301.

29 R. Schürmann, *op. cit.*, pp. 484-485.

destinación, y que ello permite una valoración más positiva del reino del mundo. A pesar de las diferencias entre los dos grandes reformadores, deberíamos comenzar señalando que, en el fondo, Calvino es un luterano, o mejor todavía, un luterano evolucionado. Inicialmente, se presenta como un seguidor del gran apóstol de la Reforma. No sólo el contenido de la primera edición de la *Institución de la Religión Cristiana* (IC), la de 1536, está muy influido por la teología del reformador de Wittenberg, sobre todo por su exposición del Decálogo y del primer artículo del Credo, sino que incluso reproduce el orden de materias del *Pequeño Catecismo*³⁰. Calvino siempre fue luterano en el sentido de que asumió la centralidad de la justificación por la sola fe y la revolución en la forma de pensar a la que antes nos hemos referido. El pensamiento del *simul*, acerca del hombre que es al mismo tiempo pecador y justificado, se encuentra en términos parecidos en ambos reformadores³¹.

Aunque el de Ginebra no leía alemán, conoció algunas decisivas obras de Lutero escritas en latín o traducidas al francés³². A lo largo de toda su vida, Calvino no dejó de reconocer la importancia de la teología del reformador alemán, de quien decía que era un apóstol de Cristo, más allá de que pronto fueron diferenciándose en puntos decisivos como el sacramento de la Eucaristía, la predestinación, la cristología, la doctrina sobre la Iglesia, etc. Calvino tributó un reconocimiento parecido a la otra gran figura del luteranismo, Melanchton. A pesar de las grandes diferencias teológicas que les separaban, el autor de la *Institución de la religión cristiana* siempre suscribió la Confesión de Augsburgo elaborada por el luterano³³.

La predestinación era uno de esos asuntos teológicos en los que se separaban los dos grandes reformadores magisteriales. Seguramente, en esta materia el reformador de origen francés recibió la influencia de

30 F. Wendel, *Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse*, Genève: Labor et Fides, 1985, p. 96.

31 *Ibid.*, p. 183.

32 F. Wendel, *op. cit.*, p. 97, sostiene que, además del *Pequeño* y del *Gran Catecismo*, Calvino utilizó las siguientes obras de Lutero: el *Tratado sobre la libertad cristiana*, *De captivitate babilonica*, el *Sermón sobre el cuerpo y la sangre de Cristo contra los entusiastas*, el *Sermón sobre el venerable sacramento del cuerpo de Cristo* y las *Apostillas (Postille)* traducidas por Bucero.

33 En fecha tan tardía como 1557 seguía confesando, a propósito de la Confesión de Augsburgo, que «j'ai souscrit volontiers et de plein gré, comme son auteur l'a interprété». *Ibid.*, p. 98.

Bucero, y, en especial, de su *Comentario a la Epístola a los Romanos*³⁴. La gran relevancia que Calvino otorga a este decreto divino no significa que la predestinación sea el motivo central de su teología. Si con el paso del tiempo fue adquiriendo mayor importancia en su obra se debe sobre todo a razones eclesiológicas y pastorales, a que servía fundamentalmente para iluminar la doctrina de la justificación por la gracia de Dios. Lo cierto es que, en la edición de 1539 de la *IC*, el reformador ya había sentado los fundamentos de su pensamiento sobre la predestinación. Las adiciones que encontramos en las sucesivas ediciones de la *IC* no son más que aclaraciones o comentarios de nuevas citas bíblicas³⁵.

3.1. Predestinación, providencia y presciencia

La predestinación se suele relacionar tanto con la providencia como con la presciencia. Desde Agustín de Hipona, los teólogos cristianos —el mismo Tomás de Aquino— suelen tratar la predestinación como un caso especial de la providencia divina, esto es, como su aplicación particular a cada individuo. Sin embargo, en Calvino no aparece en el libro donde aborda la providencia, el primer libro titulado *Del conocimiento de Dios en cuanto es creador y supremo gobernador de todo el mundo*, sino que aparece, como veremos más adelante, en el libro III, titulado *De la manera de participar en la gracia de Jesucristo. Frutos que se obtienen de ello y efectos que se siguen*. El reformador de Ginebra decide, por tanto, colocar la predestinación en el libro donde aborda la cuestión de la gracia y de la justificación por la fe en Cristo.

En relación con las diferencias entre los dos reformadores, cabe sobre todo decir que Calvino, aunque distingue como Lutero entre el Dios nouménico y el fenoménico, entre la doctrina insondable sobre Dios como cosa en sí y la lógica de la fe que gira en torno a la autoconciencia del justificado, consigue, en contraste con el alemán, relacionar más estrechamente estas dos dimensiones. Logra así una mayor articulación entre los dos saberes, el saber insondable sobre lo que es Dios y el de la criatura sobre sí mismo, que se corresponde al mismo tiempo con la mayor articulación que establece entre las dos ciudades, el reino de Dios y el de la criatura, o entre el plano de la trascendencia y el de la inmanencia. Todo esto permite

34 *Ibid.*, p. 103.

35 *Ibid.*, p. 204.

dotar de nueva significación a la dimensión externa del sujeto, que, desde el punto de vista de Lutero, se identifica únicamente con la carne, con las obras siempre insuficientes. A diferencia del reformador de Wittenberg, Calvino otorga mucha relevancia a la manifestación externa —visible para el hombre e independiente de su interna fe creadora— de la divinidad, a su reflejo³⁶ glorioso sobre las cosas temporales.

Además de la providencia, hay otro concepto teológico que suele asociarse con la predestinación: la presciencia. Calvino no sólo se aleja de la posición del catolicismo, sino también de la de Agustín de Hipona, Lutero y Bucero. Para el catolicismo, la predestinación —la determinación de la voluntad divina, la elección— depende de la presciencia: Dios salva, concede la gracia eficaz, porque sabe que en el futuro el comportamiento del individuo será merecedor de recompensa. Agustín y Lutero identifican, sin embargo, presciencia y predestinación para que tanto el entendimiento como la voluntad del Creador permanezcan libres: Dios sabe por adelantado lo que harán los individuos; pero, al mismo tiempo, su eterno decreto no puede ser determinado por una causa exterior, por lo que harán los seres humanos. Es decir, Agustín y Lutero niegan la doctrina católica que subordina la predestinación a la presciencia, la voluntad a su entendimiento.

Calvino lleva aún más lejos la afirmación de que el fruto de la voluntad divina, la predestinación, no depende de la presciencia. Como Lutero, sabe que tal dependencia significa, en el fondo, algo absurdo: subordinar la omnipotente voluntad divina, la gracia, a una causa externa, al conocimiento futuro de lo que harán los hombres, cuando lo cierto es que «todo se hace por ordenación y disposición divina»³⁷. La misma predestinación, el *querer* de la divinidad, es el objeto exclusivo de la presciencia. Si Dios

36 En su 148^o *sermón sobre Job*, Calvino habla de la Tierra como un reflejo —un espejo— de la gloria divina: «Pourquoi est-ce que Dieu nous propose la terre comme miroir? C'est afin que nous puissions y contempler sa gloire, sa sagesse, sa vertu et puissance infinie». Citado en: J. Cottin, «Métaphores du beau et signes visuels dans la pensée de Calvin», *Chrétiens et sociétés* 1 (2011), pp. 15-36.

37 Tomando como referencia a un humanista como Lorenzo Valla, que considera no obstante poco versado en las Escrituras, Calvino señala que «la vida y la muerte son más acciones y obras de la voluntad de Dios que de su presciencia. Si Dios solamente hubiera previsto lo que había de acontecer a los hombres, y no lo ordenase según su gusto, entonces con toda razón se plantearía la cuestión de saber qué necesidad pondría en los hombres la divina presciencia; pero como quiera que Él no ve las cosas futuras en ninguna otra razón, sino porque Él ha determinado que así sean, es una locura rompernos la cabeza disputando acerca de lo que causa y obra su presciencia, cuando es evidente que todo se hace por orde-

conoce lo que va a suceder, quienes se salvarán y condenarán, es porque antes ha determinado el destino de cada uno. La predestinación en Calvino sirve, en suma, para afirmar la *potentia absoluta Dei*.

Ciertamente, sigue siendo una cuestión discutible si la teología de Calvino sobre la predestinación ha influido sobre uno de los factores determinantes de la modernidad secularizada, el que establece la anterioridad de la voluntad en el orden político y la dependencia de la justicia con respecto a dicha voluntad³⁸. El sujeto premoderno hace compatible su libertad con la sumisión a algo externo como la ley o la naturaleza, mientras que para el moderno la autonomía resulta incompatible con la obediencia a algo ajeno, sea la ley o una naturaleza que, marcada, como insiste Lutero, por su imperfección, cada vez más deja de tener un carácter prescriptivo. El nuevo hombre solo puede obedecer una ley que haya sido determinada por su propia voluntad. Por eso, la libertad de los modernos equivale finalmente a autolegislación. Desde esta visión de las cosas, lo importante no es el contenido de la norma, la disposición racional de la conducta, cuanto su origen, su vinculación intrínseca, interna, con el propio sujeto que obedece. No cabe duda de que este esquema de la voluntad creadora de la justicia es similar tanto a la lógica de la fe creadora de la divinidad, que introduce en la modernidad Lutero, como al Dios calvinista que afirma la prioridad de la voluntad (la predestinación) sobre el entendimiento (la presciencia).

3.2. La relación de la predestinación con la justificación por la fe en Cristo

Con independencia de cuáles sean los efectos reales de la teología calvinista sobre la modernidad, lo cierto es que la doctrina de la predestinación tiene la función en la obra de Calvino de iluminar la justificación por la sola gracia de Dios. Esta es la razón, como decíamos, por la que se aborda en el libro tercero de la *IC*, y no en el primero. Se trata de este modo de articular la justificación activa —la predestinación que únicamente depende de Dios— con la justificación pasiva, con el reconocimiento por el propio hombre de la Palabra donada.

nación y disposición divina». J. Calvino, *Institución de la Religión Cristiana II*, Madrid: Visor, 2003, III, 23, 6, p. 753. Cf. F. Wendel, *op. cit.*, p. 206.

38 Jovenel decía a este respecto que el pensamiento de la «justicia dirigiendo la voluntad» era sustituido en la época moderna por el de la «voluntad dirigiendo la justicia». Cf. B. Jovenel, *La soberanía*, Granada: Comares, 2000, p. 206.

En contra de la tesis de Melanchton³⁹, para quien era mejor no abordar un asunto tan difícil y peligroso como el de la predestinación, Calvino considera inevitable plantearse esta cuestión teológica por dos razones. En primer lugar, porque la justificación por la sola gracia lleva necesariamente a pensar en la prioridad de la iniciativa divina con respecto a la salvación, así como a reconocer que la transformación interior tiene un fundamento externo a la criatura. En segundo lugar, porque ignorar la predestinación disminuye la *gloria de Dios*, que siempre tiene como correlato la afirmación de la imperfección, humildad y condición pecaminosa de la criatura. El motivo de la gloria de Dios va a adquirir una importancia decisiva en Calvino para que el mundo, en general, y las instituciones humanas, en particular, sean revalorizados como una bella obra de la divinidad.

Ahora bien, en la medida que sigue siendo *luterana* su explicación de la predestinación y de la justificación por la sola fe, Calvino también trata de evitar el exceso contrario en el que incurren los teólogos escolásticos, que consiste en la impía aspiración a penetrar en los secretos del Dios oculto, del Dios como cosa en sí. Por eso, el reformador ginebrino concede gran importancia a la distinción entre el conocimiento legítimo de la predestinación y las especulaciones impías, las que llevan a tomar a Dios como objeto de especulación natural, y a tomarlo como una cosa, un ente, más. Según Calvino es la propia Escritura la que nos impide traspasar la frontera que conduce a las especulaciones impías. Se debe predicar acerca de la predestinación sólo aquello que desvela la propia Palabra de Dios. De ahí que dejar sin tratar este tema, con el pretexto de que perturba a las *almas débiles*, supone en el fondo rechazar la Palabra revelada, donada, por la divinidad⁴⁰.

El hecho de que Calvino sitúe la predestinación en el libro III demuestra, según Wendel, que Jesucristo es su fundamento⁴¹. El reformador de

39 F. Wendel, *op. cit.*, p. 204.

40 *Ibid.*, p. 206.

41 El cristocentrismo de Calvino es compatible con el Dios de la potencia absoluta, con el de la predestinación, porque, «al acentuar la diferencia entre las dos naturalezas, y en esto consiste el *extra calvinisticum*, pretende evitar que la *encarnación* suponga una disminución de la divinidad, y, por tanto, quiere salvaguardar la divinidad de Cristo de toda contaminación por parte de su humanidad». A. Rivera García, «Los orígenes teológicos de la crisis moderna: cuerpo místico y cristología en Erasmo y Calvino», en A. Rivera - J. L. Villacañas (eds.), *La historia del pensamiento español. Homenaje a José Luis Abellán*, Murcia: Edtium, 2012, p. 33.

Ginebra logra articular los dos planos, el revelado y el oculto, al convertir a Cristo no sólo en el protagonista de la revelación sino también de la misma predestinación. Por el lado del Dios nouménico, Cristo ha tomado parte en el decreto de elección como segunda persona de la Trinidad⁴². Por el lado del Dios fenoménico, Cristo asegura con su sacrificio la elección y elimina así toda incertidumbre. El fiel unido con Cristo no debe especular ni dudar de su salvación porque ésta ya no depende de sus escasas fuerzas: «si somos elegidos en Él, no hallaremos la certeza de nuestra elección en nosotros mismos»⁴³. Hay algo fuera del individuo, Cristo encarnado, que garantiza la certeza de la salvación, que ésta no sea un delirio *idealista* del propio sujeto.

Para Calvino, al igual que para Lutero, el verdadero signo de la adopción del hombre por Dios, de su salvación, es la fe en Cristo, o —dicho con palabras del propio reformador— que «recibamos de corazón la doctrina que nos es predicada»⁴⁴. Estos indicios constituyen un signo interior que no miente: la unión con Cristo es el signo definitivo, principal, de la justificación. Pero se trata solamente de un signo: la firmeza de la elección no depende de la fe porque el decreto divino de salvación es gratuito y anterior. La fe sólo manifiesta la elección, no le da eficacia. La justificación resulta independiente de lo que haga o sienta el elegido. Como ya señalaba Lutero con notoria claridad, la gracia es irresistible y el elegido obedece y hace necesariamente lo que ordena cumplir la divinidad: «Dieu fait et forme en nous le vouloir»⁴⁵.

Calvino indica que hay otro signo para saber si nos encontramos entre los elegidos: las *buenas obras*. A diferencia de la fe, este signo tiene un carácter secundario y naturaleza extrínseca o exterior a la propia autoconciencia. Sobre ellas encontramos este relevante fragmento de su libro principal:

«Porque si todos los beneficios que Dios nos ha hecho, cuando los repasamos en nuestra memoria, son a modo de destellos que proceden del rostro de Dios, con los que somos alumbrados para contemplar la inmensa luz de su bondad, con mayor razón las buenas obras de que nos ha dotado (*nous a données*) deben servirnos para esto, ya que ellas muestran que el Espíritu de adopción nos ha sido otorgado»⁴⁶.

42 F. Wendel, *op. cit.*, p. 208.

43 *IC*, II, 24, 5, p. 767.

44 J. Calvin, *Sermon sur Ephés, I, 3-4*. Citado en: F. Wendel, *op. cit.*, p. 209.

45 *IC*, II, 3, 10.

46 *IC*, III, 14, 18, p. 607.

A pesar de la elevada estimación que las *buenas obras* merecen en pasajes como éste, constituyen un signo de grado inferior si lo comparamos con la fe, ya que, por su esencia externa, son imperfectas e insuficientes cuando las estimamos en sí mismas, sin atender a las intenciones. Las obras no pueden ser un signo definitivo de salvación porque hasta en los santos, cuyas acciones son rectas, falta la plena integridad interior. En cualquier caso se trata de un efecto de la gracia divina digno de ser tenido en cuenta. En lugar de ser apreciadas en sí mismas, las obras deben ser examinadas solamente como signos extrínsecos, meros frutos que nada significan en sí mismos, de la regeneración prometida y de la bondad divina⁴⁷.

3.3. Modalidades de predestinación

Calvino distingue dos (o tres) tipos de elección o predestinación positiva: la general, subdivida a su vez en dos modalidades, y la especial. Dentro de la primera, la elección general, Calvino aprecia dos grados de predestinación. Dios puede elegir, en primer lugar, a todo un pueblo, como ocurre al elegir al pueblo de Israel, la raza de Abraham, «a la cual ha propuesto como ejemplo para que todo el mundo comprenda que es Él quien ordena cuál ha de ser la condición y estado de cada pueblo y nación»⁴⁸. Pero también cabe la posibilidad de «un segundo grado» de elección general, «que no se extiende tanto», que es más particular, como sucede cuando Dios repudia a algunos de la misma raza de Abraham y mantiene «a otros en el seno de su Iglesia»⁴⁹. La elección especial es, en cambio, la de las personas singulares.

Lo decisivo para entender esta distinción reside, según Calvino, en que mientras la elección general puede ser revocada, la particular o es-

47 «Mas como los frutos de la regeneración que en sí mismos les sirven de argumento y de prueba de que el Espíritu Santo reside en ellos, con esto se confirman y animan para esperar en todas sus necesidades el favor de Dios [...] ni siquiera esto pueden hacer sin que primeramente hayan conocido la bondad de Dios, asegurándose de ella exclusivamente por la certidumbre de la promesa. Porque si comienzan a estimarla en virtud de sus propias buenas obras, nada habrá ni más incierto ni más débil; puesto que, si las obras son estimadas por sí mismas, no menos amenazarán al hombre con la ira de Dios por su imperfección, que le testimoniarán la buena voluntad de Dios por su pureza, aunque sea inicial». *IC*, III, 14, 19, p. 608.

48 *Ibid.*, 21, 5, p. 729.

49 *Ibid.*, 21, 6, p. 731.

pecial nunca puede quedar en suspenso o dudosa: es definitiva⁵⁰. En esta materia el reformador muestra una gran creatividad teológica. Explica que la razón por la cual la elección general no es firme, de modo que quienes la reciben no perseveran necesariamente hasta el final, reside en que los sujetos de esta modalidad de predestinación reciben sólo una vocación externa, una especie de *gracia intermedia* entre la elección y la reprobación. Para que la elección sea firme, dicha vocación externa y gracia intermedia debe ser acompañada por la «interna eficacia del Espíritu Santo»⁵¹, por la fe auténtica.

En esta distinción entre elección general y especial podemos apreciar en todo su esplendor al teólogo, de formación jurídica, preocupado por el orden externo de la comunidad. Vemos aquí al defensor de las instituciones o del reino temporal y visible. Al otorgar una gracia intermedia y provisional a los pueblos, a las comunidades, que son los verdaderos sujetos de la elección general, sanciona la santidad de las instituciones temporales, empezando por la de la Iglesia visible y terminando por la de la *res publica* o comunidad política. Frena así la exagerada orientación interior de la religiosidad luterana. Ciertamente sigue siendo *luterano* porque considera que tiene un valor superior la vocación interior que sólo puede experimentar el sujeto individual. Los pueblos deben conformarse con una precaria vocación exterior, con el mero juicio de legalidad, el relativo a la conformidad de los actos con la ley. Este juicio de legalidad es pecaminoso para el individuo, para el sujeto de la elección especial, ya que la ley permanece en una posición extrínseca con respecto a él. El individuo siempre se sitúa *ante* la ley y no *en* la ley, que no puede interiorizar como la palabra de Dios. En términos kantianos podríamos decir que Lutero juzga la legalidad desde el enfoque de la moralidad, de la *Gesinnung*. Sin embargo, Calvino, y ahí reside una de las claves de sus diferencias con Lutero, introduce la elección general o de los pueblos para confirmar la santidad de la legalidad, de la vocación externa o del ordenamiento exterior de toda una comunidad.

El reformador de Ginebra no sólo distingue entre elección general y especial. Se separa de Agustín de Hipona y de Lutero, para quienes pre-

50 «Aunque se ve ya claramente que Dios en su secreto consejo elige a aquellos que le agrada, rechazando a los demás, sin embargo, no queda del todo expuesta su elección gratuita mientras no descendamos a cada persona en particular, a las cuales Dios no solamente ofrece salvación, sino que además la sella de tal manera que la certidumbre de conseguir su efecto no queda en suspenso ni dudosa». *Ibid.*, 21, 7, pp. 731-732).

51 *Ibid.*, p. 732.

destinación es sinónimo de elección, cuando afirma la existencia de una doble predestinación: la que determina la salvación y la que determina la condenación. Para el obispo de Hipona y para el reformador alemán, aquellos que no son elegidos forman parte de la *massa perditionis*, de la masa abandonada por Dios a la justicia de la Ley⁵². Calvino, en cambio, considera que los que no han sido elegidos son también objeto de un decreto especial de reprobación⁵³. Según Wendel, este horrible decreto forma parte del motivo calvinista de la *gloria de Dios*, vinculado tanto a su omnipotencia como a su misericordia: la omnipotencia divina nos obliga a reconocer que no puede dejar nada sin determinar, mientras que la misericordia resplandece cuando el elegido admite que, pudiendo ser reprobado, es salvado sin mérito alguno. La gloria de Dios también se manifiesta cuando en el mundo, que es, como dice Bucero, el teatro de la gloria divina⁵⁴, elegidos y réprobos conviven en paz dentro de la misma Iglesia o comunidad política⁵⁵.

Calvino revaloriza lo externo, lo aparente y visible para el hombre, con el motivo teológico de la gloria de Dios. La naturaleza de la gloria tiene que ver con lo visible, con lo que es *clarus* (brillante), y va siempre de dentro hacia afuera, como señalaba el propio Lutero⁵⁶. A diferencia de lo que sucede con la lógica de la fe, con la Palabra de Dios que es escuchada, interiorizada, hecha suya por el hombre (va de fuera hacia dentro), la gloria es algo que permanece extrínseco para la criatura. Lo importante es que con este motivo teológico el ser humano no sólo accede a la divinidad

52 F. Wendel, *op. cit.*, p. 213.

53 Así lo expresa en su obra principal: «La Escritura afirma bien claramente que todos los hombres, en la persona de uno sólo, fueron condenados a muerte eterna. Y como esto no se puede imputar a la naturaleza, claramente se ve que procede del admirable consejo de Dios». *IC*, III, 23, 7, p. 754.

54 Para Calvino, el hombre debe ver en la belleza y en el orden del mundo una manifestación visible de la gloria de Dios. En el capítulo 1 de la edición de la *IC* de 1541, el reformador escribe que «Dieu a engravé en chacune de ses oeuvres certains signes de sa majesté, par lesquels il se donne à connaître à nous selon notre petite capacité [...]. De quelque côté que l'on tourne les yeux, il n'y a nulle part si petite portion du monde en laquelle ne reluise pour le moins quelque étincelle de sa gloire». Citado en: J. Cottin, «Métaphores du beau et signes visuels dans la pensée de Calvin», *op. cit.*

55 F. Wendel, *op. cit.*, p. 214.

56 «La gloria irradia de una persona hacia otra [...] fluye de dentro hacia fuera [...]. Lo característico pues de la gloria es el salir [...]». M. Lutero, *Comentarios de Martín Lutero. Carta del apóstol Pablo a los romanos*, p. 74. Y en otro fragmento del mismo libro escribe: «[...] pues en esto consiste la gloria de algún bien que hay dentro de una persona: que ese bien trascienda hacia fuera, y sea derramado sobre otros». *Ibid.*, p. 115).

a través de la autoconciencia, de la escucha interior de la palabra, sino que también puede ver a Dios fuera, en lo sensible, en el mundo de la carne, en las obras. Cabe hablar entonces de una visibilidad segunda de Dios relacionada con la manifestación de su gloria:

«Même si Dieu est invisible, sa gloire es quand même visible. Quand il s'agit de son essence [Dios como cosa en sí], il habite certes une lumière inaccessible; mais aussi longtemps qu'il rayonne sur le monde entier, cette gloire est le vêtement dans lequel il nous apparaît quand même d'une certaine façon visible, celui qui en lui-même était caché»⁵⁷.

Es verdad que nos movemos en un ámbito, el de las apariencias, el del mundo como espejo de la divinidad, que resulta ajeno a la salvación o justificación, a la transformación interior del cristiano. Pero al menos el concepto teológico de la gloria de Dios compensa los excesos de esa interiorización moderna que se inicia con la Reforma. La restauración calvinista de lo visible, del afuera, conduce, por lo demás, a una especie de *estética teológica*, en la medida que el reformador de Ginebra utiliza la categoría de la belleza para describir la creación⁵⁸, la providencia y predestinación divinas.

Si hasta el comportamiento externo de los réprobos debe ajustarse al buen orden querido por la divinidad, en la medida que se trata de una manifestación más de su gloria, se entiende entonces que el *decretum horribilis* sea un secreto tan insondable como el de la elección. Con respecto a la desconfianza hacia los signos de salvación, Calvino menciona a los *ele-gidos en apariencia*, a aquellos que muestran una gran similitud y afinidad con los verdaderos elegidos, pero cuya fe es caduca y transitoria⁵⁹. Con respecto a los signos de reprobación, ni siquiera se puede estar seguro de que sean condenados por Dios los herejes recalcitrantes, cuya conducta escandaliza a la Iglesia. El reformador distingue así entre el plano de la disciplina eclesíastica, donde se puede llegar a imponer las penas más graves como la de excomuniación, y el insondable decreto de reprobación, que puede no corresponderse con la pena máxima impuesta por los ór-

57 J. Calvino, *Comentario del Salmo 104*. Citado en: J. Cottin, «Métaphores du beau et signes visuels dans la pensée de Calvin», *op. cit.*

58 En *IC*, I, 2, 1, Calvino habla de «ce beau chef d'oeuvre du monde».

59 «[...] la experiencia nos muestra que a veces los réprobos se sienten tocados por un sentimiento semejante al de los elegidos, de suerte que en su opinión no difieren gran cosa de los creyentes». *IC*, III, 2, 11, p. 415.

ganos eclesiásticos. La sentencia de la Iglesia visible no prejuzga sobre el juicio definitivo de Dios, el cual nunca atiende a las obras. Las disciplinas eclesiásticas, por el contrario, se limitan a considerar «las obras de cada uno según la Palabra de Dios»⁶⁰.

En realidad, para Calvino las disciplinas establecidas por el hombre —el derecho positivo— son simultáneamente *rebajadas*, porque como toda obra humana no constituyen un reflejo del juicio divino, y *ensalzadas*, porque suponen una manifestación de la gloria de Dios (e incluso de la elección general), que quiere que los réprobos se comporten —en el plano de lo visible, que es lo propio de la gloria— del mismo modo que los elegidos. La complejidad de Calvino con respecto a Lutero radica en que el pensamiento del *simul* también se encuentra en el ámbito externo de las instituciones, las cuales son al mismo tiempo condenadas y justificadas. Condenadas porque son inútiles e imperfectas cuando se valoran en sí mismas: el cristiano ya no tiene necesidad de ellas. Pero a la vez justificadas cuando las valoramos como una manifestación de la gloria de Dios.

A modo de conclusión podemos decir que toda la teología de Calvino, en contraste con la de Lutero, conduce a una exaltación de las instituciones temporales. La confianza luterana en la salvación —la lógica de la fe— queda demasiado relegada al ámbito interior, privado, para que tenga un efecto determinante sobre la vida terrenal dentro de las instituciones. Falta en Lutero un mayor compromiso con el mundo. La compleja doctrina calvinista de la predestinación, con la relevancia dada a la elección general del pueblo, al signo secundario de las obras y a la gloria (visible) de Dios, sirve para ganar este mayor compromiso. Está claro que ya la teología de Calvino sobre la predestinación, sin necesidad de esperar al puritanismo analizado por Weber y Troeltsch, proporciona estímulos suficientes para mover a la acción individual y colectiva, y, en consecuencia, para desarrollar ese potente *espíritu de iniciativa* que ha caracterizado a los modernos.

60 «No debemos, pues, borrar del número de los elegidos a los que son separados de la Iglesia, ni hemos de desesperar de su salvación, como si ya estuviesen perdidos y condenados [...]. Y aunque muestren más orgullo y obstinación que humildad, dejémoslos a pesar de todo al juicio de Dios, esperando mejor de ellos en lo porvenir de lo que al presente vemos [...]. Para decirlo en pocas palabras, no condenemos a muerte eterna a la persona que está en manos y en la voluntad de Dios; únicamente estimemos las obras de cada uno según la Palabra de Dios». IC, IV, 12, 9, p. 975.

