



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS

LECTURA SESIÓN 6

CT 117 HISTORIA DE LA IGLESIA II

González, Justo. “La revolución puritana”, “La opción racionalista”, “La opción espiritualista”, “La opción pietista”. En *Historia del cristianismo: obra completa*, 281-294 y 321-354. Miami: Unilit, 2009.

La revolución puritana

32

El magistrado civil no puede tomar para sí la administración de la Palabra y los Sacramentos... pero sí tiene autoridad y obligación de ver que se conserven en toda la Iglesia la unidad y la paz, que la verdad de Dios sea mantenida pura e íntegra, que todas las herejías y blasfemias sean suprimidas y que todas las corrupciones y abusos en el culto y la disciplina sean reformados o evitados.

Confesión de Westminster



En nuestra Sexta Sección, llevamos la historia del cristianismo en Inglaterra hasta el reinado de Isabel, y vimos cómo esa reina logró establecer una vía media entre los elementos conservadores, que deseaban retener cuanto fuera posible de las antiguas prácticas católicas, y los protestantes de tendencias calvinistas, para quienes era necesario que toda la vida y la organización de la iglesia se ajustaran a lo que creían ser las normas bíblicas. En vida de Isabel, ese equilibrio logró mantenerse. Pero las tensiones existentes en la situación se manifestaron repetidamente, y solo la mano fuerte de la Reina y sus ministros pudo ponerles coto.

Jaime I

Isabel murió en 1603 sin dejar descendencia, y en sus últimas instrucciones indicó que su sucesor debía ser el hijo de María Estuardo, Jaime (o Jacobo), quien ya gobernaba en Escocia. La transición se llevó a cabo sin mayores dificultades, y así empezó a reinar en Inglaterra la casa de los Estuardo.

Empero Jaime (el primer rey de ese nombre en Inglaterra, pero el sexto en Escocia) tenía que enfrentarse a grandes dificultades.

LA ERA DE LOS DOGMAS Y LAS DUDAS

En primer lugar, los ingleses siempre lo consideraron extranjero. El plan del Rey de unir ambos reinos, aunque a la postre dio resultado, por lo pronto le creó enemigos tanto en Inglaterra como en Escocia. Al mismo tiempo, las sólidas bases en que Isabel había fundado el comercio empezaban a dar frutos, y esto le daba mayor auge a la clase mercantil y burguesa. Pero la política de Jaime, tanto en lo internacional como en lo interno, no era del agrado de esa clase, que esperaba que la corona estableciera un orden internacional que la favoreciera, aunque no estaba dispuesta a sacrificarse en pro de ese orden.

Un ejemplo característico de ese conflicto puede verse en el caso de la Guerra de los Treinta Años, en la que, como hemos visto, la participación (o más bien la falta de participación) de Inglaterra fue bochornosa. De ello se quejaban los comerciantes ingleses, en su mayoría protestantes, para quienes el curso de la guerra parecía una amenaza tanto a su religión como a su bolsillo. Pero al mismo tiempo sus representantes en el Parlamento se negaban a aprobar los impuestos necesarios para intervenir decisivamente en los conflictos que tenían lugar en Alemania.

Por éstas y otras causas, durante todo el reinado de Jaime y de su hijo y sucesor Carlos I, fue aumentando la oposición a la corona por parte de aquellos protestantes que pensaban que la Reforma no había ido suficientemente lejos en Inglaterra, y que ello se debía en buena medida a la política de los reyes y sus consejeros.

Estos protestantes radicales no estaban organizados en un solo grupo, y por tanto es difícil describirlos con exactitud. El nombre que se les dio fue el de “puritanos”, porque insistían en la necesidad de regresar a la pura religión bíblica. Aunque no todos concordaban en cuestiones de detalle, por lo general los puritanos se oponían a muchos elementos del culto tradicional que la Iglesia Anglicana había conservado. Entre esos elementos se contaban el uso de la cruz en el culto, ciertas vestimentas sacerdotales, y la cuestión de si la comunión se celebraba en una mesa o en un altar (lo cual implicaba diversas interpretaciones del sentido de la comunión, y llevaba a largas discusiones acerca de dónde debería colocarse esa mesa o altar).

Al mismo tiempo, los puritanos insistían en la necesidad de llevar una vida sobria, según los mandatos bíblicos. Su oposición a buena parte del culto oficial tenía que ver con la pompa que era parte de él, pues para ellos todo lujo u ostentación debía ser rechazado. Muchos insistían en la necesidad de guardar el Día del Señor dedicándolo exclusivamente a los ejercicios religiosos y a la práctica de la caridad. (Aunque unos pocos eran “sabatistas”, es decir, guardaban el sábado, la inmensa mayoría guardaba el domingo.) Sin oponerse absolutamente al uso del alcohol, pues muchos de ellos bebían con moderación, sí criticaban la embriaguez de algunos ministros. El teatro, en el que frecuentemente había chistes de doble sentido, los deportes que se celebraban en el Día del Señor, y en general las costumbres licenciosas, eran especial objeto de sus ataques.

Muchos de los puritanos se oponían al episcopado, diciendo que los obispos, al menos como existían en su época, eran una invención posterior a la Biblia, donde la iglesia se gobernaba de otro modo. Los más moderados sencillamente decían que en la Biblia se hablaba de diversos modos de gobernar la iglesia, y que por tanto el episcopado, aunque pudiera ser bueno, no era “de derecho divino”, es decir, no era parte necesaria de la Iglesia como el Nuevo Testamento la describía. Otros insistían en que la iglesia del Nuevo Testamento se gobernaba mediante “presbiterios”, es decir, grupos de ancianos, y que tal gobierno era necesario en una iglesia

verdaderamente bíblica. Otros afirmaban la independencia de cada congregación, y por tanto se dio en llamarles “independientes”. Entre estos últimos, además de los “sabatistas”, había quienes creían que el bautismo debía reservarse para los adultos, y por tanto recibieron el nombre de “bautistas”. Aunque todos estos grupos no concordaban entre sí, por lo general se inspiraban en las ideas de Calvino, Zwinglio, y los demás reformadores suizos. A la postre algunos de los más radicales se inspiraron también en los anabaptistas del Continente.

Mientras tanto, en la iglesia oficial tenía lugar una evolución paralela, pero en sentido contrario. El equilibrio isabelino se había logrado estableciendo una iglesia cuya teología era un calvinismo moderado, y que sin embargo conservaba en su culto todos los elementos tradicionales que no chocaban directamente con su nueva teología. Más adelante hablaremos del Sínodo de Dordrecht, donde se reunieron calvinistas de diversos países para determinar lo que desde entonces sería la ortodoxia reformada.

La revolución puritana

A ese sínodo asistieron delegados de la Iglesia de Inglaterra, que con ello se declaró parte de la fraternidad internacional de iglesias calvinistas. Pero el arreglo isabelino no podía perdurar. Para defender el culto tradicional pronto se empezó a abandonar algunos de los principios calvinistas. Algunos de los más importantes teólogos de la iglesia oficial se sentían tan sobrecogidos por la belleza del culto que parecían prestarle poca atención a la necesidad de ajustarlo a la fe bíblica. Pronto algunos de los puritanos empezaron a temer que se iba organizando un movimiento para retornar al romanismo.

Todo esto existía ya en embrión cuando Jaime I heredó la corona de Isabel. A partir de entonces, los conflictos que estaban ya latentes se harían cada vez más violentos. Los puritanos recelaban del nuevo soberano, que era hijo de la católica María Estuardo. A pesar de tales sospechas, Jaime no favoreció a los católicos, que desde el principio de su reinado solicitaron varias concesiones, sin mayores resultados. Su ideal era la monarquía absoluta que existía en Francia, y que en Escocia los presbiterianos no le habían permitido implantar. Quizá por razón de esos conflictos con el presbiterianismo escocés, estaba convencido de la necesidad de apoyar al episcopado, y de apoyarse en el mismo. Según el propio Rey decía, “sin obispos no hay rey”.

El carácter personal de Jaime contribuyó a su propio desprestigio. Era homosexual, y sus favoritos gozaban de enormes privilegios en su corte y en su gobierno. Al tiempo que quería ser rey absoluto, oscilaba entre una rigidez encaprichada y una debilidad pusilánime. Aunque manejaba sus finanzas honradamente, era pródigo en gastos innecesarios, y frecuentemente faltaban los fondos para proyectos de primera necesidad. Les dio títulos y poderes a sus amigos con una liberalidad que ofendía a quienes habían servido la corona por largo tiempo. Y muchos de esos amigos se mostraron incapaces de enfrentarse a las responsabilidades colocadas sobre ellos.

Jaime trató de seguir una política religiosa semejante a la de Isabel. Los únicos que fueron perseguidos con cierta constancia fueron los anabaptistas, cuyas ideas políticas le causaban terror al Rey. Los católicos eran vistos como personas leales al papa, y por tanto como posibles traidores. Pero si el papa reconocía el derecho

LA ERA DE LOS DOGMAS Y LAS DUDAS

de Jaime a reinar, y condenaba el regicidio (que algunos católicos extremistas proponían) el Rey estaba dispuesto a tolerar a los católicos en sus reinos. En cuanto a los presbiterianos, el Rey se inclinaba a tolerarlos y hasta a hacerles algunas concesiones. Mas no podía abandonar el sistema episcopal de gobierno, pues estaba convencido (y era cierto) que los obispos se contaban entre los más decididos y útiles defensores de la corona.

Durante todo el reinado de Jaime se fue recrudeciendo la enemistad entre la alta jerarquía de la iglesia oficial y los puritanos. En 1604, Bancroft, el arzobispo de Canterbury, hizo aprobar una serie de cánones en los que se afirmaba que la jerarquía de los obispos era una institución de origen divino, sin la cual no podía haber verdadera iglesia. Tal afirmación implicaba un rechazo de las iglesias protestantes del Continente, muchas de las cuales no tenían obispos, y por tanto fue vista por los puritanos como el principio de un proceso destinado a reintroducir el romanismo en Inglaterra. Además, varios de los 141 cánones aprobados a instancias del Arzobispo iban dirigidos contra los puritanos.

El Parlamento estaba en sesión, pues Jaime había tenido que convocarlo para que aprobara una serie de impuestos que el tesoro real necesitaba. Pero, particularmente en la Cámara Baja o de los Comunes, había muchos puritanos, quienes se sumaron a otras personas de semejantes convicciones para apelar al Rey. Jaime convocó a una conferencia, que se reunió en Hampton Court, y que él mismo presidió. Cuando uno de los puritanos se refirió de paso a un “presbiterio”, el Rey declaró que “un presbiterio se aviene tanto con la monarquía como Dios se aviene con el Diablo”. Todo intento de llegar a un acuerdo fracasó y el único resultado de aquella conferencia fue la nueva traducción de la Biblia que apareció en 1611, y que se conoce como “Versión del Rey Jaime”.

A partir de entonces se puso de manifiesto una creciente enemistad entre la Cámara de los Comunes y los elementos más recalcitrantes del episcopado. Estos se aliaron a la corona afirmando que tanto los obispos como los reyes ejercían sus funciones por derecho divino. En 1606, se aprobó una serie de cánones aún mas represivos que los anteriores. El Parlamento respondió atacando, no directamente al Rey o al Arzobispo, sino a los más imprudentes de entre sus defensores. A la postre, durante el próximo reinado, el conflicto llevaría a la guerra civil.

En el entretanto, a fines de 1605, se produjo la famosa “Conspiración de la Pólvora”. El año anterior se había dictado una ley represiva contra los católicos, so pretexto de que eran leales al papa, y no al trono. La ley misma decretaba penas mayores, pero el interés del estado era quebrantar el poder de los católicos y recaudar fondos, y por tanto muchos de los condenados se vieron obligados a pagar fuertes multas, o perdieron sus bienes. En todo caso, algunos de entre los católicos llegaron a la conclusión de que era necesario deshacerse del Rey. Uno de ellos alquiló una bodega que se extendía bajo el lugar donde se reunía el Parlamento. El plan era introducir en ella barriles de pólvora, como si fueran de vino, y volarlos cuando el Rey estuviera abriendo la próxima sesión de la asamblea. De ese modo perecerían el soberano y buena parte de los puritanos del Parlamento. Pero la trama se descubrió. Los principales conspiradores, y otros muchos cuya participación en el complot no se comprobó, fueron ejecutados. En algunas partes del país hubo cacerías de católicos. El propio Rey parece haber tratado de distinguir entre los culpables y los inocentes. Pero no dejó de aprovechar la ocasión para que se impusieran más multas y confiscaciones. Pronto hubo millares de católicos encarcelados.

Tras los conflictos de sus primeros años de reinado, Jaime trató de gobernar sin el Parlamento. Pero únicamente esa asamblea tenía derecho de dictaminar nuevos impuestos y por fin, en 1614, el Rey se vio obligado a convocarla de nuevo, pues su situación financiera era desesperada. Las nuevas elecciones dieron por resultado una Cámara de los Comunes aún menos dispuesta a doblegarse al Rey y a los obispos que la anterior, y por tanto Jaime la disolvió, y trató de arreglárselas aumentando aquellas tasas que sí tenía derecho a imponer, y solicitando empréstitos de los nobles y los obispos.

Entonces estalló la Guerra de los Treinta Años. El elector del Palatinado, Federico, había aceptado la corona de Bohemia contando con el apoyo de Jaime, que era su suegro. Pero el Rey de Inglaterra no acudió en su auxilio, y muchos protestantes, para quienes Federico era un héroe, concluyeron que Jaime era un cobarde y un traidor. Lo menos que el Rey podía hacer era apoyar económicamente a los protestantes de Alemania; mas, como hemos dicho, carecía de fondos, y no podía recaudarlos sin la anuencia del Parlamento. Por fin, en 1621, el Rey convocó de nuevo a ese cuerpo legislativo, con la esperanza de que, en vista de las necesidades de los protestantes alemanes, se aprobaran los impuestos necesarios.

Pero al tiempo que Jaime convocaba al Parlamento, hacía también gestiones para casar a su hijo Carlos con una infanta de España. Tal posible alianza con la casa de Austria era un escándalo para los puritanos del Parlamento, que aprobaron pequeñas sumas y luego pasaron a presentar sus agravios ante la corona. Exasperado, el Rey encarceló a varios de los dirigentes de los Comunes, y declaró disuelta la legislatura.

El proyectado matrimonio no llegó a efectuarse, y en 1624 Jaime volvió a convocar al Parlamento, para tener que disolverlo al año siguiente, sin haber obtenido los subsidios que la corona necesitaba. Poco tiempo después, el Rey murió y le sucedió su hijo Carlos.

Carlos I

El nuevo rey era tan partidario de la monarquía absoluta como lo había sido su padre, y por ello pronto chocó con el Parlamento. Este se mostraba suspicaz, porque tras el fracaso del propuesto matrimonio Carlos se había casado con la princesa Enriqueta María, hermana de Luis XIII de Francia. Como parte de las negociaciones de ese matrimonio, se les habían hecho ciertas concesiones a los católicos ingleses, y se les había prometido a la nueva reina y a su séquito que podrían continuar practicando su religión. Muchos de los puritanos veían en tales concesiones el regreso de la idolatría al país, y se quejaban de que ahora la apostasía tendría apoyo en el palacio real. Pronto hubo quienes comparaban a la Reina con Jezabel, aunque todavía solo en círculos privados.

Carlos heredó de su padre los conflictos con el Parlamento en materia religiosa. Poco antes de morir, Jaime les había puesto coto a las predicaciones de los puritanos, decretando que solamente era permisible predicar en ciertas oportunidades y sobre ciertos tópicos. Además, en 1618 promulgó el Código de los Deportes, que debía ser leído en todas las iglesias y que rechazaba las tesis de los puritanos sobre el modo de guardar el Día del Señor.

LA ERA DE LOS DOGMAS Y LAS DUDAS

Todos esos recelos entre el Parlamento y la corona se pusieron de manifiesto en el proceso de Richard Montague. Este era un adversario decidido de los puritanos, contra los cuales publicó varios libros de tono mordaz y despectivo. Y era también defensor del derecho divino de los reyes. Tras la publicación de uno de sus libros más ofensivos contra el Parlamento, la Cámara de los Comunes lo hizo comparecer ante ella, le instauró proceso y lo condenó a cárcel y multa. Pero el Rey, a la sazón Carlos I, lo libró de su condena nombrándolo capellán suyo. El Parlamento se exasperó, y pronto su hostilidad se dirigió hacia el Duque de Buckingham, ministro de la corona, a quien se hablaba de procesar por delito de alta traición.

El Rey declaró entonces disuelta la asamblea parlamentaria. Pero, al igual que su padre antes que él, necesitaba fondos que únicamente el Parlamento podía votar. Muchos de los obispos acudieron en su ayuda, y hubo numerosas prédicas acerca de la necesidad de apoyar al Rey. Mas los fondos seguían escaseando, y el soberano tuvo que acudir a medidas cada vez más fuertes. El partido de los obispos se declaró partidario de las tesis más exageradas acerca de los derechos de los reyes. El Arzobispo de Canterbury, que trataba de tomar medidas conciliatorias hacia los puritanos, se vio privado de casi todos sus poderes, que el Rey concedió a una comisión bajo la presidencia de William Laud, uno de los más decididos adversarios del puritanismo.

Repetidamente, por falta de fondos, el Rey convocó al Parlamento. Pero siempre se vio obligado a declararlo disuelto, pues la Cámara de los Comunes insistía en tratar acerca de los puntos en conflicto antes de votar los fondos que el trono requería. A sus mejores partidarios en la Cámara de los Comunes, Carlos los hizo lores, con lo cual los apartó de la posición en que podían prestarle mayor apoyo. La Cámara Baja, desprovista así de los realistas más decididos, se fue volviendo cada vez más radical. En el entretanto, muchos de los viejos lores, ofendidos por los honores dados a los nuevos miembros de la Cámara de los Lores, se apartaron también de la causa del Rey. Cuando, en 1629, el Rey declaró disuelto el tercer Parlamento de su reinado, estaba dispuesto a gobernar sin esa asamblea legislativa, y no volvió a convocarla sino once años más tarde.

Esos once años de gobierno personal de Carlos I fueron una época de prosperidad para las clases elevadas del país. Pero el alza de los precios fue mucho más rápida que la de los jornales y salarios, y por tanto la mayoría de la población se sintió cada vez más oprimida por el orden existente. Para obtener los fondos que necesitaba, Carlos les hacía concesiones a los poderosos, que a su vez oprimían a los pobres. Aunque el Rey dio muestras de interesarse por éstos y tomó algunas medidas para aliviar su situación, el hecho era que el orden social y político causaba mayor desventura que la que las débiles medidas del Rey pudieran subsanar. Cada vez más, y particularmente en las regiones industriales, el Rey y los obispos, que apoyaban su causa dándole sanción religiosa, eran vistos como enemigos del pueblo. Al mismo tiempo los puritanos, que atacaban los excesos de la corona y de los obispos, ganaban en popularidad.

En 1633, William Laud fue hecho arzobispo de Canterbury. Era un hombre prendado de la belleza del culto, y convencido de que el bienestar social requería una iglesia monolítica: Sus medidas contra los puritanos fueron cada vez más crueles, y no faltaron penas de muerte ni mutilaciones ordenadas por él. Carlos cometió el error de darle poderes plenipotenciarios sobre Escocia, donde Laud trató de imponer la liturgia y otros elementos de la Iglesia Anglicana. Esto dio lugar a

un motín, que pronto se volvió rebelión. Cuando la Asamblea General de Escocia trató de limitar el poder de los obispos, las autoridades reales la declararon disuelta. Pero la Asamblea se negó a obedecer la orden real, y respondió declarando nulo el episcopado, y reorganizando la Iglesia de Escocia sobre bases más calvinistas y presbiterianas.

Dada la actitud de la Asamblea General de Escocia, la guerra era inevitable. El Rey carecía de ejércitos, o de fondos para sostenerlos, y por tanto decidió apelar a sus súbditos irlandeses, entre quienes el catolicismo, y por tanto los sentimientos anticalvinistas, eran fuertes. Para ello contó con el apoyo de la Reina, que seguía siendo católica. Pero tales medidas solo sirvieron para crear lazos entre los calvinistas escoceses y los puritanos ingleses. El resultado fue que, cuando el Rey convocó al parlamento inglés para que votara fondos para la guerra contra los rebeldes escoceses, se vio obligado a disolverlo a los pocos días de reunido. Este fue el llamado “Parlamento corto” de 1640. Alentados por tales acontecimientos, los escoceses invadieron el territorio inglés, y ante ellos las tropas del Rey huyeron desbandadas. Una vez más, al Rey no le quedó otro remedio que convocar de nuevo al Parlamento. Esa asamblea legislativa, que comenzó sus sesiones en noviembre de 1640, recibiría después el nombre de “Parlamento Largo”, y sería de gran importancia para la historia de Inglaterra.

El Parlamento Largo

Los últimos años antes de la convocación de esta nueva asamblea habían traído consigo dificultades económicas. Los desajustes sociales y económicos, que antes habían perjudicado únicamente a los pobres y los obreros, comenzaron a afectar también a los comerciantes e industriales. Luego, cuando tuvieron lugar las elecciones para el Parlamento, la mayoría representaba el descontento con la corona, tanto por razones económicas como por motivos religiosos. Y esto era cierto, no solo de los comunes, sino también de los lores, que en tiempos recientes se habían unido a la nueva clase burguesa en empresas mercantiles. El nuevo Parlamento pronto se mostró más recalcitrante que los anteriores. El Rey lo había convocado para que votara fondos que permitieran organizar un ejército y expulsar del territorio inglés a los rebeldes escoceses. Pero los parlamentarios sabían que su poder se debía precisamente a la presencia de esos escoceses en suelo inglés, y no se mostraban dispuestos a resolver esa situación con demasiada celeridad.

Primero se ocuparon de tomar medidas contra los que en años recientes habían tratado de destruir el puritanismo. Las víctimas del arzobispo Laud que todavía vivían fueron puestas en libertad, y se les pasaron indemnizaciones. Lord Strafford, uno de los más fieles ministros del Rey, fue procesado y condenado a muerte, sin que el soberano hiciera gran cosa por salvarlo.

Después el Parlamento se dedicó a asegurarse de que sus medidas tuvieran valor permanente. En mayo de 1641, aprobó una ley según la cual la asamblea no podía ser disuelta por el Rey sin la anuencia de sus miembros. Aunque tal ley lo privaba de muchos de sus poderes, Carlos hizo poco por evitarla, pues había decidido resolver sus dificultades mediante una serie de intrigas que no es necesario relatar aquí. Cuando por fin el Parlamento empezó a tomar medidas para recaudar los fondos necesarios para expulsar a los escoceses, se supo que Carlos trataba de

LA ERA DE LOS DOGMAS Y LAS DUDAS

aliarse a ellos. Pero los escoceses, que eran calvinistas, sabían que el Parlamento inglés les era mucho más afín que el Rey, y por ello las gestiones del soberano fracasaron. Por la misma época, los católicos irlandeses se rebelaron, y no faltó en el Parlamento quien acusara a la Reina de alentar la insurrección. En vista de la duplicidad, tanto real como supuesta, de los soberanos, los protestantes más radicales se unieron en un bando decidido a limitar todavía más el poder de la corona. Los obispos, como miembros de la Cámara de los Lores, eran el principal apoyo de Carlos en el Parlamento. Pero la Cámara de los Comunes inició proceso contra varios de ellos. Cuando los obispos trataron de acudir a las reuniones del Parlamento, el pueblo de Londres se amotinó y les impidió el acceso a la asamblea. Alentados por tales éxitos, los más radicales entre los puritanos anunciaron que preparaban un proceso contra la Reina, a quien acusaban de haber causado los desórdenes en Irlanda.

Esas medidas extremas comenzaban a producir una reacción contra los puritanos. Entre los lores, muchos pensaban que era hora de restaurar la normalidad. Quizá si Carlos hubiera sido más comedido y paciente, el tiempo le hubiera dado la victoria. Pero el Rey perdió los estribos. Acusó ante la Cámara de los Lores a los principales jefes de los Comunes, pero la cámara alta rechazó la acusación. Cuando el Rey ordenó el arresto de los acusados, los parlamentarios se negaron a entregarlos. Al día siguiente un contingente militar enviado por el Rey para arrestar a los acusados encontró que habían huido y tomado refugio en Londres, donde se volvieron a reunir para continuar sus sesiones. Desde allí el jefe de los rebeldes, John Pym, gobernaba como "rey sin corona". Perdida la capital, el Rey se retiró a sus palacios de Hampton Court y Windsor.

Estatua del lord protector de Inglaterra, Oliver Cromwell.



La Cámara de los Comunes propuso entonces una ley que excluía a los obispos de la Cámara de los Lores. Esta accedió, el Rey no pudo poner reparos, y los preladados fueron expulsados. De ese modo comenzaba un proceso que iría excluyendo del Parlamento a los elementos opuestos al puritanismo, y que por tanto le daría a la asamblea un carácter cada vez más radical. Por fin, el Parlamento dispuso que se reclutara una milicia. Puesto que esas tropas estarían bajo el mundo del Parlamento, y no del Rey, éste decidió que había llegado el momento de tomar acción decisiva. Reunió las tropas que pudo, desplegó su estandarte y se preparó a luchar contra las milicias parlamentarias. Los conflictos entre la corona y el Parlamento habían llevado por fin a la guerra civil.

La guerra civil

Tanto el Rey como el Parlamento se dedicaron inmediatamente a reclutar sus tropas. Carlos encontró su principal apoyo entre los nobles. El Parlamento, por su parte, reclutó sus soldados especialmente entre las clases que más habían sufrido durante los últimos años. Los jornaleros y los desempleados fueron el grueso de ese ejército, al que se sumaron los comerciantes, que buscaban mayores concesiones, y varios nobles que habían tomado el partido de los comerciantes. La fuerza de Carlos estaba principalmente en la caballería, cuerpo tradicionalmente reclutado entre la nobleza. La del Parlamento estaba en la infantería y en la flota, para la cual el comercio era importante.

Al principio los ejércitos rivales se limitaron a marchas y contramarchas que no produjeron más que algunas escaramuzas. Mientras tanto, cada partido buscaba otros puntos de apoyo. Como era de esperarse, los parlamentarios se acercaron a los escoceses. Esto a su vez obligó a Carlos a buscar ayuda entre los católicos irlandeses. Esas gestiones por parte del Rey, sin embargo, redundaron en perjuicio suyo, pues las diversas facciones entre los puritanos se unieron ante la amenaza de una intervención católica.

En sus esfuerzos por atraerse a los escoceses, el Parlamento se vio obligado a tomar medidas que llevaban hacia el presbiterianismo. Ese tipo de organización eclesiástica, que prevalecía en Escocia, no era bien visto por todos los ingleses. Además de los muchos que creían que el episcopado era parte necesaria de la iglesia, había otros que preferían un gobierno eclesiástico de tipo congregacional —los “independientes”—. La mayoría parece haber pensado que, aunque el episcopado no se oponía necesariamente a las Escrituras, sí constituía el principal aliado de la monarquía, y que por tanto era necesario abolirlo. Según dijo alguien, “los que odian a los obispos los odian más que al Diablo, y a los que gustan de ellos, les gustan menos que su comida”. A la postre, el episcopado fue abolido, en parte porque era partidario del Rey, en parte por razones teológicas, y en parte porque confiscando sus rentas el Parlamento podía obtener fondos sin crear nuevos impuestos.

En el entretanto, el Parlamento convocó a una asamblea de teólogos para que lo aconsejara en materia religiosa. Esta es la famosa Asamblea de Westminster, que comprendía, además de 121 ministros y treinta laicos nombrados por el Parlamento, ocho comisionados escoceses. Puesto que los escoceses representaban por el momento el más fuerte ejército que existía en la Gran Bretaña, el peso de sus

LA ERA DE LOS DOGMAS Y LAS DUDAS

comisionados en la Asamblea fue decisivo. En otro capítulo tendremos ocasión de volver sobre el contenido teológico de la Asamblea de Westminster, cuya Confesión vino a ser uno de los documentos principales de la ortodoxia calvinista. Por lo pronto, basta señalar que, aunque algunos de sus miembros eran independientes, y otros se inclinaban hacia el episcopado, pronto la Asamblea se decidió a favor de la forma presbiteriana de gobierno eclesiástico, y le recomendó al Parlamento que la estableciera. Ese cuerpo, en el que había buen número de independientes, no se inclinaba al principio hacia el presbiterianismo. Pero la marcha de la guerra lo obligó a formar con los escoceses una Solemne Liga y Pacto, que lo comprometía a dirigir la organización de la iglesia hacia el presbiterianismo. Este fue establecido en 1644, y al año siguiente el arzobispo Laud fue ejecutado por orden del Parlamento. Todo esto les dio tiempo a los puritanos para formar su propio ejército con que enfrentarse al del Rey.

Fue en esa época que cobró prominencia el puritano Oliverio Cromwell. Este era un hombre relativamente acomodado, descendiente de uno de los consejeros de Enrique VIII. Unos pocos años antes había abrazado el puritanismo, y era un asiduo estudioso de la Biblia. Para él, toda decisión, tanto política como personal, debía hacerse tras indagar seriamente cuál era la voluntad de Dios. Por ello, aunque frecuentemente vacilaba antes de tomar una determinación, una vez decidido se mostraba inflexible en su rumbo. No era orador ni persona dada a las argucias políticas. Pero la profundidad y firmeza de sus convicciones pronto le atrajeron el respeto de los demás puritanos. Hasta el comienzo de la guerra civil, no había tenido más participación en los conflictos de su tiempo que alguna intervención en los debates de la Cámara de los Comunes, de la cual era miembro.

Al ver que los acontecimientos llevaban a la lucha armada, Cromwell regresó a sus tierras, donde reclutó un pequeño contingente de caballería. Estaba convencido de que la principal arma del Rey era su caballería, y que el Parlamento tenía necesidad de un cuerpo semejante. Sus soldados se inflamaron con el celo de su jefe, y pronto aquel núcleo se volvió un gran cuerpo de caballería. Para ellos, y después para buena parte del ejército parlamentario, lo que estaba teniendo lugar era una guerra santa. Antes de marchar al combate leían las Escrituras y oraban, y luego cantaban salmos en medio de la lucha. Repetidamente derrotaron a los realistas, que fueron por fin deshechos en la batalla de Naseby.

Aquella batalla tuvo consecuencias todavía peores para el Rey, pues los rebeldes quedaron dueños del campamento real, donde se posesionaron de documentos que probaban que Carlos había estado negociando con los irlandeses y con otros para hacer desembarcar en Inglaterra tropas católicas y extranjeras. Desde entonces, comenzó a crecer el partido de los que propugnaban la deposición del Rey.

En medio de sus infortunios, Carlos decidió acudir a sus súbditos escoceses, pensando ganarlos con diversas promesas. Pero los escoceses lo hicieron prisionero y, tras una serie de negociaciones, se lo entregaron al Parlamento.

Parecía entonces que la guerra civil había terminado. Los puritanos habían prevalecido sobre el partido de los obispos y del Rey, y se dedicaron a implantar sus reformas. Se promulgaron leyes ordenando que el Día del Señor se dedicara a los ejercicios religiosos, y se legisló también acerca de las costumbres y los pasatiempos frívolos. Pronto hubo quien se quejó de una dictadura puritana.

Pero los puritanos, unidos cuando se trataba de oponerse al Rey y a los obispos, vieron su unidad desvanecerse tan pronto como resultaron vencedores. En general, había dos partidos. El de los presbiterianos, que contaba con la mayoría del Parlamento, abogaba por una iglesia nacional y uniforme, pero constituida, no según los principios episcopales, sino según los del presbiterianismo. Los independientes, particularmente numerosos en el ejército, pertenecían a diversas sectas, cada cual con su punto de vista. Pero todos los independientes concordaban en que no debía haber una iglesia uniforme para todo el país, y que debía permitírsele a cada grupo que siguiera su curso y su forma de gobierno independientemente de los demás, siempre que no violara los principios bíblicos, ni ofendiera contra la moral. Ambos partidos concordaban en deshacerse de los obispos y en limitar el poder del Rey. Pero una vez cumplido ese propósito sus programas eran tan distintos que tenían que chocar.

Todo esto dio lugar a tensiones crecientes entre el ejército, en su mayoría independiente, y el Parlamento, que buscaba la uniformidad mediante la fórmula presbiteriana. En 1646 el Parlamento trató de licenciar al ejército, pero éste se negó a desbandarse. En medio del conflicto, cobraron fuerza en el ejército movimientos tales como los de la “Quinta Monarquía”, los “niveladores”, etc., muchos de los cuales decían que el Señor estaba a punto de retomar, y que era necesario transformar el orden social, estableciendo justicia y equidad. Esto produjo mayor intransigencia por parte del Parlamento, que temía que el desorden causado por la guerra civil diera en el caos. En el ejército se comenzó a decir que, puesto que en él había una representación más amplia del pueblo, era él, y no el Parlamento, el que podía hablar en nombre del pueblo.

En eso estaban las cosas cuando el Rey escapó, y empezó a negociar con los escoceses, con los parlamentarios y con el ejército, haciéndoles a todos promesas que se contradecían entre sí. Por fin llegó con los escoceses a un acuerdo mediante el cual se comprometía a establecer el presbiterianismo en ambos reinos (Escocia e Inglaterra), a cambio de que le devolvieran el trono que parecía perdido. Pero al mismo tiempo continuaba negociando con el Parlamento. El resultado fue que tan pronto como el ejército logró vencer a los escoceses (agosto de 1648) dirigió su furia tanto contra el Rey como contra el Parlamento.

En diciembre de ese mismo año de 1648, el ejército le arrebató al Parlamento la persona del Rey. Unos pocos días más tarde comenzó una purga del Parlamento por parte del ejército. Cuarenta y cinco parlamentarios fueron detenidos, y a casi el doble de ese número se les prohibió asistir a las sesiones. De los restantes, varios se negaron a formar parte de un cuerpo hasta tal punto mutilado. A lo que quedó, sus adversarios le dieron el nombre de “Parlamento Rabadilla” (Rump Parliamet).

Ese Parlamento fue el que unos pocos días más tarde inició el proceso contra Carlos, a quien se acusaba de alta traición y de haber sumido al país en la guerra civil. Los catorce lores que se atrevieron a asistir a la sesión de la Cámara Alta el día que se presentó el proceso contra el Rey se negaron unánimemente a darle curso. Pero la Cámara de los Comunes sencillamente continuó el proceso, y Carlos, que rehusó defenderse porque sus supuestos jueces no tenían jurisdicción legal, fue decapitado el 30 de enero de 1649.

LA ERA DE LOS DOGMAS Y LAS DUDAS



Estatua de Juan Bunyan, autor de *El peregrino*.

El Protectorado

Los escoceses, temerosos de perder su independencia, se apresuraron a reconocer como rey a Carlos II, hijo del difunto rey. Los irlandeses, por su parte, aprovecharon las circunstancias para rebelarse. Dentro de la propia Inglaterra, los independientes se dividían cada vez más. Entre los más radicales apareció el movimiento de los diggers (excavadores), cuyo profeta proponía un nuevo orden social en el que habría un derecho universal, no solo a la libertad y al sufragio, sino también a la propiedad. Tales prédicas atemorizaban a las clases mercantiles que hasta poco antes habían sido un elemento importante en la oposición al Rey. Los presbiterianos, por su parte, insistían en su empeño de imponer su sistema de gobierno y su forma de culto en toda la iglesia de Inglaterra. El caos amenazaba adueñarse del país.

Fue en medio de tales circunstancias que Cromwell tomó las riendas del estado. Aunque no había participado de la purga del Parlamento, después la aprobó, y a nombre del Parlamento Rabadilla aplastó primero la rebelión irlandesa y luego el brote monárquico que había aparecido en Escocia. Derrotado, Carlos II se refugió en el Continente. Pero todo esto no resolvía el problema de un Parlamento que había continuado por largo tiempo, y cuyo remanente no representaba verdaderamente al pueblo. Cuando ese Parlamento Rabadilla decidió perpetuarse en el poder mediante un proyecto de ley, Cromwell se presentó en la sala de sesiones, echó de ella a los pocos diputados que quedaban, y cerró el edificio con llave.

De ese modo, y al parecer en contra de su propia voluntad, Cromwell quedó como árbitro supremo de los destinos del país. Durante varios meses buscó el modo de volver a la legalidad con el título de Protector. Según el instrumento de gobierno que servía de carta fundamental al nuevo orden, el Protector gobernaría con la asistencia de un Parlamento que representaría a Inglaterra, Escocia e Irlanda. Pero en realidad estos dos últimos países tenían una representación ínfima, y en todo caso era el Protector quien de veras gobernaba.

Cromwell se dedicó de lleno a un programa de reformas, tanto en la iglesia como en el gobierno. Su política religiosa fue relativamente tolerante, dado el ambiente de la época. Aunque él mismo era de ideas independientes, trató de crear un sistema eclesiástico en el que cupieran tanto los independientes como los presbiterianos, los bautistas, y hasta algunos partidarios moderados del régimen episcopal. Como buen puritano, se embarcó además en un programa de reformar las costumbres, y pronto hubo leyes acerca del Día del Señor, las carreras de caballos, las peleas de gallos, el teatro, etc.

En lo económico, el gobierno de Cromwell favoreció a las clases medias, en perjuicio particular de los magnates, pero también en cierta medida de los más pobres. Entre ambos extremos fue creciendo la oposición al Protectorado, y la nostalgia hacia la monarquía.

En lo político, Cromwell tuvo buen éxito en cuanto logró dominar el país mientras vivió. Pero sus sueños de crear una república estable fracasaron. Al igual que a los reyes Jaime y Carlos antes que él, se le hizo difícil gobernar en armonía con el Parlamento —y esto a pesar de que, cuando sus partidarios no gustaron del que había sido elegido, les prohibieron a muchos de sus opositores ocupar sus escaños, de modo que lo que existió fue una nueva “rabadilla”. Convencidos de la imposibilidad de mantener el Protectorado, los parlamentarios llegaron a ofrecerle la corona al Protector. Pero éste se negó, quizá por escrúpulos personales, o quizá por agudeza política. En todo caso, la necesidad de llegar a considerar tal extremo muestra hasta qué punto resultaba difícil instaurar la república.

En 1658, poco antes de morir, Cromwell indicó que su sucesor debía ser su hijo Ricardo. Aunque este heredó el título de su padre, carecía de sus dotes, y pronto el país se vio al borde de una nueva guerra civil. Traído y llevado entre el Parlamento y el ejército, Ricardo Cromwell renunció al protectorado y se retiró a la vida privada.

La restauración

El fracaso del Protectorado no dejaba otra alternativa que la restauración de la monarquía. El general Monck, que estaba al mando de un ala del ejército, marchó sobre Londres y convocó a un nuevo Parlamento, al que debían asistir también los lores. Cuando esa asamblea se reunió, comenzó negociaciones con Carlos II, al cual llamó de nuevo al trono tras haber recibido las garantías necesarias.

La restauración de los Estuardo trajo una ola de reacción contra los puritanos. Aunque el propio Carlos al principio quiso darles un lugar a los presbiterianos en la iglesia nacional, el Parlamento se mostró inclinado hacia el anglicanismo tradicional. Además de volver a instaurar el episcopado y el Libro de Oración Común, el nuevo gobierno dictó leyes contra los disidentes, para quienes no había ya lugar en la iglesia oficial. Se prohibieron los cultos que siguieran otro ritual que

LA ERA DE LOS DOGMAS Y LAS DUDAS

el dictaminado por el gobierno. Y a los ministros que no lo aceptaran se les prohibía predicar. Estas leyes, y muchas otras de semejante tono, no lograron destruir la muchedumbre de movimientos que habían surgido en Inglaterra. Sencillamente los colocaron al margen de la iglesia oficial, donde la mayoría de ellos continuó existiendo hasta que se les volvió a tolerar, hacia fines del siglo.

En Escocia, la restauración de la monarquía tuvo consecuencias aún más severas. Ese país era fuertemente presbiteriano, y ahora por decreto real su iglesia fue reorganizada y colocada bajo un régimen episcopal. A los ministros presbiterianos se les privó de sus derechos, y se les sustituyó por personas de persuasión episcopal. Pronto hubo motines y rebeliones, y el arzobispo primado de Escocia, James Sharp, fue asesinado. Con el apoyo de los ingleses, los elementos realistas aplastaron las rebeliones, que fueron cruelmente ahogadas en sangre. Carlos II se declaró católico en el lecho de su muerte, con lo cual confirmó las peores sospechas de los puritanos perseguidos. Su hermano y sucesor Jaime II era católico, y estaba decidido a restaurar el catolicismo romano como la religión oficial de sus reinos. En Inglaterra, trató de abrirle el camino al catolicismo decretando la tolerancia religiosa. Al parecer, esperaba ganarse con ello el apoyo de los grupos disidentes. Pero el sentimiento anticatólico entre estos últimos era tal, que se negaron a aceptar el edicto de tolerancia, aun cuando los beneficiaba grandemente. En Escocia, las condiciones eran todavía peores. Jaime II (que era el séptimo rey de Escocia de ese nombre) decretó la pena de muerte para quienes asistieran a cultos no autorizados, y colocó buena parte de los asuntos de ese país en manos de católicos. Al igual que en Inglaterra, trató de decretar la tolerancia para los católicos. Pero los presbiterianos escoceses tampoco la aceptaron. Tras tres años bajo Jaime II, los ingleses se rebelaron e invitaron a Guillermo, Príncipe de Orange, y a su esposa María, hija de Jaime, a ocupar el trono. Guillermo desembarcó en Inglaterra en 1688, y Jaime huyó a Francia. En Escocia el partido de Jaime subsistió por unos meses. Pero el año siguiente Guillermo y María fueron proclamados también soberanos de ese país.

La política religiosa de Guillermo y María fue generalmente tolerante. En Inglaterra, se le dio libertad de culto a toda persona que se suscribiera a los Treinta y nueve artículos de 1562, y que les jurara fidelidad a los soberanos. En Escocia, el presbiterianismo fue hecho la religión oficial del estado, y la Confesión de Westminster su norma doctrinal. Como en tantos otros países (ya hemos visto los casos de Francia y de Alemania), todas estas luchas por motivos confesionales llevaron a muchos a la conclusión de que las cuestiones doctrinales no merecían tanta sangre ni tanta contienda. Luego, aunque el resultado en el orden de lo político fue una mayor tolerancia, esa tolerancia fue posible gracias al creciente indiferentismo en materia religiosa. Una vez más, las amargas luchas sobre el dogma desembocaron en la duda.

La historia del puritanismo, sin embargo, no quedaría completa si no nos refiriéramos, siquiera brevemente, a sus dos grandes figuras literarias: Juan Bunyan y Juan Milton. La más importante obra del primero, conocida generalmente bajo el título abreviado de *El peregrino*, se convirtió en uno de los más leídos libros de devoción, y por tanto sirvió para llevar la semilla puritana a los más apartados rincones. Milton, por su parte, es considerado uno de los más notables poetas de la literatura inglesa, y su *Paraíso perdido* se cuenta entre las obras maestras de esa literatura.

Entrambos, Bunyan y Milton han continuado proclamando el mensaje puritano a través de las generaciones.

La opción racionalista

36

Todos estos razonamientos, aunque fáciles y sencillos, de que los geómetras se sirven para llegar a sus más difíciles demostraciones, habíanme dado ocasión para imaginarme que todo cuanto bajo el conocimiento de los hombres puede caer se enlaza del mismo modo.

Renato Descartes



as perspectivas fundamentales del racionalismo, que llegó a su punto culminante en esta “era de los dogmas y las dudas”, tenían una larga historia, que conviene ahora esbozar. Esas perspectivas son en esencia dos: el interés por el mundo de la naturaleza, y la confianza en el alcance de la razón. El interés en el mundo de la naturaleza se remonta en la Europa occidental al siglo XIII. El lector recordará que ése fue el siglo de Alberto el Grande y de Santo Tomás de Aquino, y que estos dos grandes teólogos reintrodujeron la filosofía de Aristóteles como instrumento fundamental para el quehacer teológico. Pues bien, uno de los puntos de contraste entre esa nueva corriente aristotélica y el platonismo que hasta entonces había dominado el ámbito intelectual europeo era precisamente que ahora se subrayaba la importancia de los sentidos y de los datos que ellos nos proveen. Para el platonismo, el verdadero conocimiento era cuestión puramente intelectual. Mientras más se apartara de los datos poco confiables de los sentidos, y de las cosas pasajeras que ellos nos dan a conocer, tanto mejor. Para el aristotelismo, al contrario, todo conocimiento parte de los sentidos. En última instancia estos modos distintos de entender el conocimiento se basan en diferentes visiones de la realidad, pues, mientras Platón decía que la esencia de las cosas se encontraba en una esfera puramente intelectual distinta de lo que los sentidos perciben, Aristóteles pensaba que esa esencia se encontraba en las cosas mismas. Luego, al reintroducir a Aristóteles, Alberto y Tomás reintrodujeron todo un modo distinto de ver la realidad, y esto a su vez llevó a un interés creciente en los fenómenos de la naturaleza.

LA ERA DE LOS DOGMAS Y LAS DUDAS

Ese interés, que puede verse ya en las obras de Alberto acerca de los animales, continuó creciendo a partir de entonces. Hacia fines de la Edad Media, cuando los filósofos fueron limitando el campo de lo que podía probarse mediante procedimientos puramente especulativos, al mismo tiempo fueron ampliando su interés por los fenómenos naturales. En cierto sentido, el arte del Renacimiento, con su énfasis en la belleza y perfección del cuerpo humano y del mundo que lo rodea, fue continuación de esa tendencia.

Pero al mismo tiempo, precisamente en época del Renacimiento, comenzaba a desarrollarse la segunda perspectiva fundamental del racionalismo. Esta era la confianza en el alcance de la razón. Muchas veces estas dos perspectivas se conjugaban en una pasión por mostrar hasta qué punto la naturaleza se ajustaba al orden de la razón. Y cuando esa pasión producía un mejor entendimiento de la naturaleza, ello a su vez llevaba a una mayor confianza en los poderes de la razón.

Las nuevas teorías en el campo de la astronomía son un ejemplo de esto. A mediados del siglo XVI se publicaron, póstumamente, los seis libros de Nicolás Copérnico De las revoluciones de las esferas celestiales. En ellos, el famoso astrónomo trataba de probar, mediante una combinación de observaciones astronómicas y cálculos matemáticos, que la Tierra gira alrededor del Sol, y no viceversa. Hacia fines del mismo siglo, Juan Kepler perfeccionó el sistema de Copérnico estudiando y enunciando las leyes matemáticas que rigen el movimiento de los planetas. Y poco después Galileo Galilei se convertía en el más famoso defensor de las teorías copernicanas, combatidas tanto por católicos como por protestantes. Para Galileo, la naturaleza era todo un sistema de relaciones matemáticas, y el ideal del conocimiento era llegar a reducir cualquier fenómeno a su expresión cuantitativa.

Renato Descartes

Estas tendencias desembocaron en el pensamiento del filósofo francés Renato Descartes, cuya vida coincide aproximadamente con la primera mitad del siglo XVII (1596-1650). Durante la Guerra de los Treinta Años, Descartes se puso al servicio del príncipe de Nassau; pero, en lugar de participar activamente en el conflicto que bañaba en sangre a Alemania, aprovechó su supuesto servicio militar para continuar los estudios de física y matemática que había comenzado poco antes. Así llegó a conclusiones semejantes a las de Galileo. Mas, como hombre prudente que era, se abstuvo de publicarlas. En 1628, probablemente buscando un ambiente de libertad intelectual, se estableció en Holanda. Empero aun allí sus doctrinas filosóficas eran combatidas por los espíritus tradicionalistas, y por fin aceptó una invitación de la reina Cristina de Suecia, para que fuera su maestro en cuestiones de filosofía. Murió en Estocolmo, estando al servicio de esa reina, en 1650.

El sistema filosófico de Descartes se basa en una gran confianza en la razón matemática, unida a una desconfianza hacia todo lo que no esté clara e indubitablemente comprobado. Por ello comparaba su método al de la geometría. En esa disciplina, solamente se acepta lo que se ha demostrado matemáticamente, o lo que es un axioma indudable. Si se nos pide, por ejemplo, que demostremos que dos líneas son paralelas entre sí, no basta con decir que lucen paralelas, ni siquiera con comprobarlo midiendo la distancia entre ambas en diversos puntos de su recorrido.

Lo que se pide de nosotros es que demostremos, mediante argumentos puramente racionales y matemáticos, que dos líneas en las condiciones descritas son necesariamente paralelas. Ese es el método que Descartes se proponía aplicar, no ya únicamente a cuestiones geométricas, sino a cuestiones tales como la existencia de Dios, la naturaleza del ser humano, etc.

Como punto de partida en la aplicación de ese método, Descartes adoptó una postura de duda universal. Según él mismo describe su peregrinación intelectual, su primer principio era “no comprender en mis juicios nada más que lo que tan clara distintamente se ofreciera a mi espíritu que nunca hallara ocasión de ponerlo en duda”. Únicamente lo que fuese necesariamente cierto debía creerse. Lo demás debía quedar en duda hasta tanto fuese comprobado.

Naturalmente, la idea de tomar la duda como punto de partida pronto le procuró enemigos entre quienes veían en ello la negación de la fe. El propio Descartes era persona profundamente religiosa, y estaba convencido de que su filosofía, lejos de debilitar la fe, la fortalecería, pues mostraría que los principios del cristianismo eran eminentemente racionales y no podían ponerse en duda.

René Descartes (1596–1650) en su estudio.



LA ERA DE LOS DOGMAS Y LAS DUDAS

En todo caso, la cuestión que Descartes tenía que plantearse tan pronto como adoptó su postura de duda universal era qué conocimiento hay que no pueda ser puesto en duda. Los datos de los sentidos no son absolutamente confiables, pues es de todos sabido que una vara que se introduce en el agua aparece quebrada al sentido de la vista, pero no al del tacto. Los sentidos se contradicen entre sí, y frecuentemente se engañan. Por tanto, todo cuanto ellos nos dan a conocer es inseguro, y hemos de buscar otro punto de partida en nuestra búsqueda de verdades indubitables.

Hay, sin embargo, un hecho que no puedo dudar, y es el hecho de que existo. Al mismo tiempo que dudo de todo, sé que estoy pensando, y para pensar tengo que existir. De aquí el famoso punto de partida del sistema de Descartes: “pienso, luego existo”—en latín, *cogito, ergo sum*. Puedo dudar de la existencia del mundo, de Dios, o de los demás. Pero no puedo dudar de mi propia existencia. Por tanto, la duda universal me lleva de inmediato a mi primera certeza absoluta: yo existo.

Mas ese “yo” cuya existencia ha sido probada es únicamente mi “yo” en cuanto piensa. Sé que mi mente existe o, como diría Descartes, que hay una “cosa pensante”. Pero todavía no estoy seguro de mi propia existencia como cuerpo, como “cosa extensa”, porque puedo dudar de esa existencia. En efecto, es posible que mi mente se equivoque al pensar que tiene un cuerpo.

El modo en que Descartes sale de esa dificultad es hartamente interesante, pues lo que hace es demostrar primero la existencia de Dios, y la del cuerpo únicamente a partir de ella. Su prueba de la existencia de Dios es semejante a la que Anselmo había empleado siglos antes. Según Descartes, quien duda de todo descubre todavía en su mente la idea de un ser superior. Tal idea no puede ser producto de la mente, pues nada es capaz de producir algo mayor que sí mismo. Así, dice Descartes, “se me ocurrió indagar dónde había aprendido a pensar en algo más perfecto que yo, y conocí evidentemente que debió ser en una naturaleza que fuera más perfecta”. Luego, la existencia de Dios se prueba, no a partir de un mundo cuya realidad puede ponerse en duda, sino de la idea misma de Dios.

Es la existencia de Dios lo que nos permite entonces construir el puente entre nuestra mente, nuestra “cosa pensante”, y todo el mundo físico, inclusive nuestro propio cuerpo. Dios no nos engaña. Dios es la garantía que nos impide dudar de nuestra propia existencia, no ya como seres pensantes, sino también como seres materiales. Luego, Descartes no sigue el curso más corriente de demostrar la existencia de Dios partiendo de las cosas creadas, sino que, al contrario, piensa que Dios es la razón por la que no podemos dudar de la existencia del mundo.

Como dijimos anteriormente, Descartes era un hombre de firmes convicciones religiosas. De hecho, cuando descubrió su “método” de pensamiento filosófico, fue en peregrinación de gratitud al santuario de la Virgen de Loreto. Pero no todos veían las cosas de igual manera, y pronto hubo fuertes críticas al cartesianismo (así se llamaba la nueva filosofía, porque el nombre de Descartes en latín era *Cartesio*). La duda universal de que Descartes partía fue interpretada como un escepticismo craso. Los teólogos de varias universidades famosas se mostraban firmes partidarios del sistema de Aristóteles. No faltó quien declarara que el cartesianismo conducía necesariamente a la herejía. Estas críticas, y las presiones que en consecuencia se ejercían sobre él, fueron una de las razones que llevaron a Descartes a aceptar la invitación de ir a Suecia, donde murió prematuramente.

Empero hubo otros que vieron en el cartesianismo la promesa de un renacer teológico. En Francia, los mismos círculos aristocráticos en los que el jansenismo estaba de moda abrazaron el cartesianismo como su contraparte filosófica. El modo en que Descartes colocaba la existencia de Dios en el centro de su sistema, aún antes de aceptar la existencia de su propio cuerpo, se prestaba a una interpretación jansenista. Antoine Arnauld, el jefe de los jansenistas de la segunda generación, estudió detenidamente el pensamiento cartesiano, y lo adaptó para el uso de la polémica jansenista. Poco a poco, aún fuera de los círculos jansenistas, el cartesianismo se fue abriendo paso, y los debates acerca de las doctrinas de Descartes perduraron por largo tiempo.

El espíritu y la materia

Descartes había sostenido que el ser humano era un compuesto de dos elementos, a los que llamó “cosa pensante” y “cosa extensa”, o alma y cuerpo. Esto se adaptaba perfectamente bien a las opiniones que eran tenidas entonces por ortodoxas. Pero Descartes nunca aclaró cómo se relacionaban entre sí esas dos realidades. Si es cierto que hay en el ser humano una cosa pensante y una cosa extensa, ¿cómo se comunican entre sí? Cuando mi mente decide hacer algo ¿cómo hace que el cuerpo se mueva conforme a esa decisión? Y cuando mis ojos perciben un objeto, ¿cómo llega esa percepción a mi alma? Descartes había sugerido que la glándula pituitaria, que se encuentra en medio del cráneo, y cuyas funciones se desconocían, era el punto de contacto entre el alma y el cuerpo. Pero tal explicación difícilmente bastaba, pues quedaba todavía el problema de cómo el espíritu y la materia pueden afectarse mutuamente, ya sea a través de esa glándula, o ya por cualquier otro medio. Este problema se conoce con el nombre técnico de “comunicación de las substancias” (es decir, la substancia pensante y la extensa) y ocupó la atención de varios de los mejores filósofos de la época.

Ninguna de las soluciones propuestas carecía de dificultades. Pero en todo caso, las tres que recibieron mayor atención fueron el “ocasionalismo”, el “monismo” y la “armonía preestablecida”.

Los principales exponentes del ocasionalismo fueron el filósofo holandés Arnoldo Geulinx y el sacerdote francés Nicolás de Malebranche. Según ellos, el alma y el cuerpo se comunican, no directamente, sino por intervención divina. Así, por ejemplo, cuando el alma toma una decisión, Dios mueve al cuerpo para que actúe conforme a ella. O cuando algo afecta al cuerpo, Dios le comunica al alma las percepciones correspondientes. En última instancia, Dios es la causa de todo cuanto ocurre y todo cuanto pensamos y decidimos. Dios interviene en nuestra alma en ocasión de los movimientos corporales, y en nuestro cuerpo en ocasión de los movimientos del alma. De aquí el nombre de “ocasionalismo” que se le dio a esta doctrina.

Aunque el propósito de Geulinx y Malebranche era exaltar la grandeza de Dios, su solución al problema de la comunicación de las substancias no tuvo aceptación general, pues parecía culpar a Dios por cuanto sucede en el mundo.

El “monismo” (del griego monos, que quiere decir “uno”) fue la doctrina del holandés Benito (o Baruch) Spinoza, que era descendiente de judíos expulsados de España. Inspirándose en Descartes, Spinoza se propuso ofrecer una interpretación

LA ERA DE LOS DOGMAS Y LAS DUDAS

de la realidad basada en los principios del razonamiento matemático. Esto puede verse en el título mismo de su obra principal, *Ética demostrada según el orden de la geometría*, que se publicó póstumamente porque su autor sabía que las opiniones expresadas en ella serían condenadas. En efecto, el modo en que Spinoza resuelve el problema de la comunicación de las substancias es negando que haya en realidad más de una substancia. La realidad es solamente una (de ahí el nombre de “monismo”). El pensamiento y la extensión no son sino atributos de una substancia única, como la redondez y el color son atributos de la misma manzana. Y lo mismo puede decirse de Dios y el mundo, que no son sino atributos de esa misma realidad única.

Como era de esperarse, las doctrinas de Spinoza no fueron bien acogidas en los círculos religiosos, pues de hecho negaban que existiera un Dios aparte y por encima de la naturaleza física, o que ese Dios fuera creador del mundo.

La “armonía preestablecida” fue la solución propuesta por el filósofo y matemático alemán Godofredo Guillermo Leibniz. Sin entrar en detalles acerca de su sistema, podemos decir que es la antítesis del de Spinoza, pues mientras éste postulaba una realidad única, Leibniz partía de la existencia de un número infinito de realidades completamente independientes entre sí, a las que llamaba “mónadas”. Con el decir del filósofo, las mónadas “no tienen ventanas”, es decir, no se comunican entre sí. Cada mónada actúa, no por influjo de lo que acontece fuera de ella, sino porque se va desarrollando lo que ya estaba dentro de ella. ¿Cómo explicar entonces el orden del mundo? Mediante la armonía preestablecida por el Creador. Dios, nos dice Leibniz, ha de compararse a un relojero, y el cuerpo y el alma a dos relojes que marcan el mismo tiempo. Ese acuerdo entre los dos relojes podría explicarse de tres modos. El primero es que los dos se comuniquen entre sí, quizá mediante un eje común. Esa es la opinión que el vulgo sostiene en cuanto a las relaciones entre el alma y el cuerpo. Pero los filósofos saben que no hay tal comunicación, pues no es posible que el espíritu se comunique con la materia. La segunda explicación posible es que el relojero intervenga a cada momento para mantener los dos relojes en armonía. Esa es la opinión de los ocasionistas. Pero tal explicación no hablaría muy bien de la habilidad del relojero. La tercera explicación es que quien hizo los relojes era en extremo hábil, y los creó de tal modo que a partir de entonces concordaran en todo, sin que el relojero tuviera que intervenir de nuevo. Esta es la “armonía preestablecida”. Lo que llamamos “comunicación de las substancias” no es tal comunicación, sino que es más bien el acuerdo entre las mónadas que resulta de la infinita habilidad del relojero que las ha creado. El alma y el cuerpo no se comunican entre sí, sino que coinciden o están de acuerdo, y esto gracias a la habilidad del Creador, que desde el principio estableció los movimientos tanto del alma como del cuerpo.

El empirismo

Mientras todo esto sucedía en el continente europeo, en la Gran Bretaña la filosofía tomaba un camino muy distinto. Ese camino era el del “empirismo” (de una palabra griega que significa “experiencia”). Su fundador fue el profesor de Oxford Juan Locke, quien en 1690 publicó su *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Locke había leído las obras de Descartes, y estaba tan convencido como

el filósofo francés de que el orden del mundo corresponde al orden del pensamiento. Pero no creía que hubiera tal cosa como ideas innatas. Según él, todo conocimiento se deriva de la experiencia. Esa experiencia puede ser tanto la que nos dan los sentidos como la que nos da nuestra mente al conocerse a sí misma (lo que él llama "el sentido interno"). Pero en la mente no hay idea alguna antes de que la experiencia nos conduzca a ella.

Esto quiere decir además que el único conocimiento cierto es el que se basa en la experiencia. Y no en cualquier experiencia pasada, sino únicamente en la experiencia actual. Por ejemplo, el hecho de que vi una manzana sobre la mesa no garantiza que todavía esté allí. Por tanto, el conocimiento seguro se extiende únicamente a tres niveles de realidad: nuestro propio yo, cuya existencia experimentamos de continuo; las cosas externas que se encuentran actualmente en nuestra experiencia; y Dios, cuya existencia se prueba a cada momento por el hecho de existir siempre nuestro yo y sus experiencias. Fuera de estos tres niveles de realidad, no hay conocimiento seguro.

Pero hay otro nivel de conocimiento, el de la probabilidad, que juega un papel importante en la vida humana. Es aquí que aplicamos, no ya la estricta demostración de la razón, sino la del "juicio". El juicio nos permite afirmar que, puesto que hemos experimentado repetidamente la existencia de Juan, es probable que Juan exista todavía. El juicio nunca da certeza absoluta, sino únicamente un grado de probabilidad. Esto no quiere decir que ha de ser despreciado, pues la mayor parte de nuestra vida tiene que conducirse, no a base de un conocimiento cierto, sino de un medida de probabilidad mayor o menor.

La fe es el asentimiento a datos que no se derivan de la razón, sino de la revelación. Por tanto, su conocimiento, aunque puede ser altamente probable, nunca es seguro. Uno de los modos de medir el grado de probabilidad de los datos de la fe es mediante el uso de la razón y del juicio. Si lo que se dice se contrapone a todo juicio y razón, ha de ser tenido por menos probable. Es por esto que Locke se opone a lo que llama "el entusiasmo fanático" de quienes creen que todo cuanto dicen se basa en la revelación divina. Y por la misma razón defiende la tolerancia religiosa. La intolerancia surge de la confusión entre los juicios de probabilidad acerca de las cuestiones de fe, y la certidumbre de la razón empírica.

Además, la tolerancia religiosa se basa en la naturaleza misma de la sociedad. En cualquier comunidad, no hay otra autoridad legítima que la que sus miembros nombran y delegan. Aún más, puesto que la libertad es parte esencial del ser humano, nadie tiene derecho a renunciar a ella, ni a establecer autoridades que la nieguen. Las leyes han de expresar el sentimiento de los miembros de la comunidad. Las que no lo hagan, son ilegítimas.

La diferencia entre un verdadero rey y un tirano está en que el primero acepta los límites que la voluntad del pueblo le impone a su poder, mientras el segundo los rechaza. En caso de tiranía, el pueblo puede acudir a la fuerza para derrocar al tirano. Y entonces el rebelde no es el pueblo, sino el déspota que antes se rebeló contra los límites de su poder. Todo esto se aplica además al campo de la religión. El estado no tiene autoridad para limitar los derechos de los ciudadanos en un campo tan personal como el de la religión. Y en todo caso, la intolerancia no funciona, porque a nadie se le puede obligar a tener fe. Como veremos más adelante, todo esto tuvo un impacto en la Revolución Francesa.

LA ERA DE LOS DOGMAS Y LAS DUDAS

Esto no ha de hacernos pensar que Locke se oponía a la fe cristiana. Al contrario, en 1695 publicó un tratado sobre Lo razonable del cristianismo, en el que afirma que el cristianismo es la más razonable de las religiones. Según él, el centro de la fe cristiana es la existencia de Dios y la fe en Cristo como el Mesías. Sin embargo, Locke no piensa que el cristianismo haya añadido algo verdaderamente importante a lo que podría saberse mediante el recto uso de la razón y del juicio. En última instancia, el cristianismo no es para Locke sino una expresión más clara de las verdades y las leyes que los doctos pudieron conocer mediante sus facultades naturales.

El deísmo inglés

Las opiniones de Locke con respecto a la religión reflejaban un modo de pensar que se había ido difundiendo aun antes de aparecer los escritos del famoso filósofo. Hastiados de las interminables querellas entre los partidarios de las diversas sectas y movimientos que aparecieron en Inglaterra en el siglo XVII, muchos se dedicaron a buscar un modo de entender la religión que fuera más allá de semejantes estrecheces. Una respuesta que pronto encontró amplia acogida fue la de los “deístas” o “librepensadores”. Estos se daban el nombre de “deístas” en contraposición al ateísmo, que decían ser una anormalidad y una aberración; y el de “librepensadores”, en contraposición a los dogmas de la teología ortodoxa, que les parecían harto estrechos.

La primera gran figura del deísmo fue Lord Herbert de Cherbury. Según él, la verdadera religión ha de ser universal, no solamente en el sentido de que trate de ganar la adhesión de toda la humanidad, sino sobre todo en el sentido de que sea la religión natural de toda la humanidad. Esto se debe a que la verdadera religión no se basa en revelaciones particulares, ni en acontecimientos históricos, sino en los instintos naturales de todo ser humano.

Al estudiar esa religión supuestamente universal, Cherbury llega a la conclusión de que sus doctrinas son principalmente cinco: la existencia de Dios, la obligación de adorarle, los requisitos éticos de esa adoración, la necesidad del arrepentimiento, y la recompensa y el castigo, tanto en esta vida como en la venidera. Aunque es posible que haya tal cosa como una revelación de Dios, tal supuesta revelación no ha de contradecir esos cinco puntos fundamentales. Y en todo caso, por tratarse de una revelación dada únicamente a una parte de la humanidad, no ha de exigirse que el resto la crea.

Cuatro años después de la publicación del Ensayo de Locke, apareció una de las obras clásicas del deísmo, escrita por Juan Toland, bajo el largo título de El cristianismo no es misterioso, o un tratado que muestra que nada hay en el evangelio contrario a la razón o por encima de ella, y que ninguna doctrina cristiana recibe correctamente el título de misterio. Y en 1730 Mateo Tindal publicó El cristianismo es tan antiguo como la creación, o el evangelio es una nueva edición de la religión natural. Los títulos de estas dos obras bastan para darnos una idea del tono general del deísmo. Se trataba de mostrar que todo cuanto hay de valor en el cristianismo coincide con la supuesta “religión natural”, que es resultado y expresión de los instintos naturales de la humanidad.

El deísmo luchaba en dos frentes. Por una parte, se oponía al dogmatismo que reinaba en la mayor parte de las ramas del cristianismo. Por otra, trataba de evitar el escepticismo extremo que empezaba a aparecer, en parte como reacción contra el dogmatismo de los jefes religiosos. Pero lo que se lograba mediante los argumentos de los deístas era llegar a un supuesto cristianismo en el que la persona de Cristo ocupaba un lugar muy secundario. En efecto, si la verdadera religión ha de ser únicamente la que se encuentra grabada en los corazones de toda la humanidad, ningún acontecimiento histórico, tal como la vida y obra de Jesús, puede ser de importancia fundamental para ella, pues lo que es histórico ha de aparecer por definición en un tiempo y lugar particulares, y no tendrá el carácter universal de los instintos naturales.

Alrededor del deísmo se suscitaron múltiples controversias, y durante todo el siglo XVIII se publicaron docenas de libros en los que se discutían sus tesis. Pero lo que a la postre hizo que el deísmo perdiera ímpetu no fueron los ataques de los teólogos, sino los de un filósofo que mostró que la llamada “razón” no era tan razonable como los racionalistas pretendían. Ese filósofo fue el escocés David Hume.

David Hume y su crítica del empirismo

Hume (1711-1776) fue un personaje de espíritu optimista que a pesar de ello se mostró en extremo pesimista en lo referente al alcance de la razón. Su optimismo y carácter alegre lo hicieron personaje favorito en los círculos intelectuales de la Gran Bretaña y de Francia, donde fue embajador por espacio de trece años. Tras una carrera poco accidentada, murió, rico y feliz, en su ciudad nativa de Edimburgo.

Empero su misma jovialidad le permitía mostrarse escéptico en cuanto a los poderes de la razón. Si buena parte de lo que los filósofos y los deístas daban por cierto no era más que opinión, tal cosa no le alarmaba, sino que espoleaba su curiosidad intelectual. Por tanto, partiendo del empirismo de Locke, Hume llegó al convencimiento de que el alcance del verdadero conocimiento era mucho más limitado de lo que creían los racionalistas. En efecto, buena parte de lo que esos filósofos decían ser producto de la experiencia no era en realidad tal, sino que era más bien el resultado de hábitos mentales de carácter irracional. Entre estas cosas que la mente da por sentadas sin razón suficiente se cuentan la idea de causa y efecto y la de substancia.

Los seguidores del empirismo afirmaban que el único conocimiento verdadero era el que resultaba de la experiencia. Pero Hume señaló que en realidad nadie ha visto eso que llamamos causa y efecto. Sí hemos visto, por ejemplo, una bola de billar que llega donde está otra. Entonces oímos un ruido y vemos que la primera bola se detiene y que la segunda empieza a moverse. Si repetimos el experimento varias veces, obtenemos resultados análogos. Entonces decimos que la primera bola “causó” el movimiento de la segunda. Pero la verdad es que no hemos visto eso que llamamos “causar”. Todo cuanto vimos fue una serie de fenómenos, y nuestra mente los unió mediante la noción de causa y efecto. Este último paso, que todos damos al ver una serie de fenómenos que parecen guardar relación entre sí, no tiene base alguna en la experiencia. Es sencillamente el producto de nuestros hábitos mentales. Por tanto, no es verdadero conocimiento racional.

LA ERA DE LOS DOGMAS Y LAS DUDAS

Lo mismo puede decirse con respecto a la idea de substancia. Decimos, por ejemplo, que vemos una manzana. Pero en realidad lo que percibimos es una serie de atributos: forma, color, peso, sabor, olor, etc. También percibimos que todos esos atributos coinciden en un mismo lugar, y que parecen moverse juntos, como si algo los uniera entre sí. Entonces nuestra mente, por uno de esos hábitos que no son estrictamente racionales, dice que esos atributos existen en la substancia que llamamos manzana. Pero, una vez más, jamás hemos experimentado la substancia misma. La razón pura no nos permite afirmar que hay de veras tal cosa como una substancia en la cual los atributos que percibimos subsisten.

Esta crítica de Hume le puso fin, no solo al racionalismo de los empiristas, sino también al deísmo. Si la relación de causa y efecto no es verdaderamente racional, la prueba que los deístas aducen para mostrar la existencia de Dios, en el sentido de que todo cuanto existe ha de tener una causa primera, no resulta ser tan racional como se pretende. Además, si la razón pura no nos permite hablar de substancias tales como Dios y el alma, sino solo de experiencias inconexas, el intento de los deístas de hablar acerca de Dios y del alma en términos puramente racionales cae por su base. Más tarde Kant diría que fue Hume quien lo hizo despertar de su “sueño dogmático”.

La ilustración francesa

Empero, antes de pasar a discutir la filosofía de Kant, debemos detenernos a considerar un movimiento paralelo al deísmo inglés que estaba teniendo lugar en Francia y en otros países del continente europeo, y que recibió el nombre de “ilustración”.

La gran figura de estas nuevas corrientes en Francia fue Francisco María Arouet, mejor conocido por su nombre de pluma, “Voltaire”. Su vida accidentada incluyó un período de prisión en la Bastilla, un exilio en Londres, y largos años de destierro en Suiza. Pero a pesar de ello fue muy admirado en Francia, adonde regresó hacia el fin de sus días a disfrutar de sus laureles literarios.

Voltaire fue enemigo decidido de todo fanatismo. Testigo de la persecución de los protestantes franceses durante los últimos años del reinado de Luis XIV, estaba convencido de que tal persecución no se justificaba, y era una mancha en el nombre del Rey Sol. Cuando conoció los escritos de Locke, en los que se abogaba por la tolerancia religiosa y política, los leyó con avidez, y se dedicó a fomentar el mismo espíritu mediante su ingenio y su habilidad literaria. Pero tampoco se dejó convencer por el racionalismo de los filósofos de moda. Acerca del cartesianismo, dijo que le parecía ser una buena novela, en la que todo es creíble y nada es verdad. Los deístas ingleses no le parecían más acertados, pues pretendían saber más acerca de Dios y del alma de lo que le es dado saber a la razón humana.

Por tanto, Voltaire fue racionalista a su manera. Su ingenio satírico, que no dejó de aplicarse a sí mismo, lo llevaba a burlarse de todos los sistemas de moda. Pero sí estaba convencido de la necesidad de ajustar la vida a los dictados de la razón, sobre todo por cuanto creía que la historia de la humanidad era la historia del progreso que los seres humanos han ido alcanzando en cuanto a su entendimiento de sí mismos y de sus instituciones. Para él, lo importante era el progreso de la humanidad hacia una mejor comprensión y aceptación de los derechos humanos.

Aunque estaba convencido de que la monarquía era parte necesaria del gobierno de los pueblos, también creía que la monarquía tenía el propósito de servir al bien de los gobernados, cuyos derechos debía respetar y defender. Por tanto, en cierto sentido, Voltaire fue uno de los propulsores de las ideas que a la postre encontraron expresión en la Revolución Francesa.

Contemporáneo de Voltaire fue el Barón de Montesquieu, Carlos de Secondat, quien se dedicó a aplicar los principios de la razón a la teoría del gobierno. De ese modo, Montesquieu llegó a proponer el gobierno republicano como superior a la monarquía y al despotismo. En efecto, el despotismo se basa en el temor, y la monarquía en los prejuicios que llamamos “honor”. Pero la idea de la república se basa en la virtud de los ciudadanos. Esto no quiere decir, sin embargo, que todos los ciudadanos sean virtuosos. Al contrario, Montesquieu sabe que el poder corrompe, y por tanto propone que el gobierno se divida en tres poderes que se equilibren y limiten mutuamente: el legislativo, el ejecutivo y el judicial. En 1748, casi medio siglo antes de la Revolución Francesa, Montesquieu proponía varias de las doctrinas fundamentales de esa revolución.

Por la misma época, Juan Jacobo Rousseau exponía teorías no menos revolucionarias. Según él, lo que llamamos “progreso” no es tal, pues lo que ha sucedido es que el ser humano se ha apartado cada vez más de su estado natural y ha caído en la artificialidad. En el terreno de la política, esto quiere decir que es necesario regresar al orden original, cuyo propósito era servir a los gobernados garantizándoles justicia y libertad. Los gobernantes son en realidad empleados del pueblo, y su tarea consiste en defender la libertad y la justicia. En el campo de la religión, Rousseau sostiene que los dogmas y las instituciones religiosas son parte de la corrupción que ha marcado el supuesto progreso humano, y que es necesario volver a la primitiva religión natural, que consistía en la creencia en Dios, en la inmortalidad del alma, y en el orden moral.

De diversos modos, y sin concordar entre sí en muchos puntos fundamentales, todos estos pensadores señalaban que el orden existente era injusto e irracional, y por tanto preparaban el camino para los grandes cambios políticos que tendrían lugar en Francia a fines de ese siglo XVIII.

Emanuel Kant

Las corrientes filosóficas que hemos descrito en este capítulo fueron a desembocar en el pensador alemán Emanuel Kant, uno de los más grandes filósofos que la historia haya conocido. Hombre de una puntualidad y disciplina extremas, vivió convencido de las doctrinas racionalistas hasta que, como él mismo dijo, Hume lo despertó de su “sueño dogmático”. El cartesianismo no había logrado resolver el problema de la comunicación de las substancias. A la postre, la doctrina cartesiana de las ideas innatas había llevado al extremo de Leibniz, para quien todas las ideas eran innatas, y por tanto no había comunicación alguna entre la mente y la realidad externa. Por otra parte, el empirismo había llevado a la crítica de Hume, quien había mostrado que, si el único conocimiento válido es el que se adquiere mediante los sentidos, no hay conocimiento cierto de cosas tan fundamentales como la idea de causa y efecto o la idea de substancia.

LA ERA DE LOS DOGMAS Y LAS DUDAS

En su *Crítica de la razón pura*, publicada en 1781, Kant propone una alternativa radical a ambos sistemas. Según él, no hay ideas innatas; pero sí hay estructuras fundamentales de la mente, dentro de las cuales tenemos que colocar todo lo que los sentidos nos comunican. Estas son, en primer lugar, el tiempo y el espacio; y, además, doce categorías, entre las que se cuentan la causalidad, la existencia, la substancia, etc. El tiempo, el espacio y las doce categorías no son algo que percibamos mediante los sentidos, sino que son las estructuras que nuestra mente tiene que utilizar para organizar las sensaciones que le llegan. Para pensar acerca de algo, tenemos que colocarlo dentro de esos moldes. Y lo mismo es cierto de la experiencia. Lo que los sentidos nos dan no es más que una multitud caótica de sensaciones. Es cuando la mente las ordena dentro de las categorías y del tiempo y el espacio que vienen a ser “experiencias” inteligibles.

Todo esto quería decir que el racionalismo simplista de las generaciones anteriores no era ya posible. En el conocimiento, lo que se nos da no son las cosas en sí, sino las cosas tales como nuestra mente es capaz de percibirlas. Por tanto, no existe tal cosa como el conocimiento puramente objetivo, y la pura racionalidad de los cartesianos, de los empiristas y de los deístas es una quimera.

Pero también quería decir que los argumentos que frecuentemente se habían aducido en defensa de las doctrinas cristianas perdían su validez. Si la existencia, por ejemplo, no es un dato que proviene de la realidad, sino una de las categorías de la mente, no hay modo alguno de probar la existencia de Dios o del alma. Tampoco es posible hablar de una “eternidad” que consista en la ausencia del tiempo, puesto que nuestra mente no puede verdaderamente concebir tal cosa.

Por otra parte, todo esto no conlleva una negación absoluta de la existencia de Dios, del alma o de la eternidad. Lo que indica es sencillamente que, si tales cosas existen, la razón es incapaz de conocerlas, de igual modo que el oído no puede ver ni el ojo oír.

¿Qué decir entonces acerca de la religión? Kant aborda este tema en varias de sus obras, particularmente en la *Crítica de la razón práctica* (1788), donde arguye que, si bien la razón pura no puede demostrar la existencia de Dios o del alma, hay una “razón práctica” que tiene que ver con la vida moral. Esa razón, cuyo principio fundamental es “obra de tal modo que la regla de tu acción pueda ser erigida en regla universal”, sí conoce la existencia de Dios como el juez de la acción moral, del alma y su libertad como la ocasión de esa acción, y de la vida futura como el medio en que se premia el bien y se castiga el mal. Todo esto es muy semejante a lo que habían dicho los deístas, y por tanto al discutir temas religiosos Kant no los sobrepasa en mucho.

Pero la importancia de Kant para la teología iría mucho más lejos de sus pobres discusiones acerca de la relación entre la religión y la moral. Su obra le dio el golpe de muerte al racionalismo fácil de los siglos anteriores, y a la idea de que es posible hablar en términos puramente objetivos y racionales acerca de cuestiones tales como la existencia de Dios y la vida futura. A partir de él, según veremos en nuestra próxima sección, los teólogos se vieron obligados a entender las relaciones entre la fe y la razón de un modo muy distinto a como lo habían hecho hasta entonces.

La opción espiritualista

37

Me alegré de que se me mandara llamar a las gentes a esta luz interior...y sacarlas de sus comuniones mundanas, y de sus oraciones y sus himnos, que eran formas vacías. Mi tarea era sacarlas de las ceremonias judías, y de las fábulas paganas, y de las invenciones humanas y los dogmas detallados.

Jorge Fox

Las discusiones al parecer interminables acerca de los dogmas, y la intolerancia que los cristianos de diversas confesiones mostraban entre sí, llevaron a muchos a buscar refugio en una religión puramente espiritual. Acontecimientos tales como la Guerra de los Treinta Años daban a entender que ambos bandos se habían olvidado de la caridad, que es parte esencial de las enseñanzas de Jesús. Al mismo tiempo, el énfasis excesivo en la recta doctrina tendía a darles mayor poder en la iglesia a las clases pudientes, que tenían mejores oportunidades de educación. Quienes carecían de tales oportunidades eran vistos como niños que necesitaban de alguien que les guiara a través de los vericuetos del dogma, para no caer en el error. Por ello, el movimiento espiritualista de los siglos XVII y XVIII atrajo tanto a personas cultas cuya amplitud intelectual no podía tolerar las estrecheces de los teólogos de la época, como a otras de escasa educación formal, para quienes ese movimiento era una oportunidad de expresión. Así se explica el hecho de que, mientras algunos de los fundadores de los diversos grupos y escuelas eran personas relativamente incultas, pronto contaron entre sus seguidores a otras gentes de más letras y más elevada posición social.

Por la naturaleza misma del tema, la historia del movimiento espiritualista es difícil de narrar. Se trata de un sinnúmero de corrientes y de maestros cuyas doctrinas y discípulos se entremezclan y confunden entre sí, de tal modo que no siempre es posible distinguir entre unos y otros, o determinar quién fue el primer proponente de tal o cual idea. Por tanto, en el presente capítulo nos limitaremos a dar una idea de la naturaleza del movimiento mismo dirigiendo nuestra atención a tres de sus principales maestros: Boehme, Fox y Swedenborg.

Jacobo Boehme

Jacobo Boehme nació en 1575 en la región alemana de Silesia. Sus padres eran de origen humilde, y luteranos convencidos. En medio de aquella familia piadosa, el joven Jacobo se interesó desde un principio en la fe cristiana, pero pronto las prédicas de los pastores, que se habrían vuelto discursos acerca de las diversas cuestiones teológicas que se debatían entonces, comenzaron a disgustarle. A los catorce años de edad sus padres lo hicieron aprendiz de zapatero, y ése fue su oficio para toda la vida. Pero su espíritu inquieto no se contentaba con la religiosidad fácil de quienes se limitaban a asistir a la iglesia, y su mente requería otra ocupación que la de remendar calzado. Al poco tiempo de empezar su aprendizaje de zapatero, empezó a tener visiones, y a la postre el patrón lo echó de la casa, diciendo que lo que quería era un aprendiz, y no un profeta.

Boehme se hizo entonces zapatero ambulante, yendo de un lugar a otro remendando zapatos. En esas idas y venidas se fue convenciendo de que los supuestos dirigentes eclesiásticos habían creado una verdadera “torre de Babel” con sus interminables discusiones sobre toda clase de dogmas. En consecuencia, se dedicó a cultivar su vida interior, y a estudiar cuanto escrito acerca de temas espirituales cayó en sus manos. Así llegó a una serie de convicciones acerca de la naturaleza del mundo y de la vida humana, y esas convicciones fueron confirmadas mediante visiones y otras experiencias espirituales. Pero por lo pronto no hizo gran cosa por dar a conocer lo que creía haber recibido en un “relámpago” de iluminación de lo alto. Cuando contaba unos veinticinco años, les puso fin a sus andanzas, se casó y estableció una zapatería en el poblado de Goerlitz, donde llegó a gozar de una vida relativamente cómoda.

Aunque no se sentía llamado a predicar, Boehme sí estaba convencido de que Dios le había ordenado escribir acerca de sus visiones. El resultado fue el libro Brillante amanecer, en el que el visionario afirmaba repetidamente que lo que escribía era lo que Dios le había dictado, letra por letra, y que él no era más que una pluma o un instrumento en las manos de Dios. Boehme no publicó su libro, pero a pesar de ello una copia manuscrita fue a dar a manos del pastor del lugar, quien lo acusó ante las autoridades. Amenazado con ser deportado, Boehme prometió no volver a escribir o enseñar acerca de cuestiones religiosas, y durante cinco años guardó silencio. Pero en 1618, impulsado por nuevas visiones y por algunos de sus admiradores, empezó a escribir de nuevo. Cuando uno de esos admiradores publicó tres de sus obras, éstas cayeron en manos del pastor, quien lo llevó de nuevo ante las autoridades, y Boehme se vio obligado a abandonar la ciudad.

Fue entonces a la corte del Elector de Sajonia, donde varios teólogos lo examinaron sin llegar a decisión alguna, pues se confesaban incapaces de entender a cabalidad lo que aquel zapatero decía. Su recomendación fue que se le diese a Boehme más tiempo para aclarar sus ideas. Pero el tiempo no le sería dado, pues el visionario se sentía enfermo de muerte y decidió regresar a Goerlitz, donde murió entre los suyos, poco antes de cumplir cincuenta años de edad.

El informe de los teólogos de Sajonia, en el sentido de que no entendían lo que Boehme decía, no ha de interpretarse como un subterfugio. El hecho es que los

escritos de Boehme son difíciles de entender. En ellos hay una mezcla de ideas tradicionalmente cristianas con muchos otros elementos tomados del ocultismo, la magia, la alquimia y la teosofía. El modo en que todo esto se relaciona entre sí no está claro, y por tanto es posible interpretar lo que Boehme dice de diversos modos, unos más ortodoxos que otros. ¿Qué quiere decir Boehme, por ejemplo, al referirse a “la matriz eterna” o a “la madre de todos los partos”? ¿Se trata sencillamente de otros nombres para el Dios de los cristianos, o se trata más bien de otro modo de entender la naturaleza divina? En todo caso, a diferencia de aquellos teólogos, lo que aquí nos interesa no es el contenido exacto de las enseñanzas de Boehme, sino su dirección fundamental. Y esa dirección sí resulta clara. Se trata de una reacción contra el dogmatismo frío de los teólogos, y contra la liturgia al parecer vacua de la iglesia. Frente a ello, Boehme contrapone la libertad del espíritu, la vida interior, y la revelación directa e individual. A veces llega hasta a decir que, puesto que “la letra mata”, la guía del creyente no ha de ser la Biblia, sino el Espíritu Santo, que inspiró a los escritores bíblicos y aún sigue inspirando a los creyentes.

Según él mismo dijo, “Me basta con el libro que soy yo. Si tengo en mí el Espíritu de Cristo, toda la Biblia está en mí. ¿Para qué quiero más libros? ¿Por qué discutir acerca de lo que está fuera, sin haber aprendido lo que está dentro de mí?” Al principio, Boehme no tuvo muchos seguidores. Pero poco a poco, a través de sus escritos, fue aumentando el número de sus admiradores. En Inglaterra, la lectura de esos escritos dio lugar a la secta de los “boehmenistas”, que pronto chocaron con los cuáqueros de Jorge Fox. Luego, resulta interesante notar que el movimiento espiritualista, nacido en protesta contra las contiendas de los teólogos tradicionales, no logró ponerles fin, sino que a la postre se vio envuelto en ellas.

Jorge Fox y los cuáqueros

Jorge Fox nació en una pequeña aldea de Inglaterra en 1624, el mismo año en que murió Boehme. Sus padres, también de origen humilde, lo hicieron aprendiz de zapatero. Pero a los diecinueve años, disgustado con las costumbres de algunos de sus compañeros, y sintiéndose impulsado por el Espíritu de Dios, abandonó su oficio y se dedicó a vagar por el país, asistiendo a asambleas religiosas de diversas sectas y buscando la iluminación de lo alto, al tiempo que se dedicaba a estudiar las Escrituras hasta el punto que se decía que las sabía de memoria. Poco a poco se fue convenciendo de que, no solo la religión tradicional de los católicos, sino también la de los muchísimos grupos protestantes, dejaba mucho que desear, y que buena parte de ella le repugnaba a Dios.

Andando de lugar en lugar, a veces pasando hambre, otras en medio de angustias internas, y otras alentado e inspirado por sus experiencias religiosas, Fox fue formando sus convicciones contra todas las diversas sectas que pululaban entonces en el país.

Si Dios no habita en casas hechas de manos ¿por qué llamar “iglesias” a esos edificios en que las gentes se reúnen? Fox los llamaba entonces “casas con campanarios”. Y todos los pastores que recibían salarios no eran sino “sacerdotes”, por muy protestantes que fuesen, y “asalariados”, aunque se llamasen pastores. Los himnos, los órdenes de culto, los sermones, los sacramentos, los credos, los ministros, todo era un obstáculo humano a la libertad del Espíritu.

LA ERA DE LOS DOGMAS Y LAS DUDAS

Frente a estas cosas, Fox coloca la “luz interior”. Esta luz es una semilla que existe en todos los seres humanos, y es el verdadero camino que debemos seguir para encontrar a Dios. La doctrina calvinista de la corrupción total de la humanidad le parecía una negación del amor de Dios y de su propia experiencia. Al contrario, decía él, en toda persona queda una luz interna, por muy eclipsada que esté por el momento. A su vez, esto quiere decir que, gracias a ella, los paganos pueden salvarse. Empero esa luz no ha de confundirse con el intelecto ni con la conciencia. No se trata de una razón natural, como la de los deístas, ni tampoco de una serie de principios de conciencia que señalen hacia Dios. Se trata más bien de algo que hay en nosotros que nos permite reconocer y aceptar la presencia de Dios. Es por la luz interna que reconocemos a Jesucristo como quien es; y es también gracias a ella que podemos creer y entender las Escrituras. Luego, en cierto sentido, la comunicación con Dios mediante la luz interna es anterior a todo medio externo.

Aunque sus más allegados conocían algo del fuego interno que consumía a Fox, durante varios años éste se abstuvo de proclamar lo que creía haber descubierto acerca del verdadero sentido de la fe cristiana. Era la época en que existía en Inglaterra la multitud de sectas a que nos hemos referido anteriormente, y Fox asistía a muchas de sus reuniones sin sentirse a gusto en ninguna. Por fin, en una asamblea de bautistas, se sintió movido por el Espíritu y comenzó a exponer sus opiniones. Pronto tuvo varios seguidores, y no faltó quien tuviera visiones acerca de la gran misión que Dios tenía reservada para el nuevo profeta. Repetidamente, Fox se sintió movido por el Espíritu a hablar u orar en alguna asamblea religiosa. Frecuentemente de tales intervenciones surgían debates, en los que se mostraba firme y convincente. En ocasiones, sus palabras no eran bien recibidas, y lo golpeaban o echaban a pedradas. Pero esto no le arredraba, y pronto se encontraba en otra “casa con campanario”, interrumpiendo el culto y proclamando su mensaje.

El número de sus seguidores creció rápidamente. Al principio se daban a sí mismos el nombre de “hijos de la luz”. El propio Fox prefería darles sencillamente el título de “amigos”. Pero el pueblo, viendo que a veces su exaltación religiosa era tal que temblaban, dio en llamarles “cuáqueros” (del inglés quake, temblar), a la postre ése fue su nombre más común.

Puesto que Fox y los suyos creían que toda estructura en el culto podía obstaculizar la obra del Espíritu, el culto de los “amigos” se celebraba en silencio. Si alguien se sentía llamado a hablar o a orar, lo hacía. Cuando el Espíritu las impulsaba a ello, las mujeres tenían tanto derecho a hablar o a orar en voz alta como los hombres. El propio Fox no iba a tales reuniones preparado a decir un discurso, sino que sencillamente dejaba que el Espíritu lo moviera. En ocasiones, aun cuando había numerosas personas reunidas para escucharlo, se negó a hablar, o a orar en voz alta, porque no se sentía movido por el Señor. De igual modo, los cuáqueros no creían en los sacramentos, pues decían que el agua del bautismo, y el pan y el vino de la comunión, hacían centrar la atención sobre lo material, y ocultaban a Dios en lugar de revelarlo. Este fue el principal punto de conflicto entre los cuáqueros y los boehmenistas, quienes continuaban usando de los sacramentos, aunque llamándolos “ordenanzas”.

Al mismo tiempo, Fox sabía que su énfasis en la libertad del Espíritu podía llevar a un individualismo excesivo. Repetidamente en la historia del cristianismo se han dado movimientos que han subrayado hasta tal punto la libertad del Espíritu para hablar en cada persona, que a la postre se han disuelto, pues sus miembros insistían

en ir cada cual por su lado. Frente a ese peligro, Fox respondió subrayando la importancia de la comunidad y del amor. En las reuniones de los amigos no se sometían a votación los asuntos que se discutían. Si no se llegaba a un acuerdo, se posponía la decisión, a veces volviendo al silencio hasta tanto alguien recibiera una inspiración que resolviera la dificultad, y otras dejando el asunto para otra ocasión. De ese modo, cuando había algún desacuerdo, lo que se hacía no era ver qué bando lograba más votos, sino buscar una solución aceptable para todos.

Las prédicas y prácticas de Fox y los suyos no eran del agrado de muchos. Los jefes religiosos no gustaban de estos “fanáticos” capaces de interrumpir sus servicios religiosos para discutir sobre las Escrituras o para orar en voz alta. Los poderosos veían la necesidad de escarmentar a estos “amigos” que se negaban a pagar diezmos, a prestar juramentos, a inclinarse ante sus “mejores”, o a descubrirse ante cualquiera que no fuese Dios. Además, decían los cuáqueros, si tratamos de “Tú” a Dios, ¿por qué mostrar más respeto hacia nuestros semejantes? La dificultad estaba en que muchos de esos semejantes estaban acostumbrados a que se les rindiera pleitesía, y la ausencia de ella les parecía una falta de respeto y una insubordinación intolerables.

En consecuencia, Fox fue maltratado repetidamente, y pasó un total de seis años en prisión. La primera vez fue encarcelado por interrumpir a un predicador que decía que la verdad última estaba en las Escrituras, y arguirle que estaba más bien en el Espíritu Santo que las había inspirado. Otras veces se le encarceló por blasfemo, y otras se le acusó de conspirar contra el gobierno. En algunos casos se intentó librarle mediante un perdón por parte de las autoridades, y en esas ocasiones se negó a aceptarlo, diciendo sencillamente que no era culpable, y que aceptar un perdón sería por tanto faltar a la verdad. En otra oportunidad, cuando estaba a punto de cumplir una condena de seis meses por blasfemia, se le invitó a unirse al ejército republicano. Fox se negó, pues no creía que un cristiano debía apelar a otras armas que las de índole espiritual. La consecuencia fue una nueva pena de seis meses de prisión. A partir de entonces los cuáqueros se han distinguido por la firmeza de sus convicciones pacifistas.

Cuando no estaba preso, Fox pasaba parte del tiempo en su casa de Swarthmore, que vino a ser el cuartel general de los amigos. Pero el resto lo pasaba viajando por Inglaterra y el extranjero, visitando asambleas de cuáqueros y llevando su mensaje a nuevas regiones. Primero fue a Escocia, donde se le acusó de sedicioso; después a Irlanda; más tarde pasó dos años en el Caribe y Norteamérica; y por último hizo dos visitas al continente europeo (a Holanda y Alemania). En todos estos lugares el movimiento se extendía, y a la muerte de Fox, en 1691, sus seguidores se contaban por decenas de millares.

Esos seguidores fueron también perseguidos. Repetidamente se les encarcelaba, acusándoseles de ser vagabundos, de blasfemar, de incitar a motines, o de no pagar los diezmos. Cuando, en 1664, Carlos II prohibió las asambleas religiosas, otros grupos continuaron reuniéndose en secreto. Pero los cuáqueros decidieron hacerlo en público, y millares de ellos fueron encarcelados. Cuando, en 1689, Jaime II promulgó la tolerancia religiosa, los cuáqueros contaban con varios centenares de mártires, que habían muerto en la cárcel.

El más famoso de los seguidores de Fox fue Guillermo Penn, cuyo nombre lleva el actual estado norteamericano de Pennsylvania. Penn era hijo de un almirante británico, quien se esforzó en proveerle la mejor educación posible. Pero mientras

LA ERA DE LOS DOGMAS Y LAS DUDAS

era estudiante, el joven Guillermo se hizo puritano. Después su padre lo mandó a Francia, donde estudió bajo célebres maestros hugonotes. De regreso a Inglaterra, se hizo cuáquero en 1667. Algún tiempo más tarde, su enfurecido padre lo echó de la casa. Pero Penn no se arredró, sino que continuó dando muestras de sus convicciones cuáqueras, y hasta tuvo que pasar siete meses preso en la Torre de Londres. Se dice que en esa ocasión le hizo llegar al Rey un mensaje en el sentido de que la Torre era el peor de los argumentos para tratar de convencerlo, ya que, no importa quién tenga la razón, quien usa de la fuerza por motivos religiosos está necesariamente errado. Por fin, gracias a la intervención de su padre y de otras personas de prestigio, fue libertado, y entonces pasó varios años viajando por Europa, escribiendo tratados en defensa de los amigos, y estableciendo un hogar.

Empero sus argumentos en pro de la tolerancia religiosa no eran bien recibidos, y hasta se llegaba a decir que en verdad era jesuita, y que lo que deseaba era sencillamente devolverles a los católicos los privilegios que habían perdido.

Fue entonces que Penn concibió la idea de lo que llamó su “experimento santo”. Algunos amigos le habían hablado de Nueva Jersey, en Norteamérica. Puesto que la corona le debía una fuerte suma, y no estaba deseosa de pagarla en metálico, Penn logró que Carlos II le concediera territorios en lo que hoy es Pennsylvania. Su propósito era fundar una nueva colonia en la que hubiera completa libertad religiosa. Anteriormente otros ingleses habían fundado varias colonias en Norteamérica. Pero, excepto en Rhode Island, la intolerancia reinaba por doquier. En Massachusetts, la más intolerante de todas, se perseguía a los cuáqueros, y se les condenaba a destierros, mutilaciones y hasta muerte. Lo que ahora Penn se proponía era una nueva colonia en la que cada cual pudiera adorar como mejor le pareciera. Pero había otro elemento de ese “experimento santo” que lo hacía parecer todavía más descabellado. Aunque la corona inglesa le había concedido esas tierras, Penn se proponía comprárselas a los indios, que según él creía eran sus legítimos dueños, y establecer con ellos relaciones tan cordiales que no hubiera necesidad de fuerzas armadas para defender a los colonos. La capital del santo experimento llevaría el nombre de “Filadelfia”, que quiere decir “amor fraternal”.

Por muy descabellado que algunos dijeran ser el experimento de Penn, pronto hubo gran número de personas, no solo en Inglaterra, sino también en otros países de Europa, dispuestas a tomar parte en él. Muchos de ellos eran cuáqueros, y por tanto los seguidores de Fox dominaron la vida política de la nueva colonia por algún tiempo. Pero no faltaron otras gentes de diversas persuasiones. Bajo la dirección de Penn, quien fue el primer gobernador de la nueva colonia, las relaciones con los indios fueron excelentes, y durante largo tiempo se pudo cumplir el sueño de Penn, de una colonia sin fuerzas armadas. Cuando, tres cuartos de siglo después de fundada la colonia (es decir, en 1756), el Gobernador les declaró la guerra a los indios, los cuáqueros se retiraron de sus cargos públicos. Pero la tolerancia religiosa que era parte fundamental del “santo experimento” de Penn pasó a formar después parte de la Constitución norteamericana, y también de las de muchas otras naciones.

Emanuel Swedenborg

Jorge Fox nació el mismo año en que murió Boehme, y Emanuel Swedenborg, de quien ahora nos ocuparemos, nació solo tres años antes de la muerte de Fox.

Luego, las vidas de los tres grandes maestros del movimiento espiritualista cubren la casi totalidad de los dos siglos que narramos en esta sección.

Las doctrinas de Swedenborg eran parecidas a las de Boehme y Fox. Pero en otros aspectos Swedenborg era muy distinto de los otros dos. Mientras Boehme y Fox eran personas de origen humilde, Swedenborg provenía de una familia aristocrática. Y, en contraste con aquéllos, éste recibió la mejor educación disponible, pues estudió en la Universidad de Upsala, y después pasó cinco años viajando por Inglaterra, Holanda, Francia y Alemania en busca de sabiduría.

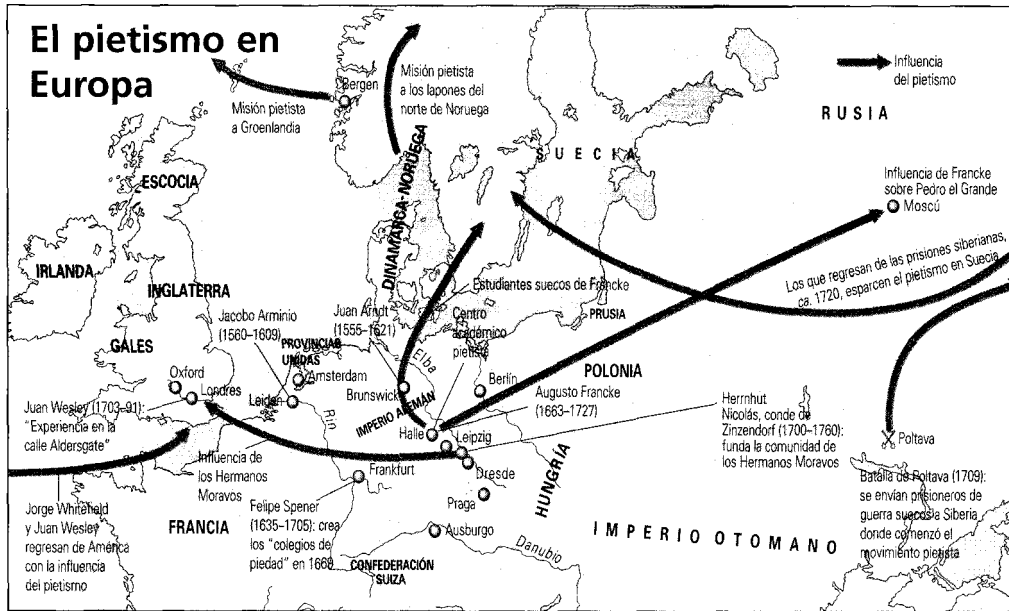
Además, mientras Fox y Boehme mostraron profundas inquietudes religiosas y tendencias místicas desde muy jóvenes, Swedenborg se interesó principalmente por las cuestiones científicas, y fueron esos estudios los que a la postre le llevaron a buscar las experiencias y conocimientos que hicieron de él uno de los principales portavoces y maestros del movimiento espiritualista.

Tras largos años de investigaciones científicas, Swedenborg tuvo una visión en la que, según él, penetró al mundo espiritual, y pudo así ver las realidades eternas. A partir de entonces escribió varias obras voluminosas acerca del verdadero sentido de la realidad y de las Escrituras. Según Swedenborg, todo cuanto existe es reflejo de los atributos de Dios, y por tanto el mundo visible “corresponde” al invisible. Lo mismo es cierto de las Escrituras, en las que todo corresponde a realidades que solo puede ver quien ha penetrado al mundo espiritual.

Swedenborg estaba convencido de que sus escritos serían el comienzo de una nueva era en la historia del mundo y de la religión. Aun más, decía que lo que había sucedido al recibir él sus revelaciones era lo que la Biblia prometía al hablar de la segunda venida de Cristo. Como era de esperarse, tales ideas no fueron bien recibidas por la mayoría de sus contemporáneos, y por tanto el círculo de sus discípulos siempre fue reducido. El propio Swedenborg no se sentía llamado a fundar una nueva iglesia, sino más bien a llamar la antigua a una nueva percepción de la realidad y de su mensaje. Pero en 1784, doce años después de su muerte, sus discípulos fundaron la Iglesia de la Nueva Jerusalén, cuya membresía nunca fue numerosa, pero que ha logrado subsistir hasta el siglo XX. Además, a principios del siglo XIX se fundó una “Sociedad Swedenborgiana” con el propósito de publicar y divulgar sus obras.

Los tres personajes que hemos estudiado en este capítulo difieren entre sí. Dos de ellos eran de origen humilde, y desde muy temprano se inclinaron hacia las visiones y experiencias religiosas. El tercero, aristócrata, se dedicó primero a las ciencias, y fue solo más tarde que comenzó su carrera teológica. Aunque los tres tuvieron seguidores, y a la postre hubo comunidades de discípulos formadas alrededor de las doctrinas de cada uno de ellos, solamente Fox mostró las aptitudes necesarias para dirigir y organizar un gran movimiento. Esto se debió en parte a que, en contraste con Boehme y Swedenborg, estaba convencido de que la comunidad de los creyentes era absolutamente necesaria para la vida religiosa. Además, Fox y los cuáqueros se distinguieron del resto del movimiento espiritualista por su interés en los problemas sociales, y por su participación activa en ese ámbito. Pero, fuera del caso de los cuáqueros, el movimiento espiritualista estaba destinado a tener poco impacto en la vida de la iglesia y de la sociedad, porque sus intereses eran demasiado individualistas y ultramundanos. Ese impacto le estaba reservado a otro movimiento de protesta contra el dogmatismo frío de la época, y es hacia él que hemos de tornar nuestra atención en el próximo capítulo.

LA ERA DE LOS DOGMAS Y LAS DUDAS



La opción pietista

38

¿No será ésta otra de las razones por las que se les hace tan difícil a los ricos entrar al Reino de los Cielos? Una gran mayoría de ellos está bajo maldición, bajo la maldición particular de Dios, porque. . . no le roban únicamente a Dios, sino también al pobre, al hambriento y al desnudo; ...y se vuelven culpables por toda la necesidad, aflicción y dolor que pudieran eliminar, pero no lo hacen.

Juan Wesley



El más notable movimiento de protesta contra el tono de fría intelectualidad que parecía dominar la vida religiosa fue el pietismo. Este se opuso a la vez al dogmatismo que reinaba entre teólogos y predicadores, y al racionalismo de los filósofos. Ambos le parecían contrastar con la fe viva que es esencia del cristianismo.

Mas, antes de pasar adelante, conviene que nos detengamos a aclarar lo que quiere decir el término “pietismo”. Como ha sucedido en tantos otros casos, éste fue al principio un mote que sus enemigos le pusieron al movimiento, cuyos jefes no se daban tal nombre. Luego, la palabra “pietismo” frecuentemente ha tenido connotaciones negativas de santurronería. Pero, como veremos en el presente capítulo, los jefes de este movimiento, aunque sí se preocupaban por la santidad de vida y por los ejercicios religiosos, estaban lejos de ser santurrones de rostros pálidos y expresiones amargas. Al contrario, parte de lo que les preocupaba era que la fe cristiana parecía haber perdido algo de su gozo, que era necesario redescubrir.

Por otra parte, el término “pietismo” se utiliza a veces para referirse únicamente al movimiento que tuvo lugar en Alemania, entre luteranos, bajo la dirección de personas tales como Spener y Francke. Pero aquí incluiremos bajo ese título otros movimientos de semejante inspiración, dirigidos por Zinzendorf y Wesley.

El pietismo luterano: Spener y Francke

Aunque muchos de los elementos que después recibieron el nombre de “pietismo” circulaban en Alemania desde antes, generalmente se ha llamado “el padre del pietismo” a Felipe Jacobo Spener (1635-1705). Este nació en Alsacia, en territorios que hoy son franceses, pero entonces eran parte de Alemania. Allí se crió entre aristócratas de profunda convicción luterana. Entre los libros que leyó de joven había varios que insistían en la necesidad de una fe personal por encima de la creencia en la recta doctrina. Además, en los círculos en que se movía se condenaban las diversiones frívolas y la falta de seriedad. A los dieciséis años de edad comenzó sus estudios teológicos, primero en la vecina Estrasburgo y después en Basilea y en Ginebra. En esta última ciudad conoció al francés Jean de Labadie, quien era uno de los principales críticos de la frialdad intelectual y dogmática en que había caído el protestantismo. Cuando, tras estudiar en varios otros centros, recibió el título de doctor, Spener estaba listo para dedicarse al pastorado, y en 1666 fue llamado al púlpito de Frankfurt. Allí fundó en 1670 sus “colegios de piedad”, que eran grupos dedicados a la devoción y al estudio cuidadoso de la Biblia. Cinco años más tarde publicó su obra *Pia desideria* —deseos píos— que pronto se volvió la carta fundamental del pietismo.

A quien no conozca el espíritu de la época, lo que Spener proponía en aquella breve obra podrá parecerle cuestión de sentido común. Y, sin embargo, los “deseos píos” del pastor de Frankfurt pronto provocaron amargos ataques.

Lo que Spener deseaba era un despertar en la fe de cada cristiano. Para ello apelaba a la doctrina luterana del sacerdocio universal de los creyentes, y sugería que se hiciera menos énfasis en las diferencias entre laicos y clérigos, y más en la responsabilidad de todos los cristianos. Esto a su vez quería decir que debía haber más vida devocional y más estudio bíblico por parte de los laicos, como sucedía ya en los “colegios de piedad”. En cuanto a los pastores y teólogos, lo primero que debía hacerse era asegurarse de que los candidatos a tales posiciones fueran “verdaderos cristianos” de fe profunda y personal. Pero además Spener invitaba a los predicadores a dejar su tono académico y polémico, pues el propósito de la predicación no era mostrar la sabiduría del predicador, sino llamar a todos los fieles a la obediencia a la Palabra de Dios.

En todo esto no había ataque alguno a la doctrina de la iglesia, hacia la cual Spener mostraba gran respeto y con la cual afirmaba estar de acuerdo. Pero sí había un intento de colocar esa doctrina en su justo lugar, de tal modo que no viniera a ser el centro de la fe. El propósito del dogma no es servir de sustituto a la fe viva y personal. Es cierto que el error en cuestiones de dogmas puede tener funestas consecuencias para la vida cristiana; pero también es cierto que quien se queda en el dogma no ha penetrado al centro del cristianismo, y confunde la envoltura con la sustancia.

Lo que Spener proponía era nada menos que una nueva reforma, o al menos que se completara la que había comenzado en el siglo XVI, y había quedado interrumpida en medio de las luchas doctrinales. Pronto algunos de entre sus seguidores empezaron a ver en él a un nuevo Lutero. De todas partes de Alemania le llegaban cartas agradeciéndole su inspiración y solicitando sus consejos.

Pero los jefes de la ortodoxia luterana no veían con buenos ojos el movimiento que Spener encabezaba. Este parecía prestarles poca atención a las cuestiones doctrinales que tantas disputas habían costado. Las doctrinas luteranas, y los grandes documentos confesionales, le parecían útiles como modos de resumir las enseñanzas bíblicas; y lo mismo era cierto con respecto a los escritos de Lutero, a quien Spener citaba frecuentemente. Pero nada de esto podía ponerse al nivel de las Escrituras. Aun más, éstas no debían leerse con la actitud fría y objetiva de quien lee un documento jurídico, sino que era necesario leerlas con fe personal y bajo la dirección del Espíritu Santo. Todo esto no era sino lo que el propio Lutero había dicho. Empero ahora la ortodoxia luterana veía en ello una negación de la autoridad del gran Reformador, y por ello atacó vehementemente a Spener y sus seguidores.

Había, sin embargo, ciertos elementos en los que Spener iba más allá de lo que había dicho Lutero. Como hemos señalado anteriormente, el Reformador estaba tan preocupado por la doctrina de la justificación, que le prestó poca atención a la santificación. En medio de sus luchas por la doctrina de la justificación por la fe, Lutero había insistido en que lo importante no era la pureza del creyente, o la clase de vida que llevara, sino la gracia de Dios, que perdona al pecador. Calvino y los reformados, al tiempo que concordaban con Lutero, señalaban que el Dios que justifica es también el Dios que regenera y santifica al creyente, y que por tanto hay un lugar importante para el proceso de santificación. La santidad de vida no es lo que justifica al cristiano. Pero Dios sí le ofrece su poder santificador al creyente a quien justifica. En este punto, Spener y los suyos se acercaban más a Calvino que a Lutero. El propio Spener había conocido en Estrasburgo y en Ginebra las doctrinas y prácticas de la tradición reformada, y le parecía que el luteranismo necesitaba mayor énfasis en el proceso de la santificación. Esta era parte de la reforma que ahora proponía, y por ello algunos de los teólogos luteranos lo acusaban de ser un calvinista disfrazado de luterano.

Por último, aunque sea de pasada, conviene mencionar un aspecto de su doctrina en el que Spener se hizo vulnerable a los ataques de sus contrincantes. Desesperado por las condiciones reinantes en la vida de la iglesia, llegó a la conclusión de que las profecías del Apocalipsis se estaban cumpliendo. Cada símbolo que aparece en ese libro le parecía tener su contraparte en las cosas y acontecimientos de su época. El fin estaba cercano. Como en tantas otras ocasiones en la historia de la iglesia, el curso de los acontecimientos mostró que el profeta erraba en este punto, y por tanto sus enemigos pudieron acusarle de errar también en otros.

Pero en cierto sentido lo que estaba en juego en toda esta controversia era la cuestión de si la fe cristiana habría de servir sencillamente para sancionar la moral de la época, o si la vida cristiana era algo distinto a la del común de las gentes. La predicación ortodoxa, ocupada como estaba en cuestiones académicas y detalles de doctrina, daba a entender que lo que Dios requería de los creyentes no era sino una vida decente, según los patrones de la época. El pietismo insistía en el contraste entre lo que la sociedad espera de sus miembros y lo que Dios requiere de sus fieles. Para muchos, tanto laicos como pastores, tal prédica era un reto incómodo.

Entre los muchos seguidores que Spener tuvo en toda Alemania, el más distinguido fue Augusto Germán Francke. Este también se había criado en el seno de una familia luterana de profunda devoción y buena posición económica. Tras estudiar en varios centros teológicos, y tras un breve período de interés en el

LA ERA DE LOS DOGMAS Y LAS DUDAS

quietismo de Molinos—a que nos hemos referido en otro capítulo—Francke se sintió fuertemente atraído por las ideas y propuestas de Spener. Tras una breve visita, quedó tan prendado de él que a partir de entonces lo trató de “padre mío”, y comenzó a utilizar sus conferencias en Leipzig para divulgar y defender las propuestas de Spener. Esas conferencias llegaron a ser las más populares en toda la ciudad, y pronto los profesores de la Universidad comenzaron a quejarse de que los estudiantes preferían ir a escuchar a Francke en lugar de dedicarse a estudios “más serios” de teología dogmática.

Mientras tanto, a través de sus contactos con el gobierno de Brandemburgo, Spener había logrado hacer de la Universidad de Halle un centro del movimiento pietista, y a esa universidad Francke fue llamado a fines de 1691. Poco antes, Francke había tenido una experiencia de conversión que él mismo describe en los siguientes términos:

De repente, Dios me oyó. Así como uno vuelve la mano, todas mis dudas desaparecieron. En mi corazón tuve la seguridad de la gracia de Dios en Jesucristo. Desde entonces pude llamar a Dios, no solamente “Dios”, sino “Padre”. La tristeza y la angustia desaparecieron inmediatamente de mi corazón. Y repentinamente me sobrecogió una ola de gozo, de tal modo que en voz alta alabé y magnifiqué a Dios, quien me había mostrado tal gracia.

Esta descripción, y las de otros como Wesley, hicieron que después se pensara que los pietistas insistían en la necesidad de una experiencia semejante. Pero lo cierto es que tal no era el tema fundamental del movimiento. Lo importante era una fe viva y personal, y no el modo o el momento en que se había llegado a ella.

Las ideas de Francke eran semejantes a las de Spener, aunque nunca se dejó llevar por las tendencias apocalípticas de éste último. Aun más que Spener, Francke subrayaba el gozo de la vida cristiana, que debía convertirse en un canto al Señor. La nueva reforma que debía tener lugar no consistiría en una serie de dogmas rígidos, ni en legalismos morales, sino en una fe viva que, al tiempo que aceptara los dogmas establecidos, los aplicara a la vida cotidiana y a todas las decisiones que esa vida requiere. Para ello, era necesario que los cristianos invirtieran el tiempo y los esfuerzos necesarios, es decir, la vida toda. Hay que establecer una disciplina que incluya la lectura de la Palabra, tanto en público como en privado, la participación frecuente en el sacramento de la comunión, la oración, el examen de la propia vida, y el arrepentimiento cotidiano.

El movimiento pietista pronto cautivó el interés y la dedicación de millares de cristianos. Muchos de los teólogos lo atacaban repetidamente, acusándolo de ser en extremo individualista, subjetivo, emotivo, y hasta herético. Pero a pesar de ello las gentes seguían sumándosele, pues veían en él un retorno a la fe viva del Nuevo Testamento y de los reformadores.

A la postre, y aun a pesar de la oposición de muchos círculos oficiales, el pietismo se adentró de tal modo en el luteranismo, que dejó sobre éste un sello indeleble, y le puso fin a la frialdad de la ortodoxia luterana.

Pero el pietismo tuvo otra consecuencia de gran importancia para la historia del cristianismo: el comienzo del movimiento misionero protestante. Los reformadores del siglo XVI no les habían prestado gran atención a las misiones, pues estaban enfrascados en difíciles luchas en sus propias tierras. Algunos hasta llegaron a decir que la comisión dada por Jesús de ir por todo el mundo y predicar se aplicaba solamente a los apóstoles, y que la tarea de los cristianos a partir de entonces

consistía en permanecer en el lugar en que Dios los había colocado. Los primeros pietistas tampoco mostraron interés por las misiones. Pero sí se preocupaban por las necesidades de las gentes en su derredor, fundando escuelas, orfanatos y otras instituciones de servicio social. Fue en 1705 que el Rey de Dinamarca, admirador de los pietistas, decidió enviar unos misioneros a sus colonias en la India. En su propio país no encontró gran interés en la empresa, y solicitó entonces que le fueran enviados dos de los más prometedores discípulos de Francke en la Universidad de Halle. Estos dos, Bartolomé Ziegenbalg y Enrique Plutschau, fundaron en 1706 la misión de Tranquebar, en la India. Sus cartas e informes fueron muy bien recibidos por los pietistas alemanes, quienes los circularon. Pronto, bajo la dirección de Francke, la Universidad de Halle se volvió un centro en el que se recaudaban fondos y se preparaba personal para la obra misionera. También se fundó en Copenhague, con el apoyo del Rey y bajo inspiración pietista, una escuela de misiones que se interesó particularmente en Laponia y Groenlandia.

Zinzendorf y los moravos

Mientras tanto, el impacto de Spener y del pietismo se había hecho sentir en el joven Nicolás Luis, conde de Zinzendorf, en cuyo bautismo Spener había servido de padrino. Desde niño, Zinzendorf mostró profundos sentimientos religiosos, y él mismo decía, a diferencia de muchos otros pietistas, que, aunque recordaba varias experiencias religiosas, nunca se había sentido apartado de Dios, y por tanto ninguna de esas experiencias podría verdaderamente llamarse una conversión. Cuando llegó la hora de hacer estudios superiores, sus guardianes, pietistas convencidos, lo enviaron a la Universidad de Halle, donde estudió bajo Francke. De allí pasó a la Universidad de Wittenberg, que era entonces uno de los principales centros de la ortodoxia dogmática, y sus conflictos con varios profesores y compañeros sirvieron para arraigar aún más sus convicciones pietistas. Más tarde viajó por Europa y, a insistencia de su familia, estudió derecho. Después se casó y entró al servicio de la corte de Dresden.

Fue entonces que Zinzendorf entró por primera vez en contacto con los moravos, quienes cambiarían el curso de su vida. Anteriormente nos hemos referido a Juan Huss y a la Unitas Fratrum o “Unidad de los hermanos”, y hemos dicho que ese movimiento llegó a hacerse fuerte en Moravia. Pues bien, los desastres de la Guerra de los Treinta Años y su secuela habían llevado a algunos de estos husitas moravos a emigrar, y Zinzendorf les ofreció asilo en ciertas tierras que había comprado recientemente. Allí se establecieron los moravos, y fundaron una comunidad que llamaron Herrnhut (el redil del Señor), y que estaba destinada a jugar un papel importantísimo en la historia de las misiones. Pronto Zinzendorf se interesó tanto en aquella comunidad, que renunció a sus responsabilidades en Dresden y se estableció en ella. Bajo su dirección, los moravos decidieron hacerse parte de la parroquia luterana que les correspondía. Pero siempre hubo tensiones, pues los luteranos no estaban dispuestos a aceptar en su seno a aquella comunidad que Zinzendorf había vuelto un foco de pietismo.

En 1731, en una visita a Copenhague, Zinzendorf conoció a unos esquimales que se habían convertido gracias a la labor del misionero luterano Hans Egede, y a partir de entonces su entusiasmo por la obra misionera no tuvo límites. Pronto la

LA ERA DE LOS DOGMAS Y LAS DUDAS



Carlos Wesley, hermano del más famoso Juan, y escritor de innumerables himnos.

comunidad de Herrnhut se contagió con el mismo entusiasmo, y en 1732 partieron los primeros misioneros hacia el Caribe, donde se establecieron primero en las Islas Vírgenes y después en la Guayana. En 1735 un grupo de moravos partió para Georgia, en Norteamérica, para evangelizar a los indios, y poco después otro contingente los siguió. Este segundo grupo, sin embargo, acabó por establecerse en Pennsylvania. A la sazón, Zinzendorf se hallaba desterrado a causa de sus conflictos con las autoridades luteranas de Sajonia, y había ido a Norteamérica para ver lo que podía hacerse en pro de los indios. Además, soñaba con extender las ideas y el estilo de vida de los moravos a otros grupos religiosos. Luego, cuando el contingente moravo de Pennsylvania decidió establecer su propia comunidad, Zinzendorf estaba presente, y en la Nochebuena de 1741 fundó la aldea de Belén (Bethlehem). Esa comunidad, y las dos posteriores de Nazaret (también en Pennsylvania) y Salem (en Carolina del Norte) fueron el centro del movimiento moravo en Norteamérica. Allí se estableció un estilo de vida semimonástico y semicomunitario. Pero además esas comunidades se dedicaron a producir los recursos necesarios para sostener la obra misionera entre los indios. Su obra entre ellos logró buenos resultados, aunque parte fue destruida tras la independencia de los Estados Unidos, a consecuencia de los desmanes y atropellos cometidos contra los indios por los blancos (y por el gobierno de la nueva nación). Pero no fue solamente en Norteamérica que los moravos establecieron misiones, sino también en Sudamérica,

Africa e India. Pronto aquel movimiento, que al principio contaba solamente con doscientos refugiados, tuvo más de cien misioneros en esas regiones.

Mientras tanto, en 1747, se le permitió a Zinzendorf regresar a Sajonia, y al año siguiente se hicieron las paces entre los luteranos y la comunidad de Herrnhut, que fue reconocida como verdaderamente luterana. Pero Zinzendorf pasó algún tiempo más en Inglaterra, donde logró que el Parlamento reconociera la legitimidad del movimiento moravo y de sus órdenes (el propio Zinzendorf había sido hecho obispo de los moravos). Por fin, en 1755, regresó definitivamente a Herrnhut, donde murió en 1760. Poco después, el movimiento moravo rompió definitivamente con los luteranos. Aunque Zinzendorf deseaba que su movimiento permaneciera dentro de la iglesia luterana, lo cierto era que tal deseo se había vuelto imposible desde que, en 1735, el devoto conde aceptó el título de obispo, y fue consagrado como tal por quienes continuaban la sucesión de la antigua *Unitas Fratrum*.

Aunque la Iglesia de los Moravos nunca contó con grandes multitudes, y pronto le resultó imposible continuar sosteniendo un número muy elevado de misioneros, su impacto en la historia del cristianismo protestante fue notable, en primer lugar, porque contribuyó al gran despertar misionero del siglo XIX; y, en segundo lugar, porque imprimió su sello sobre Juan Wesley y, a través de él, sobre el metodismo.

Juan Wesley y el metodismo

Durante los últimos días de 1735, y los primeros de 1736, a bordo del navío *Simmonds*, el segundo contingente de moravos se dirigía hacia Georgia para evangelizar a los indios. A bordo iba también un sacerdote anglicano de vida austera, a quien Oglethorpe, el gobernador de Georgia, había invitado a servir de pastor de la congregación inglesa de Savannah. El sacerdote en cuestión había aceptado con la esperanza de poder también predicarles a los indios, acerca de cuyas virtudes se había hecho ideas románticas. Al principio, todo fue bien en el viaje, y el anglicano, hombre de intelecto excepcional, aprendió suficiente alemán para poder comunicarse con aquel extraño contingente de hombres, mujeres y niños que se dirigía hacia tierras desconocidas para dar a conocer el evangelio.

Pero tras algún tiempo de travesía el tiempo cambió, y una fuerte tormenta azotó al navío. El pastor anglicano, que había comenzado con gran entusiasmo sus labores como capellán del barco, tuvo que confesarse a sí mismo que estaba más preocupado por su propia vida que por las almas de sus compañeros de viaje. El peligro se hizo inminente cuando el palo mayor se quebró, y el pánico hizo presa de los pasajeros y hasta de la tripulación. Pero el grupo de moravos, sin dejar de cantar himnos y con una ecuanimidad sorprendente, logró calmarlos a todos.

Pasado el peligro, los moravos le dijeron al ministro anglicano que la razón por la cual podían comportarse de tal modo era que no le temían a la muerte. El pastor, que hasta ese momento se había considerado buen cristiano, comenzó entonces a dudar de la profundidad de su fe.

Llegados por fin a Savannah, el joven anglicano tuvo la oportunidad de conocer al moravo Gottlieb Spangenberg, a quien le pidió consejo acerca de sus labores como pastor y como misionero a los indios. En su diario, dejó constancia de aquella conversación:

LA ERA DE LOS DOGMAS Y LAS DUDAS

—Mi hermano—, me dijo, —primero debo hacerte dos preguntas. ¿Tienes el testimonio dentro de ti? ¿Le da testimonio el Espíritu de Dios a tu espíritu, de que eres hijo de Dios?

Yo me mostré sorprendido, y no sabía cómo contestarle. El se dio cuenta de ello, y me preguntó:

—¿Conoces a Jesucristo?

—Sé que es el Salvador del mundo.

—Cierto— me contestó, —pero, ¿sabes que te ha salvado a ti?

—Tengo la esperanza de que murió por salvarme.

—Pero, ¿lo sabes?

—Si, lo sé.

Después, en su diario, el joven sacerdote añadió las palabras: “Pero me temo que lo que dije no fueron sino palabras vacías”.

Esas experiencias con los moravos conmovieron al joven Juan Wesley—que así se llamaba aquel ministro anglicano. Desde su juventud se había considerado buen cristiano. Su padre, Samuel, también ministro anglicano, había tratado de inculcar en él los más rígidos principios morales. Su madre, Susana, cuyo padre había sido ministro, se había ocupado cuidadosamente de su educación, tanto en las letras como en la religión y la vida devocional. En medio de aquella familia numerosa (Susana y Samuel tuvieron diecinueve hijos), el joven Juan siempre se había mostrado ávido lector de obras de devoción. Cuando el niño tenía cinco años, hubo un incendio en la casa pastoral, y Juan quedó atrapado en un piso alto. Pero con singular presencia de ánimo, como si una fuerza superior lo inspirara, tomó las medidas necesarias para que pudieran rescatarlo. A partir de entonces Susana se refería a él como “un tizón arrancado del fuego”, y veía en aquel incidente una indicación de que Dios tenía planes para su hijo. En la Universidad de Oxford se había distinguido por su dedicación a los estudios y por sus lecturas de obras de devoción. Allí había quedado convencido de que era necesario llevar una vida santa y sobria para ser acepto ante los ojos de Dios. Su éxito en los estudios fue tal, que se le nombró para dar clases de griego y de filosofía. Después de un interludio como ayudante en la parroquia de su padre, había regresado a Oxford, donde se unió a una sociedad religiosa que su hermano Carlos y otros amigos habían fundado. Los miembros de esa sociedad se comprometían a llevar una vida santa y sobria, a recibir la comunión una vez por semana, a cumplir fielmente sus devociones privadas, a pasar tres horas reunidos cada tarde, estudiando las Escrituras y otros libros religiosos, y a visitar las cárceles regularmente. Por ser el único sacerdote ordenado entre ellos, y quizá también por sus dotes naturales, Juan se había convertido en el jefe de aquella sociedad que recibía los nombres despectivos de “club santo”, “polillas de Biblia” y “metodistas”.

Tal era la historia de Juan Wesley antes de su encuentro con los moravos. Por tanto, las preguntas que Spangenberg le hizo, y su temor de no haber contestado con sinceridad, lo sorprendieron y dejaron en él un vago sentimiento de duda y de angustia. Por lo pronto, sin embargo, Wesley se dedicó a sus labores pastorales. Su hermano Carlos, que había viajado a Georgia en el mismo buque, fue a trabajar en el poblado de Frederica, y Juan se hizo cargo de la parroquia de Savannah. Pero ambos fracasaron rotundamente. Su ideal de la parroquia era el del “club santo” de Oxford, y los feligreses no respondían como ellos esperaban. Al poco tiempo, Carlos

regresó a Inglaterra. Juan permaneció, no porque tuviera mejor éxito, sino por no darse por vencido.

Empero Juan también se vio obligado a regresar a Inglaterra en difíciles circunstancias. Una joven a quien había cortejado se casó con otro. Cuando ciertas actitudes de la joven esposa le parecieron frívolas, Wesley se negó a darle la comunión, y esto a su vez resultó en un pleito en que se le acusaba de difamación. Confuso y fracasado, Wesley decidió regresar a Inglaterra, que en fin de cuentas parece haber sido lo que sus feligreses deseaban.

De vuelta a Inglaterra, sin saber qué camino tomar, estableció relaciones con los moravos, que tanto lo habían impresionado. Uno de ellos, Pedro Boehler, se convirtió en su mentor en asuntos religiosos. Tras varias conversaciones, Wesley llegó a la conclusión de que no tenía verdadera fe, la fe que salva, y que por tanto debía dejar de predicar. Pero Boehler le aconsejó que predicara la fe hasta que la tuviera, y que cuando la tuviera continuara predicándola precisamente porque la tenía. Por fin, el 24 de mayo de 1738, Wesley tuvo la experiencia que cambió el curso de su vida, y que él mismo narra:

Por la noche fui de muy mala gana a una sociedad en la calle Aldersgate, donde alguien leía el prefacio de Lutero a la Epístola a los Romanos. Cuando faltaba como un cuarto para las nueve, mientras él describía el cambio que Dios obra en el corazón mediante la fe en Cristo, sentí en mi corazón un ardor extraño. Sentí que confiaba en Cristo, y solamente en él, para mi salvación, y me fue dada la certeza de que él había quitado mis pecados, los míos, y me había salvado de la ley del pecado y la muerte.

Aquella experiencia fue tal, que a partir de entonces Wesley no volvió a dudar de su salvación. Lo que es más, la cuestión de su propia salvación perdió el interés absorbente que había tenido hasta entonces. Allí en Georgia, Spangenberg le había preguntado si tenía el testimonio del Espíritu Santo, de que era hijo de Dios. Ahora estaba confiado en ese testimonio, y por tanto todas las energías que antes había vertido en su propia salvación podía dedicarlas a la salvación de los demás. Por lo pronto, sin embargo, decidió visitar la comunidad morava de Herrnhut. Aquella visita, aunque inspiradora, lo convenció de que la espiritualidad morava no se ajustaba a su espíritu anglicano. Por tanto, a pesar de su gratitud, decidió no hacerse moravo.

Mientras todo esto sucedía en la vida de Wesley, otro de los miembros del “club santo” de Oxford se había vuelto un famoso predicador. Impulsado por una experiencia semejante a la de Wesley, aunque tres años antes, Jorge Whitefield decidió partir hacia Georgia, donde esperaba servir como pastor de la nueva colonia. Pero antes se dedicó a predicar en Inglaterra, y su éxito fue notable, particularmente en la ciudad de Bristol y sus alrededores. A partir de entonces, aunque continuó sirviendo como pastor en Georgia, pasó buena parte del tiempo predicando en la Gran Bretaña. Su estilo de predicación era emotivo, y cuando se le empezó a criticar por el uso que hacía de los púlpitos decidió predicar a campo abierto, como se hacía frecuentemente en Georgia.

Puesto que Whitefield necesitaba ayuda en la obra emprendida en Bristol, y en todo caso pronto tendría que partir hacia América, invitó a Wesley a que le ayudara y se hiciera cargo del trabajo durante su ausencia.

LA ERA DE LOS DOGMAS Y LAS DUDAS

Aunque Wesley aceptó la invitación de Whitefield, los métodos del fogoso predicador no eran de su agrado. La predicación al aire libre le disgustaba. Mucho después comentó acerca de sus sentimientos en aquella época, diciendo que estaba tan convencido de que Dios quería que todo se hiciera ordenadamente, que casi pensaba que salvar almas fuera del templo era pecado. Poco a poco, en vista de los resultados alcanzados mediante tal predicación, fue acostumbrándose a practicarla. Pero hasta el fin de sus días deploró lo que le parecía ser una triste necesidad.

Otro fenómeno que le preocupaba era el modo en que algunos de sus propios oyentes respondían a su predicación. Empezaban a llorar, y a dolerse amargamente y en voz alta de sus propios pecados. Algunos caían desmayados a causa de la profunda angustia que sentían. Después, un gran gozo se posesionaba de ellos, y decían sentir que habían quedado limpios de su maldad. Todo esto no era del agrado de Wesley, quien prefería que el culto a Dios se llevara a cabo con más solemnidad. A la postre decidió que lo que estaba teniendo lugar en tales personas era una gran lucha entre Satanás y el Espíritu Santo, y que él no podía detener la obra de Dios. Pero en todo caso esas manifestaciones, relativamente comunes al principio de su predicación, después se hicieron menos frecuentes.

Wesley y Whitefield colaboraron durante algún tiempo, aunque poco a poco, debido en parte a las responsabilidades de Whitefield en Georgia, y en parte a sus propias dotes, Wesley se fue volviendo el jefe del movimiento. A la postre, los dos predicadores se separaron por razones teológicas. Ambos eran calvinistas en lo que se refería a cuestiones tales como el significado de la comunión, el modo en que la fe ha de redundar en santidad de vida, etc. Pero en cuanto a la predestinación y el libre albedrío Wesley se separaba del calvinismo ortodoxo, y seguía la línea arminiana. Tras varios debates sobre tales cuestiones, los dos amigos decidieron seguir cada cual por su camino, y evitar controversias —aunque no siempre sus seguidores se abstuvieron de ellas. Con el apoyo de la Condesa de Huntingdon, Whitefield encabezó un movimiento que logró particular éxito en la región de Gales, y que después resultó en la formación de la Iglesia Metodista Calvinista.

Wesley no estaba interesado en fundar una nueva denominación. Al contrario, era y siguió siendo ministro de la Iglesia Anglicana. Su propósito era más bien despertar y cultivar la fe de las masas dentro de esa iglesia, como lo estaba haciendo el pietismo dentro del luteranismo alemán. Por ello sus prédicas nunca tenían lugar al mismo tiempo que los servicios de la iglesia, y siempre dio por sentado que las reuniones de sus seguidores debían servir de preparación para asistir a la iglesia el domingo y tomar la comunión. De hecho, para Wesley el centro de la adoración cristiana era la comunión, que se celebraba en los templos de la Iglesia Anglicana, y a la cual él y todos sus seguidores debían asistir por lo menos una vez por semana (recuérdese que éste era uno de los principios del “club santo” de Oxford).

Pero, aunque el movimiento no pretendía convertirse en denominación o iglesia aparte, era necesario darle una forma organizada. En Bristol, donde verdaderamente comenzó el movimiento, quienes pertenecían a él formaron “sociedades” que se reunían al principio en casas privadas, y que después llegaron a tener su propio edificio. Las gentes los llamaban “metodistas” en son de burla, y a la larga ellos mismos aceptaron aquel mote. Pero las “sociedades metodistas” no bastaban para el cuidado religioso de sus miembros, pues pronto se volvían demasiado grandes. Fue entonces que alguien le sugirió a Wesley el sistema de “clases”, que éste adoptó. Ese sistema consistía en reunir los creyentes en grupos de once, con un jefe

de vida piadosa. Esas clases se reunían una vez por semana para estudiar las Escrituras, orar, recaudar fondos, y conversar acerca de cuestiones religiosas. Sus jefes no tenían que ser personas de alta educación o de prestigio social, sino que se les escogía más bien a base de su calidad de vida, de su sabiduría, y de la profundidad de su fe. Por tanto, las clases metodistas sirvieron para darles realce y autoridad a muchas personas que de otro modo no los hubieran tenido. Además, puesto que había clases aparte para las mujeres, pronto surgió un buen número de hábiles dirigentes entre ellas, y por tanto desde el principio el metodismo se distinguió por el lugar que las mujeres ocupaban dentro de él.

El movimiento creció rápidamente. Pronto Wesley se vio obligado a viajar, no solo por toda Inglaterra, sino también por Escocia, Gales e Irlanda. Cuando el Obispo de Bristol trató de someterlo a disciplina, señalándole que su predicación ambulante perturbaba el orden de las parroquias, Wesley le contestó: “Para mí, todo el mundo es mi parroquia”. Esas palabras después se volvieron lema del metodismo, que lo utilizó, no ya en sus conflictos con las estructuras eclesiásticas, sino en su expansión misionera.

Por lo pronto, sin embargo, Wesley y el metodismo naciente necesitaban quien compartiera la tarea de la predicación. Junto a Juan Wesley estaba su hermano Carlos, también ministro anglicano, quien se distinguió por los himnos que escribió, y que vinieron a ser parte obligada de las reuniones metodistas. Además, varios clérigos anglicanos se unieron al movimiento, y participaron de él en todo lo que sus obligaciones pastorales les permitieron. El propio Juan Wesley era, sin embargo, quien llevaba la pesada carga de la predicación constante, predicando varios sermones cada día, y viajando a caballo millares de kilómetros todos los años—al menos, hasta que cumplió los setenta años de edad.

Fue debido a tales circunstancias que aparecieron los predicadores laicos. Cuando Wesley supo que el laico Tomás Maxfield había estado predicando en una sociedad metodista en Londres, se dispuso a tomar medidas contra tales prácticas. Pero su madre Susana le pidió que antes de hacerlo oyera al predicador en cuestión, y a base de ello decidiera si lo que estaba teniendo lugar era de Dios. Tras escuchar a Maxfield, Wesley decidió que los predicadores laicos eran la respuesta a la angustiada necesidad del movimiento, y se dedicó a preparar otros más. Su propósito no era que tales laicos tomaran el lugar de los clérigos. Recuérdese que el centro del culto cristiano era la comunión, y que Wesley creía que ésta solamente podía ser administrada por pastores ordenados de la Iglesia Anglicana. La función de los predicadores laicos, como la de las “sociedades” y las “clases” metodistas, era paralela y complementaria a la función sacramental de la Iglesia Anglicana y su personal ordenado. Pero eso mismo le permitía a Wesley confiar la tarea de la predicación a laicos distinguidos por su fe, devoción y sabiduría. Entre esos predicadores laicos hubo también mujeres, lo que no era posible entre el clero anglicano.

Con todos estos elementos, Wesley organizó a sus seguidores en una “Conexión”. Varias sociedades formaban un “circuito”, bajo el cuidado de un “ayudante” que después se llamó “superintendente”. Para ayudarle a administrar la Conexión, Wesley comenzó a reunir periódicamente a sus predicadores laicos y a los clérigos que participaban del movimiento. Con el correr del tiempo, esta práctica se volvió la Conferencia Anual, en la que se nombraban los predicadores que debían servir en cada circuito—normalmente por un período de tres años.

LA ERA DE LOS DOGMAS Y LAS DUDAS

En todo este proceso, no faltaron conflictos. Al principio, hubo frecuentes hechos de violencia contra los metodistas. Algunos de los nobles y de los clérigos poderosos no veían con buenos ojos la autoridad que el nuevo movimiento les daba a gentes humildes. Por tanto, las reuniones metodistas se vieron interrumpidas por grupos de rufianes pagados para ello. Y la vida del propio Wesley peligró en más de una ocasión. Poco a poco, sin embargo, la oposición violenta fue amainando, hasta que casi cesó por completo.

También hubo conflictos teológicos y eclesiásticos. Muy a pesar suyo, Wesley se vio obligado a romper con los moravos, de quienes se había posesionado el espíritu del quietismo. Aunque arminiano en lo referente a la predestinación, Wesley seguía siendo calvinista en lo que se refería a la importancia de la santificación y a las obligaciones de los cristianos dentro de la sociedad. Por tanto, el quietismo místico de los moravos ingleses le resultaba inaceptable, y así lo hizo constar.

Empero el principal conflicto fue el que tuvo lugar con la Iglesia Anglicana. Wesley no tenía deseo alguno de separarse de esa iglesia en la que se había criado y hacia la que sentía gran respeto. Y hasta el fin de sus días reprendió a los metodistas que deseaban separarse de ella. Pero las causas de fricción eran muchas. Entre las autoridades anglicanas, había quienes veían en las actividades de los metodistas un índice acusador que señalaba sus propios fracasos. Otros veían en la insistencia de Wesley y los suyos en predicar por todo el país un acto de desobediencia contra el orden establecido. El propio Wesley se dolía de la necesidad de faltar a la disciplina de su iglesia, y predicar sin permiso de las autoridades de cada parroquia; pero se sentía obligado a hacerlo por no desobedecer a Dios. En cuestiones de doctrina, no había conflicto alguno; pero en la práctica sí existían dificultades crecientes.

Un factor que impulsó al metodismo a declararse independiente fue una difícil situación legal. Según una ley de 1689, se toleraban en Inglaterra los cultos y los edificios religiosos que no fuesen anglicanos, siempre que se inscribieran como tales ante la ley. Los metodistas estaban entonces en un aprieto, pues si no se inscribían quedarían fuera de la ley, y si lo hacían estarían declarando, tácitamente al menos, que no eran anglicanos. Tras largas vacilaciones, Wesley decidió que sus predicadores debían cumplir la ley, y por tanto, en 1787, les dio instrucciones en el sentido de que se inscribieran. Aunque todavía él, sus predicadores y sus sociedades seguían llamándose anglicanos, habían dado el primer paso legal hacia su separación de la iglesia nacional de Inglaterra.

Tres años antes, Wesley había dado otro paso mucho más drástico desde el punto de vista teológico. Desde hacía largo tiempo, se había convencido de que en el Nuevo Testamento un "obispo" era lo mismo que un "presbítero", y que en la iglesia antigua, por lo menos durante más de dos siglos, los presbíteros habían tenido el derecho de ordenar a otros cristianos. Por largo tiempo se abstuvo de ejercer esa prerrogativa que creía poseer, por no enemistarse aún más con las autoridades eclesiásticas. Pero la independencia de los Estados Unidos (de que trataremos en nuestra próxima sección) cambió la situación. Durante la Guerra de Independencia la mayor parte del clero anglicano en Norteamérica había tomado el partido inglés. Al llegar la independencia, casi todos ellos se vieron obligados a regresar a Inglaterra. En tales circunstancias, se les hacía muy difícil, y hasta imposible, a los habitantes de la nueva nación participar frecuentemente de la comunión. Y Wesley estaba convencido de que tales servicios sacramentales eran



Estatua del predicador y fundador de la Iglesia Metodista Juan Wesley a caballo. Durante su vida, recorrió miles de kilómetros en sus giras evangelísticas.

fundamentales para la vida cristiana. El Obispo de Londres, que supuestamente tenía jurisdicción sobre las antiguas colonias inglesas, se negaba a ordenar nuevo personal para ellas.

Por fin, en septiembre de 1784, Wesley dio el paso definitivo y ordenó a dos de sus predicadores laicos como presbíteros. También consagró al presbítero anglicano Tomás Coke como “superintendente”, sin duda teniendo en mente que ese título no es sino la forma latina del término griego “obispo”. Poco después ordenó a otros para servir en Escocia y otras tierras.

A pesar de haber dado estos pasos, Wesley continuaba insistiendo en la necesidad de no romper con la Iglesia Anglicana. Su hermano Carlos le decía que la ordenación misma era ya una ruptura. En 1786, la Conferencia decidió que, en aquellos lugares en que los ministros anglicanos fueran decididamente ineptos, o donde las iglesias no tuvieran lugar para toda la población, se permitiría celebrar las reuniones metodistas a la misma hora del culto anglicano. Una vez más, Wesley decidió dar ese paso muy a pesar suyo, pero constreñido por la necesidad de servir a una población urbana cada vez mayor, para la cual no bastaban los servicios que la Iglesia Anglicana ofrecía.

LA ERA DE LOS DOGMAS Y LAS DUDAS

En parte, el éxito del metodismo se debió al modo en que respondía a nuevas circunstancias creadas por la llamada “Revolución Industrial”, de que trataremos más ampliamente en la próxima sección. Durante la segunda mitad del siglo XVIII, comenzó a tener lugar en Inglaterra un rápido proceso de industrialización. Después ese proceso aparecería en otros países. Pero por lo pronto lo que sucedió en Inglaterra fue un vasto flujo de la población hacia las ciudades. Esas gentes, arrancadas por circunstancias económicas de las tierras en que se habían criado sus abuelos, tendían a perder sus vínculos con la iglesia, cuya estructura parroquial no bastaba para responder a las necesidades de las nuevas multitudes urbanas. Fue entre esas multitudes que el metodismo logró su más profundo arraigo en Inglaterra.

En Norteamérica, un proceso completamente distinto, la colonización de nuevas tierras, dio lugar también a una población carente de vínculos con la iglesia tradicional. Y fue entre esas personas que el metodismo creció más rápidamente.

Oficialmente, los metodistas norteamericanos se convirtieron en una iglesia aparte aun antes que los británicos. En 1771, Wesley había enviado a las colonias norteamericanas al predicador laico Francisco Asbury. Este tuvo un éxito notabilísimo, pues insistió en organizar el metodismo de tal manera que se encontrara siempre presente en la frontera occidental, donde el proceso colonizador iba avanzando. Cuando las trece colonias se declararon independientes de la corona británica, Wesley escribió contra esa actitud rebelde. Pero los predicadores metodistas norteamericanos, en su mayoría nativos de las colonias, se mostraron partidarios de la independencia, o al menos neutrales. El resultado fue que el movimiento metodista norteamericano, con todo y continuar admirando y respetando a Wesley, no estuvo dispuesto a seguir sus dictámenes. Contra los deseos de Wesley, y en respuesta a la falta de ministros anglicanos, la Iglesia Metodista Episcopal de los Estados Unidos quedó formalmente constituida. El título de “Episcopal” era el resultado de uno de sus conflictos con Wesley. Aunque éste se daba a sí mismo, y le había dado a Coke, el título de “superintendente”, se enojó cuando Coke y Asbury —para entonces también superintendente— empezaron a llamarse “obispos”. Desde entonces los metodistas norteamericanos han tenido obispos, y los británicos no.

Wesley murió en 1791. Tras su muerte, los metodistas pasaron por un largo período de luchas internas, principalmente en torno a la cuestión de su separación de la Iglesia Anglicana. A la postre, tanto en Inglaterra como en los demás países donde el movimiento había echado raíces, se constituyeron iglesias metodistas completamente separadas de la anglicana. Además, el interés misionero que Wesley había heredado de los pietistas alemanes y de los moravos hizo que el metodismo se extendiera hacia diversas regiones del globo.

Aunque Wesley difería en mucho de los pietistas alemanes y de los moravos, su interés en una vida religiosa personal, y el modo en que fundó “sociedades” dentro de la iglesia establecida en el país, lo colocan dentro de la tradición pietista. Pero también es cierto que su interés en la justicia social fue mayor que el de los más famosos pietistas del continente europeo, y que esto se debió en parte a sus raíces calvinistas, en contraste con las luteranas de los pietistas alemanes. En todo caso, ese interés en la justicia social, que puede verse en la cita que encabeza el presente capítulo, fue una de las características que Wesley trató de infundirle al metodismo, y que éste conservó, al menos en sus más auténticas manifestaciones.