

Desde Los Apóstoles hasta Wesley:

Un Resumen de la Perfección Cristiana

Por
William M. Greathouse

Versión Castellano por
Sergio Franco

Casa Nazarena de Publicaciones
P.O. Box 527 Kansas City, Missouri, 64131, E.U.A.

[Wesley Center Online](#)
Northwest Nazarene University

Tabla de Contenido

Declaración de la Doctrina	3
A. Santificación	4
La Doctrina Bíblica de la Santidad	8
A. RAICES DE LA DOCTRINA EN EL ANTIGUO TESTAMENTO	8
B. LA DOCTRINA DEL NUEVO TESTAMENTO	12
La Iglesia Primitiva	18
A. LOS PADRES APOSTÓLICOS	18
B. IRENEO	19
Los Platónicos Cristianos	23
A. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA	23
B. ORÍGENES	27
Perfección Monástica	31
A. PRINCIPIOS DEL MONASTICISMO	32
B. LOS IDEALES MONÁSTICOS	32
C. "MACARIO EL EGIPCIO"	34
D. GREGORIO DE NISA	35
San Agustín	39
A. EL LUGAR DE AGUSTÍN EN LA IGLESIA	40
B. LA DOCTRINA AGUSTINIANA DE LA PERFECCIÓN	41
C. UNA EVALUACIÓN	43
La Enseñanza Católica-Romana	45
A. TOMÁS DE AQUINO	46
B. FRANCISCO DE SALES	51
C. FRANCOIS FÉNELON	53
La Perfección Cristiana en la Teología de la Reforma	58
A. MARTIN LUTERO	58
B. JUAN CALVINO	61
La perfección en la Era después de la Reforma	63
A. EL PIETISMO	63
B. LOS CUÁQUEROS	64
C. LOS MORAVOS	67
La Doctrina Wesleyana de la perfección	70
A. LA ENUNCIACIÓN WESLEYANA	71
B. HACIA UNA TEOLOGÍA DE LA PERFECCIÓN CRISTIANA	75
Referencias Bibliográficas	81

Capítulo 1

Declaración de la Doctrina

En su ensayo sobre Voltaire, John Morley declara que la santidad es “la más profunda de esas palabras que no pueden ser descritas”. En tiempos más recientes Rudolph Otto desarrolló la misma idea en su obra clásica, *The Idea of the Holy*¹, en la cual aduce que la experiencia de “lo Santo” (la “conciencia que la criatura” tiene de ello, y de lo cual escribe San Pablo en Ro. 1:19-20) es la esencia misma de la religión. Ser humano es ser confrontado por el Dios santo. Por esta razón, el concepto de la santidad, en una forma u otra, es tan antiguo como la religión.

Desde el punto de vista de la Biblia, la santidad tiene su origen en el Eterno. “Bendito sea el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que nos bendijo con toda bendición espiritual en los lugares celestiales en Cristo, según nos escogió en Él antes de la fundación del mundo, para que fuésemos santos y sin mancha delante de Él” (Ef. 1:3-4).

La santidad es *la suma de los requisitos de la ley*. Para contestar la pregunta, “¿cuál es el gran mandamiento en la ley”, Jesús contestó con las palabras de Deuteronomio 6:4-5 y Levítico 19:18, “Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, y con toda tu alma, y con toda tu mente. Este es el primero y grande mandamiento. Y el segundo es semejante: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. De estos dos mandamientos depende toda la ley y los profetas” (Mt. 22:36-40).

La santidad es también *la promesa del evangelio*. Y, por raro que parezca, encontramos tal promesa en el Antiguo Testamento: “Y circuncidará Jehová tu Dios tu corazón, y el corazón de tu descendencia, para que ames a Jehová tu Dios con todo tu corazón y con toda tu alma, a fin de que vivas” (Dt. 30:6). Este fue el texto que Juan Wesley escogió para su primer sermón sobre la perfección cristiana que Él predicara en la Universidad de Oxford. Dejemos que Wesley mismo describa la ocasión:

El 1 de enero de 1733, prediqué ante la universidad en la iglesia de Santa María sobre “La Circuncisión del Corazón”, en cuya ocasión, para describirla dije: “Es esa disposición general del alma que, en las Escrituras es llamada santidad; y la que implica directamente el haber sido purificado del pecado, ‘de toda contaminación de carne y de espíritu’; y, que resulta en el haber recibido todas esas virtudes que estaban en Cristo Jesús; el haber ‘sido renovados en el entendimiento’, era el ser ‘perfectos como nuestro Padre que está en los cielos es perfecto’.”

En el mismo sermón declaré: “El amor es el cumplimiento de la ley, ‘el fin del mandamiento’. No sólo es el ‘primero y grande mandamiento’, sino todos los mandamientos en uno. ‘Todo lo justo, todo lo puro, todo lo amable, todo lo que es de buen nombre’, todo esto está incluido en esta sola palabra, amor. Aquí están la perfección, y la gloria, y la felicidad. La

regia ley del cielo y de la tierra es esta: ‘Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, y con toda tu mente’.”²

La doctrina de la perfección cristiana es la gloriosa enseñanza que postula que por las provisiones del sacrificio de Cristo y de la agencia personal del Espíritu Santo, y cumplida la condición de la fe sencilla, los que han confiado para su salvación en Cristo, pueden ser purificados del pecado original, o depravación, y transformados a un estado de entera devoción a Dios y de amor sin egoísmo a sus prójimos.

Creemos que esto es lo que significa ser “perfecto” en el sentido bíblico. “La palabra (perfecto) tiene varios significados”, explica Wesley; “aquí significa amor perfecto. El amor excluyendo al pecado; el amor llenando el corazón, adueñándose, por así decirlo, del alma en toda su capacidad.”³

A. Santificación

Esta palabra, como la otra, *santidad*, tiene varios significados que es importante considerar.

1. Santificación en general

En términos generales, *santificación* se refiere al proceso total de llegar a ser cristiano y de seguir siéndolo. “En su sentido más amplio, el término *santificación* incluye todos esos efectos que la Palabra de Dios produce en el corazón y la vida del hombre, que principian con su nuevo nacimiento de la muerte espiritual a la vida espiritual, y que culminan con la perfección espiritual en la vida eterna.”⁴ He aquí otra definición: “La santificación es la obra del Espíritu Santo de Dios, que libra a los hombres de la culpa y del poder del pecado, que los consagra para que sirvan y amen a Dios, y que les imparte, inicial y progresivamente, los frutos de la redención de Cristo y las virtudes de la vida santa.”⁵

2. Santificación por posición.

Los teólogos luteranos y calvinistas generalmente han apoyado la idea de la santificación o santidad por posición. Un intérprete reciente de Lutero escribe:

Puesto que la fe recibe y acepta el don de Dios y así es como los hombres se vuelven santos mediante la fe, “santos” se vuelve el equivalente de “el que está creyendo”. Los santos son los creyentes y “hacer santo” significa “el haber sido hecho creyente”. En la explicación que Lutero da, el Énfasis pasa de santificar y la acción de santificar, a la fe y la acción de ser conducido a la fe, excepto que no hay una verdadera diferencia entre las dos.⁶

John F. Wolvoord explica que “la perfección por posición es revelada como la posesión de todo cristiano... Es, por lo tanto, la perfección absoluta que Cristo obró para nosotros en la cruz. Aquí no hay referencia alguna a la cualidad de la vida cristiana. El asunto de vivir sin pecado no está por delante. Todos los santos (los santificados) son partícipes de la perfección obrada por la muerte de Cristo”. La perfección por posición es un sinónimo de santificación por posición, la cual es

“obrada por Cristo para cada creyente, y que cada creyente posee desde el momento en que ejerce la fe salvadora”⁷

Los wesleyanos aceptan esta posición, puesto que es un aspecto de la enseñanza bíblica. La santificación es “la adscripción de la santidad a las personas por virtud de su relación con Dios. Es la acepción inferior del término, y es la que se le da cuando se dice que todos los cristianos son santos. La iglesia cristiana es una comunidad separada, cuya naturaleza es santa”.⁸

Sin embargo, desde el punto de vista wesleyano, la santificación es más que una relación objetiva con Dios a través de Cristo. En el momento en que esta relación nueva es establecida por la fe en Cristo, el creyente justificado recibe el Espíritu Santo y experimenta el principio de la santificación Ética. A este principio de la vida espiritual nosotros lo llamamos santificación inicial.

3. Santificación inicial

Cuando se le preguntó a Wesley cuándo principia la santificación, contestó: “En momento en que somos justificados; la semilla de toda virtud es plantada en el alma. Desde ese momento el creyente muere gradualmente al pecado, y crece en la gracia. Sin embargo, el pecado permanece en Él; efectivamente, la semilla de todo pecado (queda en Él) hasta que es santificado en espíritu, alma y cuerpo.”⁹ Wesley cree que la santificación, en este sentido inicial, es la contraparte Ética de la justificación. “En el momento en que somos justificados”, explica el señor Wesley “en ese mismo momento principia la santificación. En ese instante nacemos de nuevo, nacemos de lo alto, nacemos del Espíritu: se efectúa un cambio verdadero tanto como un cambio relativo. Somos renovados interiormente por el poder de Dios.”¹⁰ Así que la santificación inicial es prácticamente equivalente a la regeneración. El ser vivificados para Dios por el Espíritu equivale a principiar el camino de la perfección.

4. Santificación progresiva

Al igual que la mayoría de los pensadores protestantes, los wesleyanos enseñan la santificación progresiva, que el Catecismo de Westminster define como “la obra de la gratuita gracia de Dios, por la cual somos renovados en todo nuestro ser a la imagen de Dios, y capacitados más y más para morir al pecado y vivir a la justicia”.¹¹ Abraham Kuyper escribe:

La mera regeneración no santifica la inclinación y la disposición (del creyente); ni tampoco es capaz por sí misma de germinar la disposición santa. Más bien, se requiere el acto adicional y muy peculiar del Espíritu Santo, por el cual la disposición del pecador regenerado y convertido va quedando gradualmente en armonía con la voluntad divina; y este es el don misericordioso de la santificación.¹²

La enseñanza característica de Juan Wesley es que esta obra de santificación interior puede ser terminada o concluida “en un momento”, por la fe, cuando el corazón es purificado de la raíz interna del pecado el orgullo, la voluntad propia y terca, el ateísmo o la idolatría y perfeccionado en el amor de Dios. Como consecuencia de esta purificación más profunda del corazón, el cristiano es capacitado a crecer más normalmente hacia una semejanza perfeccionada a Cristo. El artículo X del *Manual de la Iglesia del Nazareno* declara:

Creemos que la gracia de la entera santificación incluye el impulso para crecer en la gracia. Sin embargo, este impulso debe ser cultivado conscientemente, y dársele atención cuidadosa a los requisitos y procesos de desarrollo espiritual y mejora de carácter y personalidad a semejanza de Cristo. Sin dicho esfuerzo intencionado el testimonio de uno podrá ser debilitado, la gracia nulificada y finalmente perdida.

5. *Entera santificación*

En su sermón titulado, “Obrando Nuestra Propia Salvación”, Juan Wesley sitúa la gracia de la entera santificación en su contexto debido:

Por la justificación somos salvados de la culpa del pecado, y restaurados al favor de Dios; por la santificación somos salvados del poder y de la raíz del pecado, y restaurados a la imagen de Dios. Toda la experiencia, como también las Escrituras, muestran que esta salvación es ambas, instantánea y gradual. Principia el momento en que somos justificados, en el amor santo, humilde, tierno y paciente a Dios y al prójimo. Aumenta gradualmente desde ese momento... *hasta que, en otro instante, el corazón es purificado de todo pecado, y lleno con amor puro a Dios y al prójimo.* Pero aun ese amor aumenta más y más, hasta que “crecemos en todo en aquel que es la cabeza”, hasta “que todos lleguemos... a la medida de la estatura de la plenitud de Cristo”.¹³

Además de los términos anteriores, hay uno más que requiere explicación. Nos referimos a la perfección, o perfección cristiana.

6. *Perfección*

Este término ha causado muchas críticas al movimiento de santidad, pero es un término bíblico; además, ha sido usado en la enseñanza de la santidad durante toda la era cristiana. En lo que toca a Wesley, Él usó el término diciendo que era *bíblico*, y Wesley estaba profundamente comprometido a (usar) el lenguaje de las Escrituras”.¹⁴ Wesley mismo hace un resumen de sus enseñanzas sobre la santidad en una obra pequeña titulada *Una clara explicación de la perfección cristiana*. El doctor Donald Metz hace la siguiente atinada observación: “La definición de Wesley de la perfección todavía no ha sido superada, y aún conserva la esencia de lo que ese término significa tal como es usado en los círculos de santidad. Wesley prefería usar el término *perfección cristiana*, en vez del término más amplio, *perfección*.”¹⁵ Al concluir *Una clara explicación*, Wesley hace un resumen de sus enseñanzas, con estas palabras: “Al usar el término perfección quiero decir el amor humilde, tierno y paciente a Dios, y a nuestro prójimo, gobernando nuestro temperamento, nuestras palabras y acciones.”¹⁶ Wesley tuvo mucho cuidado en protegerse de una interpretación legalista o farisaica de la perfección, al insistir continuamente en que “no hay tal perfección en esta vida que implique una liberación completa, ya sea de la ignorancia o de los errores, en cosas que no sean esenciales a la salvación, o de múltiples tentaciones, o de un sinnúmero de flaquezas, con todas las cuales el cuerpo corruptible oprime más o menos al alma”.¹⁷

De modo que Wesley, como las Escrituras, interpretaba *perfección* como *amor perfecto*. Este es el significado que le han dado

los exponentes más lúcidos de la enseñanza a través de los siglos, tal como veremos en el curso de esta obra.'

Capítulo 2

La Doctrina Bíblica de la Santidad

La fuente original de la enseñanza de la santidad cristiana, y la única con autoridad, es la Palabra escrita de Dios. Hay razones por las que las Escrituras son llamadas la Santa Biblia. La Biblia es un libro de santidad.

El obispo Foster nos dio la descripción clásica sobre este particular:

La santidad late en la profecía, ruge en la ley, murmura en los narrativos, susurra en las promesas, suplica en las oraciones, irradia en la poesía, resuena en los salmos, musita en los tipos, resplandece en las imágenes, enuncia en el lenguaje, y quema en el espíritu de todo el sistema, desde el alfa hasta la omega, desde el principio hasta el fin. ¡La santidad! ¡La santidad necesaria! ¡La santidad requerida! ¡La santidad ofrecida! ¡La santidad posible! ¡La santidad, un deber presente, un privilegio actual, un gozo presente, es el progreso y complemento de su maravilloso tema! Es la verdad brillando por doquiera, mezclándose por toda la revelación; la verdad gloriosa que irradia, susurra, canta y grita en toda su historia, biografía, poesía, profecía, precepto, promesa, y oración; la gran verdad central de todo el sistema. Lo sorprendente es que no todos la vean, que no todos la consideren, y que haya algunos que se levanten a poner en tela de duda una verdad tan conspicua, tan gloriosa y tan llena de consuelo.¹

A. RAICES DE LA DOCTRINA EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

El Énfasis que se le ha dado recientemente a la teología bíblica ha resultado en la producción de varios excelentes estudios de la teología del Antiguo Testamento. Esto a su vez ha añadido considerablemente al caudal de nuestra comprensión de lo que el Antiguo Testamento enseña acerca de la santidad, particularmente respecto a la revelación de la santidad de Dios en las Escrituras del viejo pacto.

1. La santidad de Dios

La teología bíblica ha demostrado conclusivamente que la santidad no es meramente uno de los atributos de Dios, y ni siquiera el atributo principal. Representativa de la mejor erudición bíblica es la posición de Edmond Jacob, quien escribe: “La santidad no es una cualidad divina entre otras, y ni siquiera la principal de todas ellas, puesto que expresa lo que es característico de Dios y corresponde precisamente a su deidad.”² La siguiente observación de Snaith apoya la posición de Jacob:

Cuando el profeta Amós declara (4:2) que “Jehová... juró por su santidad”, quiere decir que Jehová ha jurado por su Deidad, por Sí mismo como Dios, y el significado es, por lo tanto, exactamente el mismo de lo que leemos en Amós 6:8, donde el profeta dice: “Jehová el Señor juró por sí mismo.”³

Un estudiante de la literatura rabínica observa que el nombre que con más frecuencia usan los rabinos para Dios es “el Santo”.⁴ Esto es una reflexión del nombre profético de Dios, que es “el Santo de Israel”.⁵ Aulén afirma que

la santidad es el cimiento sobre el que descansa el entero concepto de Dios.... Además, le da un tono específico a cada uno de los diversos elementos en la idea de Dios, y los hace parte de un concepto, o percepción, más completo de *Dios*. Cada declaración acerca de Dios, sea en referencia a su amor, su poder, su justicia deja de ser una afirmación acerca de Dios cuando no es proyectada sobre el fondo de su santidad.⁶

La palabra hebrea que traducimos en santidad es *qodesh*, la que, con sus cognadas aparece más de 830 veces en el Antiguo Testamento. Los eruditos encuentran tres significados fundamentales en *qodesh*: (1) Frecuentemente connota la idea de “irrupir con esplendor”. Así, un erudito escribe: “No hay una distinción clara entre santidad y gloria.”⁷ (2) La palabra también expresa una cortada, una separación, una elevación. (3) Es probable que *qodesh* haya venido de dos raíces, una de las cuales significa “nuevo”, “fresco”, “puro”. La santidad significa pureza, ceremonial o moral. La pureza y la santidad son, prácticamente, sinónimas.

Como Dios, el Señor refule con una *gloria* peculiar a Sí mismo. Él se manifestó en la zarza ardiente, en la columna de fuego, y en el Sinaí rodeado de humo. Refiriéndose al tabernáculo, Dios dijo: “El lugar será santificado con mi gloria” (Éx. 29:43). En cuanto al culto declaró: “En los que a mí se acercan me santificaré, y en presencia de todo el pueblo seré glorificado” (Lv. 10:3). La narración de la majestuosa visión de Isaías dice: “Santo, santo, santo, Jehová de los ejércitos; toda la tierra está llena de su gloria” (Is. 6:3).

Como Dios, el Señor está *separado*, aparte, de toda la creación. La santidad es la naturaleza misma de lo divino, de lo que caracteriza a Dios como Dios, y de lo que motiva la adoración del hombre. Dios es el “Completamente Otro”, y se levanta enteramente aparte de todos los demás dioses, los que por cierto son imaginarios. “No hay santo como Jehová; porque no hay ninguno fuera de ti” (1 S. 2:2). La santidad de Dios significa su diferencia, su carácter único como Creador, Señor y Redentor. “Solamente Aquel que puede decir: ‘Yo soy el Señor, y aparte de mí no hay salvador alguno’ puede ser ‘el Santo de Israel’.”⁸ Sin embargo, su trascendencia, o su separación no significan que sea remoto. “Dios fue trascendente desde el principio puesto que era diferente del hombre, pero no era trascendente en el sentido de que fuese remoto del hombre. *Dios* soy, y no *hombre*, *el Santo en medio de ti*, Oseas 11:9... La trascendencia no significa que sea remoto. Significa otredad†.”⁹

† Traducción literal de *otherness*, la característica de ser enteramente outro, aparte, diferente de todos los demás.

Como Dios, el Señor es *pureza sublime*. Es imposible que el Santo tolere el pecado. En Génesis lo vemos preocupado por la mala imaginación, los designios de los pensamientos de la humanidad (Gn. 6:1-6). La santidad de Dios es trastornada por la perversidad crónica del corazón del hombre (Jer. 3:17,21; 17:9-10). Los ojos divinos son demasiado limpios “para ver el mal” (Hab. 1:13). Recordemos que cuando el profeta Isaías captó un mero destello de la santidad de Dios, gimió: “¡Ay de mí! que soy muerto; porque siendo hombre inmundo de labios, y habitando en medio de pueblo que tiene labios inmundos, han visto mis ojos al Rey, Jehová de los ejércitos” (Is. 6:5). Más adelante en su profecía Isaías declara: “¿Quién de nosotros morará con el fuego consumidor? ¿Quién de nosotros habitará con las llamas eternas?” (Is. 33:14). La santidad de Dios es un fuego devorador: ¡o purgará nuestro pecado, o nos destruirá con Él! Es tal como Jesucristo advirtió: “Todos serán salados con fuego” (Mr. 9:49). Podemos escoger entre el fuego refinador que nos hace santos (Mal. 3:2-3) y la ira que nos destruye (Mal. 4:1).

2. Santificación

“Seréis santos, porque santo soy yo Jehová vuestro Dios” (Lv. 19:2). Este mandato se refiere tanto a la moral como al ritual, tal como resulta evidente al leer el código de santidad (Lv. 17-26). En los primeros días de la historia de Israel los elementos ritualísticos o del culto eran sobresalientes, pero los elementos Éticos estaban también presentes. En los profetas, los motivos morales y Éticos de la santidad eran los temas dominantes, pero el ritual no se perdió de vista enteramente. “Si bien es cierto que la doctrina de la santidad de Israel al principio describía un estilo de vida en el que los elementos ritualista y Ético se mezclaban al grado que no podían ser reconocidos, hacia el fin, la doctrina denotaba un estilo de vida en el que los dos todavía estaban mezclados, pero en el cual la Ética era el elemento esencial y sobresaliente.”¹⁰ Edersheim sigue el mismo pensamiento:

La palabra hebrea que traducimos en “santo” generalmente se interpreta como “separado, apartado”. Pero este es sólo su segundo significado, que se deriva del propósito de aquello que es santo. Su significado primordial es ser espléndido, bello, puro y libre de toda contaminación. Dios es santo - como Aquel que es absolutamente puro, resplandeciente y glorioso. Por ende, el símbolo de ello es la luz. Dios habita en una luz inaccesible.... E Israel había de ser un pueblo santo, como si estuviera morando en la luz, merced a su relación de pacto con Dios.

Lo que hizo que Israel fuese un pueblo santo no fue el hecho de que fuera seleccionado de entre todas las demás naciones, sino la relación con Dios que tal selección hizo posible para el pueblo. El llamado de Israel, su decisión y su selección, fueron sólo los medios. La santidad misma había de ser lograda, o alcanzada por medio del pacto, que proveía el perdón y la santificación, y en el cual Israel sería guiado hacia adelante y hacia arriba, mediante la disciplina de la ley y la dirección del brazo santo de Dios. De modo que, si Dios manifestó la excelencia de su nombre en la creación, el camino de su santidad estaba en Israel.¹¹

Bowman hace una distinción entre los significados profético y sacerdotal de la santidad. La idea sacerdotal es la de ser apartado, dedicado, separado. Lo

“santo” es aquello que ha sido *separado para Dios*. En este sentido, el templo, el sacerdocio, el diezmo, el día de descanso, toda la nación, eran “santos”. La idea profética es Ética, tal como la vemos en Isaías 6 y Malaquías 3. Ambos significados combinan, como ya hemos visto, el “código de santidad” de Levítico 19, cuya culminación sublime es un pasaje Ético que reza: “Amarás a tu prójimo como a ti mismo. Yo Jehová” (véanse vv. 9-18). “El Nuevo Testamento, finalmente recoge sólo el lado profético del término y lo perpetua. Todos los cristianos han de ser ‘santos’ (‘llamados a ser santos’, Ro. 1:7), o sea, Éticamente santos, separados, consagrados al servicio de Dios (Mr. 6:20; Jn. 17:17; Ap. 3:7), para que puedan tener compañerismo con el Santo (Hch. 9:13; Ro. 1:7; He. 6:10; Ap. 5:8)”¹²

Walter Eichrodt establece el mismo concepto al escribir:

El elemento decisivo en el concepto de la santidad resulta ser el de pertenecerle a Dios... (Pero) el hombre que le pertenece a Dios debe poseer una clase especial de naturaleza, la cual al incluir al mismo tiempo la pureza externa e interna, ritual y moral, corresponderá a la naturaleza del santo Dios.¹³

La visión de Isaías en el templo revela con claridad la naturaleza Ética de la santidad tal como se relaciona a la experiencia humana. La santidad de Dios se comunica a sí misma al adorador y se vuelve un fuego santificador que purga la naturaleza interior. El resultado de la purificación del corazón de Isaías fue la afirmación y la expansión de su misión profética. “Jehová de los ejércitos será exaltado en juicio, y el Dios santo será santificado con justicia” (Is. 5:16).

3. Perfección

En la predicación de los profetas la santidad de Dios se vuelve una demanda de justicia personal y de justicia social. Es en esta combinación de santidad y justicia que el llamado de Dios a la perfección puede entenderse. Turner observa,

De Dios se ha dicho, “perfecto es su camino” (Sal. 18:30), pero el hombre que teme a Dios debería también, en efecto, “caminar” con Dios en este “camino perfecto” (Sal. 18:32; 101:2, 6). Una revelación de Dios incluye un reconocimiento de su santidad única. Esto a su vez pone en manifiesto la falta de santidad del hombre, su pecaminosidad, cuánto necesita la misericordia. *La santificación es el acto de gracia de Dios que hace que el pecado sea removido, y que logra la conformidad de hombres obedientes a la perfección de Dios en justicia. La consecuencia de esta secuencia es la perfección del hombre en santidad.*¹⁴

El término hebreo que traducimos en *perfección* significa plenitud, justicia, integridad, libertad de mancha o culpa, paz perfecta. Una manera de expresar la idea en el Antiguo Testamento era la expresión metafórica de “caminar con Dios” en fidelidad y compañerismo. Enoc “caminó con Dios” (Gn. 5:22, 24). En Hebreos 11:5, la idea se expresa diciendo que Enoc “tuvo testimonio de haber agradado a Dios”. De Noé leemos que “con Dios caminó” (Gn. 6:9), en contraste a sus vecinos. El mandato que Abram recibió fue: “Anda delante de mí y sé perfecto” (Gn. 17:1).

Además de ser una excelente producción poética sobre el tema del sufrimiento innecesario, el libro de Job es un tratado sobre la perfección. En este libro Job es presentado como un “hombre perfecto y recto” (que es una traducción literal del

original), y “temeroso de Dios y apartado del mal” (Job 1:1). Satanás admite, muy a su pesar, tal descripción, pero los “amigos” de Job la rechazaron. Si bien el problema del mal queda sin contestación, Job resulta vindicado. En el prólogo del libro, Satanás admite que Job es un hombre justo, pero es cínico en cuanto a los móviles del patriarca, e insiste en que su justicia resulta de su deseo de ser próspero materialmente. Quítese este factor, o ganancia, demanda Satanás, y veremos cuán pronto se rebela Job. Pero Job pasa airoso la prueba y de esa manera justifica la aseveración de Dios de que la justicia de su siervo es sincera, y por ende genuina. La perfección de Job era un asunto de *móvil*, de su amor *desinteresado* a Dios. El corazón de Job era perfecto delante de Dios porque su intención era pura. Esta es la idea básica de la perfección en el Antiguo Testamento.

Excepción hecha del Decálogo, es probable que ningún otro pasaje del Antiguo Testamento haya influido más en el pueblo judío que el Shema, que ha sido llamado el credo de Israel: “Oye, Israel: Jehová nuestro Dios, Jehová uno es. Y amarás a Jehová tu Dios de todo tu corazón, y de toda tu alma, y con todas tus fuerzas” (Dt. 6:4-5). Se declara que el amor es el móvil por el que el Señor escogió a Israel, y que el amor, demostrado por la obediencia, ha de ser la respuesta de Israel a ese amor (Dt. 7:6-11). Para hacer posible esta perfección en amor, debe haber una extirpación o escisión de la perversidad.

Pero si la necesidad es grande, la provisión es cabal: “Y circuncidará Jehová tu Dios tu corazón, y el corazón de tu descendencia, para que ames a Jehová tu Dios con todo tu corazón y con toda tu alma, a fin de que vivas” (Dt. 10:6). Esto se convierte en la gran doctrina nuevo testamentaria de la circuncisión del corazón por el Espíritu Santo (Ro. 2:29; Col. 2:12). ¡Mediante la circuncisión del corazón y la extirpación del pecado original, el amor perfecto es hecho posible para el pueblo de Dios! Esta es la doctrina de Juan Wesley de la perfección cristiana (véase el c. 1).

B. LA DOCTRINA DEL NUEVO TESTAMENTO

1. La promesa del Pentecostés

¿Podían los hombres ser santos antes del tiempo de Cristo La experiencia de Isaías en el templo es una respuesta afirmativa refulgente? Era posible alcanzar la perfección bajo el Antiguo Pacto. Pero el privilegio de una visión santificadora del Señor sólo era dada a los miembros de una aristocracia espiritual; los soldados de fila, casi la totalidad de los israelitas, estaban encerrados bajo la ley, y vivieron en el valle de fracasos repetidos (He. 10:1-4; véase también Ro. 7:7-25). Antes de que todos pudiesen experimentar la libertad del pecado, y la perfección en amor, era necesario que interviniera un derramamiento espiritual sobre el pueblo de Dios. Esta efusión del Espíritu de Dios era lo que los profetas anticipaban intensamente.

A través de Jeremías, Dios había declarado en cuanto a ese día: “Daré mi ley en su mente, y la escribiré en su corazón; y yo seré a ellos por Dios, y ellos me serán por pueblo. Y no enseñaré más ninguno a su prójimo, ni ninguno a su hermano, diciendo: Conoce a Jehová; porque todos me conocerán, desde el más pequeño de ellos hasta el más grande” (Jer. 31:33-34).

Ezequiel hizo una profecía casi idéntica: “Esparciré sobre vosotros agua limpia, y seréis limpiados... Os daré corazón nuevo, y pondré espíritu nuevo dentro de vosotros... Y pondré dentro de vosotros mi Espíritu, y haré que andéis en mis estatutos” (Ez. 36:25-27).

Refiriéndose al mismo día, Jehová declara a través de Joel: “Derramaré mi Espíritu sobre toda carne” (Jl. 2:27-29). Es muy significativo que los rabinos judíos interpretaron estas promesas y otras parecidas como que describían una actividad santificadora futura del Espíritu de Dios que caracterizaría a la edad mesiánica. Un ejemplo típico de la literatura rabínica sobre este particular es la forma en que S. Simeón B. Johai interpreta la frase de Ezequiel; reza: “Y Dios dice, ‘En esta edad, porque el impulso malo existe en ustedes, han pecado contra mí; pero en la edad venidera lo extirparé de ustedes’.”¹⁵

El texto de santidad más importante del Nuevo Testamento es la declaración de Simón Pedro el día de Pentecostés: “Mas esto es lo dicho por el profeta Joel” (Hch. 2:16 y ss.). El derramamiento del Espíritu, por tanto tiempo esperado, había acaecido. La era del Espíritu que Ezequiel había anticipado estaba ya aquí. La profecía de Jeremías se había vuelto parte de la historia, tal como el escritor de Hebreos declara: “Porque con una sola ofrenda hizo perfectos para siempre a los santificados. Y nos atestigua lo mismo el Espíritu Santo; porque después de haber dicho: Este es el pacto que haré con ellos después de aquellos días, dice el Señor: Pondré mis leyes en sus corazones, y en sus mentes las escribiré, añade: Y nunca más me acordaré de sus pecados y transgresiones” (He. 10:14-17).

Sería difícil exagerar la importancia de esta verdad. Lejos de ser algo en la periferia, la santificación está en el corazón mismo del Nuevo Pacto. Al pregonar la venida del Mesías, de quien era predecesor, y haciendo eco de las palabras de Malaquías, Juan el Bautista declaró: “Yo a la verdad os bautizo en agua para arrepentimiento; pero... Él os bautizará en Espíritu Santo y fuego” (Mt. 3:11, 12). Miller observa:

Este... es el Énfasis constante del Nuevo Testamento — la obra, la presencia, la pureza, el poder del Espíritu Santo. Dispensacionalmente todo había de culminar en Él y con Él. Su venida al corazón del creyente individual, y su resultante presencia purificadora y capacitadora era la realización final de las edades.¹⁶

Juan Wesley vio esto claramente, y lo expresó así en *Una clara explicación de la perfección cristiana*:

Los privilegios de los cristianos no pueden en manera alguna ser medidos por lo que el Antiguo Testamento dice respecto a los que vivieron bajo la dispensación judía, puesto que la plenitud del tiempo ha llegado, el Espíritu Santo ha sido dado, y esa “grande salvación” ha sido ya ofrecida a los hombres por la revelación de Jesucristo.¹⁷

2. El significado de la santificación

La doctrina del Nuevo Testamento es edificada sólidamente sobre el cimiento de la enseñanza del Antiguo Testamento. Un repaso cuidadoso de las referencias nuevo testamentarias sobre el asunto indica que, si bien es cierto que la enseñanza

profética-Ética es dominante, el significado ritualista y religioso ha sido preservado.

De la iglesia cristiana se dice que es una “nación santa”, cuyos habitantes constituyen un “real sacerdocio” (1 P. 2:9-10). Otra descripción es que los cristianos son un “templo santo” (1 Co. 3:17; Ef. 2:21; véase 1 P. 2:5). Por esta razón, todos los cristianos son “santos”, título que se encuentra sesenta y seis veces. Pero con aun mayor Énfasis que en el Antiguo Testamento, la santidad del culto demanda pureza Ética: “Sino, como aquel que os llamó es santo, sed también vosotros santos en toda vuestra manera de vivir” (1 P. 1:15). La santificación implícita debe volverse explícita al saturar y hacer santas todas las partes de la vida.

La idea central del cristianismo es la purificación del corazón de todo pecado, y su renovación a la imagen de Dios. Al interpretar *hagiazó* (el verbo griego que significa santificar), Thayer incluye dos clases de purificación: (1) “purificar por expiación, librar de la culpa del pecado”; (2) “purificar interiormente por la reforma del alma”. Esto corresponde a las dos Épocas que llamamos justificación (con el nuevo nacimiento) y entera santificación.

Con la justificación y la regeneración hay la “purificación por expiación de la culpa del pecado” (1 Co. 6:11; Stg. 4:8a). Wiley se refiere a esto como la purificación de la depravación *adquirida*.¹⁸ Mediante “el lavamiento de la regeneración” (Tit. 3:5) la contaminación resultante de nuestros pecados es quitada, y nosotros somos hechos “limpios” (Jn. 15:3). Esta es la razón por la cual se dice que la santificación principia en la regeneración.

Negativamente, la entera santificación purifica el corazón de la raíz o presencia del pecado, logrando o efectuando una devoción completa (de un solo ánimo) a Dios (Jn. 17:17, 19; Ef. 5:26; 1 Ts. 5:23; Stg. 4:8b). La entera santificación no es tanto un estado como una condición preservada de momento en momento, conforme andamos en la luz (1 Jn. 1:7).

Positivamente, la santificación es la restauración de la imagen moral de Dios “en la justicia y santidad de la verdad” (Ef. 4:24). Esta santificación positiva incluye una obra progresiva, que es iniciada en la regeneración, acelerada por la purificación del corazón y el ser llenos con el Espíritu, y consumada en la glorificación. El proceso es bellamente descrito por Pablo con las siguientes palabras: “Por tanto, nosotros todos, mirando a cara descubierta como en un espejo la gloria del Señor, somos transformados de gloria en gloria en la misma imagen” (2 Co. 3:18).

a. *La santificación como un proceso total.* La palabra *hagiasmos* aparece diez veces en el Nuevo Testamento y es traducida “santificación” en cada caso por la Revisión de Valera (60) y por muchas otras versiones. La palabra “denota estado, pero no ese estado oriundo del sujeto, sino el que resulta de cierta acción y cierto progreso”.¹⁹ El significado amplio de *hagiasmos*, que describe e incluye el proceso total de la santificación, es indicado en 1 Co. 1:30; 2 Ts. 2:13 y He. 12:14.

Viéndola Éticamente, la salvación es santificación: al hacer santas nuestras vidas por el Espíritu santificador. De principio a fin, nuestra santificación personal es su obra de gracia *en* nosotros. Esta santificación es toda una pieza, una “continuidad de gracia” llevada adelante por el Espíritu Santo. “El Espíritu Santo”, escribió Juan Wesley, “no sólo es santo en Sí mismo, sino también la causa inmediata de toda santidad en nosotros.”

b. *Santificación inicial*. La santificación principia en la regeneración. La nueva vida impartida por el Espíritu Santo es un principio de santidad. “El amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos fue dado” (Ro. 5:5). Al escribirle a los cristianos corintios, Pablo dijo: “¿No sabéis que los injustos no heredarán el reino de Dios? No erréis; ni los fornicarios, ni los idólatras, ni los adúlteros, ni los afeminados... heredarán el reino de Dios. Y esto erais algunos; mas ya habéis sido *lavados*, ya habéis sido *santificados*, ya habéis sido *justificados* en el nombre del Señor Jesús, y por el Espíritu de nuestro Dios” (1 Co. 6:9-11). En su sermón “El Pecado en los Creyentes”, Wesley dice lo siguiente sobre ese pasaje:

“Ya habéis sido lavados”, dice el Apóstol, “ya habéis sido santificados”, lo que significa, que habían sido purificados de “la fornicación, la idolatría, la borrachera” y toda otra forma de pecado *externo*; y sin embargo, al mismo tiempo y en otro sentido de la palabra, no eran santificados, no eran lavados, *internamente*, de la envidia, de pensar mal, de la parcialidad.²⁰

Por lo tanto, nosotros hablamos de la santificación inicial diciendo que es parcial en vez de completa, o entera. Este último término, dice Wesley, “no es indefinido, en el sentido de que no denote la purificación en grado mayor o menor de la contaminación del pecador. Es un término definido, y se limita estrictamente a esa culpa y depravación adquirida resultante de pecados cometidos, de los cuales el pecador mismo es responsable”.²¹

La exhortación de Pablo en 2 Corintios 7:1 es otro pasaje donde también se implica la santificación inicial o parcial. El Apóstol escribe: “Así que, amados, puesto que tenemos tales promesas, limpiémonos de toda contaminación de carne y de espíritu, *perfeccionando la santidad* en el temor de Dios.” Este versículo aboga por ambas, la santificación inicial y la entera santificación. Los corintios habían de perfeccionar, o de hacer que fuese completa una santidad que (entonces) sólo era parcial.

c. *Entera santificación*. Si bien muchos pasajes del Nuevo Testamento implican la doctrina de la entera santificación, muchos otros parecen demandarla; entre éstos citamos Juan 17:17, 19; Romanos 6:12-13; 12:1-2; 2 Corintios 7:1; Efesios 1:4; 5:26; 1 Tesalonicenses 5:23; Tito 2:14, y tal vez Hebreos 13:12. Los límites de esta obra no permiten incluir una exégesis de todos estos pasajes, pero unos cuantos comentarios son esenciales.

En Romanos 6, Pablo exhorta a sus lectores que han muerto al pecado y que han sido resucitados a novedad de vida (6:1-10), a que hagan tres cosas: (1) a que se consideren así mismos como aquellos que en efecto murieron con Cristo al pecado, y a través de Él fueron hechos vivos a Dios (6:11); (2) a que dejen, o desistan de poner los miembros de su cuerpo a la disposición del pecado (6:12); y, (3) a que se entreguen, o se presenten a sí mismos ante Dios “como personas que han muerto y han vuelto a vivir” (6:13, VP[†]). La relación de este acto de fe obediente a la verdadera santificación se indica en el versículo 19: “Así como antes entregaron su cuerpo al servicio de la impureza y de la maldad, para hacer la

[†] Versión popular

maldad, así entreguen ahora su cuerpo al servicio de la vida recta, con el fin de vivir *completamente consagrados* a Dios” (VP; empero una versión correctamente traduce esto último, para santificación). Romanos 12:1-2 repite la misma exhortación a una consagración completa o total, para una santidad completa.

Efesios 5:25-27 marcha en la misma dirección: “Cristo amó a la iglesia, y se entregó a sí mismo por ella, para santificarla, habiéndola purificado en el lavamiento del agua por la palabra, a fin de presentársela a sí mismo, una iglesia gloriosa, que no tuviese mancha ni arruga ni cosa semejante, sino que fuese santa y sin mancha.” Cristo se entregó a sí mismo para santificar la iglesia, que *ya ha tenido el lavamiento de la regeneración*. El versículo 24 nos informa que esta santificación logra la condición de estar “sin mancha” postulada en 1:4.

En 1 Tesalonicenses, Pablo se regocija porque sus convertidos habían recibido el evangelio “en poder, en el Espíritu Santo y en plena certidumbre” (1:5); pero su oración por ellos es que su fe sea perfeccionada (3:10), con el fin de que Dios afirmara “sus corazones, irrepreensibles en santidad delante de Dios nuestro Padre, en la venida de nuestro Señor Jesucristo” (3:13). Pablo procede a recordarles a sus lectores que su santificación es la voluntad de Dios y el llamado a aquellos a quienes ya les ha dado el Espíritu Santo (4:3-8). La culminación de su apelación se halla en 5:14-24. El propósito de toda la epístola se expresa en los versículos 23 y 24, que rezan: “Y el mismo Dios de paz os santifique por completo; y todo vuestro ser, espíritu, alma y cuerpo, sea guardado irrepreensible para la venida de nuestro Señor Jesucristo. Fiel es el que os llama, el cual también lo hará.” El adverbio traducido “por completo” es la palabra griega más fuerte que Pablo pudo haber usado. Es un término compuesto, que significa “enteramente” y “perfectamente”. Morris escribe lo siguiente acerca de la oración del Apóstol:

La oración es que Dios os *santifique por completo*. Hay un aspecto de nuestra parte en la santificación puesto que se nos pide que rindamos nuestra voluntad para hacer la voluntad de Dios. Pero el poder manifestado en la vida santificada no es humano sino divino, y la oración de Pablo se expresa de esa manera en armonía con ello. En el sentido más profundo, nuestra santificación es la obra de Dios dentro de nosotros. La obra puede ser atribuida al Hijo (Ef. 5:26) o al Espíritu (Ro. 15:16), pero en cualquier caso es divina. La palabra traducida *por completo* es excepcional, *holoteleis*, y sólo aquí se encuentra en el Nuevo Testamento. Es una combinación de las ideas de estar completo y de ser entero, y Lightfoot sugiere que se podría traducir así: “que Él os santifique para que podáis estar completos.”²²

La segunda parte de esta petición muestra que Pablo está pronunciando una oración a fin de que *el hombre completo* “intacto en todas sus partes” sea preservado santo e irrepreensible hasta la *Parousía*. “La fidelidad de Dios”, escribe Morris, “es la base de nuestra certidumbre de que la oración ofrecida será contestada.”²³

3. Perfección cristiana

Perfección cristiana y entera santificación son dos términos que describen la misma experiencia de la gracia de Dios. La perfección en amor delante de Dios es la santidad cristiana.

El verbo *teleio*, que se traduce “perfeccionar”, aparece veinticinco veces en el Nuevo Testamento. Significa (1) realizar un propósito, alcanzar cierta norma, lograr una meta dada, y (2) cumplir o completar. Pablo usa el adjetivo, *teleios*, siete veces. En varios casos es obvio que el significado es “maduro” en el sentido moral (1 Co. 14:20; Ef. 4:13-14). Pero en 1 Co. 2:6 y 15, los “perfectos” son considerados iguales a los “espirituales” (que sucede también en 1 Co. 3:1). Un estudio de este último pasaje indica que los “perfectos” son los que han sido enteramente santificados. J. Weiss llega a la conclusión de que si bien la perfección generalmente es futura en los escritos de Pablo (como en Fil. 3:12), sin embargo, en algunos casos (1 Co. 2:6; Fil. 3:15) la perfección ya está presente.²⁴ Weiss sostiene que el uso que Pablo hace de *teleios* en Colosenses 1:28 y 4:12 designa una perfección moral y espiritual.

Por lo tanto, la evidencia apunta a un significado doble de perfección. Un cristiano puede ser al mismo tiempo perfecto e imperfecto, de acuerdo al sentido en que se usen las palabras. Una perfección *relativa* es ahora posible mediante la fe en el Espíritu, pero la perfección *final* no será realidad sino hasta la resurrección (Fil. 3:11-12, 20-21).

a. *Perfección en amor*. Una de las secciones más importantes sobre la perfección es Mateo 5:43-48, que culmina con el mandato del Maestro: “Sed, pues, vosotros perfectos, como vuestro Padre que está en los cielos es perfecto.” La palabra “pues” es la clave de este texto. Jesús está diciendo en efecto: “Así como vuestro Padre en los cielos es perfecto, (y que lo demuestra) enviando sus bendiciones sobre amigos y enemigos, vosotros debéis ser perfectos en vuestro amor hacia todos los hombres.” Es evidente que este es el amor de *agape* — espontáneo, buena voluntad que no se rinde, que emana de la vida interior de una persona en la que mora el Espíritu. Como tal, el amor perfecto es tanto el *don* de Dios (Ro. 5:5; 8:3-4; 1 Jn. 4:13-17), como el *mandato* de Dios (Mr. 12:29-31; 1 Jn. 4:21).

Cuando este amor se expresa, la ley es cumplida (Mt. 22:40; 1 Ti. 1:5). “No debáis a nadie nada, sino el amaros unos a otros; porque el que ama al prójimo, ha cumplido la ley... el amor no hace mal al prójimo; así que el cumplimiento de la ley es el amor” (Ro. 13:8, 9-10). La perfección cristiana es perfección en amor.

b. *Semejanza a Cristo perfeccionada*. La meta final de la perfección es ser cabalmente como Cristo, lo cual será el don que Dios nos dará en la venida de Cristo (1 Jn. 3:2). En vista de esta meta futura, cada cristiano debe confesar, con Pablo: “No que ya lo haya alcanzado, o que ya haya sido perfeccionado” (Fil. 3:12, traducción libre de la traducción de Wesley). “Hay una diferencia entre uno que es perfecto” explica Wesley, “y uno que ha sido perfeccionado. Uno está equipado para la carrera; el otro está listo para recibir el premio.”²⁵

Capítulo 3

La Iglesia Primitiva

Sería exagerado declarar que la iglesia ha creído y enseñado durante todos los siglos de su existencia la perfección cristiana tal como la Biblia la presenta, y tal como la doctrina Wesleyana la ha entendido. En realidad, esta enseñanza frecuentemente ha sido condenada y denigrada. Sin embargo, alguna forma de doctrina perfeccionista ha sido postulada en cada edad, no sólo por los cristianos ortodoxos, sino también por aquellos que han tenido tendencias heréticas.

Ideas extrañas a la Biblia se han adentrado a la tradición cristiana, procedentes de diversos sistemas religiosos y filosóficos que operaban en el mundo en que la iglesia estaba testificando y trabajando, y cada una de esas ideas ha resultado en una alteración de la doctrina de la santidad. Las ideas que no emanan de la Biblia sobre Dios, el hombre, y el pecado, todas ellas han tomado parte en la deformación de la enseñanza. William Burton Pope observa que estos diversos principios que han contribuido a moldear la opinión podrían ser estudiados con mucho provecho, como fuentes que arrojan luz sobre la doctrina bíblica. “En efecto sus interpretaciones respectivas sobre el tema pueden considerarse como algunas de las pruebas más severas que pudieran aplicarse a los diversos sistemas.”¹

A pesar de tales frutos de la imaginación, nociones a veces exóticas de los hombres, los elementos esenciales de la doctrina de la perfección cristiana han sido preservados, si bien con pequeñas diferencias, desde el principio. “El espíritu de la santidad consumada nunca ha carecido de un testigo.”² Al paso de los siglos ha habido diferencias en cuanto al Énfasis y en cuanto a la terminología, tal como cualquier estudiante de la historia eclesiástica sabe bien, pero la verdad de la santidad no se ha eclipsado en ninguna edad.

A. LOS PADRES APOSTÓLICOS

La teología de los padres apostólicos no se mueve en el mismo plano elevado en que acciona el Nuevo Testamento. “Aunque Pablo fue el más grande pensador de la iglesia primitiva, su pensamiento no fue generalmente comprendido, ni su interpretación del cristianismo ampliamente aceptada.”³ Un tipo general de cristianismo, muy diferente al de Pablo lentamente llegó a prevalecer, en el cual cierta comprensión del evangelio de Cristo era la nueva ley. El amor, como la actitud correcta del ser humano hacia Dios, fue substituido por el temor, y la fe frecuentemente se volvió sólo otra obra llevada a cabo por el cristiano. La *Epístola de Bernabé* expresa bien la corriente: “Es cosa buena aprender las ordenanzas del Señor, tantas como hayan sido escritas, y andar en ellas, pues el que haga estas cosas será glorificado en el reino de Dios; en tanto que quien escoja lo otro perecerá junto con sus obras. Por esta razón hay una resurrección, por esta razón (hay) una recompensa.”⁴ San Clemente escribe: “Si hacemos la voluntad de Cristo

encontraremos descanso, pero si no la hacemos, nada nos librará del castigo eterno, si menospreciamos sus mandamientos.”⁵ En los escritos de los Padres podrían encontrarse un sinnúmero de citas como éstas.

Pero, aunque el fracaso de la iglesia fue general en este respecto, es decir, por cuanto no vio el evangelio cristiano como un mensaje de libertad a través de Cristo, el Espíritu estaba obrando activamente en el seno de la comunidad cristiana. A pesar de sus interpretaciones erróneas, estas comunidades no carecieron de testigos del secreto de la santidad. La salvación, aun en sus alcances más elevados, no depende en la perfección de la comprensión, sino en la obediencia al Espíritu Santo. Esta es la razón por la cual no es difícil descubrir frases claras de testimonio y de enseñanza sobre el tema de la perfección cristiana diseminadas entre los escritos de los Padres.

Poco antes de sufrir la muerte de mártir, Ignacio exclamó: “Te doy gracias, Señor, que te has dignado honrarme con un amor perfecto hacia ti.”⁶ Clemente de Roma escribió: “Los que han sido perfeccionados en amor, por la gracia de Dios, han llegado al lugar de los piadosos en el compañerismo de aquellos que, en todas las edades han servido (para) la gloria de Dios en perfección.”⁷ Y Policarpo, refiriéndose a la fe, la esperanza y el amor, escribe: “Si algún hombre morara en Éstos, ha cumplido la ley de la justicia, porque el que tiene amor está lejos del pecado.”⁸ Palabras como Éstas contienen la semilla de la doctrina de la perfección cristiana: es la perfección del amor dentro de la justicia de la fe. Las *Epístolas de Ignacio* mencionan una y otra vez una fe perfecta, una intención perfecta, y una obra perfecta de santidad.⁹

B. IRENEO

Ireneo, obispo de Lyon en la parte final del segundo siglo, fue uno de los pocos pensadores verdaderamente creativos en la historia de la iglesia. Lo que es más, Ireneo fue “el más influyente de todos los primeros Padres, no sólo desde el punto de vista de la institución sino teológicamente”.¹⁰ Hombre de rara piedad personal, conocía profundamente el pensamiento del Nuevo Testamento, y demostró una verdadera afinidad a la teología de Pablo. Su doctrina de la redención tiene su centro en la obra de Cristo, y su enseñanza sobre la salvación recalca el derramamiento del Espíritu Santo como el medio de la perfección cristiana. Podemos correctamente clasificar a Ireneo como un teólogo de santidad.

Ireneo fue el primer escritor patristico que nos ofrece una doctrina clara y comprehensiva de la expiación y de la redención. “¿Con qué propósito descendió Cristo del cielo?” se pregunta Ireneo. Y contesta: “Para que pudiera destruir el pecado, vencer la muerte, y darle vida al hombre.”¹¹ Lado a lado de esta declaración preñada de significado podemos poner esta otra:

El hombre había sido creado por Dios para que tuviera vida. Si ahora, habiendo perdido la vida, y habiendo sido dañado por la serpiente, no retornaba a la vida, sino que era completamente abandonado a la muerte, Dios habría salido derrotado, y la malicia de la serpiente habría vencido la voluntad de Dios. Pero puesto que Dios es tanto invencible como magnánimo, demostró su magnanimidad al corregir al hombre, y al probar a todos los hombres, como ya hemos dicho; pero mediante el Segundo Hombre, Dios encontró al (hombre) fuerte, y asaltó su baluarte,

destruyó sus bienes, y aniquiló la muerte, brindándole vida al hombre que había estado sujeto a la muerte.¹²

En otra declaración fuerte, que al mismo tiempo es una exhortación, Ireneo dice: “Nuestro Señor... ató al fuerte y libró al débil, y le dio salvación a su creación al *abolir el pecado*.”¹³

La idea de Ireneo es bien clara. Como Aulén lo declara, “La obra de Cristo es en primer lugar, y sobre todo, una victoria sobre los poderes que mantienen esclava a la humanidad: el pecado, la muerte y el diablo. De Éstos puede decirse que en cierta manera son personificados, pero en cualquier caso son poderes objetivos, y la victoria de Cristo produce una nueva situación, al haber puesto fin a su dominio, y haber librado a los hombres de su yugo.”¹⁴

Ireneo considera que la encarnación es absolutamente esencial para la redención. Declara: “Él, nuestro Señor... es la Palabra de Dios el Padre hecha el Hijo del Hombre... Si Él, como *hombre*, no hubiese vencido al adversario del hombre, el enemigo no habría sido justamente vencido. Algo más, si no hubiese sido *Dios* quien otorgó la salvación, nosotros no la tendríamos como una posesión segura... La Palabra de Dios, hecha carne, pasó por cada etapa de la vida, restaurando a cada edad el compañerismo con Dios.” Basándose en lo que Pablo dice en Romanos 8:3-4, Ireneo escribe: “La ley, siendo espiritual, meramente exhibió al pecado tal como es; no lo destruyó, puesto que el pecado no reinaba sobre el espíritu sino sobre el hombre. Y puesto que aquel que había de destruir el pecado y redimir al hombre de la culpa tenía que entrar en la mismísima condición del hombre.”¹⁵

No hay ni un indicio en Ireneo, de división alguna entre la encarnación y la expiación, tal como aparecería después en la teoría de Anselmo y en otras teorías de satisfacción posteriores. Ireneo postula que es Dios *mismo* quien en Cristo lleva a cabo la obra de la redención y derrota al pecado, la muerte y el diablo. Dios mismo ha entrado en el mundo del pecado y de la muerte: “la misma mano de Dios que nos formó al principio, y que nos forma en el vientre de nuestra madre, en estos últimos días nos buscó cuando estábamos perdidos, ganando a su oveja perdida, poniéndola sobre su hombro y regresándola con gozo al rebaño de la vida.”¹⁶

En un pasaje largo pero conmovedor Ireneo explica cómo el Hijo encarnado ha santificado cada etapa de la vida:

Él vino para salvar a todos mediante su propia persona; es decir, a todos los que por Él nazcan de nuevo para Dios; infantes, niños, adolescentes, jóvenes y adultos. Por lo tanto, Él pasó por cada etapa de la vida. Fue hecho infante para los infantes, santificando así la infancia; un niño entre los niños, santificando la niñez, y poniendo un ejemplo de afecto filial, de justicia y de obediencia; un hombre joven entre los hombres jóvenes, convirtiéndose en un ejemplo para ellos, y santificándolos para el Señor. Asimismo, fue un hombre adulto entre los hombres adultos, para que pudiese ser un maestro perfecto para todos, no meramente respecto a la revelación de la verdad, sino también con respecto a esta etapa de la vida, santificando a los hombres de más edad, y volviéndose también un ejemplo para ellos. Y así Él llegó hasta la muerte, para que pudiese ser “el primogénito de entre los muertos”, teniendo preeminencia entre todos, el Autor de la Vida, quien va delante de todos y muestra el camino.¹⁷

La victoria divina lograda en Cristo ocupa el mismísimo centro del pensamiento de Ireneo, y forma el elemento central de su doctrina de la recapitulación, que es la restauración y perfeccionamiento de la creación, la cual es la idea teológica más vasta de este formidable pensador. Aulén dice de la doctrina:

“La recapitulación de Ireneo”, escribe Aulén, “no termina con el triunfo de Cristo sobre los enemigos que han mantenido cautivo al hombre; continúa en la obra del Espíritu en la iglesia.... Pero la plenitud de la recapitulación no se realizará en esta vida: la perspectiva de Ireneo es hondamente escatológica, y el don del Espíritu es para Él las arras de la gloria futura.”¹⁸

Para Ireneo, entonces, si bien la muerte de Cristo ocupa un lugar central en la victoria divina, no es una muerte aislada; es “una muerte en conexión, por un lado con el trabajo de toda la vida de Cristo visto como un todo, y por otro lado, con la resurrección y la ascensión; (es) la muerte sobre la que ha brillado la luz de la resurrección y del Pentecostés”.¹⁹ La resurrección fue la primera manifestación de la victoria decisiva de Cristo, que fue ganada en la cruz; fue también el punto de principio de una nueva era del Espíritu, ya que, desde su sitio exaltado a la diestra del Padre, Cristo derrama el Espíritu, el cual reproduce dentro de nosotros la victoria de Cristo sobre el pecado, y nos trae a la “unidad y comunión con Dios y el hombre”.

Es precisamente sobre este fondo de la doctrina de la expiación que entendemos la enseñanza de Ireneo sobre la perfección. Los cristianos están viviendo en la nueva etapa de la salvación. “El factor esencial en esta nueva etapa... es el derramamiento del Espíritu. Solamente son ‘perfectos’ aquellos, dice Él, en el sentido de estar completos, que han recibido el Espíritu de Dios. El pensamiento de Ireneo siempre está dominado por su honda convicción de una comunión presente del alma con Dios. Él sabe muy bien que este es el significado de haber ‘recibido el Espíritu’.”²⁰

La idea de Ireneo, de la recapitulación, que Él ha basado en Efesios 1:10 y en Colosenses 1:19, “es inherentemente una doctrina de perfección y ... está en el corazón mismo de la teología de Ireneo. Esta es la meta de nuestro ser — estar en Cristo, y habiendo recibido el Espíritu, vivir en comunión con Dios”.²¹ Dejemos que el teólogo lo exprese con sus propias palabras:

Dios prometió por medio de sus profetas que “derramaría este Espíritu sobre sus siervos y sobre las siervas... en aquellos días” para que profetizaran. Y el Espíritu descendió de Dios sobre el Hijo de Dios, lo hizo Hijo del Hombre, y con Él se acostumbró a morar entre la raza humana y a “descansar en” los hombres y a morar en las criaturas de Dios, obrando la voluntad de Dios en ellas, y renovándolas de su viejo estado a la novedad de Cristo.²²

Por lo tanto Ireneo puede decir: “Dios es poderoso para hacer perfecto aquello que el espíritu anhelante desea”, y añade: “el Apóstol llama perfectos a aquellos que presentan cuerpo, alma y espíritu irrepreensible delante de Dios; quienes no sólo tienen al Espíritu Santo morando en ellos, sino que también preservan sus almas y cuerpos sin mancha alguna, conservando inviolada su fidelidad a Dios, y

cumpliendo sus deberes con sus vecinos.”²³ Ireneo hace un resumen de su doctrina diciendo sencillamente que “el Hijo de Dios apareció en la tierra y se familiarizó con los hombres: para que nosotros pudiéramos tener la imagen y semejanza de Dios.”²⁴

Capítulo 4

Los Platónicos Cristianos

En Ireneo oímos la voz del apóstol Pablo. Desde luego que sus escritos exhiben también la influencia del pensamiento griego, pero en ellos palpita el verdadero espíritu apostólico. Sin que haya la menor duda, Ireneo fue un pensador bíblico, y su doctrina de la perfección cristiana es un resultado de su profunda comprensión de la obra expiatoria de Dios en Jesucristo.

En los escritos de los hombres que consideraremos a continuación — Clemente de Alejandría y Orígenes, su sucesor — discernimos un tono y un Énfasis enteramente diferentes. En ambos, y especialmente en Orígenes, oímos la voz de Platón más que la de Pablo. Si bien estos dos teólogos estaban saturados del conocimiento de las Escrituras, creían en Cristo y lo amaban supremamente, sus escritos exhalaban el espíritu de la filosofía griega. La perfección que ellos enseñan, si bien participa de la mente de Jesús y de Pablo, es una transformación cristiana del ideal de la virtud y la bondad perfectas que encontramos en los diálogos de Platón. Para Clemente y Orígenes, el hombre perfecto es el “gnóstico cristiano”, el hombre cuyo conocimiento de Dios lo ha capacitado para dominar sus pasiones humanas y vivir una vida de virtud cristiana. Por esta razón Clemente y Orígenes han sido llamados “los platónicos cristianos”.

Estos hombres se dedicaron a declarar el evangelio a las clases educadas de Alejandría, segunda ciudad del Imperio Romano, fundada por Alejandro el Grande el año 332 A. C. Era primordialmente un centro comercial que, por esa razón, había atraído a muchos griegos y judíos. Pero su vida intelectual era igualmente notable. Sus bibliotecas eran las más famosas en todo el Imperio. En sus calles se encontraban el Oriente y el Poniente. Allí, la filosofía griega ya se había mezclado con el judaísmo en el pensamiento de Filón de Alejandría, un contemporáneo de Jesús; en Alejandría también el Antiguo Testamento había sido traducido al griego. No sabemos cuándo el cristianismo fue introducido en Alejandría, pero debe haber sido a principios de la era cristiana, pues para el segundo siglo ya estaba firmemente arraigado en esa ciudad.

Es esta profunda alianza de la filosofía griega y de la fe bíblica, tan característica del pensamiento de Alejandría por más de dos siglos, lo que halla expresión en la enseñanza perfeccionista de Clemente y de Orígenes.

A. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA

Tito Flavio Clemente nació el año de 150, probablemente en Atenas. A su íntimo conocimiento de la literatura y las costumbres griegas, Clemente aunaba un conocimiento igualmente profundo de la Biblia. Mondésert escribe: “La Biblia se volvió para Él casi un lenguaje y una manera de pensar; y, lo que es extraño, podemos decir casi lo mismo del impacto que hizo sobre Él la filosofía griega, y sobre todo, el platonismo.”¹

Clemente escribió tres tratados sobre la perfección cristiana: *El pedagogo*, *La exhortación (Protrepticus)* y *Strómatas*. El primero aparece con el nombre de “Cristo el educador”, en *Los padres de la iglesia*.² *Strómatas* no aduce ser un tratado terminado; como su nombre lo implica, es una colección de diversas ideas. En *El pedagogo* Clemente escribe de la perfección de experiencia religiosa de la que todo creyente disfruta en Cristo. En *La exhortación*, hace una invitación conmovedora a los griegos, a que reconozcan toda la verdad y la belleza alabadas por sus poetas y sus filósofos, (que ahora está) en el Nuevo Canto que es Cristo. Finalmente, en *Strómatas*, Clemente intenta desarrollar la perfección elevada que los cristianos gnósticos encuentran en Cristo.

1. *La vida perfecta*

Clemente afirmaba que creer en Cristo es experimentar una perfección inicial. Escribió: “Cuando nacemos de nuevo, inmediatamente recibimos la perfección que anhelamos, puesto que (en ese momento) fuimos iluminados, venimos al conocimiento de Dios. Seguramente que quien tiene conocimiento del Ser perfecto no es imperfecto.”³ Esta es la perfección de cualquier experiencia cristiana genuina, el conocimiento de Dios, el cual es la vida eterna (véase 1 Jn. 1:5).

El nuevo nacimiento es también una experiencia Ética. Clemente razona: “Por el divino Espíritu nos deshacemos de los pecados que oscurecen nuestros ojos como una neblina, y permitimos que el ojo del espíritu sea libre, sin estorbos e iluminado. Sólo mediante este ojo vemos a Dios, cuando el Espíritu Santo descende sobre nosotros, desde el cielo.”⁴ Clemente insiste en que todos los que hayan nacido de Dios deben “tanto como puedan ser tan libres del pecado como les sea posible”. Añade: “No hay nada más importante para nosotros que, en primer lugar, deshacernos del pecado y de las debilidades, y luego desarraigar cualquier inclinación pecaminosa crónica.”⁵

Clemente tiene una comprensión clara en cuanto a que Cristo primero tiene que sanarnos de la enfermedad del pecado, antes de que pueda enseñarnos el camino de la perfección superior.

Si una persona está enferma, no puede aprender bien nada de lo que se le haya enseñado sino hasta que primero haya sanado completamente. A una persona que esté enferma le damos instrucciones por una razón enteramente diferente de la razón por la que instruimos a alguien que está aprendiendo; a esta última la instruimos para que adquiera conocimiento, a la primera para que recupere su salud. Así como nuestro cuerpo necesita un médico cuando está enfermo, así también cuando somos débiles, nuestra alma necesita un Educador que cure sus males. Sólo entonces necesita al Maestro para que la guíe, y para que desarrolle su capacidad de saber, cuando haya sido purificada y capacitada de retener la revelación de la palabra.⁶

Esto es la santificación de la vida cotidiana. “Hay muy pocos de los escritores cristianos de esa edad, y lo que es más, de cualquier edad, que hayan visto con tanta claridad como Clemente que el don de la comunión con Dios trae consigo no sólo un refuerzo de virtudes celestiales, sino también una transformación de las tareas cotidianas. Clemente está describiendo como un ideal, la vida que puede ser

vivida en Alejandría, en medio de una población ajetreada, negociante, amante de los placeres y excitable.”⁷

Clemente sabe que hay un camino cristiano de vida, una conducta benévola, semejante a la de Cristo, que viene como un fruto natural de la nueva relación con Dios. Clemente describe este nuevo estilo de vida, con gran lujo de detalle, en *El pedagogo*. Pero muy pocas veces ha sido descrita la transformación de la gracia tan bellamente, como en el siguiente famoso pasaje de *La exhortación*:

Es su naturaleza, como hombre, estar en estrecho compañerismo con Dios. Así como no forzamos al caballo a arar, ni al toro a cazar, sino que guiamos a cada animal a su tarea natural, por la misma razón apelamos al hombre, quien fue hecho para que contemple el cielo, y quien es, en verdad, una planta celestial, a que venga al conocimiento de Dios... ¿Has encontrado a Dios? Tienes vida.⁸

2. *El gnóstico cristiano*

Clemente postulaba que la salvación es la entera obra de Dios que principia con la persuasión divina de la gracia preveniente, se vuelve realidad en el nuevo nacimiento del Espíritu, lo cual a su vez abre la puerta para un conocimiento más elevado del amor perfecto, mismo que Clemente designa con el nombre *gnosis*; de aquí en adelante nos referiremos a ello como Gnosis o conocimiento.

Es esencial que distingamos la Gnosis de Clemente, de la idea equivalente, del gnosticismo pagano. Para este último, Gnosis es un conocimiento esotérico que es posible sólo para unos cuantos escogidos que son *por naturaleza* “los espirituales” (*pneumatikoi*). Para el gnóstico pagano “los perfectos” son unos cuantos predestinados; para Clemente la verdadera Gnosis es una posibilidad para todos los cristianos.

La verdad es que el *Logos* — el Verbo divino que se encarnó en Jesús — ha estado instruyendo a todos los hombres en el camino del verdadero conocimiento y de la vida. “Nuestro instructor es el santo Dios, Jesús, el Verbo que es el guía de toda la humanidad.”

Dios es la fuente de todo bien; sea directamente, como en el Antiguo y el Nuevo Testamentos, o indirectamente, como en el caso de la filosofía. Pero pudiera ser que la filosofía haya sido dada a los griegos directamente, pues fue “un ayo”, para traer el helenismo a Cristo, tal como la Ley lo fue para los hebreos. Así que la filosofía fue una preparación, que preparó el camino para el hombre que es traído a la perfección por Cristo.⁹

Por lo tanto, esta tarea que el Verbo ha desempeñado, de instruir a la humanidad, ha sido una educación progresiva. Así también es en la iglesia. “El Verbo, que es todo amor, y que anhela perfeccionar en nosotros un camino que guíe progresivamente a la salvación, hace un uso efectivo de un orden bien adaptado a nuestro desarrollo; al principio Él persuade, luego educa, y después de todo esto, Él enseña.”¹⁰

La “fe”, o sea esa confianza sencilla en Cristo, es suficiente para ser salvo; pero el hombre que le añade “conocimiento” a su fe, tiene una posesión más elevada. Él es el cristiano verdadero, el cristiano gnóstico.

“Al que tiene le será dado”; a la fe (se añadirá) el conocimiento; al conocimiento, amor; al amor, la herencia... Este conocimiento guía al fin, el último fin que no tiene fin, *una vida de conformidad con Dios...* Habiendo sido así liberados, los que han sido perfeccionados reciben su recompensa. Han terminado con su purificación, han terminado con el resto de su servicio, aunque sea un servicio santo, con lo santo; ahora se han vuelto puros de corazón, y gracias a su estrecha intimidad con el Señor les espera una restauración a una contemplación eterna.”¹¹

“La perfección a la que los creyentes son llamados en el *Strómatas* se designa *theoría*, que significa una unificación cabal de los poderes del alma. Incluye conocimiento, pero también tiene los conceptos de amor, armonía completa de propósito y de deseo. La primera clase de perfección¹² lleva naturalmente a la segunda, porque la segunda ya ha sido dada, y está implícita en la primera.”¹³

La Gnosis de la que Clemente habla no es un conocimiento meramente intelectual. “Es una clase de perfección del hombre como hombre, armoniosa y uniforme consigo misma y con el Verbo divino, y está completa en los dos aspectos, la disposición, y la manera de vida y de hablar, por la ciencia de las cosas divinas, pues es por la intuición que la fe es hecha perfecta.”¹⁴ Ahora Clemente está pensando en Dios, no en términos platónicos, sino en términos cristianos. *La perfección cristiana en sus alcances más elevados es comunión con Dios y “conformidad o semejanza a Dios”. Es pureza de corazón, intimidad con Dios quien es Amor.*

Dios mismo es amor, y debido a su amor nos persiguió... En su amor nos persiguió el Padre, y la gran prueba de esto es el Hijo a quien Él engendró de Sí mismo y el amor que fue el fruto producido de su amor... Y cuando Él se dio a Sí mismo *en* rescate, nos dejó un nuevo Testamento, “Os doy mi amor” (léase Jn. 13:34). ¿Cuál es la naturaleza y alcance de este amor? Por cada uno de nosotros Él puso su vida, la vida que valía todo el universo, y Él requiere que a cambio nosotros hagamos lo mismo los unos por los otros.¹⁵

Lo que sigue de esto es que la Gnosis que el cristiano busca involucra no sólo el conocimiento y el amor de Dios sino la *perfección Ética*. La declaración final acerca de la Gnosis en el séptimo libro de *Strómatas* muestra conclusivamente que Clemente está enteramente de acuerdo con Pablo en cuanto a considerar el amor como la meta de la vida cristiana. Clemente recalca lo desinteresado del amor perfecto, el cual es servir a Dios motivados por pura devoción a la bondad divina y a hacer bien, no para ser vistos por los hombres, sino para reflejar la imagen y la semejanza del Señor. ¡El que manifiesta misericordia no debe saber que está manifestando misericordia! “Tal misericordia será una costumbre (Éxis), una disposición (*diáthesis*), y esta libertad bella de la autoconsciencia es el ideal del alma.”¹⁶

Esta perfección no es algo que el hombre logre; es la obra del Verbo en su función de Maestro, un don de Dios al cristiano que ha aprendido a orar sin cesar. La perfección es la obra de Cristo, el Verbo que mora en el corazón.

Si la oración es así una ocasión para tener comunión con Dios, ninguna ocasión para que nos acerquemos a Dios debe ser menospreciada. Ciertamente, la santidad del gnóstico, estando ligada con la Providencia divina mediante un reconocimiento voluntario de su parte, muestra la beneficencia de Dios en la perfección, puesto que la santidad del gnóstico es, por así decirlo, la verificación de la Providencia sobre sí, y un sentimiento recíproco de lealtad como lo es entre dos amigos.¹⁷

Esta frase expresa claramente la verdad final de que todas las cosas son de Dios en la vida del creyente que está siendo perfeccionado. El cristiano “perfecto” reconoce que una Providencia benefactora está moldeando su destino y transformándolo a la semejanza de Cristo (véase Ro. 8:28-29).

Al captar algo de la visión que Clemente tuvo de la perfección podemos entender por qué Alexander Knox pudo escribir lo siguiente acerca de Juan Wesley: “El realizar en sí mismo el cristiano perfecto de Clemente de Alejandría fue el propósito de su corazón.”

B. ORÍGENES

El discípulo más célebre de Clemente, y su sucesor a la cabeza de la escuela para catecúmenos en Alejandría, fue el renombrado Orígenes (185-285). Como Clemente, había sido un estudiante Ávido, tanto de las Escrituras cristianas como de la filosofía griega, desde su niñez. ¡Jerónimo dice que Orígenes escribió seis mil libros! Aun si cortamos el número drásticamente, fue uno de los escritores más prolíficos del mundo antiguo. Fue un crítico y exégeta bíblico, y escribió la primera obra sistemática de teología cristiana.

Al igual que Clemente, Orígenes trazó una distinción muy marcada entre “fe” y “conocimiento”, pero los interpretó diferentemente de como lo hizo su maestro. Orígenes creía que la fe es la aceptación de las doctrinas y el conocimiento cristianos esenciales, la demostración de ambos. *La fe salva, pero el conocimiento perfecciona*. Orígenes basó su doctrina de la Gnosis en lo que Pablo escribió en el capítulo 12 de 1 Corintios:

Además debería saberse que los santos apóstoles, al predicar la fe de Cristo, hablaron con suma claridad sobre ciertos asuntos que ellos consideraron que eran necesarios para todos los creyentes, y hasta para aquellos que parecen ser lentos en su investigación de la ciencia divina; pero (los apóstoles) dejaron que la razón de sus declaraciones fuese inquirida por aquellos que han recibido los dones excelentes del Espíritu, particularmente los dones del lenguaje, la sabiduría y el conocimiento.¹⁸

Aceptar las creencias cristianas es ser salvo; seguir adelante a un conocimiento de la verdad adicional deducida de esas creencias y de la Escritura es tener Gnosis y lograr la perfección.

Para ascender a la cumbre de la perfección cristiana uno debe darle la espalda al mundo visible tanto como a las emociones de la humanidad. Cuando

uno entra en la cámara secreta de la sabiduría y del conocimiento, cierra la puerta a todo aquello que es percibido por los sentidos. El cristiano “perfecto” es aquel que, como Moisés, ha ascendido por encima de todas las cosas creadas.¹⁹

Para los que quieran seguir a la perfección, el primer consejo de Orígenes era: “Conócete a ti mismo.” Esto significa reconocer que el cuerpo mismo, con sus deseos y emociones, debe ser vencido. El cristiano está trabado en un combate sin tregua con el cuerpo que lo estorba, conforme Él va en pos del conocimiento perfecto de Dios y la Gnosis espiritual perfecta. Por lo tanto, debe emplear las armas del ascetismo si ha de ganar la victoria sobre su ser inferior. “La frase de Pablo, ‘golpeo mi cuerpo’, es interpretada en este sentido. Las palabras de Jesús, ‘si no os volvéis... como niños’, se interpretan como que significan la mortificación de las concupiscencias de la humanidad, puesto que el niño todavía no ha experimentado el placer sexual.”²⁰

Comentando acerca de la narración que Mateo hace de la Transfiguración, Orígenes interpreta la frase “seis días después” (Mt. 17:1) como que significa el pasar más allá de las cosas creadas, puesto que el mundo fue creado en seis días. Si alguien se considera digno de contemplar la Transfiguración, debe pasar más allá de los seis días, y ya no contemplar las cosas del mundo. Entonces esa persona observará un nuevo sábado y se regocijará en la alta montaña de Dios.²¹

La escalera a la perfección se asciende gradualmente. El cristiano no sabe de ninguna separación súbita del pecado. La conversión es sólo un retorno de la voluntad a la voluntad de Dios. La salvación del pecado principia con el bautismo, ocasión en la que uno cesa de ser pecador. El cristiano bautizado ya no es un siervo del pecado; peca, pero no es un pecador.²² Con la ayuda de Dios gradualmente conquista sus pecados y hace progresos específicos hacia la conquista del mal moral.²³

A todos los que niegan la posibilidad de alcanzar la perfección moral, Orígenes contesta diciendo:

La naturaleza humana, por el ejercicio de la voluntad ha adquirido la capacidad de caminar sobre un trapezio suspendido muy alto en un teatro y ha logrado esta capacidad por medio de la práctica y la aplicación: ¿Hemos de suponer que es imposible para la naturaleza humana el vivir virtuosamente, si esto es lo que quiere, aun si anteriormente se ha hundido mucho. Un hombre que tal cosa diga seguramente está trayendo una acusación contra el carácter del Creador del ser racional, más que en contra de la criatura. Pues está sugiriendo que el Creador ha hecho la naturaleza humana competente para lograr cosas difíciles, pero inútiles, y al mismo tiempo incompetente para lograr su propia beatitud.²⁴

Aunque el lograr esta perfección no es posible sin la ayuda concomitante de la gracia de Dios, el esquema anterior es esencialmente humanista. El hombre toma la iniciativa, y Dios lo ayuda. “La voluntad del hombre no es suficiente para lograr el fin (de la salvación), ni tampoco es la carrera de los atletas metafóricos suficiente para lograr ‘el premio del supremo llamamiento de Dios en Cristo Jesús’. Esto es sólo logrado por la ayuda de Dios... Nuestra perfección no viene meramente como resultado de que nosotros permanezcamos inactivos, empero no es lograda por nuestra actividad; Dios tiene la mayor parte en que se vuelva realidad.”²⁵

Es enteramente claro que Orígenes intenta adscribir la perfección a la gracia de Dios: “Respecto a nuestra salvación, ‘la voluntad y la actividad vienen de Dios’.”²⁶ Pero al explicar cómo tal cosa es cierta, Orígenes pone de manifiesto que nunca comprendió la doctrina nuevo testamentaria de la gracia, o sea que en nuestra salvación la iniciativa es enteramente de Dios. La doctrina de Orígenes es una doctrina de “arbitrio libre”, más que de “gracia gratuita”. Aunque el hombre caído es obstaculizado por el pecado, “la naturaleza humana mediante el ejercicio de su voluntad... es competente para lograr o alcanzar la verdadera beatitud”. Todo lo que es necesario es la *ayuda* de Dios. La iniciativa no es de Dios sino del hombre. Es una comprensión antropocéntrica de la salvación, más que teocéntrica.

Por lo tanto, en la enseñanza de Orígenes, la doctrina de la perfección cristiana da un “paso fatal”,²⁷ al aceptar las presuposiciones de la filosofía griega en vez de las premisas bíblicas.

(1) Orígenes no considera que la fe es una confianza personal, sino un asentimiento mental a la verdad. Inevitablemente la salvación se vuelve un resultado del esfuerzo humano. La Gnosis que el cristiano perfecto recibe es intelectual más que espiritual.

(2) La evaluación negativa del cuerpo humano es platónica y no bíblica; por ende, la perfección viene mediante la victoria sobre el cuerpo. Inevitablemente, el pecado llega a ser entendido en función del deseo sexual. Por la caída de Adán, nuestro cuerpo es “el cuerpo del pecado”. Es mediante el acto sexual mismo que el pecado es propagado, mediante la semilla del hombre. Cristo, por lo tanto, no tuvo “cuerpo de pecado” por cuanto Él “no fue concebido mediante la semilla de un hombre”.²⁸ “Por ende, cada hombre es contaminado en padre y madre, y sólo Jesús mi Señor vino a nacer sin mancha.”²⁹ Esta doctrina llegó a su apogeo en el pensamiento de Agustín, como veremos, pues este teólogo identificó casi completamente el pecado original con la concupiscencia, la cual si bien no está limitada al deseo sexual, es más vívidamente comprendida así.

(3) La perfección se vuelve el ascenso místico del alma por la “sagrada escalera”. No es el don del *agape* de Dios para el hombre, recibido por la fe, mediante la gracia; es la expresión de eros, el cumplimiento del amor del hombre para Dios, y por ende, el logro, o lo que ha logrado el hombre, con la ayuda de la gracia divina. Aunque Orígenes se refiere al Espíritu Santo como nuestro Santificador, en el pasaje de su obra *De principiis*, donde hace tal alusión, no relaciona la santificación del Espíritu a la obra redentora de Cristo. “La verdad es que hubo una confusión en la mente de Orígenes en cuanto a todo el asunto de la salvación en lo que tocaba a la obra del Espíritu Santo.”³⁰ Esa confusión lo guía a sacrificar la enseñanza nuevo testamentaria de que nuestra salvación es, desde principio a fin, entera y solamente, por la gracia de Dios.

(4) Finalmente, Orígenes abrió la puerta al monasticismo con su idea de la perfección mediante el ascetismo, y la idea consecuente de una doble norma para la vida cristiana. Habiendo interpretado las palabras de Jesús en Mateo 19:12 como un consejo para la perfección, ¡Orígenes se hizo castrar a fin de volverse uno de los que se habían hecho “eunucos por causa del reino de los cielos”! Parecían ser los tiempos ideales para que los que querían ser “perfectos” escaparan del mundo y “mortificaran” sus cuerpos. Puesto que la gente común que tenía que quedarse en el mundo de la vida cotidiana no podía hacer caso del consejo de la perfección,

fueron dejados a luchar durante una vida de imperfección y pecado. “Probablemente el aspecto más indeseable de este ideal doble haya sido que tendió a desalentar los esfuerzos del cristiano ordinario.”³¹

Capítulo 5

Perfección Monástica

En tiempos apostólicos, indudablemente la iglesia se concebía como que estaba formada exclusivamente por cristianos nacidos de nuevo. Había en la iglesia algunos que necesitaban la disciplina, tal como sale a la luz al leer las epístolas del Nuevo Testamento, pero el ideal de la iglesia era “que no tuviese mancha ni arruga ni cosa semejante”.

Pero el crecimiento del cristianismo a través del imperio diluyó este concepto de una iglesia santa. Cuando el tercer siglo llegó a sus últimas décadas ya había muchas personas en la iglesia cuyos padres, o sus ancestros más remotos, habían experimentado la gracia salvadora, pero quienes ahora meramente acudían a los cultos públicos, y eran nada más cristianos de nombre.

Durante los siglos tres y cuatro la iglesia creció rápidamente y con la misma rapidez se volvió mundana. Conforme la práctica cristiana se fue volviendo menos y menos severa, en la mente de los creyentes serios el ascetismo fue ganando lugar. El *Didaché*, uno de los más antiguos textos de la literatura cristiana, redactado alrededor de la primera mitad del segundo siglo exhortaba a sus lectores con estas palabras: “Si tú eres capaz de llevar todo el yugo del Señor, serás perfecto; pero si no eres capaz, haz lo que puedas hacer.”

La tendencia hacia una separación entre la vida cristiana superior, y la inferior recibió considerable ímpetu por una distinción trazada claramente por Tertuliano y Orígenes, entre el “consejo” y los “requisitos” del evangelio. Si bien los requisitos eran obligación, todos los cristianos estaban obligados a cumplir los requisitos, el consejo era sólo para aquellos que verdaderamente querían ser santos.

Cristo le dijo al joven rico: “Si quieres ser perfecto, anda, vende lo que tienes, y dalo a los pobres, y tendrás tesoro en el cielo.”¹ El Señor también declaró que había “eunucos que a sí mismos se hicieron eunucos por causa del reino de los cielos”,² y que “en la resurrección ni se casarán, ni se darán en casamiento”.³ Pablo escribió: “Digo, pues, a los solteros y a las viudas, que bueno les fuera quedarse como yo.”⁴ Estas declaraciones de la Biblia fueron aceptadas literalmente por todos aquellos que anhelaban la verdadera santidad; empero, es obvio que la pobreza voluntaria y el celibato voluntario se consideraron consejos que la mayoría de los cristianos no podían acatar. Como veremos, estos pasajes se volvieron los cimientos, las piedras sobre las que se levantaron el monasticismo y el ascetismo cristiano.

La conversión de Constantino y el reconocimiento del cristianismo como la religión oficial del imperio le abrieron las puertas de la iglesia a grandes números de miembros paganos, y esto, a su vez produjo una excesiva valorización de la vida ascética, de parte de los cristianos serios. Cuando terminó la Época de los martirios, la vida ascética quedó como el logro más elevado al que podía aspirar

un cristiano. El mundo estaba lleno con espectáculos y costumbres que ofendían la conciencia cristiana, de todo lo cual parecía ser que lo correcto era huir. Además, la manera de pensar de la antigüedad favorecía la práctica de la contemplación por sobre la vida activa. Pero lo que fue aun de mayor importancia fue que el formalismo del culto público que se desarrolló hacia las postrimerías del tercer siglo produjo un deseo de una manera más libre e individual por la que el cristiano se pudiera acercar a Dios.

Estas parecen haber sido las poderosas fuerzas que le dieron nacimiento al movimiento monástico. En el corazón del monasticismo estaba el anhelo de recobrar la pureza y el poder perdidos de la fe cristiana, y de darle atención seria y suma al llamado de Cristo a la perfección. El doctor R. Newton Flew declara que “el monasticismo es el esfuerzo organizado más audaz para alcanzar la perfección cristiana en toda la larga historia de la iglesia”.⁵

A. PRINCIPIOS DEL MONASTICISMO

Antonio (Abad), el padre del monasticismo, nació en Coma, aldea de Alto Egipto. Cuenta Atanasio que Antonio iba camino a la iglesia, y se sintió afligido por su propia indignidad, en comparación a los apóstoles, que lo habían dejado todo para seguir a Cristo. Resultó que la porción del evangelio que fue leída ese día incluía la exhortación del Señor Jesús al joven rico: “¡Si quieres ser perfecto...! La hora de Antonio había llegado. Vendió todo lo que tenía y compró su libertad “de las cadenas del mundo”. Eso sucedió alrededor del año 270. Al principio Antonio adoptó la vida ascética en su propia aldea, pero quince años después se retiró a vivir en la soledad, como monje. “Confirmó su propósito de no retornar a la casa de sus padres, ni a ser recordado por sus familiares; sino a conservar y usar todas sus energías y todo su deseo para perfeccionar su disciplina.”⁶

Indudablemente el suelo del monasticismo fue preparado por muchos movimientos ideológicos, tales como el razonamiento de que la vida física es intrínsecamente mala, el ideal de la vida de contemplación como algo superior a la vida de acción, y el anhelo neo-platónico de la visión beatífica, pero la semilla misma del monasticismo es discernible fácilmente. Y “fue sembrada por los que estaban sumamente atareados en el huerto de la iglesia”.

La meta de Antonio era alcanzar la perfección. Él se propuso adquirir las virtudes que había observado en otros, y, mediante una vida constante de oración lograr la verdadera comunión con Dios. Al leer los otros documentos producidos en esa primera etapa del monasticismo uno encuentra exactamente la misma búsqueda de la perfección. Los grandes líderes del movimiento monástico — Pacomio, Basilio, Benedicto y Francisco de Asís, quien vino mucho tiempo después — oyeron el mismo llamado a la perfección.

B. LOS IDEALES MONÁSTICOS

El monje cristiano vivía de acuerdo a dos únicas realidades: Dios y su propia alma, su propia alma y Dios. El monasticismo era la religión del alma solitaria con su Dios.

Uno de los textos básicos de Antonio era: “El reino de Dios está entre vosotros.” Otros escritores ensancharon la idea, diciendo que la meta de la vida

espiritual es el reino de Dios, lo que significa pureza de corazón. Para llegar a ser perfecto uno debe renunciar al mundo, combatir contra la carne, y trabar combate contra el pecado hasta la muerte; pero la cúspide de la perfección es la oración, la oración sin cesar.

Pero si bien la vida de contemplación y de comunión se volvió el ideal del monasticismo, muchos de sus seguidores vieron que la vida solitaria hacía posible que el monje desarrollara al mismo tiempo una vida de servicio a su prójimo. Basilio fue un paso más adelante, al oponerse a la idea de la vida solitaria como si fuese un fin deseable en sí misma:

La forma del amor de Cristo no permite que cada uno de nosotros busque sólo su propio bien, puesto que leemos que “el amor no busca lo suyo”. Ahora la vida solitaria tiene un solo propósito: satisfacer las necesidades de quien vive tal clase de vida. Pero tal cosa está en obvio conflicto con la ley del amor, que el Apóstol cumplió cuando buscó, no su propio bienestar, sino el de muchos, para que pudieran ser salvos.⁷

En oposición a Basilio (350-435), Casiano abogó por la superioridad de la vida solitaria. Con el trabajo de Tomás de Aquino (1225-1274), el concepto de la vida solitaria finalmente triunfó como el valor superior y se volvió dominante en la Iglesia Católica Romana. Pero Crisóstomo y el célebre Jerónimo (340-420), en la iglesia oriental, siguieron el ejemplo de Basilio.

Otra marca del ideal monástico es la cruz. El monje tomaba su cruz para seguir a Jesús. La actitud de Basilio hacia la renuncia involucrada al tomar la cruz es típica. Después de citar Mateo 17:24 y Lucas 14:33 y 26, Basilio escribe:

De acuerdo a esto, la renuncia perfecta consiste en que un hombre alcance la impasibilidad en lo que toca a la vida cotidiana, y en tener “la sentencia de muerte”, al grado de que no ponga su confianza en sí mismo. Si bien el principio de esto consiste en la separación de las cosas externas, tales como las posesiones, la vanagloria, las costumbres comunes de la vida, o apego a cosas inútiles... de modo que todo aquel que esté dominado por el deseo vehemente de seguir a Cristo ya no puede estar interesado en tener mucho que ver con esta vida.

Pero Basilio ofrece una corrección y enseña claramente que la meta final de la renuncia es conocer y ganar a Cristo. Cita, dando evidencia de que las comprende, las palabras de Pablo: “por amor del cual lo he perdido todo, y lo tengo por basura, para ganar a Cristo.” Basilio comenta: “Lo más grande de todo es que la renuncia es el principio para que nuestro ser llegue a ser como Cristo.” La meta es “ese amor hacia Dios que logra ambas cosas, acicatearnos para cumplir los mandamientos de Dios, y a su vez es preservado por ellos permanente y seguramente”.⁸

La demostración más convincente del deseo de entrar en comunión con el Cristo crucificado es el sentimiento que se desprende de las secciones finales de la *Moralía*:

¿Cuál es la señal de un cristiano El ser purificado de toda contaminación de carne y de espíritu, en la sangre de Cristo?

¿Cuál es la señal de los que comen el pan y beben el vaso del Señor
Conservar en perpetua memoria a quien murió por nosotros y ascendió
otra vez?

¿Cuál es la señal de los que conservan tal recuerdo Que ya no viven
para sí mismos, sino para Aquel que murió por ellos y ascendió otra vez?

¿Cuál es la señal de un cristiano Que su justicia debe abundar en todo,
más que la de los escribas y los fariseos, de acuerdo a la medida de la
enseñanza del Señor en los evangelios?

¿Cuál es la señal de un cristiano Amarse los unos a los otros, así como
Cristo nos amó?

¿Cuál es la señal de un cristiano Ver al Señor siempre delante de Él?

¿Cuál es la señal de un cristiano Velar cada noche y cada día en la
perfección de agradar a Dios para estar listo, sabiendo que el Señor viene
en la hora en que nadie lo espera?⁹

No puede haber duda alguna de que Basilio creía que en esta vida el corazón
puede ser purificado de pecado, y los mandamientos del amor observados.¹⁰ W. K.
Lowther Clarke escribe lo siguiente refiriéndose a Basilio: “Cree intensamente en
la santificación. En el Espíritu y por el Espíritu, el cristiano que vive en las
condiciones favorables de un monasterio, puede evitar el pecado.”

En las reglas de Basilio y de Benedicto el ideal de la perfección fue
socializado. Es injusto juzgar el monasticismo por unas cuantas expresiones
individuales extremistas, o pensar en Él sólo en función de las formas degeneradas
a las que los reformadores protestantes se opusieron tan intensamente.

No debemos olvidar que los benedictinos se convirtieron en los misioneros de
Europa. En las formas más maduras del monasterio, la misión ideal de los monjes
fue idéntica a la del remanente en el Antiguo Testamento: ayudar a la iglesia en
su tarea de purificarse a sí misma y de evangelizar el mundo. Paul Tillich ha
observado muy atinadamente: “El monasticismo representa una negación a
prueba de claudicación del mundo, pero esta negación no fue de naturaleza quieta.
Fue una negación acoplada con actividad dirigida hacia la transformación del
mundo, en el trabajo, la ciencia, otras formas de cultura, arquitectura eclesiástica,
poesía y música. Fue un fenómeno muy interesante, y tiene muy poco que ver con
el monasticismo deteriorado contra el cual combatieron los reformadores y los
humanistas. Por un lado, fue un movimiento radical de renunciación o separación
del mundo; pero, por el otro, no cayó meramente en una forma mística de
ascetismo; se dedicó a la transformación de la realidad.”¹¹

C. "MACARIO EL EGIPCIO"

En las *Homilías de Macario el egipcio*¹² “la doctrina de la meta de la vida
cristiana puede ser aceptada como representativa del monasticismo”.¹³ Es
sorprendente que Macario sea tan poco conocido, pero sus homilías han tenido
influencia en la historia de la perfección cristiana. William Law admiró esa obra
en gran manera, y Juan Wesley publicó extractos de ella en el primer volumen de
su “Biblioteca Cristiana”, que fue una serie de libros diseñada para que los
primeros metodistas se nutrieran con los mejores productos de los santos. Wesley
hace la siguiente anotación en su *Diario* durante una tempestad cruzando el mar:
“Leí a Macario y canté.”

Macario enseñó que, en su perfección original, el hombre estaba vestido con la gloria de Dios como si fuese una túnica. El pecado le había hecho perder esa gloria, pero ahora le era restaurada a los santos. En el último día esta gloria los cubrirá, por así decirlo los vestirá, y los transportará al cielo.

Es la Encarnación lo que le da a Macario la base de su confianza. Puesto que Dios ha venido a nosotros en Cristo, no hay región del progreso del alma que no encuentre en Cristo.

El alma ha sido nombrada el templo y la habitación de Dios, pues la Escritura declara: *Habitaré en ellos y caminaré en ellos*. Así le agradó a Dios, puesto que Él descendió de los cielos santos y abrazó tu naturaleza razonable, la carne, la que es de la tierra, y la mezcló con su Espíritu divino, a fin de que tú, el terreno, pudieras recibir el alma celestial. Y cuando tu alma tiene comunión con el Espíritu y el alma celestial entra en tu alma, entonces tú eres un hombre perfecto en Dios, y un heredero, y un hijo.¹⁴

Macario fue un místico, pero, usando la frase de Buber, la comunión de la que Él habla es siempre una comunión de “Yo y Tú”. Él nunca fue más allá del lenguaje de Pablo en Gálatas 2:20, para describir la unión del alma con Dios. En el mero corazón de su misticismo estaba el Jesús crucificado. “El meramente abstenerse del mal no es la perfección”, recalcó Macario, y añadió: “la pureza de corazón no puede ser ganada en ninguna otra forma sino a través de Aquel que fue crucificado.”

Usando palabras muy parecidas a las de Pablo en 2 Corintios 3:18, Macario escribe que la vida cristiana es una contemplación larga de Cristo, quien imprime su propia imagen en el corazón de quien así lo contempla.

Así como un pintor pone sus ojos en el rostro del rey y luego pinta, y cuando el rey torna su rostro hacia Él, el pintor puede pintar fácilmente y bien... de igual manera Cristo, el buen artista, para aquellos que creen en Él y que lo contemplan fijamente, inmediatamente pinta a la semejanza de su propia imagen un hombre celestial. Por lo tanto, nosotros debemos contemplarlo, creyendo y amándolo, tirando a un lado todo lo demás, y dándole a Él nuestra atención, a fin de que Él pueda pintar su propia imagen celestial y enviarla a nuestras almas, y así, al estar vestidos de Cristo, podamos recibir la vida eterna, y aun aquí podamos tener completa certidumbre y gozar de descanso.¹⁵

D. GREGORIO DE NISA

En el tiempo de Wesley generalmente se aceptaba que las homilías de Macario eran efectivamente el trabajo de “Macario el egipcio”. Las investigaciones eruditas de años recientes han establecido un eslabón significativo entre los escritos de Macario y Gregorio de Nisa. Werner Laeger ha demostrado que el autor de lo que se ha llamado las *Homilías de Macario* no fue un “padre egipcio del desierto”, del siglo cuatro, sino más bien un monje *sirio* del siglo cinco, ¡quien había derivado su interpretación de la vida cristiana casi exclusivamente de Gregorio de Nisa! De modo que en los escritos que Juan Wesley leyó, creyendo que representaban el pensamiento de “Macario el egipcio”, Él realmente estaba en

contacto con Gregorio de Nisa, “el más grande de todos los maestros cristianos de la rama oriental de la iglesia, en lo que toca a la búsqueda de la perfección”.¹⁶

Gregorio en efecto escribió dos tratados sobre ello, titulados, “Lo que Significa que uno se Llama Cristiano”, y “Sobre la perfección”. Para Gregorio, Cristo es el Prototipo de la vida cristiana, y el subtítulo de su segundo tratado es “Sobre lo que Es Necesario para que un Cristiano Sea”. Virginia Callahan piensa que un mejor título para el tratado habría sido: “Cristo, el Modelo de la perfección”, puesto que la parte central del mismo consiste de un análisis detallado de treinta referencias, más o menos, de Pablo a Cristo; Gregorio “creía que Pablo sabía más que cualquier otra persona quién es Cristo verdaderamente, conocimiento que lo llevó a transformar su propia alma en imitación de Cristo”.¹⁷

Entre los pasajes paulinos que Gregorio considera significativos para el cristiano en búsqueda de la perfección están los que declaran que Cristo es el “poder de Dios, y sabiduría de Dios” (1 Co. 1:24), “paz” (Ef. 2:14), “luz inaccesible” en la que Dios mora (1 Ti. 6:16), “santificación y redención” (1 Co. 1:30), “el resplandor de su gloria, y la imagen misma de su sustancia” (He. 1:3), “alimento espiritual” (1 Co. 10:3), y “la misma bebida espiritual y la roca espiritual” (1 Co. 10:4), “la cabeza del cuerpo que es la iglesia” (Col. 1:18), “el primogénito de toda creación” (Col. 1:15), “el primogénito entre muchos hermanos” (Ro. 8:29), “el primogénito de entre los muertos” (Col. 1:18), “mediador entre Dios y los hombres” (1 Ti. 2:5), “unigénito Hijo de Dios” (Jn. 3:18), y “Señor de gloria” (1 Co. 2:8).¹⁸

La tesis de Gregorio es: “Es necesario... que los que se aplican a sí mismos el nombre de Cristo, en primer lugar, se vuelvan lo que el nombre implica, y luego, que se adapten a ese título.”¹⁹ Las características que no podemos imitar las adoramos y les damos reverencia. “Por ende, es necesario que la vida cristiana ilustre todos los términos interpretativos que significan a Cristo, algunos por medio de la imitación, otros por la adoración, si es que ‘el hombre de Dios ha de ser perfecto’, como dice el Apóstol.”²⁰

En el desarrollo de su tema Gregorio hace la advertencia, no sea que el cristiano siga siendo una persona “de doblado ánimo, un centauro que combina razón y pasión”, y esgrime la pregunta de Pablo, “¿qué comunión tiene la luz con las tinieblas” como un argumento de que la persona que tenga ambos elementos opuestos en si misma se volverá su propia enemiga, “y estará dividida en dos, entre la virtud y el mal”, y por ende “tendrá una línea de antagonismo de un extremo a otro de su persona”.²¹ Gregorio se refiere varias veces a esta “guerra civil” que sólo puede ser resuelta mediante “la muerte de mi enemigo”, o sea el pecado que permanece.²²

Refiriéndose a Cristo como “el poder de Dios y la sabiduría de Dios”, Gregorio observa que una persona que ora, se recoge a si misma y fija su mirada en Cristo (“quien es poder”), y “es ‘fortalecida con poder en el hombre interior’, como escribe el Apóstol, y la persona que invoca la sabiduría que el Señor es... se vuelve sabia”.²³

Cristo se vuelve “nuestra paz” no sólo cuando nos reconcilia “con aquellos que luchan contra nosotros exteriormente, sino también cuando reconcilia los elementos que chocan entre sí dentro de nosotros, a fin de que ‘la carne ya no luche contra el Espíritu... ni el Espíritu contra la carne’”.²⁴ “Puesto que la definición de paz es la armonía entre partes discordantes, una vez que la guerra civil de nuestra naturaleza ha sido expulsada, entonces nos volvemos paz, y revelamos el hecho de que tomamos el nombre de Cristo como algo veraz y auténtico.”²⁵

“Conociendo a Cristo como ‘la luz verdadera’, es necesario que nuestras vidas también sean iluminadas por los rayos del... ‘Sol de justicia’, que refulge para iluminarnos.” “Y si reconocemos a Cristo como nuestra ‘santificación’, demostremos con nuestra vida que nosotros mismos estamos firmes... con el poder de su santificación.”²⁶

Expresiones como estas son típicas de la enseñanza de Gregorio sobre la perfección. Para Él, la vida santa es una vida en la que la carne “que es hostil a Dios y que no se sujeta a la ley de Dios”, ha sido mortificada en la consagración de “un sacrificio vivo, santo, agradable a Dios”, y que la mente ha sido transformada, “para que comprobemos cuál es la buena voluntad de Dios, agradable y perfecta”.²⁷ Así que la vida perfecta es, “vivir en la carne, pero no ‘de acuerdo a la carne’”.²⁸

Aunque el tema de Gregorio es el de la imitación de Cristo, Él ve también muy claramente la verdad más profunda de la *participación* en Cristo. Tal comprensión es obvia en su exposición de Cristo como la Cabeza del cuerpo (en el que “las diversas partes” viven “mediante su comunión con la cabeza”), así como en el desarrollo que Gregorio hace de Cristo como el Primogénito de toda criatura (quien “ha formado nuestra vida”). En conexión con esta última imagen, Gregorio nos recuerda que los que hemos sido “renacidos ‘por agua y el Espíritu’ “y por ende “nos hemos vuelto hermanos del Señor”, hemos de reflejar a nuestro Hermano mayor en nuestra vida diaria. Escribe: “Pero, ¿qué hemos aprendido de las Escrituras en cuanto a lo que es el carácter de su vida Lo que hemos dicho muchas veces, y es, que ‘nunca hizo maldad, no hubo engaño en su boca’. Por lo tanto, si vamos a portarnos como hermanos de Aquel que nos dio vida, la victoria sobre todo pecado en nuestra vida^s será una evidencia de nuestra relación con Él.”²⁹

Finalmente, Gregorio comenta sobre la figura de Cristo como la Roca espiritual:

Bebiendo de Él, como de un manantial puro y sin contaminación, una persona manifestará en sus pensamientos tal parecido a su Prototipo como el que existe entre el agua que corre en el riachuelo y el agua que es sacada del riachuelo y que ahora llena el cántaro. Pues la pureza en Cristo y la pureza que se observa en la persona que tiene parte en Él son la misma; una está en el cauce, y la otra ha salido de Él.³⁰

“Esta es, por lo tanto, la perfección en la vida cristiana... la participación del alma, la manera de hablar y de ser de uno, en todos los nombres con que se hace referencia a Cristo, de modo que la santidad perfecta, de acuerdo al panegírico de Pablo, es algo que uno toma sobre sí mismo ‘en todo (el) ser, espíritu, alma y cuerpo’, protegiéndose continuamente en contra de mezclarse con el mal.”³¹

La vida cristiana que está siendo perfeccionada es esa vida en la que el cristiano está (constantemente) cambiando “gloria por gloria, haciéndose más grande mediante un crecimiento diario, continuamente perfeccionándose a sí misma, y sin jamás llegar con demasiada rapidez al límite de la perfección. Pues esto es verdaderamente la perfección, el jamás dejar de crecer hacia lo que es mejor, y jamás poner límite alguno a la perfección.”³²

^s Nota de traducción: *Sinlessness of our life*, literalmente, vidas en las que no hay pecado.

Sea que esto se derivó de “Macario el egipcio”, o de Gregorio de Nisa, esta es la visión de la perfección que incendió la imaginación de Juan Wesley, y que encontró una expresión nueva y vigorosa en el pensamiento y la enseñanza del reformador inglés.

Capítulo 6

San Agustín

Algunos han puesto en tela de duda que Agustín sea incluido entre los campeones 'de la perfección cristiana. Lo cierto es que su nombre aparece entre los amigos y los enemigos de esta verdad.

H. Orton Wiley incluye a Agustín entre los testigos de la doctrina. Como evidencia de ello cita la declaración de Agustín de que “nadie debe de atreverse a decir que Dios no puede destruir el pecado original en los miembros, y estar Él mismo presente en el alma de tal manera que, estando la vieja naturaleza abolida enteramente, la vida pueda vivirse aquí abajo como una contemplación eterna de Quien está arriba”.¹ Y en el tercer centenario de Francisco de Sales, el papa Pío XI declaró en una encíclica sobre la santidad: “San Agustín define el asunto claramente cuando postula: ‘Dios no nos manda lo imposible, sino más bien, al dar el mandamiento Él nos amonesta a lograr lo que podemos lograr de acuerdo a nuestra fuerza, y a pedir ayuda para lograr cualquier cosa que esté más allá de nuestra fuerza.’”²

Por otro lado, Agustín también escribe lo siguiente, en su obra intitulada *Retractaciones*: “nadie en esta vida debe ser tan privilegiado... como para que no haya en sus miembros una ley que lucha contra la ley de su mente.”³ Él incluye hasta los apóstoles en este juicio. Sólo Jesús y su madre, afirma Agustín, eran sin pecado.⁴

¿A qué se debe esta ambivalencia? En primer lugar, la tensión del conflicto de Agustín con Pelagio, quien rechazaba la idea del pecado original, llevó al primero a negar la posibilidad de ser impecable, o sin pecado, en esta vida. Bajo la presión de este debate Agustín desarrolló una posición extrema o de extremo, que contradecía sus postulados declarados en todo el resto de su producción.

Empero hay una razón todavía más profunda de su confusión. La doctrina cabalmente desarrollada sobre el pecado original, de Agustín, si bien tiene obviamente sus raíces en las Escrituras, también exhibe evidencia inequívoca de las influencias griegas que falsearon la enseñanza bíblica. El resultado es una doctrina en la que dos ideas enteramente diferentes del pecado se mezclan y se confunden.

Agustín razonaba que la caída introdujo la lujuria o concupiscencia, la que Él describió más vívidamente como el deseo sexual. Si lo que Santiago llama “concupiscencia” (Stg. 1:14-15) es el pecado original, o la depravación, entonces, obviamente, la entera santificación es una ilusión.

Pero lo que nosotros declaramos es que tal comprensión del pecado original saca a la superficie una tendencia helenista de pensar en el cuerpo físico como algo pecaminoso *per se*, lo que es una idea que las Escrituras desconocen. De esas premisas uno tiene que aceptar que la tentación ya implica pecado. Cualquier doctrina de la salvación que ligue el pecado tan íntimamente a los deseos del

cuerpo tendrá que darle la mano a Agustín, y dudar la posibilidad de alcanzar la santidad antes de la muerte.

Por lo tanto, nosotros vemos la importancia de Agustín en un estudio de la perfección cristiana. Los temas suscitados por su teología todavía oscurecen la doctrina de la salvación. La doctrina agustiniana del pecado original le dejó la herencia a la iglesia de la llamada “teoría de las dos naturalezas”, que es la enseñanza de que por la gracia recibimos una nueva naturaleza que es santa y justa, y que es una adición a la naturaleza vieja, que permanece. Por ende, el creyente que ha nacido de nuevo tiene dos naturalezas, una naturaleza nueva y libre de pecado, y una naturaleza vieja y corrupta. Estas dos naturalezas existen lado a lado, hasta la muerte del creyente. Por lo tanto, la santificación es sólo un proceso gradual, que espera a la muerte para quedar terminado o completo.

Hasta que este problema sea o es resuelto, es imposible tener una doctrina bíblica de la perfección. Nadie que quiera pensar seriamente sobre el tema puede hacer a un lado las preguntas que Agustín nos hace mediante su concepto del pecado original.

A EL LUGAR DE AGUSTÍN EN LA IGLESIA

Sin embargo, sería un tratamiento completamente injusto de Agustín el limitar nuestra evaluación de su teología a estos aspectos negativos de su enseñanza acerca del pecado original. Cuando menos en dos aspectos, como santo y como teólogo, Agustín marcha en la línea de Pablo, Lutero, Calvino y Wesley. Una gran parte de su influencia se debe precisamente a su piedad mística.

El amor de Agustín hacia Dios palpita en todos sus escritos, pero es en su excepcional obra, las Confesiones, donde ese amor halla su expresión más cabal. Ninguna otra autobiografía espiritual de ese calibre fue escrita en la iglesia cristiana de la antigüedad, y todavía sigue siendo probablemente la obra clásica superior de la experiencia cristiana. En la primera página encontramos la clave de la doctrina positiva de este gigante teológico, de la perfección cristiana. Es esa conocida frase: “Tú nos hiciste para ti, y nuestras almas no descansan hasta que descansan en ti.” Aquí está su doctrina del sumo bien: el verdadero fin del hombre, su gozo más elevado y su auto cumplimiento o logro supremo, yace en Dios. “Es bueno, entonces para mí, apegarme a Dios, puesto que, si no permanezco en Él, tampoco permaneceré en mí mismo; pero Él, permaneciendo en Sí mismo, renueva todas las cosas. Y Tú eres el Señor mi Dios, pues no necesitas mi bondad” (7: 11). “Busqué una manera de adquirir suficiente fuerza para disfrutarte, pero no la encontré sino hasta que me acogí a ese ‘mediador entre Dios y los hombres, Jesucristo hombre’, de quien leemos que ‘es Dios sobre todas las cosas, bendito por los siglos’, y cuyo llamado oí” (7:18). “Mi única esperanza yace sólo en tu sobreabundante misericordia. Da lo que Tú ordenes, y ordena lo que Tú quieras” (10:29). “Te amaré, oh Señor, y te daré las gracias, y confesaré tu nombre, porque Tú has alejado de mí todas esas acciones más perversas y nefandas. Lo atribuyo a tu gracia, y a tu misericordia que Tú has derretido mi pecado como si fuera nieve” (2:7). Al reflexionar sobre esto, Williston Walker escribe: “Hay aquí una nota de devoción personal tan profunda como no se había oído en la iglesia desde los días de Pablo, y el concepto de la religión como una relación vital con el Dios vivo, que

habría de ser de influencia permanente, aunque frecuentemente sólo fuese comprendido parcialmente.”⁵

B. LA DOCTRINA AGUSTINIANA DE LA PERFECCIÓN

Un examen de la teología de Agustín revela que esencialmente es perfeccionista. Su idea principal es el Sumo Bien, el cual puede en alguna manera ser alcanzado y disfrutado en esta vida.

Y, ¿cuál es este Sumo Bien, la beatitud máxima que el hombre puede alcanzar? Es Dios. Nuestras almas no reposan hasta que encuentran su reposo en Él. En Dios, y en Él solamente, se encuentra la verdadera realización del hombre.

La mente humana encuentra su meta en Dios, y en Él está completa. Al recordar cómo Él había sido guiado a Cristo por el estudio de la filosofía y el amor de la verdad, Agustín escribe: “La amonestación interna que obra a tal grado sobre nosotros de que nos acordemos de Dios, de que le busquemos, de que tengamos sed de Él (con toda la animadversión terminada), procede de la mismísima fuente de la verdad.” En el mero centro del pensamiento de Agustín está la convicción de que el conocer a Dios en una comunión de la que uno está consciente es la corona y la meta de la vida. En una de sus cartas Agustín escribe de esas personas que tienen un amor meramente intelectual a Dios, sin tener a Dios morando en ellos, y de esas otras personas en quienes Dios mora, sin que ellas lo sepan. “Pero más bienaventuradas y dichosas son las personas en quienes Dios mora, y ellas lo saben. Este es el conocimiento más cabal, más verdadero, más feliz.”⁶

Pero Agustín conocía el problema Ético que se cierne siempre sobre el hombre pecaminoso. Aunque fue creado para conocer a Dios, el hombre ha caído y se ha alejado de Dios, y ahora es el esclavo indefenso del pecado. Antes de que pueda amar a Dios y servirle, es menester que su voluntad esclavizada sea emancipada. Esto es posible sólo por la gracia de Dios en Cristo. Entonces, y sólo entonces, puede el hombre disfrutar del conocimiento de Dios que es la salvación. De modo que para Agustín la libertad cristiana significa ser libre del pecado, para conocer a Dios y servirle.

El sumo bien, por lo tanto, es disfrutar del Dios que escribe su ley en las tablas de nuestro corazón, y por cuya presencia es derramado en nuestro corazón el amor de Dios, el cual es el cumplimiento de la ley. Esta es la libertad que el evangelio de Cristo nos promete.

Nada puede ser mejor que esta bendición, nada más feliz que esta felicidad: vivir para Dios, vivir en Dios, en quien está la fuente de la vida y en cuya luz veremos la luz. El mismo Señor se refirió a esta vida al decir: *Esta es la vida eterna; que te conozcan a ti, el único Dios verdadero, y a Jesucristo, a quien has enviado... Seremos semejantes a Él...* Esta semejanza principia aun ahora a ser obrada en nosotros, mientras el hombre interior es renovado de día en día, de acuerdo a la imagen de quien lo creó.⁷

Por otro lado, escribe Agustín, “la desgracia máxima del hombre es no estar con Aquel, sin quien no puede estar, puesto que, sin lugar a dudas, el hombre no es sin Aquel en quien es; y sin embargo, si no recuerda, y comprende, y ama a Dios, no está con Él.”⁸

Esta desgracia es el resultado del pecado, y esta barrera a “la participación en la Palabra” es eliminada por el amor de Dios que es derramado en el corazón por el Espíritu de Dios. El amor es, por lo tanto, un elemento esencial del sumo bien. Esencialmente, conocer a Dios, y amar a Dios están ligados en el pensamiento agustiniano del bien supremo. “Este amor inspirado por el Espíritu Santo, guía hacia el Hijo, o sea a la sabiduría de Dios, por medio de quien el Padre mismo es conocido... Es un amor que pide, un amor que busca, un amor que llama, un amor que revela, y también, un amor que brinda continuidad en aquello que ha sido revelado.”⁹

Lo que es más, este amor que es el sumo bien, es enteramente social. Agustín escribe:

Tú te amas en una manera que guía a la salvación cuando amas a Dios más que a ti mismo. Lo que entonces deseas o buscas para ti lo deseas o buscas para tu prójimo, o sea que Él ame a Dios con un afecto perfecto. Pues tú no lo amas como te amas a ti mismo a menos que trates de atraerlo a ese bien que tú mismo estás buscando... De este mandamiento emanan los deberes de la sociedad humana.¹⁰

En las páginas finales de su obra maestra, *La ciudad de Dios*, Agustín recalca ese amor social de Dios. Escribe: “¿Cómo podría la ciudad de Dios principiar o ser desarrollada, o alcanzar su debido destino, si la vida de los santos no fuese una vida social?”¹¹

Aun en la vida futura hay grados y diversidades, pero no hay envidia, ni agitación, porque “Dios será el fin de nuestros deseos, y Quien será visto por toda la eternidad, amado sin saciedad, alabado sin cansancio. La comunicación de este afecto, este empleo, será definitivamente, como la misma vida eterna, algo que todos tendrán en común.”¹²

¿Es posible esta perfección para el hombre mortal? En su primer tratado sobre el Sermón del Monte, Agustín definió a los pacificadores que son llamados los hijos de Dios, como aquellos que disfrutaban de esa paz en su interior, y en cuyas almas todo es armonía. Las pasiones están sujetas a la razón. Aquello que es lo más elevado en el hombre -su mente y su razón- domina sin resistencia sobre su cuerpo con sus deseos. La razón misma está sujeta a la Verdad, el unigénito Hijo de Dios. Esta es la paz de la que disfrutaban en la tierra los hombres de buena voluntad. “Estas promesas pueden cumplirse en esta vida, tal como creemos que se cumplieron en el caso de los apóstoles.”¹³

Pero tal como ya vimos antes, después de su debate con Pelagio, Agustín se retractó de esta posición. En esa vena escribe:

Nosotros no creemos que los apóstoles, mientras que vivieron aquí en la tierra estuvieron exentos de la lucha de la carne contra el Espíritu. Pero sí creemos que esas promesas pueden ser cumplidas aquí tanto como fueron cumplidas, de acuerdo a lo que creemos, en los apóstoles, lo que equivale a decir en la medida de la perfección humana, en que Ésta puede alcanzarse en esta vida... La medida es la de la perfección de la que esta vida es capaz, y no en la que esas promesas han de ser cumplidas en ese día de paz perfecta, cuando se dirá: *¿Ubi est mors contentio tua.*¹⁴

De modo que entonces hay una perfección *relativa* en esta vida. A través de Cristo y la infusión del amor de Dios por el Espíritu Santo podemos disfrutar del conocimiento de Dios, y experimentar una comunión transformadora con Él, la que irá obrando un cambio gradual en nosotros, merced al cual iremos siendo más semejantes de Aquel que es la imagen de Dios. Pero puesto que la concupiscencia pecaminosa permanece, no podemos gozar de ser libres completamente del pecado. Agustín escribe: “Nadie en esta vida puede ser tan privilegiado que no haya en sus miembros una ley luchando contra la ley de su mente.”

C. UNA EVALUACIÓN

La debilidad fatal en la enseñanza agustiniana de la perfección es su tendencia a identificar el pecado original con la lujuria sexual. Él dice: “Hay varias y diversas clases de lujuria, algunas de las cuales tienen su propio nombre, en tanto que otras no... Sin embargo, cuando no se especifica un objeto, la palabra generalmente sugiere a la mente la excitación lujuriosa de los Órganos de reproducción.”¹⁵

Según la teoría agustiniana, Adán y Eva recibieron el mandato divino de poblar la tierra; en su estado original, antes de la caída, ellos no conocían la excitación del deseo sexual. Si hubiesen quedado en ese estado de inocencia, o sin pecado, “el hombre hubiera sembrado la semilla, y la mujer hubiera recibido, tal como hubiese sido necesario, pero los Órganos de reproducción hubiesen sido activados por la voluntad y no excitados por la lujuria”.¹⁶

Si bien el *orgullo* (“el apetito de una exaltación exagerada”) fue “el principio del pecado”, la *lujuria* fue una consecuencia penal. De modo que esta lujuria es la marca infalible de nuestra condición caída y continúa siendo la maldición de la humanidad hasta la resurrección. Agustín interpreta la guerra entre los ‘miembros, tan vívidamente descrita en Romanos 7, como “la lucha entre la voluntad y la lujuria”¹⁷ y persiste en la vida del santo más piadoso hasta su muerte, cuando finalmente se despojará “del cuerpo del pecado y de la muerte”. Por lo tanto, la naturaleza pecaminosa o carnal no es algo que pueda ser destruido por un acto de la gracia divina, sino que es algo constituyente de nuestra humanidad misma, como miembros de una raza caída.

Esta tendencia a definir el pecado original como lujuria sexual emana del concepto pagano de que la creación material es mala *per se*. Refleja la filosofía dualista que había formado parte de los antecedentes pre-cristianos de Agustín. El concepto de que el mundo material es esencialmente malo fue muy prevalente en la antigüedad, y la identificación del pecado con el sexo era parte de esa manera de pensar. Esta idea no sólo contribuyó al ideal de la virginidad y del celibato como las verdaderas expresiones de la santidad, sino que también oscureció innecesariamente la doctrina del pecado original. Le ha sido casi imposible a la iglesia el deshacerse de la idea de que la carnalidad y la lujuria sexual son prácticamente sinónimos.

Pero tal identificación del cuerpo humano con la naturaleza pecaminosa no se encuentra en sitio alguno del Nuevo Testamento. Desde luego que nuestro cuerpo irredento es el esclavo y la herramienta del pecado. Pero precisamente el propósito de la muerte de Cristo en la cruz fue librar nuestro cuerpo del dominio del pecado (Ro. 6:6), a fin de que nos presentemos o consagremos a nosotros

mismos a Dios, y “nuestros miembros a Dios como instrumentos de justicia” (Ro. 6:12-13). Puesto que somos los que han saboreado las misericordias de Dios, ahora hemos de presentar nuestros “cuerpos en sacrificio vivo, santo, agradable a Dios” (Ro. 12:1). En otro lugar Pablo escribe: “Cualquier otro pecado que el hombre cometa, está fuera del cuerpo; mas el que fornicar, contra su propio cuerpo peca” (1 Co. 6:18). A continuación, el Apóstol les recuerda a los corintios: “¿O ignoráis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, el cual está en vosotros...? glorificad, pues, a Dios en vuestro cuerpo y en vuestro espíritu, los cuales son de Dios” (1 Co. 6:19, 20). Enteramente santificados, “todo (nuestro) ser, espíritu, alma y cuerpo (será) guardado irreprochable para la venida de nuestro Señor Jesucristo” (1 Ts. 5:23).

Desde luego que el cuerpo, con sus apetitos e impulsos, es una fuente de *tentación*. Por lo tanto, Pablo escribe: “Golpeo mi cuerpo, y lo pongo en servidumbre, no sea que habiendo sido heraldo yo, para otros, yo mismo venga a ser eliminado” (1 Co. 9:27). Lo natural debe ser sacrificado a lo espiritual si es que hemos de ganar la corona de la vida. Por esa razón les escribe a los romanos: “Si vivís conforme a la carne, moriréis; mas si por el Espíritu hacéis morir las obras de la carne, viviréis” (Ro. 8:13).

Por lo tanto, la conclusión a la que llegamos es que los deseos del cuerpo, incluyendo el impulso sexual, no son pecaminosos en sí mismos. El deseo es la esencia de la tentación, pero la tentación no es pecado (Stg. 1:15-16). Tampoco aceptamos que la guerra entre nuestros miembros, tan vívidamente descrita por Pablo en Romanos 7, sea un cuadro de la tentación, o una lucha entre la razón y la pasión. En vez de referirse meramente a la sensualidad, “la carne aquí denota a todo el hombre tal como es por naturaleza”.¹⁸ La vida en la carne, tal como la describe Pablo en este capítulo, es la experiencia frustrada de cualquier ser humano que trate de cumplir las demandas de la ley sin conocer y tener los recursos de la gracia divina que nos brindan mediante Cristo. Así que la carne es entonces *todo el ser del hombre* sujeto al pecado.

El interpretar el capítulo siete de Romanos como la etapa más alta de vida posible para el cristiano es perder completamente el argumento del Apóstol en Romanos 6 al 8. El propósito de Cristo al venir a este mundo fue precisamente traer a su fin la esclavitud del hombre al pecado en la carne, al introducir el reino del Espíritu, de vida y de santidad. Pablo escribe: “Mas vosotros no vivís según la carne, sino según el Espíritu, si es que el Espíritu de Dios mora en vosotros” (Ro. 8:9). La etapa final de la existencia cristiana es la vida en la que el creyente es libre del pecado; Pablo testifica frecuentemente de esta vida en el capítulo 8 de Romanos. Por ejemplo:

... la ley del Espíritu de vida en Cristo Jesús me ha librado de la ley del pecado y de la muerte. Porque lo que era imposible para la ley, por cuanto era débil por la carne, Dios, enviando a su Hijo en semejanza de carne de pecado y a causa del pecado, condenó el pecado en la carne; para que la justicia de la ley se cumpliera en nosotros, que no andamos conforme a la carne, sino conforme al Espíritu (vv. 2-4).

Al negar la posibilidad de que el creyente encuentre tal libertad en Cristo, Agustín no capta ambas cosas, el evangelio cabal de Pablo, y las implicaciones de su propia doctrina de la libertad cristiana mediante la gracia.

Capítulo 7

La Enseñanza Católica-Romana

La idea agustiniana de la perfección, con muy pequeñas diferencias, dominó el pensamiento de la iglesia durante la Edad Media. Por lo tanto, es innecesario hacer un repaso de los escritores místicos, que fueron muchos, de ese largo período. Hay dos nombres, sin embargo, que es menester mencionar: Dionisio Areopagita y Bernardo de Claraval.

Dionisio, como Agustín, creía que la perfección del hombre consiste en estar unido a Dios. Pero, además, para este cristiano neoplatonista, Dios es el Abismo, y para ser perfeccionado, uno tiene que arrojar a la “oscuridad de no saber” más allá de cualquier comprensión. La victoria de la filosofía sobre la revelación difícilmente podría ser más completa. “Empero, gracias al discipulado de Juan Escoto Erígena, y a través de los comentarios de Hugo de S. Víctor, de Tomás de Aquino y de Alberto Magno, sus escritos alcanzaron una influencia extraordinaria, y su autoridad es citada por los escritores medievales como algo decisivo.”¹

Bernardo de Claraval introduce en la vida devocional católica una nota más tibia y personal de piedad evangélica. En sus escritos, especialmente en su comentario sobre el Cantar de los Cantares, Jesucristo mismo ocupa otra vez el centro de la adoración cristiana.

Cuando menciono el nombre de Jesús, fijo delante de mi mente a un hombre manso y humilde de corazón, amable y tranquilo, casto y doliente, conspicuo en cuanto a lo que la bondad y la santidad tocan, y a ese mismo Hombre lo veo como el Dios omnipotente, quien me sanará por su ejemplo y quien me fortalecerá con su ayuda.²

Imitar a Cristo se vuelve para Bernardo la esencia de la devoción. En tanto que su sabiduría nos enseñe y su amor nos conmueva, sabemos que Él está cerca. Pero sobre todo hemos de imitar su humildad.

Sin embargo, nos desilusiona descubrir que cuando Bernardo describe los niveles más altos a los que puede llegar un cristiano en esta vida, deserta al Señor encarnado. Escribe:

El amor del corazón es, en cierto sentido, carnal, por cuanto principalmente mueve al corazón del hombre hacia la carne de Cristo y hacia lo que Cristo dijo e hizo cuando estaba en la carne. La sagrada imagen del Dios-Hombre, ya sea durante su nacimiento o siendo amamantado o enseñando o muriendo o resucitando, está presente a quien ora, y sin duda alguna estimula al alma al amor a la virtud... Pero, aunque tal devoción a la carne de Cristo es un don, un gran don del Espíritu Santo, sin embargo, yo lo llamo carnal en comparación a ese amor que no considera el Verbo que es Carne, como el Verbo que es Sabiduría, Justicia, Verdad, Santidad.³

En otro de sus libros Bernardo declara que en esta vida no se puede alcanzar la clase más elevada de amor. Luego hace una clasificación de cuatro grados de amor. El primero es el amor natural que uno tiene a sí mismo. El segundo es el amor a Dios por los beneficios que ha derramado sobre nosotros. El tercero es el amor a Dios por su propia bondad, sin excluir la idea de su bondad para nosotros.

En este tercer grado uno se queda por largo tiempo. Yo no sé si hay hombre alguno que haya arribado perfectamente a la cuarta etapa, en la que uno sólo se ama a sí mismo por causa de Dios. Si hay algunos que la hayan experimentado, que hablen; en cuanto a mí, confieso que me parece imposible.⁴

Seguramente que algo anda mal con un ideal tan defectuoso que postula que el amor perfecto jamás puede ser alcanzado, ni siquiera por un solo momento, por la gracia de Dios. Sin embargo, la intensa nota de devoción a Jesús que palpita en el comentario de Bernardo al Cantar de los Cantares le ha dado a ese místico un lugar permanente en la literatura devocional del cristianismo.

A. TOMÁS DE AQUINO

Tomás de Aquino (1225- 1274) ha sido llamado “el doctor angélico” de la iglesia. “En la iglesia romana su influencia nunca ha cesado. Por edicto del papa León XII, en 1879, su obra es la base de la instrucción teológica presente.”⁵

Entre todos los teólogos Aquino es el que está más dominado por el concepto de la perfección final del hombre. Una de sus convicciones básicas es el postulado de que la misma naturaleza y constitución del hombre contienen una promesa implícita de su fin verdadero, que es ver a Dios y disfrutarlo. Tal como fue creado originalmente, el hombre tenía, además de sus poderes naturales, un don superadicional que le permitiría buscar ese bien supremo, y practicar las virtudes de la fe, la esperanza, y el amor. Al pecar, Adán perdió el don de la gracia divina, y sufrió la corrupción de sus poderes naturales.

El hombre conserva el poder para practicar las virtudes naturales: prudencia, justicia, valor y control propio; pero Éstas, si bien producen cierto grado de felicidad, no son suficientes para capacitar al hombre a alcanzar su fin verdadero, la visión de Dios. Sólo la gracia gratuita e inmerecida puede restaurar al hombre al favor de Dios y capacitarlo para practicar las virtudes cristianas. Ninguna acción del hombre puede ganarle esta gracia; pero una vez que ha sido redimido, el hombre tiene el poder por la gracia divina para cumplir no sólo los preceptos de Dios, sino también las amonestaciones del evangelio a la perfección. Por esta gracia Él puede disfrutar del amor perfecto en esta vida y experimentar la visión beatífica de Dios en la vida venidera.

Tal es, en forma muy amplia y breve, el bosquejo de la doctrina de Aquino. La discusión siguiente de ella se basa en el magnífico análisis de la enseñanza tomista sobre la perfección, hecho por R. Newton Flew.⁶ El doctor Flew hace un resumen de la posición de Aquino bajo cuatro encabezados: (1) La vida de meditación es superior a la vida activa; (2) La perfección cristiana consiste en el amor, y puede ser alcanzada en esta vida; (3) Dios ha de ser amado por Sí mismo; y (4) La perfección final puede ser alcanzada sólo en la vida del más allá.

1. Una vida de meditación es superior a la vida activa

Para captar el pensamiento tomista en este respecto nos ayudará meditar en la declaración de Jesús: “María ha escogido la buena parte” (Lc. 10:42). Sin esta proclensión es imposible que haya aprecio de ninguno de los dos, el catolicismo romano y Aquino. Los santos de todas las ramas del cristianismo se nutren en la oración, en su comunión interior con Dios, la cual es la fuente de su fuerza. Lo que es más, en tanto que ese mundo está pasando, la vida de comunión es inmune a la muerte. Estas premisas cristianas comunes son el fundamento de la posición de Aquino.

Empero sería injusto decir que este teólogo menosprecia la vida activa. Los méritos de la vida activa son grandes, dice santo Tomás, citando a Gregorio. Todas las virtudes morales son pertinentes a la vida activa. Por medio de tales acciones hacemos bien a nuestro prójimo y exhibimos algo del amor divino. Por lo tanto, sin este amor, no podemos tener la perfección. En cierta medida, la vida activa es esencial para alcanzar el amor perfecto.

En otro sentido la vida activa de amor y la vida de meditación de oración se complementan. Aquino observa que especialmente en la enseñanza y en la predicación, las obras fluyen de la plenitud de la contemplación, como un río fluye del lago que es su fuente. Hay, por ende, un doble movimiento en la vida perfecta tal como ha de ser vivida en la tierra. “La mente asciende a la contemplación y luego regresa a una vida activa para comunicar el fruto del conocimiento de Dios.”⁷

Sin embargo, la vida de contemplación es más elevada que la activa. Es al conocer y al amar a Dios cuando uno se eleva hacia Dios y hasta Dios, y al hacerlo experimenta su verdadera realización.

En uno de sus artículos más conmovedores en la *Suma Teológica*, Aquino pregunta si hay deleite en la contemplación, y se contesta diciendo que hay tal deleite en dos maneras. Primero, hay deleite en el acto mismo de la contemplación pues, como criaturas racionales fuimos hechas para deleitarnos en el conocimiento de la verdad. En segundo lugar, hay deleite en la vida contemplativa, no sólo por causa de la contemplación misma, sino también por razón de la visión del amor divino que la contemplación hace posible. Cuando vemos a Aquel a quien amamos supremamente, nuestros corazones se incendian para amarle más. “Esta es la última perfección de la vida contemplativa, que la verdad divina no sólo sea vista sino también amada.”

2. La perfección cristiana consiste en el amor

En la pregunta número 184 de la *Suma*, Aquino procede a decir que la perfección de la vida cristiana consiste principalmente en el amor. Mediante el amor activo al prójimo nosotros expresamos la perfección que es posible en esta vida; pero en su movimiento “hacia Dios”, es el amor lo que nos une a Dios, quien es nuestro fin principal. En su doctrina del estado de la perfección, Aquino señala que hay tres etapas de la vida espiritual, que culminan en el estado de perfección hacia el cual se dirigen las etapas inferiores. La perfección final del hombre es la contemplación eterna de Dios, lo cual es el fruto final del amor.

El amor es el vínculo de la perfección (Col. 3:14), puesto que enlaza a las otras virtudes en una unidad perfecta. Este amor no es natural; es el don de Dios. *Caritas* (la palabra de Aquino) significa amor a Dios y a los prójimos de uno,

en Dios. Es primordial y específicamente el mismo amor de Dios, que Él comunica al hombre por la infusión del Espíritu Santo. El Espíritu que mora en la comunidad cristiana es el Espíritu con el cual el Padre ama al Hijo y el Hijo al Padre.

¿Es el amor perfecto posible en esta vida? Para contestar la pregunta, Aquino apela al precepto del Señor Jesús: “Sed, pues, vosotros perfectos, como vuestro Padre que está en los cielos es perfecto” (Mt. 5:48). La ley divina, afirma Aquino, no ordena lo imposible.

Pero, ¿qué quiere decir la palabra perfección? La contestación de Aquino toma en consideración el significado doble de la palabra griega (*teleios*) que se usa en el Nuevo Testamento: (1) estar completo, o una totalidad de la que no falta nada, y (2) “adaptación al propósito”, o “la conformidad de algo para su fin”.

Respecto al primer significado, sólo Dios es absolutamente perfecto. Pero Aquino diserta de una perfección humana en la cual el alma ama a Dios como le es posible hacerlo. Nada puede faltarle al amor que siempre está allí. Puesto que las posibilidades del alma no pueden ser cabalmente desarrolladas en esta vida, esta clase de perfección no es para nosotros en tanto que estemos en el camino. Tendremos esto sólo en el cielo.

La tercera perfección se refiere a la eliminación de obstáculos (que impidan) el movimiento del amor hacia Dios... Tal perfección puede ser obtenida en esta vida, y eso en dos maneras. En primera, mediante la eliminación de los afectos del hombre de todo aquello que sea contrario al amor, tal como el pecado mortal; y no puede haber amor aparte de esta perfección, y por lo tanto es necesaria para la salvación. En segundo lugar, por el hecho de quitar los afectos del hombre, no sólo de todo lo que sea contrario al amor, sino también de todo aquello que estorbe que los afectos de la mente se inclinen completamente hacia Dios. El amor es posible aparte de esta perfección, por ejemplo, en aquellos que son principiantes y en los que son expertos.

La tercera perfección es un asunto de “estar adaptados para el propósito”, o sea la conformidad del hombre a Dios como su verdadera meta o fin. El artículo citado arriba es de la *Suma teológica* de Aquino (pregunta número 184, contestación número 2).

Sin embargo, en su obra *De perfectione* Aquino da una exposición más popular de su idea de la perfección. En esta obra hace la misma distinción entre la perfección que es necesaria para ser salvo (el amor que excluye al pecado mortal) y el amor perfecto (que dirige todos nuestros afectos, comprensiones, palabras y obras para Dios), el cual es posible para todos y que nos incumbe como cristianos.

3. Dios ha de ser amado por Sí mismo

Hemos de hacer una distinción entre el amor perfecto y el amor imperfecto. El amor perfecto a otro es amor por el bien o la causa de ese otro, solamente. Por otro lado, uno puede amar al otro ser, parcialmente por el beneficio que tal cosa puede traerle a uno mismo. Esto es amor imperfecto. El verdadero amor de Dios (*caritas*) es amor perfecto, que se adhiere a Dios por Él mismo. La otra clase de amor tiene más del elemento de la esperanza en sí. Tal amor que emana de la

esperanza echa de ver un elemento de interés en uno mismo, y es, por lo tanto, imperfecto.

Pero, ¿cómo puede el hombre amar a Dios con un amor desinteresado Cayetano contesta en una manera que Aquino habría aprobado.⁸ Es posible hacer una distinción en el significado del bien que podemos desear que Dios tenga; puede significar “el bien que está en Él”, o, “el bien que sencillamente se le refiere a Dios”. “El bien que está *en* Dios es su vida, su sabiduría, su justicia, su misericordia.” En el sentido más estricto esto es Dios mismo, y nosotros podemos, al amarlo, desear que Él tenga ese bien *cuando nosotros nos deleitamos en el hecho de que Dios es lo que es*. Amamos a Dios con un corazón puro cuando lo amamos como el Dios que se ha revelado ser lo que Él es, cuando lo amamos como es en Sí mismo.

El bien que le *referimos* a Dios es su reinado, o sea la obediencia que le debemos. Este bien que le deseamos cuando. nos sometemos completamente a su voluntad y propósito, *cuando (usando la expresión de Lutero) dejamos que Dios sea Dios*. Este es el amor del primer mandamiento (Mt. 22:37-38). Esto es amor perfecto, de acuerdo a Tomás de Aquino.

Es “la más excelente de las virtudes” porque, más que la fe o la esperanza, asciende hasta Dios. La fe pone sus ojos en Dios, y la esperanza anhela por Dios. Pero “el amor llega hasta el mismo Dios para poder morar en Él, y no para que podamos recibir algo de Él”. Puesto que el amor implica el hecho de morar en Dios, es más inmediato que la fe o la esperanza en el logro de su fin.

En su comentario del versículo “El que permanece en amor, permanece en Dios, y Dios en Él” (1 Jn 4:16), Aquino explica con claridad que en este mundo y en esta vida es posible tener un amor puro o desinteresado. Dios ha de ser disfrutado. Por lo tanto, lo hemos de amar por Sí mismo. A Él lo hemos de amar inmediatamente, y a otras cosas amarlas a través de Él. Aunque ninguna criatura puede amar infinitamente a Dios, puesto que todas las criaturas son finitas, Dios puede ser amado completamente de acuerdo a nuestros poderes finitos, gracias al don del Espíritu Santo.

4. La perfección completa está en la vida más allá

Ya hemos visto que el desarrollo cabal de los poderes del alma sólo es posible en el cielo. La autoridad final que Aquino le concede a las Escrituras se echa de ver en su tratamiento de la visión beatífica: “Le veremos tal como Él es”, y “Ahora vemos por espejo, oscuramente; mas entonces veremos cara a cara”. Estas son las promesas de las que su teología depende.

A Dios no lo veremos con nuestros ojos físicos. La distinción entre la criatura y el Creador es preservada en el cielo. Pero Aquino introduce aquí la realidad del cuerpo celestial. La felicidad de los santos será mayor después de la resurrección “porque su felicidad radicarán no sólo en el alma, sino también en el cuerpo”.

Aquino escribe:

Ahora bien, mientras más perfecto es algo en su ser, más perfectamente puede operar: por lo tanto, la operación del alma unida a un cuerpo tal será más perfecta que la operación del alma separada. Pero el cuerpo glorificado será un cuerpo como ha sido descrito, estando enteramente sujeto al espíritu. Por lo tanto, puesto que la felicidad

consiste en una operación, la felicidad del alma después de su reunión con el cuerpo será más perfecta que antes.⁹

Crítica. Nuestra crítica de la doctrina tomista de la perfección incluye los tres siguientes puntos:

Primero. Como Agustín, Aquino echa de ver una evaluación platónica, y por ende, injusta, del cuerpo y sus deseos. Todo su esquema de la perfección incluye, o se basa en un menosprecio de este mundo con sus deseos y luchas, al que trata como si fuera un mal sueño, o una sombra pasajera. También como Agustín, Aquino considera que los deseos de la carne, *cupiditas*, son algo malo; y afirma específicamente, “*perfection nulla cupiditas*”, o sea, la perfección significa la eliminación de los deseos del cuerpo. “Pero no es en deseos del cuerpo en lo que consiste el mal de la naturaleza humana; ni tampoco la perfección yace en la negación de ellos.”¹⁰

Segundo. Tomás de Aquino enseña una perfección que lleva consigo la idea del mérito humano. En su obra *De perfectione*, intenta demostrar que “más merece de Dios ese hombre que actúa bajo un juramento, que aquel que no está bajo obligación tal”.¹¹ Esta introducción del concepto de mérito de Dios, en virtud de un voto dista mucho de la descripción tomista del amor perfecto como un don del Espíritu. Aunque Aquino creía que todos los seres humanos podían alcanzar la perfección cristiana, aparte de votos y Órdenes, también se aferró a que “el estado religioso” constituye un camino rápido a la perfección. Todo aquel que sea sabio tomará los votos religiosos.

En *tercery* final lugar, la visión tomista del cielo parece ser casi exclusivamente individualista. Leamos lo que dice en la *Suma*:

Si hablamos de la felicidad de esta vida, un hombre feliz necesita amigos... para que pueda hacerles bien; para que pueda deleitarse en verlos hacer el bien; y además, para que ellos lo ayuden a que Él haga el bien...

Pero si hablamos de la felicidad perfecta de la que gozaremos en nuestra patria celestial, el compañerismo de amigos no es esencial a la felicidad, puesto que el hombre tiene la entera plenitud de su perfección en Dios. Pero el compañerismo de amigos conduce al bienestar de la felicidad...

La perfección de la caridad es esencial a la felicidad, en lo que toca al amor de Dios, pero no en lo que toca al amor a nuestro prójimo. Por lo tanto, si tan sólo hubiera un alma disfrutando de Dios, sería feliz, aunque no tuviera ningún prójimo a quien amar.¹²

El doctor Flew comenta sobre ello: “Si lo hay, yo no conozco pasaje alguno en la *Suma teológica* que neutralice la afirmación anti-social de este artículo.”¹³ Sin embargo, este mismo erudito reconoce que hay otros pasajes que *implican* otra doctrina más cristiana que permite o hace provisión para la perpetuación de la amistad cristiana, y de una verdadera comunión de los santos. “Pero no parece que Santo Tomás se dio cuenta de las consecuencias de esta idea que es más cristiana. Tenemos un resultado muy curioso (por ello). El ideal que Él bosqueja como algo que se puede realizar en esta vida, es, cuando menos en este respecto, superior a la beatitud más cabal de la vida venidera.”¹⁴

B. FRANCISCO DE SALES

Aunque Aquino postuló una perfección que era posible para todos los cristianos, su ideal se prestaba a la vida de meditación del monasterio. Los que de veras consideraban seriamente el ideal tomista se retirarían del mundo a vivir una vida de contemplación serena.

Antes de la Reforma, Francisco de Asís había establecido una “tercera” orden, o manera de vivir, y había traído el ideal de la santidad al alcance de las personas casadas e involucradas en las actividades de la vida cotidiana. El objetivo implícito de los Hermanos Menores era la creencia de que la perfección es posible para todos los cristianos, “para despertar en almas cristianas por doquier un anhelo de santidad y perfección, para conservar el ejemplo de seguir directamente a Cristo ante los ojos del mundo, como un continuo espectáculo viviente, y para llegar a ser todas las cosas a todos los que están abandonados espiritualmente y destituidos físicamente, y hacerlo mediante la devoción lista al sacrificio”.¹⁵

Pero era necesario que viniese la Reforma para despertar en la conciencia cristiana la aceptación de que la vida cotidiana es sagrada. Lutero creía y enseñó que el cristiano que trabaja en el arado era un hombre tan religioso como el sacerdote al celebrar el sacramento en el altar. En la atmósfera de esta nueva comprensión el ideal de la perfección salió a la superficie en una forma enteramente nueva.

Francisco de Sales representa este nuevo concepto de la perfección. Él insistió en que su tarea era “instruir a los que viven en las aldeas, en sus casas, y en la corte, cuya circunstancia los obliga a vivir *exteriormente* una vida ordinaria”. También declaró: “Es un error, y más aún, una herejía, querer eliminar la vida devota de modo que ya no esté presente en el ejército, los talleres, la corte de príncipes y las casas de personas casadas.”¹⁶ Con su expresión “la vida devota”, se refería a la perfección.

Su *Tratado sobre el amor de Dios* postula su doctrina y principia con una discusión psicológica en la cual Francisco de Sales distingue entre las “dos partes” del alma. Escribe:

Es llamado inferior aquello que razona y hace conclusiones, de acuerdo a lo que aprende y experimenta por los sentidos; y es llamado superior lo que razona y hace conclusiones de acuerdo a un conocimiento intelectual que no se basa en las experiencias de los sentidos, sino en el discernimiento y en los juicios del espíritu. Esta parte superior es llamada el espíritu, o parte mental del alma, así como la inferior es comúnmente designada, el sentido, los sentimientos y la razón humana.¹⁷

Así como había tres cortes en el templo de Salomón, así también hay tres diferentes grados de razón en el templo del alma. En la primera “corte” razonamos de acuerdo a las experiencias sensoriales en la segunda de acuerdo a las ciencias humanas, en la tercera de acuerdo a la fe. Pero hay un cuarto lugar, el santuario, en el interior del alma, que corresponde al lugar santísimo. Aquí el alma no es guiada por la luz del razonamiento crítico, sino que disfruta de una vista sencilla de la comprensión y de las emociones sencillas de la voluntad, y concuerda y se

somete a la verdad y la voluntad de Dios. “En el santuario no había ventanas por las que entrara la luz: en este nivel o grado del alma no hay razonamiento que la ilumine.”¹⁸

En el santuario tanto la razón como la fe son transcendidas y el alma disfruta de la contemplación. “Las pequeñas abejas son llamadas ninfas hasta que producen miel, y entonces son llamadas abejas: asimismo la oración es nombrada meditación hasta que ha producido la miel de la devoción, y entonces se convierte en contemplación.”¹⁹

En estos misterios divinos, que contienen a todos los demás, hay alimento provisto para *queridos amigos* para que coman y beban bien, y para los amigos *más queridos* para que se embriaguen... Comer es meditar... beber es contemplar..., pero embriagarse es contemplar tan frecuente y fervientemente al grado de estar fuera de sí mismo para estar completamente en Dios. ¡Oh embriaguez santa que... no nos separa del sentido espiritual sino de los sentidos corporales! No nos embrutece o enorgullece, sino que nos hace angélicos, y en cierta manera nos deifica.²⁰

Con estos conceptos, Francisco de Sales está abriendo las puertas a las delicias de la contemplación a la mayoría de los creyentes cristianos. Lo que antes era el privilegio exclusivo de los grandes místicos ahora es posible para los que están atareados en las “ocupaciones legítimas” de la vida cotidiana. De Sales está interesado en despertar en todos los hombres un conocimiento de la voz divina en sus almas.

En cuanto el hombre piensa o le da aun un poco de atención a la divinidad, siente cierta emoción de deleite en su corazón, lo cual da testimonio de que Dios es Dios del corazón humano... así que, cuando es sorprendido por la calamidad, inmediatamente se torna hacia lo Divino, confesando que cuando todo lo demás es malo, Ello solamente es bueno hacia Él... Este placer, esta confianza que el corazón humano tiene naturalmente en Dios no puede proceder sino de esa correspondencia que existe entre la bondad divina y nuestras almas; una correspondencia absoluta pero secreta, de la que todos están al tanto, pero que pocos comprenden.²¹

Este es un ideal de espiritualidad que es al mismo tiempo místico y humanista. Francisco de Sales exhibe ambos, un misticismo neoplatónico y un humanismo renacentista. Si bien él cita a Santa Teresa, la nota que falta es “esa firme devoción a la persona de Cristo, y a Él solamente, que le da a los españoles, a pesar de sus mismos deseos, algo así como un parentesco con el cristianismo evangélico”.²² Sin embargo, sus escritos refulgen con verdades cristianas. “Sin duda alguna somos de Él; ustedes tienen todo lo que necesitan.”²³ “Os dejo el espíritu de libertad... la libertad de hijos amados. Es la liberación del corazón cristiano, que lo libera de todas las cosas, para seguir la voluntad de Dios en cuanto la conozca.”²⁴

En el tercer centenario de la muerte de Francisco de Sales, el papa Pío XI proclamó una encíclica en la que rindió homenaje al ensanchamiento de los horizontes de la perfección cristiana producido por de Sales.

Cristo hizo a la iglesia santa y la fuente de la santidad, y todos aquellos que la tomen como su guía y maestra deben, de acuerdo a la voluntad divina, aspirar a la santidad de vida: pues “la voluntad de Dios”, afirma San Pablo “es vuestra santificación”. ¿A qué tipo de santidad se hace referencia? Nuestro Señor la explica diciendo: “Sed, pues, vosotros perfectos, como vuestro Padre que está en los cielos es perfecto.” Que nadie crea que la invitación va dirigida a un grupo pequeño y muy selecto, y que a todos los demás se les permite quedarse en un grado inferior de virtud. Es evidente que esta ley obliga absolutamente a todos sin excepción. Lo que es más, todos los que llegan a la cumbre de la perfección cristiana, y su nombre es legión, de toda edad y clase, de acuerdo al testimonio de la historia, han experimentado la misma debilidad de naturaleza y han conocido los mismos peligros. San Agustín expresa el asunto con claridad cuando escribe: “Dios no ordena lo imposible, sino que, al dar el mandamiento, Él nos amonesta a lograr lo que podamos mediante nuestras fuerzas, y a pedir ayuda para lograr todo aquello que esté más allá de nuestra fuerza.”²⁵

Como dice Pío XI, el número de los que han encontrado el don de la perfección cristiana es muy grande: son una legión. Los católicos piadosos que han escrito sobre el tema son tan numerosos que sería fácil escribir todo un libro sobre sus obras. Inmediatamente pensamos en los místicos franceses y españoles Juan de Castaniza, Tomás de Kempis, Miguel de Molinos, *madame* Guyón y Francois Fénelon. Este tratamiento del concepto romanista de la perfección concluye con un bosquejo breve de las enseñanzas de Fénelon sobre el tema.

C. FRANCOIS FÉNELON

La influencia de la Reforma protestante sobre la idea católica de la perfección se muestra con mucha fuerza en el pensamiento de Fénelon. Como capellán de la corte de Luis XIV, Fénelon dirigió a un grupo pequeño de personas que deseaban con toda vehemencia vivir la vida de la espiritualidad profunda y verdadera, en medio de las circunstancias corruptas y disipadoras de la corte francesa. Su obra intitulada *Instruction et Avis sur Divers Points de la Morale et de la Perfection Chrétienne* es una obra devocional clásica, una de cuyas traducciones se intitula *perfección cristiana*.

Los escritos de Fénelon están saturados de un calor evangélico. Si bien dice mucho acerca de mortificación, no aconseja ninguna introspección mórbida. De principio a fin, la perfección es la obra de la gracia de Dios. Y el estilo remoto que caracteriza a este santo no indica un aislamiento o separación del mundo, sino la separación interior de una voluntad egoísta. Lo que es más, lejos de ser una vida solitaria de contemplación intelectual, la vida perfecta no tiene cuidado alguno, y es como la de Cristo en un compañerismo amante con los demás. Pocos escritores han captado tan cabalmente el espíritu de Jesús como este piadoso francés. Lo podemos notar en las siguientes líneas:

¡Cuán sencilla y serena puede ser la piedad! ¡Qué discreta, disfrutable y segura en todos sus procedimientos! Uno vive casi como las demás personas, sin fingimiento alguno, sin ninguna exhibición de austeridad, en una forma fácil y sociable, pero continuamente está ligado por sus deberes, continuamente se mantiene en una irremisible postura de

renunciar a todo aquello que, de momento en momento no entre en los planes de Dios; en pocas palabras, se mantiene con una visión pura de Dios, a la cual uno sacrifica los impulsos irregulares de la naturaleza humana.²⁶

Pasajes como este abundan en el trabajo de Fénelon. Él dice que el cristiano perfecto es “libre, feliz, sencillo, un niño”. No se deja afectar por “mortificaciones exageradas”.²⁷ Acepta las providencias de la vida con una resignación gozosa, y ve sus propias fragilidades humanas como oportunidades para su mejoría espiritual. La vida santa es una vida saludable y robusta de amor.

De modo que para Fénelon, la perfección cristiana significa amor perfecto. Dios no puede estar satisfecho con un corazón dividido, o con una vida que rinde meramente un servicio “de palabras”. Él se interesa en “lo que es real en nuestros afectos.” El místico francés escribe:

Nuestro Dios es un Dios celoso. Todo no es demasiado para Él. Él nos manda que le amemos, y lo explica de esta manera: “Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, y con toda tu alma, y con toda tu mente y con todas tus fuerzas.” Después de leer eso no podemos creer que Él quedará satisfecho con una religión de mera ceremonia. Si no le damos todo, no quiere nada.²⁸

Esta demanda divina, de que nuestra vida tenga un solo propósito, afecta hasta los detalles más pequeños de nuestra vida. “‘Eso no es nada’, afirmamos. De acuerdo, no es nada, pero es una nada que es todo para ti; una nada que te importa tanto que por ella se la niegas a Dios; una nada que tú menosprecias verbalmente a fin de que tengas una excusa de no entregarla, pero, en el fondo, es una nada que tú le niegas a Dios, y que será tu ruina.”²⁹ El amor de Dios debe traernos al punto en el que seamos enteramente suyos. “Es esta separación de su propia voluntad en lo que toda perfección cristiana consiste.”³⁰ Lo que Dios quiere (de nosotros) es “una intención pura, una separación sincera de nosotros mismos”.³¹

En su aspecto positivo, la vida perfecta es la imitación de Jesús. “Vivir como Él vivió, pensar como Él pensó, conformarnos a nosotros mismos a su imagen, eso es el sello de nuestra santificación.”³² Pero Fénelon añade también una palabra de cautela en este particular. “No pretendamos que somos capaces de lograr este estado por nuestras propias fuerzas. Pero... digamos confiadamente: ‘Todo lo puedo en Cristo que me fortalece.’”³³ Y luego concluye este capítulo con una oración: “Quiero seguir, oh Señor Jesús el camino que Tú has tomado. Quiero imitarte, y tan sólo puedo hacerlo por tu gracia. ... ¡Oh, buen Jesús, quien has sufrido tantas vergüenzas y humillaciones por haberme amado, esculpe el amor y el respeto a ti profundamente en mi corazón, y hazme que yo quiera practicarlos!”³⁴

El bloque que yace en el camino a la perfección cristiana es nuestro egocentrismo pecaminoso. “La falta en nosotros que es la fuente de todas las demás es el amor a nosotros mismos, a lo cual relacionamos todo, en vez de relacionarlo a Dios.”³⁵ “Este ‘Yo’ del viejo hombre” es un “veneno sutil” que envenena toda la vida. No sólo conduce a los pecadores a buscar satisfacción en las cosas de la creación, sino que también engaña a los santos al hacerlos buscarse a sí mismos, en vez de buscar a Dios en sus afanes religiosos. Por lo tanto, “pronto caen otra vez en la profundidad de su propio ser, en donde una vez más se vuelven su todo y su

propio dios. Todo para el yo o para lo que está relacionado al yo, y el resto del mundo es nada.”

No desean ser ambiciosos, ni avaros, ni injustos, ni traicioneros, pero no es amor lo que afirma y continúa todas las virtudes en oposición a esos vicios. Es, todo lo contrario, un temor raro que viene esporádicamente, y que les pone el alto a todos esos vicios que se ciernen sobre una persona dedicada a sí misma.

Esto es lo que... me hace desear una piedad de pura fe y de completa muerte, que se lleve al alma lejos de sí misma, sin que quede esperanza de regresar jamás... Es el amor mezclado al amor a nosotros mismos lo que nos infecta.³⁶

De modo que el método que Dios usa para santificarnos es un ataque que sondea nuestro egocentrismo. Fénelon describe el proceso en el siguiente profundo pasaje:

Al principio Dios nos atacó desde afuera, Él nos arrebató, poco a poco, las criaturas que más amábamos, contra su ley. Pero esta obra desde afuera, si bien es esencial para poner el fundamento de todo el edificio, es sólo una pequeña parte de Él. ¡Oh, pero el trabajo interior, aunque es invisible, es incomparablemente más grande, más difícil y más glorioso! Llega el momento en el que Dios, después de habernos despojado completamente, de habernos mortificado cabalmente desde afuera a través de las criaturas que fueron nuestro ídolo, ahora nos ataca desde adentro, al quitarnos o alejarnos de nosotros mismos. Ya no son cosas exteriores las que nos quita. *Esta vez nos quita el ego que era el centro de nuestro amor.* Amábamos el resto sólo por este ego, y es este ego lo que Dios persigue sin misericordia ni tregua... Cortemos las ramas de un Árbol y, en vez de lograr que se seque, aumentamos su vitalidad. Brotan nuevas ramas por doquier. Pero ataquemos el tronco, o destruyamos las raíces y pronto sus hojas se marchitan y se caen, y el Árbol se seca y se muere. Así es como Dios se agrada en hacernos morir.³⁷

En el momento de auto-revelación el yo ve su naturaleza auto-idólatra. “Se queda horrorizado por lo que ve. Continúa siendo fiel, pero ya no ve su fidelidad. Cada falta que tenía hasta entonces se levanta contra el yo, y frecuentemente nuevas faltas aparecen que él nunca había sospechado. Descubre que ya no tiene esos recursos de fervor y de valor que le sostenían antes. Cae exhausto. Está, como Jesucristo, triste hasta la muerte. Todo lo que le queda es el deseo de apegarse a nada, y dejar que Dios obre sin reserva alguna.”³⁸

Así que, en el momento de la santificación interior, “dejamos que Dios obre sin reserva alguna”. Fénelon insiste en que los que niegan la posibilidad del amor perfecto en esta vida “no cuentan lo suficiente con el doctor interior, que es el Espíritu Santo, y quien efectúa todo en nuestro interior... Nosotros nos portamos como si estuviéramos solos en este santuario interior. Pero, todo lo contrario, Dios está allí más íntimamente que lo que estamos nosotros”.³⁹

Si alguien imagina que este amor perfecto es imposible y visionario, y cree que es una sutileza necia que puede volverse una fuente de ilusión, yo tengo nada más dos palabras con que contestarle: Nada es imposible para Dios. Él se llama a Sí mismo un Dios celoso. Tan sólo nos mantiene

en la peregrinación de esta vida para guiarnos hacia la perfección. Tratar su amor como una sutileza peligrosa y visionaria es acusar de ilusos a los más grandes santos de todas las edades, que han testificado de este amor, y que han alcanzado, por haberlo tenido, el nivel más alto de la vida espiritual.⁴⁰

De modo que en el corazón de la vida cristiana hay un acto de purificación divina que eleva al alma a un amor supremo a Dios. Esta crisis no sólo es precedida por el proceso divino de mortificación, sino que también es seguida por una comunión cuidadosa, o sea que caminamos delante de Dios. “El recurso principal de nuestra perfección está contenido en las palabras que Dios le dijera mucho ha al patriarca Abram: ‘Anda delante de mí y sé perfecto.’”⁴¹ La vida de la verdadera santidad es una vida de constante vigilancia “pero sin estar demasiado preocupados... Nunca velamos por nosotros mismos tan bien como cuando caminamos teniendo presente a Dios delante de nuestros ojos”. El ideal es “una vigilancia sencilla, afectuosa, serena y relajada”.⁴²

Fénelon acepta completamente que la vida perfecta no es incompatible con distracciones y períodos de sequía espiritual. Pero así como el santo iluminado no es llevado a la desesperación por las imperfecciones que quedan en él, tampoco lo es por las depresiones emotivas que vienen de vez en cuando. Fénelon explica: “El amor puro es sólo unicidad de la voluntad... Es un amor que ama sin sentimiento, una fe pura que cree sin haber visto. De modo que el amor es casto porque es Dios en Sí mismo y para Sí mismo a quien se nos ordena amar, y a quien se nos capacita para amar.”⁴³

Frecuentemente hasta sucede que transcurra un largo período de tiempo sin que nosotros pensemos que le amamos, (pero) nosotros le amamos igual en ese período que en esos otros en los que hacemos las declaraciones más tiernas. El verdadero amor reposa en la profundidad del corazón.⁴⁴

En cuanto a distracciones involuntarias, no trastornan al amor en forma alguna, puesto que éste existe en la voluntad, y la voluntad nunca tiene distracciones cuando no quiere tenerlas. Cuando nos damos cuenta de ellas, dejamos que caigan, y nos volvemos otra vez a Dios. Por ende, mientras que los sentidos exteriores de la novia están dormitando, su corazón vela, su amor no deja de ser. Un padre tierno no piensa siempre específicamente en su hijo. Mil asuntos distraen su imaginación y su mente. Pero estas distracciones nunca interrumpen el amor paterno. Cuando su mente vuelve a pensar en su hijo, lo ama, y en lo profundo de su corazón siente que no ha dejado de amarlo por un solo momento, aunque haya dejado de pensar en él. Así debería ser el amor a nuestro Padre celestial, un amor sencillo, sin sospechas y sin ansiedades.⁴⁵

En todas sus ministraciones Dios tiene sólo un propósito: retirarnos, o por decirlo así, destetarnos de nosotros mismos y atarnos a su amor. “A Dios le corresponde, cuando así le agrade, aumentar esta capacidad de conservar la experiencia de su presencia.”⁴⁶

Verdaderamente debemos recordarnos a nosotros mismos otra vez de Jesucristo, a quien su Padre abandonó en la cruz. Dios retiró todo sentimiento y toda reflexión para esconderse a Sí mismo de Jesucristo.

Ese fue el golpe final de la mano de Dios que azotó al Hombre de dolores. Eso fue la consumación de su sacrificio. Nosotros no necesitamos abandonarnos tanto en las manos de Dios como cuando parece que Él nos ha abandonado.

Así que tomemos la luz y el consuelo cuando nos los dé, pero sin apegarnos demasiado a ellos. Cuando Él nos arroje en la noche de la fe pura, marchemos hacia esa noche, y suframos amorosamente esta agonía... Lo aceptamos todo, hasta las pruebas con las cuales somos probados. De esta manera, estamos secretamente en paz por esta voluntad, que mantiene una reserva de fuerza en las profundidades del alma, para soportar la guerra. ¡Alabado sea Dios, quien ha hecho tales cosas a pesar de nuestra indignidad!⁴⁷

Capítulo 8

La Perfección Cristiana en la Teología de la Reforma

La contribución más decisiva de la Reforma al concepto de la perfección cristiana fue la recuperación de la enseñanza nuevo testamentaria de que la vida cristiana cabal puede ser la posesión de cualquier persona, en cualquiera de las vocaciones de la vida. La Confesión de Augsburgo expresa tal verdad en su artículo sobre ese asunto, de la siguiente manera:

La perfección cristiana es esto, temer a Dios sinceramente, y también, concebir una gran fe, y confiar que, por causa de Cristo, Dios se ha pacificado hacia nosotros; pedir, y con certidumbre esperar la ayuda de Dios en todos nuestros asuntos, de acuerdo a nuestro llamamiento; y mientras tanto hacer buenas obras visibles diligentemente, y dar atención a nuestro llamamiento. En estas cosas consiste la perfección verdadera y el verdadero culto a Dios; no consiste en el celibato, o en la mendicidad o en una apariencias vil.¹

Aludiendo al trabajo de la sirvienta que cocina, y limpia la casa, y hace otras tareas domésticas, Lutero escribe: “Puesto que el mandato de Dios está allí, hasta una tarea pequeña o humilde debe ser alabada como un servicio a Dios, que sobrepasa considerablemente la santidad y el ascetismo de todos los monjes y las monjas.”² Declaraciones como ésta se encuentran frecuentemente en los sermones de Lutero. Melancthon expresa algo muy similar: “Todos los hombres, sea cual fuere su vocación, deben buscar la perfección, o sea, crecer en el temor de Dios, en fe, en amor fraternal, y en virtudes espirituales similares.”³

A. MARTIN LUTERO

La convicción de la santidad en la vida cotidiana del creyente cristiano fue una consecuencia directa para Lutero, de su redescubrimiento del evangelio. Para este reformador Jesús era todo. Dos verdades nuevo testamentarias controlaron su pensamiento: la humanidad de nuestro Señor y lo céntrico de su tarea salvadora.

En primer lugar, Lutero colocó la humanidad de Jesús en el mero centro de la devoción cristiana. Muy atinadamente observa Flew: “Aparte de los evangelios y la Epístola a los Hebreos, no hay nada en la literatura cristiana antes de Lutero que se compare a su vividez, y su sentimiento profundamente religioso hacia la vida humana de Jesucristo. Es allí en esa vida humana, donde Lutero encuentra a Dios.”⁴ Si, como ya vimos, Bernardo desertó al Señor encarnado en las etapas

más elevadas de la contemplación,⁵ Lutero declara lo siguiente acerca del Jesús del Nuevo Testamento:

Quando así me imagino a Cristo, logro verlo verdadera y atinadamente... y entonces abandono todos los pensamientos y las especulaciones acerca de la Majestad y la gloria divinas, y me apego y me adhiero a la humanidad de Cristo... y así aprendo a conocer al Padre a través de Él. De esta manera brota tal luz y conocimiento dentro de mí que me es posible conocer con certidumbre lo que Dios es, y lo que Él quiere.⁶

Sería difícil exagerar la importancia de este cambio radical de foco para la piedad cristiana que Lutero efectuó. Hay que recordar que la devoción medioeval consideraba que la más alta expresión de la vida espiritual era el conocimiento y el amor de Dios que se descubrían o lograban en la contemplación. Pero para Lutero el conocimiento de Dios no era un descubrimiento humano logrado mediante la contemplación, sino la revelación hecha por Dios de Sí mismo, y el don a través de Jesucristo.

Nadie experimentará a la Deidad a menos que Él quiera ser experimentado; y así quiere Él que sea, o sea, que lo podremos ver en la humanidad de Cristo. Si tú no encuentras así a la Deidad, jamás descansarás. Por lo tanto, deja que los demás sigan con sus especulaciones y hablando de la contemplación, y de cómo todo es un enamoramiento de Dios, o de cómo nosotros constantemente estamos teniendo un anticipo de la vida eterna, y de cómo las almas espirituales principian su vida de contemplación. Pero yo te amonesto a que tú no aprendas así a conocer a Dios.⁷

Hay que señalar otra diferencia entre la piedad romana y la luterana. A pesar de su ideal de la contemplación intelectual de Dios, la piedad católica era intensamente *ética*: la perfección cristiana significaba amor perfecto, o sea amar a Dios por Sí mismo, y al prójimo en Dios. Para Lutero la experiencia *religiosa* del perdón de los pecados era el centro luminoso de la piedad.

Pues así como el sol brilla e ilumina con igual fulgor cuando yo cierro mis ojos, asimismo este trono de gracia, o este perdón de los pecados, siempre está allí, aunque yo caiga. Y tal como yo veo el sol otra vez cuando abro los ojos, así también yo tengo el perdón de pecados una vez más cuando miro a Cristo y regreso a Él. Por lo cual no debemos medir el perdón tan estrechamente como los necios sueñan.⁸

¿Cómo entonces nos hace santos la fe? En primer lugar, todos los creyentes disfrutaban de una perfección “por posición” o imputada. Un intérprete contemporáneo de Lutero lo explica de esta manera:

Puesto que la fe recibe y acepta el don de Dios y así es como los hombres se vuelven santos a través de la fe, “santo” se vuelve el equivalente de “creyente”. Los santos son los creyentes, y “hacer santo” significa “ser hecho un creyente”. En la explicación que Lutero da, el énfasis pasa de la santidad y del proceso de hacer santo, a la fe y al ser traído a la fe, excepto que realmente no hay diferencia entre los dos.⁹

En esta interpretación, la fe es la perfección. Sin embargo, esto no es lo mismo a decir que Lutero no le atribuye poder santificador a la fe. En su prefacio a la Epístola a los Romanos, él explica cómo “sólo la fe (nos) hace justos y cumple la ley”. Escribe:

Pues del mérito de Cristo (la fe) nos trae el Espíritu, y el Espíritu hace al corazón alegre y libre como la ley requiere que sea. Sin embargo, la fe es una obra divina dentro de nosotros. Nos cambia y nos hace que nazcamos de nuevo de Dios (Jn. 1); mata al viejo Adán y nos hace hombres enteramente nuevos y diferentes, en corazón, espíritu, mente y capacidades, y trae consigo al Espíritu Santo. ¡Oh, esta fe es algo viviente, activo, dinámico y poderoso, y por lo tanto es imposible no hacer buenas obras incesantemente! No pregunta si hay obras buenas que se puedan hacer, sino que, antes que alguien haga la pregunta, ya las ha hecho, y está haciéndolas siempre... Es tan imposible separar las obras, de la fe, como es imposible separar el calor y la luz, del fuego.¹⁰

En su ensayo titulado *Sobre la libertad cristiana*, Lutero se aproxima al asunto de la fe santificadora de otra manera. En primer lugar, las virtudes cristianas se vuelven la posesión del alma del creyente “tal como el fierro entre las brasas brilla como el fuego, debido a su unión con éste”. En segundo lugar, la fe le tributa honor a Dios al adscribirle la gloria de ser fiel a sus promesas. Al hacer tal cosa el alma se entrega a sí misma para que Dios haga con ella como le plazca. “La tercera gracia incomparable de la fe es que une al alma con Cristo, como la esposa es unida al esposo, misterio por el cual, como el Apóstol enseña, Cristo y el alma son hechos una sola carne. Todo lo que le pertenece a Cristo el alma puede demandar. Cristo es todo gracia, vida y salvación. Que la fe dé un paso hacia adelante, y así habrá la posibilidad dichosa de redención y de victoria.”

Así es cómo el alma creyente, al depositar su fe en Cristo, se vuelve libre de todo pecado, sin temor de la muerte, a salvo del infierno, y dotada con la justicia, la vida y la salvación eternas de Cristo, su esposo.¹¹

Aquí Lutero llega al umbral mismo de la doctrina nuevo testamentaria de la perfección. Pero por apegarse a la doctrina agustiniana del pecado original, como una lujuria que permanece, o concupiscencia,¹² el reformador se inhibe de declarar, con Pablo, la posibilidad de una liberación presente del pecado. Y por lo tanto escribe: “Los remanentes del pecado se aferran todavía hondamente a nuestra carne: por lo tanto, en lo que toca a la carne, somos pecadores, y esto aún después de que hemos recibido el Espíritu Santo.”¹³ En otro lugar escribe: “El pecado todavía está presente en todos los hombres bautizados y santos de la tierra, y ellos deben luchar contra Él.”¹⁴

El pecado original, después de la regeneración, es como una herida que principia a cerrarse; aunque es una herida con vías a sanar, todavía fluyen humores de ella, y todavía está adolorida. Asimismo, el pecado original permanece en los cristianos hasta que mueren, y empero ese pecado es mortificado, y muere, continuamente. Su cabeza está hecha pedazos, así que no puede condenarnos.¹⁵

Lutero se cuida del antinomianismo. Aunque el pecado sigue siendo “sentido” en “una vida verdaderamente cristiana”, no debe ser “favorecido”. “Por lo tanto hemos de ayunar, orar y trabajar, para dominar y suprimir la lujuria... En tanto

que la carne y la sangre perduren, asimismo el pecado perdurará; por lo cual siempre es algo contra lo que hay que luchar.”¹⁶ Por lo tanto, la “novedad de vida” que tenemos a través de Cristo, “sólo *principia* en esta vida, y jamás puede ser perfeccionada en esta carne”.¹⁷ Sin embargo, el Espíritu Santo continúa llevando adelante su obra santificadora en nosotros, si nosotros luchamos fielmente contra el pecado. “Así es como nosotros hemos de crecer constantemente en santificación, y ser más y más, ‘una nueva criatura’ en Cristo.”¹⁸

Es claro que lo que lisa la enseñanza de Lutero sobre la santificación e impide la posibilidad de una doctrina luterana de que haya una perfección evangélica presente, es la identificación que Lutero hace de la doctrina paulina de la carne con la naturaleza humana.

B. JUAN CALVINO

La naturaleza evangélica de la teología de Calvino no admite ni la menor duda. Para él, “una verdadera conversión de nuestra vida a Dios” consiste “en la mortificación de nuestra carne y del hombre viejo, y en la vivificación del Espíritu”.¹⁹ Esto es efectuado por nuestra participación en Cristo:

Pues si participamos verdaderamente de su muerte, nuestro viejo hombre es crucificado por su poder, y el cuerpo de pecado expira, de modo que la corrupción de nuestra antigua naturaleza pierde todo su vigor (Ro. 6:5, 6). Si somos partícipes de su resurrección, somos resucitados a una novedad de vida, que corresponde a la justicia de Dios.²⁰

“Así que, por lo tanto, los hijos de Dios son librados por la regeneración, de la servidumbre del pecado.”²¹ La vida del cristiano ha de ser una vida de santidad. “¿Con qué mejor cimiento puede principiar?”, se pregunta Calvino, “que el de la amonestación de las Escrituras de que debemos ser santos porque *nuestro Dios es santo*”(Lv. 19:2).

Cuando se nos hace mención alguna de nuestra unión con Dios, debemos recordar que la santidad debe ser el ligamento de ella, no porque hayamos alcanzado la comunión con Él por el mérito de la santidad... sino porque es una propiedad muy peculiar de su gloria no tener relación alguna con la iniquidad y la impureza.²²

Sin embargo, Calvino hace todo lo necesario para rechazar la idea de que está abogando por una doctrina de perfección cristiana:

Sin embargo, yo no insistiría en ello como si fuese una necesidad absoluta de que la conducta de un cristiano exhale sólo el evangelio perfecto; lo cual, empero, debería ser tanto nuestro deseo como aquello a lo que aspiramos. Pero yo no requiero la perfección evangélica tan rigurosamente como para no reconocer como cristiano a esa persona que todavía no la ha alcanzado, puesto que en tal caso todos quedarían excluidos de la iglesia, ya que no se puede encontrar hombre alguno que no esté a gran distancia de esa meta.²³

No es difícil descubrir la razón por la que Calvino limita la santidad cristiana asequible. Exactamente como Agustín y Lutero, Calvino ve al creyente irremisiblemente atrapado por la carne. “Nosotros afirmamos”, reitera Calvino,

“que el pecado siempre existe en los santos hasta que son despojados del cuerpo mortal, puesto que su carne es la residencia de esa depravación de concupiscencia que es repugnante a toda rectitud.”²⁴

Usando copiosamente los argumentos de Agustín, Calvino basa su pesimista posición en su comprensión de Romanos 7, y declarando con mucha seguridad: “Pablo está hablando aquí de un hombre regenerado.”²⁵ Efectivamente, este es “el conflicto entre la carne y el espíritu que él experimentó en su propia persona”.²⁶ En un pasaje en que cita a Platón por nombre, Calvino explica la doctrina paulina de la carne en términos platónicos: “En tanto que habitemos en *la prisión de nuestro cuerpo* tendremos que mantener un conflicto incesante con los vicios de nuestra naturaleza corrupta.”²⁷

Aceptando tal concepto platónico del cuerpo, Calvino tiene que menospreciar las oraciones en las que Pablo pidió por la perfección de los creyentes; citando 1 Ts. 3:13 escribe:

Efectivamente los celestinos antiguamente pervirtieron estos pasajes para demostrar una perfección de justicia en la vida presente. Creemos que será suficiente contestar muy brevemente, como Agustín, “que todos los hombres piadosos deben, desde luego, aspirar a este objetivo, o sea, el aparecer un día sin culpa y sin mancha delante de la presencia de Dios; pero puesto que la excelencia suprema en esta vida no es nada más que un progreso hacia la perfección, nunca lo alcanzaremos hasta que, despojados en un instante de la mortalidad y del pecado, nos adheriremos al Señor”.

Sin embargo, yo no discutiré pertinazmente con cualquier persona que escoja atribuirles a los santos el carácter de la perfección, siempre y cuando también lo defina con las palabras del mismo Agustín, quien dice: “Cuando calificamos la virtud de los santos como perfecta, a esa perfección misma también le pertenece el reconocimiento de la imperfección, tanto de verdad como en humildad.”²⁸

Históricamente, el calvinismo ha sido el enemigo declarado de cualquier doctrina de perfección cristiana. Sin embargo, muchos calvinistas han aceptado una doctrina de santidad práctica mediante la experiencia de ser llenos con el Espíritu Santo. De modo que, aunque estos maestros niegan la posibilidad de la destrucción del pecado, sin embargo, abogan por la posibilidad de una vida de victoria sobre la vieja naturaleza que ha quedado en el creyente para aquellos que se ponen bajo la dirección y el control del Espíritu que mora. Pero, reiteran con insistencia, en tanto que los cristianos habiten en este cuerpo mortal, tendrán que contender con la vieja naturaleza de pecado. Desde nuestro punto de vista, el error de esta posición se debe a que acepta una identificación tácita del cuerpo mismo con el pecado. Tal posición es platónica, y no paulina.

Capítulo 9

La perfección en la Era después de la Reforma

Teológicamente, la conquista más significativa de la Reforma fue la restauración de la doctrina de justificación por la fe a su debido lugar de primacía. El hombre no puede hacer nada para lograr su salvación. No hay mérito alguno resultante de obra o justicia humana; la salvación es por la gracia sola, por la fe sola, y para la gloria sola de Dios. La justificación por la fe es, tal como dijera Lutero, “el artículo que decide que la iglesia se levante o caiga”.

Por lo tanto, sería imposible exagerar la contribución de los reformadores con su restauración de la doctrina bíblica fundamental de la justificación por la fe. Pero, aquí nos acordamos de lo que el Dr. Paul Sherer dijo acerca de ciertos neo-protestantes de este siglo: “Si la justificación era la niña de sus ojos, la santificación fue su punto ciego.” O, usando la frecuentemente citada frase de Adolph Harnack, “menospreciaron excesivamente el problema moral, el *Sed santos porque Yo soy santo*”.¹ En su reacción contra la religión de obras del catolicismo medioeval, los reformadores se fueron al otro extremo, y no le hicieron justicia a la enseñanza nuevo testamentaria del Espíritu y su obra de santificación. El resultado tendió a darle un fuerte énfasis a la ortodoxia y a menospreciar una doctrina saludable de la santidad y de la espiritualidad cristiana.

¿Es acaso esta la razón por la que la Reforma no vino acompañada de un extenso avivamiento espiritual? Sin duda alguna y había el cimiento para ello, pero quedó en manos de grupos como los pietistas alemanes, los cuáqueros y los moravos desarrollar la superestructura de una iglesia llena del Espíritu. Fue una gran pérdida para la iglesia el que Lutero y Calvino no pudieran vencer su pesimismo agustiniano en cuanto a las posibilidades de la gracia. Por no haber desarrollado una enseñanza completa en cuanto a la santificación, los reformadores dejaron un vacío en el protestantismo.

A. EL PIETISMO

Felipe Jacobo Spener (1633-1705) es considerado el padre del pietismo, que fue un movimiento de renovación espiritual entre los luteranos de Alemania. A su vez Spener se inspiró en la obra del místico asceta alemán Juan Arndt, *El verdadero cristianismo*, la cual recalca la necesidad del nuevo nacimiento y el imperativo de combinar el misticismo y la ética práctica. La influencia que uno encuentra detrás de toda la teología pietista es el misticismo de Jesús, de Bernardo de Claraval.² En su obra *Pia Desideria*, Spener enuncia los principios del pietismo:

- 1) Exposición de las Escrituras, por los predicadores, en clases;

- 2) Los laicos son un sacerdocio espiritual (véase la sección sobre Lutero);
- 3) El conocimiento de Dios es cosa del corazón, no de la cabeza;
- 4) La oración para sanar los cismas, y para el aumento del amor;
- 5) Los teólogos han de crecer en piedad tanto como aprender la doctrina;
- 6) Los sermones no son para defender doctrinas, sino para edificar a los oyentes.³

La tolerancia de Spener era una excepción notable al dogmatismo que reinaba en su tiempo. Su lema se ha vuelto clásico: “En los puntos esenciales, unidad; en los puntos no esenciales, libertad; en todas las cosas, caridad.”

La marca característica del pietismo fue su búsqueda de la santidad personal. Spener organizó a los que buscaban la santidad en clases que él llamó *collegia pietatis*. Spener daba más énfasis al nuevo nacimiento que a la justificación. Insistía en que la prueba de que uno había sido justificado ante Dios es su obediencia amante y una pasión de vivir en santidad. Este místico alemán recalcaba más a Cristo *en* nosotros que a Cristo *por* nosotros, y la comunión con Dios más que la reconciliación con Dios. Una persona que haya nacido de Dios puede, armado de una intención pura, observar cabalmente la ley de Dios, puesto que lo que Dios requiere no es el conocimiento perfecto sino la sencillez de móvil. De esta manera, o por esta razón, el amor es el cumplimiento de la ley. La perfección cristiana es entonces, relativa, un proceso gradual que será completado en la vida venidera.

El sucesor de Spener fue Augusto Hermann Francke (1663-1727), cuya enseñanza de la perfección cristiana fue más típicamente luterana. Ciertamente recalcó la santificación, pero “la fundió y la confundió” con la justificación.⁴ En su obra sobre la perfección cristiana, Francke describe tres etapas en el progreso del creyente hacia la meta final. En su avance hacia la perfección, el cristiano pasa de la niñez a la juventud a la madurez espiritual. La señal decisiva de madurez espiritual es la capacidad para distinguir entre el bien y el mal (véase He. 5: 14).⁵

B. LOS CUÁQUEROS

Tal vez haya algo de veracidad en la frase de Tomás Carlyle de que Jorge Fox (1624-90) fue “el protestante entre los protestantes”. Flew opina que las enseñanzas de Fox pueden ser consideradas como “el resultado lógico del concepto luterano de la fe” como una confianza completa del hombre en Cristo. Su doctrina de “la luz interior” no la hace idéntica a la justificación por la fe, pero sí eleva al nivel más alto posible el sentido de responsabilidad personal en el corazón de esta doctrina.⁶ Flew cree que en lo que toca a comprensión espiritual y ética, Fox va mucho más profundamente que los reformadores, “lo que logró precisamente gracias a su enseñanza sobre la perfección”. En seguida Flew hace una declaración muy contundente: “La doctrina cuáquera tiene esta distinción entre todos los tipos de enseñanza desde el siglo tercero hasta el dieciocho, que regresó de todo corazón a la actitud del Nuevo Testamento.”⁷

Desde el principio Fox enseñó que la luz interior significa emancipación del pecado. Poco tiempo después de su despertamiento religioso Fox tuvo una segunda experiencia, en 1648, cuando tenía veinticuatro años de edad. La describe así:

Ahora yo había entrado en espíritu más allá de la espada encendida, hasta el paraíso de Dios. Todas las cosas eran nuevas, y toda la creación

despedía un olor diferente al de antes, más allá de lo que las palabras pueden describir. Yo no sabía nada excepto pureza e inocencia y justicia, habiendo sido renovado a la imagen de Cristo Jesús, de modo que digo que yo había llegado al estado de Adán, y a lo que él era antes de caer.⁸

Fox continúa su relato diciendo que fue “arrebatado en espíritu para que viera otro estado más firme que el de Adán en su inocencia, o sea un estado en Cristo Jesús para que nunca cayera”. Esta era una posición radical que los mismos escritores cuáqueros modificaron después, pero para Fox esta experiencia le dio entrada a un estado que aparentemente se volvió permanente, de victoria constante sobre el pecado.

Dos años después, durante su encarcelamiento en Derby, Fox les dijo lo siguiente a “diversos profesantes” que vinieron a “abogar por el pecado y la imperfección”:

Si vuestra fe es verdadera, os dará victoria sobre el pecado y el diablo, purificará vuestros corazones y conciencias y os traerá a un estado en que agradaréis a Dios, y os dará acceso otra vez ante Él. Pero ellos no pudieron tolerar estas ideas de pureza, y de victoria sobre el pecado y el diablo, puesto que le dijeron que no podían creer que persona alguna pudiese ser libre del pecado de este lado de la tumba.⁹

La doctrina aceptada de esos tiempos no dejaba lugar para una doctrina como la de Fox. La teología inglesa de todas las escuelas estaba dominada por la convicción agustiniana de la pecaminosidad inextirpable del hombre. Lado a lado de ese pesimismo teológico había un estado patéticamente bajo de moralidad y de espiritualidad en todo el país. Es fácil entender porqué Fox escribió lo siguiente, después de una revelación especial del Señor:

Él me mostró que los sacerdotes no eran de la verdadera fe, de la cual Cristo es el autor; esa fe que purifica y que da la victoria, y que le otorga a la gente el acceso a Dios, y por la cual agradan a Dios.¹⁰

Después de otra iluminación, el sentido de misión de Fox fue aclarado:

Mi misión era sacarlos de todos los compañerismos del mundo, y todas las oraciones, y todos los cánticos que eran meras formas sin poder; a fin de que su compañerismo pudiese ser con el Espíritu eterno de Dios, a fin de que pudieran orar en el Espíritu Santo, y cantar en el Espíritu, y con la gracia que viene de Jesús.”¹¹

C. E. Hinshaw escribe que, desde el punto de vista de Fox, “la salvación no es meramente el ser exento del castigo que el pecado merece, sino consiste en ser librado del poder y del dominio del mal... La justicia de Cristo no es una túnica para cubrir la deformidad del pecado, sino una fuente de aguas vivientes para purificar el alma”.¹²

La enseñanza de Fox, de que un cristiano puede ser restaurado a la inocencia que Adán tenía antes de la caída, “o sea un estado en Cristo Jesús para que nunca cayera”, fue, desde luego, un extremo y sin base bíblica. La caída de James Nayler se volvió un gran oprobio para los cuáqueros, y de allí en adelante sus escritores procuraron proteger las enseñanzas de Fox del fanatismo. William Penn explica y limita la doctrina muy cuidadosamente de la siguiente manera:

Por cuanto hemos declarado la imperiosa necesidad de una libertad perfecta del pecado, y una santificación cabal en cuerpo, alma y espíritu, que ha de disfrutarse de este lado de la tumba, por la operación del santo y perfecto Espíritu de nuestro Señor Jesucristo, de acuerdo al testimonio de la Santa Escritura, se nos presenta (o sea, se nos representa) tan presumidos como para declarar que la plenitud de la perfección y de la felicidad se puede alcanzar en esta vida: cuando en realidad nosotros no sólo estamos al tanto de esas debilidades que nos acompañan, en tanto que estemos vestidos de carne y de sangre, sino que también sabemos que sólo podemos “conocer en parte y ver en parte”, y que la perfección de sabiduría, de gloria y de felicidad está reservada para otro mundo mejor.¹³

Robert Barclay llegó a ser el teólogo oficial del cuaquerismo. En dos de sus proposiciones teológicas Barclay en efecto presenta una doctrina equilibrada de perfección cristiana:

En aquel en quien este *nacimiento* puro y santo es cabalmente obrado, el cuerpo de la muerte y del pecado llega a ser crucificado y eliminado, y su corazón unido y sujetado a la *verdad*; para no obedecer sugestión o tentación alguna del malo, sino para ser libre de pecados manifestados y de transgresiones de la *ley de Dios*, y en ese respecto ese cristiano es *perfecto*; empero esta *perfección* todavía admite un crecimiento, y siempre permanece en alguna forma una posibilidad de pecar, en esos casos en que la mente no obedece al Señor diligente y cuidadosamente.¹⁴

Aunque este don y gracia interior de Dios es suficiente para obrar la salvación, sin embargo, en aquellos que la resisten, puede volverse y se vuelve su condenación. Lo que es más, aquellos en cuyos corazones ha obrado en parte para purificar y santificarlos a fin de lograr su perfección mayor o subsecuente, pueden, por su desobediencia, caer de ella, *tornarse a la disipación, naufragar de la fe, y después de haber disfrutado del don celestial y de haber sido hechos partícipes del Espíritu Santo, caer otra vez*; sin embargo, puede en esta vida lograrse tal crecimiento y estabilidad en la verdad, de la que no puede haber apostasía total.¹⁵

La gloria culminante de la doctrina de los cuáqueros es que encontró su centro en la cruz de Cristo. “Allí encontró Jorge Fox el poder para esa vida que nunca se da por vencida que es la vida perfecta... La frase favorita de Fox era: ‘La cruz es el poder de Dios.’ La expiación era interna.”¹⁶

Ahora que conocéis el poder de Dios y habéis venido a Él, que es la cruz de Cristo, que os crucifica (hasta traeros) al estado en que Adán y Eva estaban, en la caída, y por ende al mundo, por este poder de Dios vosotros llegáis a ver el estado en que vivían antes de haber caído, el cual poder de Dios es la cruz, en la cual reposa la gloria eterna, la cual resulta en la justicia, la santidad y la imagen de Dios, y crucifica la injusticia, la falta de santidad y la imagen de Satanás.¹⁷

Después de que regresó a la cruz de Cristo en la que encontró la sanidad para su caída de la gracia, James Nayler dijo en su lecho de moribundo las siguientes palabras que postulan la enseñanza cuáquera en hermoso equilibrio:

Hay un espíritu que, en mi opinión, se deleita en no hacer mal, ni en vengarse de daño alguno, sino que se deleita en sufrir todas las cosas... Su esperanza es sobrevivir a cualquier ira y contención y dejar atrás toda exaltación y crueldad, o todo aquello que sea de naturaleza contraria a sí. Anhela el fin de todas las tentaciones. Puesto que no lleva mal alguno en su seno, tampoco piensa el mal para nadie más. Si es traicionado, lo soporta, puesto que su manantial es la misericordia y el perdón de Dios. Su corona es la mansedumbre, su vida es eterno amor no fingido; y ocupa su trono con ruegos y no con disputas, y lo conserva con mansedumbre de mente.¹⁸

C. LOS MORAVOS

Los moravos, o *unitas fratrum*, como preferían que se les llamara, eran descendientes de los taboritas, una rama estricta de los discípulos de Juan Hus. En 1722 se establecieron en los terrenos de Nicolás Luis, conde de Zinzendorf, y ellos formaron una aldea a la que le dieron el nombre de Herrnhut, en Alemania. Aquí se unieron a otro grupo de refugiados, los schwenckfelders, y después de resolver ciertos asuntos doctrinales adoptaron con ellos la disciplina (*Ratio Disciplinae*) de Juan Comenio, teólogo y pedagogo moravo.

En el verano de 1727, la comunidad de Herrnhut experimentó una visitación extraordinaria del Espíritu Santo. Los moravos la consideraron otro Pentecostés, y el nacimiento de la iglesia revivida. Se agruparon en pequeñas bandas para la edificación espiritual y principiaron inmediatamente a enviar misioneros, cincuenta años antes de Carey y el movimiento misionero moderno.

Fue precisamente un grupo de estos misioneros los que le dieron a Juan Wesley, en su viaje a América, el primer testimonio que él jamás había oído de la salvación por la fe. Su evidente espíritu nuevo testamentario atrajo al predicador inglés a los moravos, y lo hizo mantener con ellos relaciones estrechas durante sus dos años en el Nuevo Mundo. Al regresar a Londres, en 1783, Wesley conoció a otro moravo, Pedro Böhrer, quien resultó ser el instrumento de Dios para mostrarle a Wesley la verdadera naturaleza de la fe justificadora. El moravo estimuló a Wesley diciéndole: “Predica la fe *hasta* que la tengas; y entonces, *porque* la tienes la *predicarás*.”¹⁹

Por este consejo Wesley principió a predicar la fe. Dos meses después, en la noche del 24 de mayo, Wesley tuvo su notable experiencia “del ardor extraño” en su corazón, en la reunión a la que había ido de mala gana, de una sociedad (que probablemente era morava), en la calle Aldersgate, en la ciudad de Londres. “Sentí que confiaba en Cristo, en Cristo solo, para la salvación” escribió Wesley en su *Diario*, “y me fue dada la seguridad de que Él había quitado *mis* pecados, aun los míos, y *me* había salvado de la ley del pecado y de la muerte.”²⁰

También con los moravos Wesley encontró por primera vez a “personas que habían sido salvadas tanto de los pecados internos como de los externos”. En una visita que Wesley hizo a Herrnhut en agosto de 1738, adonde había ido a conversar “con estos testigos vivientes del poder cabal de la fe”, Wesley conoció a Arvid Gradin, quien le dio la primera definición de “la completa certidumbre de fe” que él jamás había oído de “ser viviente alguno”. Esta fue la dirección que Wesley había estado buscando, y la escribió palabra por palabra, en latín, que también tradujo:

Reposa en la sangre de Cristo. Una confianza firme en Dios, y persuasión de su favor; una paz serena y una tranquilidad firme de mente, con una liberación de todo deseo carnal, y de todo pecado externo e interno. En una frase, mi corazón, que antes estaba agitado como un mar embravecido, ahora estaba quieto y tranquilo, y en una calma dulce.²¹

De Michael Linner, “el más anciano en la iglesia”, y de Christian David, Wesley aprendió por vez primera la diferencia entre un creyente justificado y uno cabalmente santificado. Al referirse a la predicación de Linner, Wesley escribe:

Tres veces él describió el estado de los que son “débiles en la fe”, los que son justificados, pero que no tienen todavía un corazón nuevo y limpio; los que han recibido perdón a través de la sangre de Cristo, pero que no han recibido la morada constante del Espíritu Santo...

Una segunda vez él ... (me) mostró la naturaleza de ese estado intermedio, que la mayoría experimenta entre la esclavitud descrita en el capítulo siete de Romanos, y la gloriosa libertad de los hijos de Dios, descrita en el capítulo ocho, y en muchas otras partes de las Escrituras... él explicó esto... usando los pasajes de la Biblia que describen el estado en que los apóstoles estaban antes del descenso del Espíritu Santo el día de Pentecostés.²²

Sin embargo, los moravos no recalcaron la doctrina, y no es fácil decir con exactitud cuál era su credo. En discusiones doctrinales que Wesley tuvo posteriormente con los moravos, él encontró un entendimiento sumamente divergente de la perfección entre ellos, que reflejaba los énfasis tradicionales luterano y reformado.

Tres años después de su experiencia en Aldersgate, en mayo de 1741, Wesley tuvo “una conversación de varias horas” con Böhler y con Spangenberg. El tema fue la nueva criatura. Esta es la manera en que Spangenberg describió la reunión:

El momento en que somos justificados, una nueva criatura es puesta en nosotros. Esto es llamado el nuevo hombre.

Pero, no obstante esto, la vieja criatura, o el viejo hombre queda en nosotros hasta el día de nuestra muerte.

Y en este viejo hombre queda un viejo corazón, corrupto y abominable, pues la corrupción interior permanece en el alma en tanto que el alma permanece en el cuerpo.

Pero el corazón que está en el nuevo hombre es limpio. Y el nuevo hombre es más fuerte que el viejo; así que aunque la corrupción lucha continuamente, en tanto que pongamos nuestros ojos en Cristo no puede prevalecer.

Yo le pregunté: “¿Hay todavía un viejo hombre en usted?” Me contestó: “Sí, y lo habrá en tanto que yo viva.” Luego dije: “¿Hay entonces corrupción en su corazón?” Contestó: “En el corazón de mi viejo hombre la hay. Pero no en el corazón de mi nuevo hombre.” Volví a preguntar: “¿Concuerda la experiencia de sus hermanos con la suya?” él replicó: “Yo sé que lo que he dicho es la experiencia de todos los hermanos y hermanas por toda la iglesia.”

Unos cuantos de los hermanos y hermanas metodistas que estaban sentados al lado hablaron entonces de lo que habían experimentado. él

les dijo (con mucha emoción, que se notaba en el temblor de sus manos): “Todos ustedes se están engañando. No hay estado más elevado que el que he descrito. Están en un error muy peligroso. No conocen lo que hay en sus propios corazones. Se engañan imaginando que sus corrupciones han sido quitadas, cuando en realidad sólo han sido cubiertas. La corrupción interior nunca puede ser eliminada, hasta que nuestros cuerpos estén en la tierra.”²³

En septiembre de 1741 Zinzendorf estuvo en Londres y se reunió con Wesley. Los dos conversaron sobre el tema de la perfección, que Wesley después escribió en latín. A continuación, está una traducción de los pasajes básicos:

Z. No reconozco que haya perfección inherente alguna en esta vida. Esto es el error de los errores. Lo persigo a través del mundo con fuego y espada... Cristo es nuestra sola perfección. Todo aquel que aboga por la perfección inherente niega a Cristo.

W. Pero yo creo que el espíritu de Cristo obra esta perfección en los verdaderos cristianos.

Z. De ninguna manera. Toda nuestra perfección es en Cristo. Toda perfección cristiana es fe en la sangre de Cristo. Toda nuestra perfección cristiana es imputada, no inherente. Somos perfectos en Cristo; en nosotros mismos nunca somos perfectos.

W. Creo que estamos discutiendo por palabras.

Sin embargo, las siguientes palabras echan de ver que había una diferencia significativa entre Wesley y Zinzendorf:

W. Cuando digo perfección no quiero decir nada más que amar a Dios con todo el corazón.

Z. Pero esto no es su santidad. No es más santo si ama más, ni menos santo si ama menos.

W. ¡Qué dice! ¿Acaso no crece en santidad cada creyente conforme crece su amor?

Z. En ninguna manera. En el momento en que es justificado, es enteramente santificado. Desde ese tiempo en adelante, no es ni más ni menos santo, y esto hasta la muerte.

W. ¿Pero no morimos más y más al mundo y vivimos más y más para Dios en el grado en que nos negamos a nosotros mismos?

Z. Nosotros rechazamos toda auto-negación. La pisoteamos... Ninguna purificación precede al amor perfecto.²⁴

Fue después de esta conversación que Wesley separó sus metodistas de la sociedad de Fethers Lane, donde habían estado asociados con los moravos; sin embargo, hasta su fin, Wesley reconoció la deuda que tenía con ellos, incluyendo el hecho del testimonio de Arvid Gradin, que incluye en su obra famosa, *La perfección cristiana*, y al que ya nos hemos referido antes: “(Fue) la primera vez que escuché de hombre viviente alguno lo que yo mismo había aprendido de los oráculos de Dios, lo que yo había estado pidiendo en oración, y, (con la pequeña banda de mis amigos), había estado esperando, por varios años.”

Capítulo 10

La Doctrina Wesleyana de la perfección

“La reconstrucción wesleyana de la ética cristiana de la vida,” asevera George Croft Cell, “es una síntesis original y peculiar de la ética protestante de la gracia, con la ética católica de la santidad.” En el pensamiento de Wesley se combinan el énfasis característicamente religioso de la tradicional doctrina protestante de justificación por la fe y el interés especial del pensamiento y la piedad católicos, y resultan en el ideal de la santidad y la perfección evangélica. Esta combinación sucede primero, desde luego, en las páginas del Nuevo Testamento.¹

Cell presenta argumentos muy convincentes para demostrar que esa “nostalgia por la santidad,” el anhelo de ser como Cristo que capturó la imaginación de Francisco de Asís, constituye “el meollo de la cristiandad.” Fue precisamente este “énfasis perdido de la cristiandad” lo que fue despertando menos y menos interés en la primera etapa del protestantismo. Cell cita la observación de Harnack, y está de acuerdo con ella, de que el luteranismo, en su comprensión puramente religiosa del evangelio, menospreció demasiado el problema moral, el *Sed santos porque Yo soy santo*. “Es en este preciso punto,” continúa Cell, “donde Wesley se alza a la altura de un picacho. él restauró la menospreciada doctrina de la santidad a su sitio merecido en la comprensión protestante del cristianismo.”²

Por lo tanto, desde la perspectiva de la cristiandad histórica, la doctrina wesleyana de la perfección cristiana no es un provincialismo teológico. Al fundir la justificación y la santificación, el pecado original y la perfección cristiana, restauró el mensaje del Nuevo Testamento a su plenitud original. Wesley “había vislumbrado la unidad básica de la verdad cristiana de la que compartían tanto la tradición católica como la protestante.”³

Así comprendió Wesley su mensaje. En su sermón titulado “La Vid de Dios”, él dice:

Frecuentemente se ha hecho la observación de que muy pocos han desarrollado una idea clara en cuanto a la justificación y la santificación. ¿Quién escribió más hábilmente sobre la justificación por la fe solamente, que Martín Lutero ¿Y quién era más ignorante de la doctrina de la santificación, o más confundido en sus conceptos sobre ella... Por otro lado, cuántos escritores católicos (como Francisco de Sales y Juan Castiniza, en particular) han escrito categóricamente y con fundamento bíblico sobre la justificación, y sin embargo ¡desconocían completamente la naturaleza de la justificación! Tanto así que todo el cuerpo de sus teólogos en el Concilio de Trento... completamente confundió la santificación y la justificación. Pero plugo a Dios el darles a los

metodistas un conocimiento cabal y claro de ambas, y la amplia diferencia entre las dos.

Sabemos, desde luego, que al mismo tiempo que un hombre es justificado la santificación propiamente principia, puesto que cuando es justificado es “nacido de nuevo”, o “nacido del Espíritu”, lo cual, aunque no es (como algunos suponen) todo el proceso de santificación, es sin duda alguna, la puerta a ella. De esto también Dios ha querido darles a los metodistas una comprensión cabal...

éstos declaran, con igual celo y diligencia, la doctrina de una justificación gratuita, cabal y presente, y la igualmente importante doctrina de entera santificación tanto de corazón como de vida; son tan tenaces en cuanto a la santidad interior como cualquier místico, pero tan interesados en lo externo como cualquier fariseo.⁴

El genio de la enseñanza wesleyana, afirma el doctor Cell, es que ni confunde ni divorcia la justificación de la santificación, sino que “les da igual importancia a una y a otra”.

A LA ENUNCIACIÓN WESLEYANA

La doctrina completamente desarrollada de Wesley es postulada en su libro *Una clara explicación de la perfección cristiana*, que fue publicado por primera vez en 1766. Su cuarta edición, publicada en 1777, representa la declaración definitiva de su posición. *La perfección cristiana* (título abreviado con que se conoce esa obra), incluye las declaraciones completas de casi todo lo que Wesley escribió sobre el tema antes de la publicación de ese libro. Aquí está la doctrina de la perfección tal como él la proclamó y la defendió. Al leer *La perfección cristiana* uno debe recordar que aquí Wesley está delineando el progreso de su propio pensamiento, y que las declaraciones de las primeras secciones no siempre representan su posición final. Es en la parte final del libro donde descubrimos la comprensión madura de Wesley en cuanto a la perfección cristiana.

El resumen de once puntos, que Wesley da y que aparece casi al fin del libro, es una presentación condensada de la doctrina:

1. Existe la perfección cristiana, porque es mencionada vez tras vez en las Escrituras.
2. No se recibe tan pronto como la justificación, porque los justificados deben seguir adelante a la perfección (He. 6:1).
3. Se recibe antes de la muerte, porque San Pablo habló de hombres quienes eran perfectos en esta vida (Fil. 3:15).
4. No es absoluta. La perfección absoluta pertenece, no a hombres, ni a ángeles, sino sólo a Dios.
5. No hace al hombre infalible; ninguno es infalible mientras permanezca en este mundo.
6. ¿Es sin pecado? No vale la pena discutir sobre un término o palabra. Es “salvación del pecado”.
7. Es amor perfecto (1 Jn. 4:18). Esta es su esencia; sus frutos o propiedades inseparables son: estar siempre gozosos, orar sin cesar, y dar gracias en todo (1 Ts. 5:16).

8. Ayuda al crecimiento. El que goza de la perfección cristiana no se encuentra en un estado que no pueda desarrollarse. Por el contrario, puede crecer en gracia más rápidamente que antes.

9. Puede perderse. El que goza de la perfección cristiana puede, sin embargo, errar, y también perderla, de lo cual tenemos unos casos. Pero no estábamos completamente convencidos de esto hasta cinco o seis años ha.

10. Es siempre precedida, y seguida por una obra gradual.

11. Algunos preguntan: “¿Es en sí instantánea o no?”... A menudo es difícil percibir el momento en que un hombre muere, sin embargo, hay un instante en que cesa la vida. De la misma manera, si cesa el pecado, debe haber un último momento de su existencia, y un primer momento de nuestra liberación del pecado.⁵

Estos son los puntos sobresalientes de la enseñanza wesleyana. Pero la doctrina tiene una historia demasiado antigua y continua, como hemos visto, para ser clasificada meramente como una doctrina wesleyana. Juan Wesley sería el primero en repudiar tal cosa. Como Cell anota, Wesley encontró la verdad de la perfección “en la urdimbre de la tela” de las Escrituras. Su búsqueda inmediata fue estimulada por la lectura de cuatro libros: *La imitación de Cristo*, de Tomás de Kempis; *Rules and Exercises of Holy Living and Dying* por el obispo Jeremy Taylor; *Christian Perfection*, y *A Serious Call to a Devout and Holy Life*, de William Law.⁶ Pero mucho tiempo antes de Wesley, y antes de que estos escritores místicos despertaran su deseo de tener la santidad, los padres griegos y latinos habían presentado la doctrina en largas exposiciones, como hemos procurado demostrar en esta obra. Al formular su doctrina de la perfección, Juan Wesley se nutrió en las corrientes más ricas y profundas de la tradición cristiana. La conclusión que el doctor Flew hace es enteramente justa:

La doctrina de la perfección cristiana -entendida no como una declaración de que la meta final de la vida cristiana pueda alcanzarse en esa vida, sino como una declaración de que un destino sobrenatural, un logro relativo de la meta que no excluye el crecimiento, es la voluntad de Dios para nosotros en esta vida y que es asequible- yace no meramente sobre los caminos de la teología cristiana, sino sobre el camino que conduce hacia arriba.⁷

Pero también es cierto que Juan Wesley le dio a la doctrina un molde enteramente nuevo. La originalidad de Wesley se ve principalmente en la forma en la que él situó la verdad de la perfección en el centro mismo de la comprensión protestante de la fe cristiana. También, libró la doctrina de cualquier noción de mérito, y la presentó completamente como el don de la gracia de Dios. El amor perfecto es asequible ahora mismo, por la fe.

El hecho de que Wesley vio esto con tanta claridad lleva a Colin W. Williams a poner en tela de duda la declaración, antes citada, de Cell de que la teología de Wesley “es una síntesis... de la ética protestante de la gracia, con la *ética* católica de la santidad”.⁸ La ética católica le atribuye mérito a la santidad, pero Wesley enteramente separó la doctrina, del nivel u orden de mérito, y la ubicó en el orden de gracia. Su concepto de santificación es por la fe solamente. Esto, afirma Gordon Rupp, es lo que le dio al evangelio wesleyano su forma y su coherencia.⁹

Para Wesley, el mero centro de la perfección es el *agape* — el amor de Dios para el hombre. Su “foco ardiente” es la expiación. “El amor perdonador está en la raíz de todo ello.”¹⁰ Uno de los versículos que Wesley cita con más frecuencia es esa frase de 1 Juan: “Nosotros le amamos a Él, porque Él nos amó primero.” El amor a Dios no es el amor natural de *eros*, sino el amor del hombre que responde al amor previo de Dios. La santificación, para Wesley, como la justificación, es desde principio hasta el fin la obra de Dios. La justificación es lo que Dios hace *por* nosotros mediante Cristo; la santificación es lo que Él hace en nosotros mediante el Espíritu Santo. “Todo... proviene de Dios, quien nos reconcilió consigo mismo por Cristo” (2 Co. 5:18). Este teocentrismo definitivo y saturador libra su doctrina de la perfección, de todas las tendencias místicas y humanísticas que se encuentran en la mayoría de las enunciaciones católicas de ella.

Lo que es más, Wesley ha vencido los aspectos objeccionables de la doctrina agustiniana del pecado original. En su *perfección cristiana*, Wesley afirma: “Adán cayó, y su cuerpo incorruptible se volvió corruptible; y desde entonces es un peso para el alma, y estorba sus operaciones.”¹¹ Pero en esta frase está enteramente ausente la idea platónica de un cuerpo *malo*, así como el énfasis agustiniano en la concupiscencia, con su identificación concomitante de la naturaleza humana y la naturaleza pecaminosa. De acuerdo a Wesley, el significado de la carne en Romanos 7 es “todo el hombre *tal* como *él* es por *naturaleza*”,¹² (o sea, aparte de Cristo), e incluyendo ambas cosas: “un poder motivador interior de inclinaciones malas, y apetitos del cuerpo.”¹³ La esencia del pecado original no es la lujuria sino “el orgullo, por el cual le robamos a Dios su derecho inalienable, y usurpamos idolátricamente su gloria”.¹⁴ “Los pecados de la carne son los hijos, no los padres del orgullo; y el amor a sí mismo es la raíz, no la rama, de todo mal.”¹⁵

Esta interpretación hebraica del pecado es la perspectiva controladora de Wesley en su tarea de desarrollar su enseñanza de la santificación. *Si la quintaesencia del pecado es una relación pervertida con Dios, la quintaesencia de la santidad es una relación correcta y restaurada por la gracia*. De modo que, para Wesley, toda santidad o perfección está en Cristo, y sólo en Cristo, puesto que sólo a través de Él somos restaurados al compañerismo con Dios. El pecado que se ha extendido como una lepra por toda el alma del hombre caído, es sanado por la gracia mediada por Cristo.

Tenemos esta gracia, no sólo de Cristo sino en Él, pues nuestra perfección no es como la de un Árbol, que florece por la savia que deriva de su propia raíz, sino... como la de una rama la cual, al estar unida a la vid, tiene fruto, pero la que, si es separada de ella, se seca y se marchita.¹⁶

La declaración más elocuente de la posición de Wesley la encontramos en la parte final de la *Perfección Cristiana*, y dice así:

El más santo de los hombres necesita aún a Cristo como su profeta, como “la luz del mundo”. Porque Él no les da luz sino de momento a momento; desde el instante en que Él se retira de nosotros, todo es tinieblas. Necesitan aún a Cristo como su Rey, pues Dios no les da un depósito de santidad. De no recibir una provisión de santidad a cada instante, no quedaría otra cosa que impureza. Necesitan aún a Cristo como su Sacerdote, para por medio de Él presentar lo santo y consagrado

de ellos a Dios. Aun la santidad perfecta es sólo aceptable a Dios por medio de Jesucristo.¹⁷

Así que Williams interpreta correctamente a Wesley al escribir: “La ‘santidad sin la cual nadie verá al Señor’, de la que Wesley habla, no es una santidad juzgada por normas morales objetivas, sino una santidad en términos de una relación ininterrumpida con Cristo el Santo. El cristiano perfecto es santo, no porque se ha elevado a cierta norma moral requerida, sino porque vive en este estado de compañerismo ininterrumpido con Cristo.”¹⁸

Esta es una doctrina protestante de la perfección. La fe es la perfección. Pero la perfección no es meramente imputada, sino que también es impartida. Merced a la fe santificadora el creyente experimenta el ser lleno con el amor de Dios por el don del Espíritu Santo (véase Ro. 5:5), y por ese mismo acto su corazón es purificado (Hch. 15:8-9). Wesley recalcó: “La entera santificación no es ni más ni menos que el amor puro, el amor que expulsa al pecado y que gobierna ambos, el corazón y la vida.” Y es lo mismo que él predicó: “Es el amor excluyendo al pecado; es el amor llenando al corazón, abarcando toda la capacidad del alma... puesto que en tanto que el amor llene todo el corazón, ¿qué lugar hay allí para el pecado?”¹⁹ Su insistencia sobre esta verdad llevó a Wesley a separarse de Zinzendorf. *La fe perfeccionada en amor mediante la plenitud del Espíritu es la esencia de la doctrina wesleyana de la perfección cristiana.*

Wesley dijo que esta doctrina “era el gran depósito que Dios había almacenado en el pueblo llamado metodista”. Philip Schaff la llama “la doctrina final y culminante del metodismo”. Y Frederic Platt la identifica como “la doctrina preeminentemente distintiva del metodismo.”

En su libro titulado *Understanding the Methodist Church*, Nolan B. Harmon escribe:

La doctrina de la perfección cristiana ha sido la contribución doctrinal específica que el metodismo hizo a la iglesia universal. Juan Wesley la llamó: “La doctrina peculiar que se nos ha encomendado.” En todo lo demás hemos sido, como debemos ser, seguidores alegres y dinámicos en la corriente principal de la creencia cristiana. Pero en esta doctrina nos erguimos solos y declaramos una enseñanza que asciende sin temor, y que llega hasta el mismo cetro de Dios.²⁰

Empero otro autor metodista, John L. Peters, reconoce lo siguiente: “Sin embargo, si queremos ser cándidos, difícilmente podemos mantener que en la enseñanza y la predicación de la iglesia (metodista) esta doctrina tiene hoy siquiera un lugar parecido al lugar tan significativo que le dio Wesley.”²¹ Si bien hay multitudes de metodistas que atesoran la doctrina wesleyana de la perfección cristiana, la proclamación de este mensaje ha pasado casi enteramente a las denominaciones del movimiento contemporáneo de la santidad. Este movimiento incluye a la Iglesia Wesleyana, la Iglesia Metodista Libre, el Ejército de Salvación, la Iglesia de Dios (Anderson, Indiana), y la Iglesia del Nazareno, además de varios grupos más pequeños que incluyen algunas organizaciones de la Sociedad de Amigos (los cuáqueros). Desde la década de 1860, la Asociación Cristiana de Santidad ha sido la expresión interdenominacional de la doctrina wesleyana. “Su propósito principal siempre ha sido la propagación del mensaje de la perfección

cristiana y sus aplicaciones prácticas en los campos de las misiones, la educación y las necesidades sociales.”²²

B. HACIA UNA TEOLOGÍA DE LA PERFECCIÓN CRISTIANA

En las páginas finales de esta obra deseo sugerir un bosquejo para una doctrina contemporánea de la perfección cristiana. Teniendo presente el sendero que hemos tomado a través de la historia del pensamiento cristiano, hay varias normas finales que nos parecen justificadas:

1. En primer lugar, una teología de perfección cristiana debe principiar con una definición lúcida del pecado. El pecado no puede tener significado alguno aparte del abuso de la libertad humana. J. S. Whale ha escrito:

La esencia del pecado es la egocéntrica repudiación del hombre de su naturaleza distintiva. Su base final es el orgullo que se rebela contra Dios y rechaza su propósito. Su manifestación activa es el amor del hombre a sí mismo, que “cambia la gloria del Dios incorruptible en semejanza de imagen de hombre corruptible”. La libertad del espíritu filial, la libertad del hombre para Dios y *en* Dios, es pervertida al grado que termina siendo libertad *de* Dios. *Imago Dei* se interpreta como que quiere decir: “Seréis como Dios.”²³

Si la teología wesleyana ha de ser bíblica, debe repudiar la interpretación agustiniana del pecado innato, como una concupiscencia que permanece. La depravación moral puede sólo entenderse como una consecuencia del pecado más básico, y previo, del orgullo (véase Ro. 1:18-25). El orgullo guía al hombre a buscar satisfacción en la criatura en vez de buscarla en el Creador glorioso. “Es en la obsesión indebida del hombre en lo finito donde los apetitos sensuales de la más baja clase principian a elevarse y a demandar dominarlo.”²⁴

La gracia santificadora debe sanar al hombre en el centro de su ser; debe crucificar su orgullo ambicioso y presuntuoso. Cuando esto se logra, la sanadora gracia de Dios se extiende a todos sus afectos y deseos, haciendo de él una persona completa y sana.

2. En segundo lugar, la doctrina de la perfección cristiana debe evitar el error de hacer de la experiencia un asunto mágico y sin implicaciones morales. Claro que una formulación clara del pecado del hombre ayudará mucho a la solución de este error. Desde luego que la purificación que el Espíritu santificador obra va más profundamente que nuestra conciencia. Sin embargo, nosotros debemos siempre insistir en que la perfección cristiana tiene su principio, en el lado humano, en una *crisis moral*, a la que Wesley llamó muerte al pecado, y que continúa en *una relación mantenida* de confianza obediente.

Wesley vio esto claramente cuando su pensamiento alcanzó madurez, y entonces nos advirtió:

¿No tiende a desviar a los hombres el hablar de un *estado* justificado o santificado, al guiarlos casi naturalmente a confiar en lo que fue hecho en un momento? En vez de lo cual estamos agradando o desagradando a

Dios, de momento en momento, de acuerdo a nuestra actitud presente y conducta exterior presentes.²⁵

Aquí Wesley protege su posición en contra de la acusación que algunos le han hecho, y es, de que él tiende a hablar del pecado como si fuera algo, una cantidad, un objeto o cosa, como un diente cariado que es necesario sacar. El pecado no es una cantidad; es una cualidad. No es una sustancia; es una condición. El pecado es como la oscuridad; sólo puede ser expulsada por la luz. Wesley también habló del pecado en términos de enfermedad, y de Cristo como el Médico divino. Así que la santidad es la salud espiritual restaurada, pero si hemos de permanecer sanos tenemos que obedecer las leyes de Dios, que rigen el bienestar moral y espiritual. Estos son los términos dinámicos con los cuales debemos pensar en el pecado y la santidad. La entera santificación no es un acto mágico que cambia la sustancia de nuestras almas; es una crisis moral que nos restaura a una existencia cristocéntrica.

La entrada a esta vida plena y libre del pecado presupone lo que Wesley llama “el arrepentimiento de los creyentes”, que representa su convicción de que el pecado ha quedado en ellos después de la justificación. El creyente justificado, gracias a la convicción fiel del Espíritu Santo, llega a estar dolorosamente al tanto de su pecado innato, su egocentrismo y su doblada mente que le plagan. E. Stanley Jones lo explica de la manera siguiente:

La crisis de la conversión trae una liberación de los pecados crónicos, y señala la introducción de una vida nueva. La conversión es una libertad gloriosa, pero no es una libertad completa. Los pecados crónicos han desaparecido, pero las raíces de la enfermedad todavía están allí. La nueva vida ha sido introducida, pero no reina completamente. La vida vieja ha sido derrotada, pero no se ha rendido.²⁶

El cristiano que anhela la santidad personal no puede estar satisfecho con esta condición de una mente doble. Tiene hambre y sed de justicia. Necesita traer todo el asunto a una crisis, mediante un rendimiento completo de sí mismo a Dios (véase Ro. 6:19). Esta “muerte al pecado” lo lleva a un nivel más profundo que el que alcanzó merced a su rendimiento inicial a Cristo en busca del perdón y de la vida nueva. Su motivación, para este segundo rendimiento, es una convicción profundizada de la naturaleza saturadora de la auto idolatría. Es una admisión franca y contrita de la pequeñez, la mezquindad, la lujuria, la ambición, el orgullo y el egoísmo de uno, así como una muerte consciente, voluntaria al yo, en amor de Dios. Al hacerlo cumplimos lo que Pablo pide al escribir: “Presentaos vosotros mismos a Dios como vivos de entre los muertos, y vuestros miembros a Dios como instrumentos de justicia” (Ro. 6:13).

Está muerte al pecado es ambas, gradual e instantánea, tal como Wesley explicó en la forma siguiente:

Un hombre puede estar agonizando por mucho tiempo; sin embargo, no está muerto propiamente hablando, hasta el instante en que el alma se separa del cuerpo; y en ese instante pasa a la eternidad. De la misma manera uno puede estar agonizando por algún tiempo en cuanto al pecado; sin embargo, no está muerto al pecado hasta que éste sea quitado de su alma, y en este instante pasa a vivir la plena vida de amor. Y así

como es diferente el cambio que se opera cuando el pecado es quitado del alma. Este cambio trascendental y sublime no puede ser comprendido hasta haberlo experimentado. No obstante, esta transformación incomparable, él continúa creciendo en gracia, en amor, y en el conocimiento de Cristo, reflejando la imagen de Dios, y continuará creciendo ahora y por la eternidad.²⁷

3. Si bien el arrepentimiento del creyente, y su muerte al pecado deben preceder a su entera santificación, la condición indispensable es la fe. “Pero, ¿cuál es la fe por la que somos santificados, salvados del pecado y perfeccionados en amor” Meditemos cuidadosamente en la respuesta de Wesley.

Es una evidencia y una convicción divinas. En primer lugar, de que Dios lo ha prometido en las Santas Escrituras. Hasta que no estemos enteramente persuadidos de esto, no hay necesidad de pasar al siguiente escalón. Y uno pensaría que no se necesita una frase más para satisfacer a un hombre razonable en cuanto a esto, que la antigua promesa: “Circuncidará Jehová tu Dios tu corazón, y el corazón de tu descendencia, para que ames a Jehová tu Dios con todo tu corazón y con toda tu alma, a fin de que vivas.” ¡Cuán claramente expresa esto el ser perfeccionado en amor! ¡Cuán fuertemente implica el ser salvado de todo pecado! Puesto que, en tanto que el amor ocupe todo el corazón, ¿qué lugar queda allí para el pecado.

Es la evidencia divina y la convicción divina, en segundo lugar, de que lo que él ha prometido, tiene poder para cumplir... Si Dios habla, será hecho. Dios dijo: “¡Sea la luz!” y fue la luz.

En tercer lugar, es una evidencia divina y una convicción divina de que Él es capaz y está dispuesto a hacerlo ahora. Y, ¿por qué no? ¿No es acaso un momento para Él como mil años? Él no puede carecer de tiempo para lograr cualquier cosa que sea su voluntad. Ni puede carecer, o esperar más *dignidad o capacidad* en las personas a quienes Él se digna honrar. Por lo tanto, nosotros podemos decir audazmente, en cualquier momento o punto de tiempo: “¡Hoy es el día de salvación!”

A esta confianza, de que Dios es tanto capaz como que está dispuesto a santificarnos ahora mismo, necesita añadirse algo más: una evidencia divina y una convicción divina de que Él lo hace. En esa hora es hecho: Dios le dice al alma en su sitio más íntimo: “¡Sea hecho contigo de acuerdo a tu fe!” Entonces el alma es pura de cualquier mancha de pecado; es limpiada de “toda injusticia”. El creyente entonces experimenta el profundo significado de esas palabras: “Si andamos en luz, como Él está en luz, tenemos comunión unos con otros, y la sangre de Jesucristo su Hijo nos limpia de todo pecado.”²⁸

El amor perfecto siempre es un don, para ser recibido en cualquier momento, por la fe sencilla. Dios obrará en el creyente justificado su obra final de purificación. De modo que entonces, estrictamente hablando, ésta no es algo que el hombre logre, sino un regalo de Dios. ¡Crea, y posesiónese!

4. Por ende, una doctrina bíblica de la perfección cristiana declara que la entera santificación es la acción de Dios, quien, por el Espíritu Santo, libra al alma del pecado e inaugura un nuevo dechado de devoción interior.

Es el ministerio de Dios Espíritu Santo “entrar en los recónditos del espíritu humano y obrar desde adentro de la subjetividad del hombre”. Desde adentro de nuestro ser, el Espíritu vitaliza, santifica y fortalece. La obra del Espíritu por la cual somos sanados y completados sucede

...porque la gracia de Dios no sólo es algo fuera de nosotros, manifestado en la muerte y pasión de Jesucristo, sino que (también) es un poder obrando dentro de nosotros, dirigiendo su impacto en la mismísima ciudadela de nuestra voluntad. Esta gracia interior de Dios está obrando personalmente en nuestro interior. Es Dios Espíritu Santo.²⁹

Es muy atinada la observación del doctor Cell sobre este particular: “La santidad es el tercer término de la revelación triuna de Dios. Esta es la posición más alta imaginable para la doctrina de la santidad en la fe cristiana y su interpretación.” A continuación, cita el siguiente comentario de Wesley:

El título Santo tal como se aplica al Espíritu de Dios no sólo denota que Él es santo en su propia naturaleza, sino también que nos hace santos; que Él es la gran fuente de santidad para su iglesia. El Espíritu Santo es el principio de la conversión y de la entera santificación de nuestros corazones y vidas.³⁰

La razón, las Escrituras y la experiencia nos dan la audacia para declarar, por lo tanto, que cuando el creyente confiesa su pecado innato, entrega su corazón en amoroso rendimiento, y confía en las promesas de Dios, el Espíritu Santo se posesiona del templo interior de su alma, lo limpia, y llena todo su ser con el amor de Dios.

P. Pero, ¿cómo es que uno llega a saber que está santificado, salvo de la corrupción innata?

R. No se puede saber por otro modo sino por el mismo por el cual sabemos que somos justificados. “En esto sabemos que Él permanece en nosotros, por el Espíritu que nos ha dado” (1 Jn. 3:24). Lo sabemos por el testimonio y los frutos del Espíritu. Primero, por su testimonio. Como, cuando fuimos justificados, el Espíritu dio testimonio a nuestro espíritu de que nuestros pecados eran perdonados, así cuando fuimos santificados Él dio testimonio de que eran quitados.³¹

Esta es la plena certidumbre de fe. Lycurgus Starkey comenta: “El *saber* interiormente que el templo ha sido limpiado por Dios, quien permanece en la plenitud de su Espíritu como su consagración, eso es el significado y el contenido de la plena certidumbre.”³²

5. Un aspecto final de una teología de la perfección es un reconocimiento franco de su naturaleza relativa. Se trata de perfección evangélica. En lugar de la ley mosaica Dios ha establecido otra ley a través de Cristo, que es la ley de la fe. Tal como Wesley nos recuerda: “No es todo aquel que *hace*, sino todo aquel que cree, el que recibe la justicia... o sea, el que es justificado, santificado y glorificado.”

P. ¿Es el amor el cumplimiento de esta ley?

R. Indudablemente que sí. Toda la ley, bajo la cual estamos, se cumple en el amor: Romanos 13:9-10. La fe que ahora obra animada por el amor

es todo cuanto Dios exige del hombre, pues Él ha reemplazado la perfección angelical por el amor.

P. ¿Por qué es el amor el fin del mandamiento?

R. Porque es el fin de cada mandamiento de Dios. Pues es el centro al que se dirige todo y cada parte de la institución cristiana. Su fundamento es la fe, purificando el corazón; el fin es el amor, preservando una buena conciencia.

P. ¿Qué amor es este?

R. El amar al Señor nuestro Dios con todo nuestro corazón, nuestra mente, alma y fuerza; y el amar a nuestro prójimo como a nosotros mismos, como a nuestras propias almas.³³

W. E. Sangster cree que “amor perfecto” es el verdadero nombre para la doctrina de Wesley.³⁴ Este nombre recalca la naturaleza positiva y social de la santidad. Wesley mismo no quiso usar el término “perfección sin pecado”[†],³⁵ puesto que el más santo de los cristianos “quedan cortos de la ley del amor” tal como es expuesta en 1 Corintios.³⁶ Debido a su ignorancia, los que han sido perfeccionados en amor son culpables de lo que Wesley llama “transgresiones involuntarias”³⁷ de la ley de Dios. “Por lo tanto aun los más perfectos, por esta misma razón, necesitan la sangre expiatoria, aun por sus transgresiones externas, y pueden decir tanto para sus hermanos como para sí mismos: ‘Perdónanos nuestras deudas.’”³⁸ Añade: “Nadie siente su necesidad de Cristo tanto como ellos; nadie depende tan enteramente en Él, pues Cristo no le da vida al alma aparte de Él, sino en Él y con Él mismo.” Luego cita las palabras de Jesús: “Sin (o aparte de) mí nada podéis hacer.”³⁹

De modo que de esta manera Wesley presenta dos conceptos limitadores. Primero, la perfección cristiana no es absoluta sino relativa para nuestra comprensión de la voluntad de Dios. Por lo tanto, el hombre enteramente santificado siente profundamente sus imperfecciones y sus lapsos de la ley perfecta del amor, y conserva un espíritu penitente y susceptible, que le salva del fariseísmo. Nunca olvida que es justificado, no por las obras, sino por la gracia, y por ende descansa completamente en el Señor. Segundo, sabe que el amor perfecto que es el don de Dios a Él a través del Espíritu, es un impartimiento “de momento en momento” de Cristo a su alma. Tal persona se apropia de la confesión de Pablo y declara: “Y yo sé que en mí, o sea en mi carne (en mí mismo aparte de la presencia de Cristo quien habita), no mora el bien” (Ro. 7:18). No hay lugar alguno para la jactancia, excepto en la gracia de Cristo, quien derrama el *agape* de Dios en mi ser.

La base escritural de esta posición de “perfección imperfecta” se encuentra en Filipenses 3:11-15 y en Romanos 8:17-28. Aunque por la gracia de Dios nosotros hayamos sido llevados a una edad adulta espiritual (el amor hecho perfecto), todavía somos, usando la frase de E. Stanley Jones, “cristianos en proceso”. Todavía no hemos alcanzado la meta de esa semejanza final a Cristo para la cual Dios nos alcanzó por medio del evangelio; pero sí tenemos esa exclusividad de propósito que le permite al Espíritu llevarnos hacia esa meta con firmeza (véase He. 6:1).

Al estudiar Romanos recordamos que nuestra existencia cristiana en el Espíritu es una existencia en el “tiempo entre los tiempos”, o sea, en “este tiempo

[†] Nota del Traductor: *sinless perfection*

presente” entre el Pentecostés y la *Parousia*. Por la gracia de Dios podemos vivir, ya no “en la carne, sino según el Espíritu, si es que el Espíritu de Dios mora en” nosotros (Ro. 8:9). Pero todavía estamos en un cuerpo que no ha sido redimido, y tenemos que sufrir las “flaquezas de la carne”, que son los efectos raciales del pecado en nuestros cuerpos y mentes, las cicatrices de nuestras prácticas pecaminosas del pasado, nuestros prejuicios que estorban los propósitos de Dios, nuestras neurosis que producen depresiones emotivas y que nos hacen actuar de vez en cuando en forma que no va de acuerdo a nuestro carácter, nuestras idiosincrasias emotivas, nuestras limitaciones humanas, nuestra tendencia a preocuparnos, y mil faltas más de las que nuestro barro humano es heredero. “Pero tenemos este tesoro en vasos de barro, para que la excelencia del poder sea de Dios, y no de nosotros” (2 Co. 4:7).

Una doctrina cabalmente desarrollada de la perfección cristiana necesita ubicar la verdad de la santidad dentro del cuadro de “esta edad presente”, que es caracterizada precisamente por “estas flaquezas de la carne”. Es por esto que Pablo declara que hemos sido “en esperanza... salvados” (Ro. 8:25), la cual es la esperanza de ese golpe final de la gracia soberana que traerá a su consumación esa gran tarea de santificación que principió cuando nos convertimos. Esta es la esperanza de la resurrección. Wesley habría estado de acuerdo con Karl Barth en su declaración sobre ese versículo de Romanos: “Si el cristianismo no es completamente una escatología inquieta, no queda en él relación alguna con Cristo.”⁴⁰ Nuestra teología es verdaderamente una “teología de esperanza”.

Hay personas que se burlan de tal doctrina de “perfección imperfecta”. Pero el negar la posibilidad de ser santificados por el Espíritu, y de conocer el amor perfecto de Dios, sólo porque somos criaturas finitas sujetas a las limitaciones de una existencia terrena, es perder algo que es parte vital del cristianismo del Nuevo Testamento. Por lo tanto, nosotros decidimos enarbolar la paradoja wesleyana de la perfección cristiana. La verdad cabal no se gana al eliminar la tensión entre los dos polos (“perfecto” y “todavía no perfeccionado”), sino al apegamos a ambas verdades con igual énfasis. Sólo entonces puede la vida cristiana desplegar su flor, que es el ser como Cristo.

Devotamente creemos que Dios nos ha encomendado a nosotros los que nos consideramos wesleyanos, “el gran depósito” de esta enseñanza nuevo testamentaria de la santidad de corazón. Si cesamos de “gemir” y de “buscar” esta perfección en Cristo, si dejamos de hacer que éste sea el énfasis de la verdad de salvación que enseñamos y predicamos, si no nos apropiamos, con un espíritu contrito y susceptible de la bendición cabal del Pentecostés en nuestra vida individual, y en la vida de la iglesia, perderemos nuestra primogenitura como los seguidores de Juan Wesley. Lo más trágico de todo será que le fallaremos a Dios, quien nos ha comisionado para “pregonar y extender la santidad bíblica” a todos los confines de la tierra.

Referencias Bibliográficas

Capítulo 1

- ¹ Rudolph Otto, *The Idea of the Holy*, traducido por John W. Harvey (London: Oxford University Press, 1924).
- ² "Plain Account of Christian Perfection," *The Works of John Wesley* (Kansas City: Casa Nazarena de Publicaciones, a. f.), XI, pp. 367-8.
- ³ "The Scripture Way of Salvation", *Works*, VI, p. 46.
- ⁴ E. L. Lueker, ed., *Lutheran Cyclopedia* (St. Louis: Concordia Publishing House, 1954), p.942.
- ⁵ *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hasting (New York: Charles Scribner's Sons, 1928), XI, p. 181.
- ⁶ Herbert Girgensohn, *Teaching Luther's Catechism*, traducido por John W. Doberstein (Philadelphia: Muhlenberg Press, 1959), p. 180.
- ⁷ John F. Wolvoord, *Doctrine of the Holy Spirit* (3ra. ed.: Findlay, Ohio: Dunham Publishing Co., 1958), pp. 208, 210.
- ⁸ George Allen Turner, *The More Excellent Way* (Winona Lake, Ind.: Light and Life Press, 1952), p. 87.
- ⁹ *Works*, VIII, p. 285.
- ¹⁰ *Works*, VI, p. 45.
- ¹¹ *The Assembly's Shorter Catechism* (Perth, Scotland: 1765), p. 222.
- ¹² Abraham Kuyper, *The Work of the Holy Spirit*, traducido por Henri DeVries (New York: Funk and Wagnalls, 1900), p. 449.
- ¹³ *Works*, VI, p.509 (letras cursivas añadidas).
- ¹⁴ W E Sangster, *The Path to Perfection* (New York: Abingdon-Cokesbury Press, 1943), p. 78.
- ¹⁵ Donald Metz, *Studies in Biblical Holiness* (Kansas City: Beacon Hill Press of Kansas City, 1971), p. 20.
- ¹⁶ *Works*, XI, p. 446.
- ¹⁷ *Ibid.*, p. 383.

Capítulo 2

- ¹ Citado por H. Orton Wiley y Paul Culbertson, *Introducción a la Teología Cristiana* (Kansas City: Casa Nazarena de Publicaciones, 1948), p. 297.
- ² Edmond Jacob, *Theology of the Old Testament*, traducido por Arthur W. Heathcoat Philip J. Allcock (New York: Harper and Brothers, 1958), p. 86.
- ³ Norman H. Snaith, *The Distinctive Ideas of the Old Testament* (London: The Epworth Press, 1960), p. 43.
- ⁴ Solomon Schechter, *Some Aspects of Rabbinic Theology* (New York: The Macmillan Co., 1910), 199.
- ⁵ Isaías usa este término por lo menos 30 veces.
- ⁶ Gustaf Aulén, *The Faith of the Christian Church*, traducido por Eric U. Wahlstrom (Philadelphia: Fortress Press, 1960), p. 132.
- ⁷ Jacob, *op. cit.*, p. 88.
- ⁸ Emil Brunner, traducido por Olive Wyon, *The Christian Doctrine of God* (London: Lutterworth Press, 1960), p. 159.
- ⁹ Snaith, *op. cit.*, p. 47.
- ¹⁰ C. Ryder Smith, *The Bible Doctrine of Man* (London: The Epworth Press, 1951), p. 46.

¹¹ Alfred Edersheim, *Bible History: Old Testament* (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Publishing Co., 1949 reimpresión), 2:110.

¹² John Wick Bowman, *Prophetic Realism and the Gospel* (Philadelphia: Westminster Press, 1955), pp. 161-63.

¹³ Walther Eichrodt, traducido por J. A. Baker, *Theology of the Old Testament* (Philadelphia: Westminster Press, 1961), 1:137.

¹⁴ George Allen Turner, *The Vision which Transforms* (Kansas City, Mo.: Beacon Hill Press, 1964), p. 41.

¹⁵ George Allen Turner, *op. cit.*, p. 57.

¹⁶ Howard V. Miller, *When He Is Come* (Kansas City, Mo.: 1941), p. 10.

¹⁷ *Works*, XI, p. 375.

¹⁸ H. Orton Wiley, *Christian Theology* (Kansas City, Mo.: 1945), II, p. 480.

¹⁹ Turner, *op. cit.*, p. 83.

²⁰ *Works*, V, p. 150.

²¹ Wiley, *op. cit.*, II, p. 480.

²² Leon Morris, *The Epistles of Paul to the Thessalonians* (Grand Rapids, Mich.: 1957), p. 107.

²³ *Ibid.*, p. 108.

²⁴ Citado por Turner, *op. cit.*, p. 95.

²⁵ John Wesley, *Explanatory Notes upon the New Testament* (London: The Epworth Press, edición de 1950), p. 735.

Capítulo 3

¹ William Burton Pope, *A Compendiurn of Christian Theology* (London: Publicado para la Oficina de la Conferencia Wesleyana, 1880), III, p. 61.

² *Ibid.*

³ A. C. McGiffert, *A History of Christian Thought* (New York: Charles Scribner's Sons, 1949), I, p. 30.

⁴ Barnabas 21:1-2.

⁵ 2 Clement 6:7.

⁶ Citado por Wiley, *Christian Theology*, III, p. 449.

⁷ *Ibid.*

⁸ Citado por Pope, *op. cit.*, III, p. 62.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ A. C. McGiffert, *op. cit.*, p. 132.

¹¹ *Against Heresies*, III, 18. 7.

¹² *Ibid.*, 23. 1.

¹³ *Ibid.*, sviii, 6-7 (letras cursivas añadidas).

¹⁴ Gustaf Aulén, traducido por A. G. Herbert, *Christus Victor* (New York: The Macmillan Company, 1945), p. 20.

¹⁵ *Against Heresies*, *op. cit.*

¹⁶ *Ibid.*, V.15.a.

¹⁷ *Ibid.*, II, xxii.4.

¹⁸ Aulén, *Christus Victor*, p. 22.

¹⁹ *Ibid.*, p. 31.

²⁰ R. Newton Flew, *The Idea of Perfection* (London: Oxford University Press, 1934), p. 125.

²¹ *Ibid.*, p. 127.

²² *Against Heresies*, III, xvii. 1.

²³ Citado por Pope, *op. cit.*, III, p. 62.

²⁴ *Demonstration*, c. 97 (149-50).

Capítulo 4

¹ C. Mondésert, *Clément d'Alexandrie* (Paris: 1944), p. 265.

² Ed. Roy Joseph Deferrari (New York, 1954).

³ Simon P. Wood, *Christ the Educator* (Fathers of the Church, Inc.: 1954), p. 25.

⁴ *Paedagogus*, I. vi (28).

⁵ Wood, *op. cit.*, p. 5.

⁶ *Ibid.*

⁷ Flew, *op. cit.*, p. 139.

⁸ *Protrepticus*, X.

⁹ *Stromateis*, I, v (28, 1).

¹⁰ *Ibid.*, 1.111.

¹¹ *Ibid.*, VII, x (letras cursivas añadidas).

¹² La perfección del *Paedagogus*, de conocer a Dios por medio de la fe en Cristo.

¹³ Flew, *op. cit.*, pp. 141-42.

¹⁴ *Stromateis*, v. i.

¹⁵ *Quis Dives Salvetur*, p. 37.

¹⁶ Flew, *op. cit.*, p. 145 (citando a *Stromateis*, iv. 22. pp. 135-8).

¹⁷ *Stromateis*, VI. xlii.

¹⁸ *De principiis*, pref. 3.

¹⁹ *Contra Celsus*, i. 19.

²⁰ Flew, *op. cit.*, p. 153.

²¹ *Comm. Matt.* xii 36.

²² *Comm. Rom.* v. 5.

²³ *Comm. Rom.* v. 8.

²⁴ *Contra Celsum*, iii, 69.

²⁵ *De principiis* III, i. 18.

²⁶ *Ibid.*, III. i. 19.

²⁷ Flew, *op. cit.*, p. 151.

²⁸ *Comm. Rom.* v. 9.

²⁹ *Hom. in, Leviticum*, xii. 4.

³⁰ McGiffert, *op. cit.*, I, 221.

³¹ Williston Walker, *A History of the Christian Church* (New York: Chas. Scribner's Sons, 1944), p. 104.

Capítulo 5

¹ Mateo 19:21.

² Mateo 19:12.

³ Mateo 22:30.

⁴ 1 Corintios 7:8.

⁵ Flew, *op. cit.*, p. 158.

⁶ *Vit. Ant.*, i. 3.

⁷ Flew, *op. cit.*, p. 164.

⁸ *Reg. fus. tract.*, 8. 350D; 5. 342C.

⁹ *Moralia*, lxx. 22; 318B, C.

¹⁰ *Reg. breo. tract.*, pp. 280, 296.

¹¹ Paul Tillich, ed. por Carl Braaten, *A History of Christian Thought* (New York y Evanston: Harper and Row, Publishers, 1968), p. 145.

¹² Vea la próxima sección sobre Gregorio de Nisa para los asuntos críticos relacionados a la identidad y obra de Macarius.

¹³ Flew, *op. cit.*, p. 179 (n. de p. 3).

¹⁴ Hom. 12.8; 5.11; 45.5.

¹⁵ *Hom.* 30.4.

¹⁶ Albert C. Outler, *John Wesley* (New York: Oxford University Press, 1964), p. 9 (n. de p. 26).

¹⁷ Virginia Callahan, *St. Gregory of Nyssa Ascetical Works*, "The Fathers of the Church" Washington, D.C.: The Catholic University of America, 1967), p. 93. Las siguientes citas de Gregorio vienen de "On Perfection", traducidas por Callahan en este tomo.

¹⁸ "On Perfection", pp. 96-7.

¹⁹ *Ibid.*, p. 98.

²⁰ *Ibid.*, p. 99.

²¹ *Ibid.*, p. 100.

²² *Ibid.*, p. 102.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*, pp. 102-03.

²⁵ *Ibid.*, p. 103.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.* pp. 104-05.

²⁸ *Ibid.*, p. 110.

²⁹ *Ibid.*, p. 115.

³⁰ *Ibid.*, p. 121.

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*, p. 122.

Capítulo 6

¹ H. Orton Wiley, *Christian Theology* (Kansas City: Beacon Hill Press, 1963), II, pp.449-50.

² John L. Peters, *Christian Perfection and American Methodism* (New York y Nashville: Abingdon Press, 1946), pp. 198-99.

³ *Retractions*, 1:19.

⁴ *De natura et gratia*, pp. 41-42.

⁵ Willston Walker, *A History of the Christian Church* (New York: Chas. Scribner's Sons, 1944), p. 179.

⁶ *Epistolae*, 187:21.

⁷ *De spir. et lit.* 22.

⁸ *De Trinita*, xiv: 12.

⁹ *De mor. eccl. cath.* p. 31.

¹⁰ *Ibid.* p. 49.

¹¹ *De civ. Dei*, xix: 5.

¹² *Ibid.*, xxii:30.

¹³ *De serm. Dom. in monte*, ii:4.

¹⁴ *Retractions*, i: 19 (Latín, ónde está, oh muerte, tu aguijón).

¹⁵ *De civ. Dei*, xiv: 15, 16.

¹⁶ *Ibid.*, xiv: 24.

¹⁷ *Ibid.*, xiv:23.

¹⁸ John Wesley, *Explanatory Notes Upon the New Testament* (London: The Epworth Press, s. f.), p. 545.

Capítulo 7

- ¹ Flew, *Idea of Perfection*, p. 219.
- ² *In cant. S.*, 15.6.
- ³ *Ibid.*, 20.6, 8.
- ⁴ *Ibid.*, 9.7-8.
- ⁵ Walker, *History of the Christian Church*, p. 270.
- ⁶ Flew, *op. cit.*, pp. 230-43.
- ⁷ *Ibid.*, p. 232.
- ⁸ *Ibid.*, p. 239.
- ⁹ Summa *Theologica*, III, q. 93, a. 1.
- ¹⁰ Flew, *op. cit.*, p. 237.
- ¹¹ *De perfectione*, c. xii.
- ¹² Summa *Theologica*, I, 11, 2. iv, a. 8.
- ¹³ Flew, *op. cit.*, p. 243.
- ¹⁴ *Ibid.*
- ¹⁵ Werner, *Duns Scotus*, 2 (citado por Flew, p. 258).
- ¹⁶ *Introduction to the Devout Life*, i. c. 3.
- ¹⁷ *Treatise*, i, c. 11.
- ¹⁸ *Ibid.*, i, c. 12.
- ¹⁹ *Ibid.*, vi, c. 3.
- ²⁰ *Ibid.*
- ²¹ *Ibid.*, i, c. 15.
- ²² Inge, *Christian Mysticism*, p. 231 (citado por Flew, p. 260).
- ²³ Oeuvres xii. 385.
- ²⁴ *Ibid.*, xii, 359, 363.
- ²⁵ Peters, *Christian Perfection and American Methodism*, pp. 198-99.
- ²⁶ *Christian Perfection*, Charles F. Whiston, ed., traducida por Mildred Whitney Stillman (New York y London: Harper & Brothers Publishers, 1947), p. 9.
- ²⁷ *Ibid.*, p. 21.
- ²⁸ *Ibid* p. 31.
- ²⁹ *Ibid.*, p. 36.
- ³⁰ *Ibid.*, p. 33.
- ³¹ *Ibid.*, pp. 34-35.
- ³² *Ibid.*, p. 43.
- ³³ *Ibid.*, p. 44.
- ³⁴ *Ibid.*
- ³⁵ *Ibid.*, p. 51.
- ³⁶ *Ibid.*, pp. 58-59.
- ³⁷ *Ibid.*, p. 160, (letras cursivas añadidas).
- ³⁸ *Ibid.*, p. 161.
- ³⁹ *Ibid.*, p. 155.
- ⁴⁰ *Ibid*, p. 41.
- ⁴¹ *Ibid.*, p. 27.
- ⁴² *Ibid.*, p. 23.
- ⁴³ *Ibid.*, p. 53.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 18.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 55.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*, p. 56.

Capítulo 8

¹ Artículo 27.

² Citado por Flew, *op. cit.*, p. 251.

³ *Ibid.*, p. 252.

⁴ *Ibid.*, p. 248.

⁵ Página 63.

⁶ Hermann, *Communion with God*, E. tr. 143.

⁷ *Werke* (Erlangen ed.). xxv. 334.

⁸ Hermann, *op. cit.*, 249.

⁹ Herbert Girgensohn, *Teaching Luther's Catechism*, p. 180 (citado por Donald Metz, *Studies in Biblical Holiness*, p. 16).

¹⁰ *Works of Martin Luther* (Philadelphia: Westminster Press, 1932), VI, 449, 450, 451.

¹¹ Flew, *op. cit.*, p. 250.

¹² En su *Commentary on Genesis* Lutero dice: "Pero ahora, desde el pecado de la caída, todos saben (sabemos) cuán grande es la pasión de la carne, la cual no sólo es furiosa en la etapa de la concupiscencia, sino también en su repugnancia después que ha satisfecho su deseo." — Hugh Thompson Kerr, *A Compend of Luther's Theology* (Philadelphia: Westminster Press, 1943), p. 81.

¹³ *Epistle Sermon, Pentecost Sunday* (Kerr, *Compend*, p. 69).

¹⁴ *An Argument in Defense of All the Articles of Dr. Martin Luther Wrongly Condemned in the Roman Bull* (Kerr, *Compend* p. 86).

¹⁵ *Table-Talk*, # CCLVI.

¹⁶ *Commentary on Peter and Jude* (Kerr, *Compend*, p. 114).

¹⁷ *Commentary on Genesis* (Kerr, *Compend*, 83; letras cursivas de Lutero).

¹⁸ *On the Councils and the Churches* (Kerr, *Compend*, p. 133).

¹⁹ *Institutes of the Christian Religion by John Calvin*, traducida por John Allen (Philadelphia: Board of Christian Education, s. f.), 1, 654.

²⁰ *Ibid.*, p. 657.

²¹ *Ibid.*, p. 658.

²² *Ibid.*, pp. 746-47.

²³ *Ibid.*, p. 749.

²⁴ *Ibid.*, p. 659.

²⁵ *Ibid.*, p. 660.

²⁶ *Ibid.*, p. 664.

²⁷ *Ibid.*, p. 672 (letras cursivas añadidas).

²⁸ *Ibid.*, II. 60.

Capítulo 9

¹ *History of Dogma*, vii. (citado por Flew, *op. cit.*, p. 257).

² George Allen Turner, *op. cit.*, p. 182.

³ *Ibid.*, p. 183.

⁴ *Ibid.*, p. 184.

⁵ Flew, *op. cit.*, pp. 276-77.

⁶ *Ibid.*, p. 281.

⁷ *Ibid.*, p. 282.

⁸ George Fox, *Journal*.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*

¹² Citado por Turner, *op. cit.*, p. 180.

¹³ *A Testimony to the Truth of God* (citado por Flew, *op. cit.*, p. 287).

¹⁴ Citado por Flew, *op. cit.*, p. 288.

¹⁵ *Ibid.*, p. 289.

¹⁶ *Journal* (citado por Flew, *op. cit.*, p. 291).

¹⁷ *Ibid.*, p. 292.

¹⁸ John Wesley, *Works* (Kansas City: Nazarene Publishing House, s. f.), 1, p. 86.

¹⁹ *Ibid.*, p. 103.

²⁰ *Ibid.*, p. 140.

²¹ *Ibid.*, p. 117.

²² *Ibid.*, p. 308.

²³ *Ibid.*, pp. 323-25 (traducida por Flew, *op. cit.*, pp. 278.79).

²⁴ Wesley, *Works*, XI, p. 270.

Capítulo 10

¹ George Croft Cell, *The Rediscovery of John Wesley* (New York: Henry Holt and Co., 1935), p. 347.

² *Ibid.*, p. 359.

³ Albert Outler, *John Wesley* (New York: Oxford University Press, 1964), viii.

⁴ Wesley, *Works*, VII, pp. 204-05.

⁵ *Ibid.*, XI, pp. 441-42.

⁶ *Ibid.*, pp. 366-67.

⁷ Flew, *Idea of Perfection*, p. 397.

⁸ Colin Williams, *John Wesley's Theology Today* (London: Epworth Press, 1960), p. 174, (letras cursivas añdidas).

⁹ Citado por Williams, *ibid.*, p. 176.

¹⁰ Cell, *op. cit.*, pp. 297-310.

¹¹ *Ibid.*, XI, p. 415.

¹² *Explanatory Notes Upon the New Testament*, loc. cit.

¹³ *Ibid.*, (letras cursivas añdidas).

¹⁴ Wesley, *Works*, VI, p. 60.

¹⁵ William R. Cannon, *The Theology of John Wesley* (Nashville: Abingdon-Cokesbury Press, 1946), p. 193.

¹⁶ Wesley, *Works*, XI, p. 395.

¹⁷ *Ibid.*, p. 417.

¹⁸ Williams, *op. cit.*, p. 175.

¹⁹ Wesley, *Works*, VI, p. 46.

²⁰ Citado por Peters, *Christian Perfection and American Methodism*, p. 196.

²¹ *Ibid.*, pp. 195-96.

²² William S. Deal, *The March of Holiness Through the Centuries* (Kansas City: Beacon Hill Press, 1978), p. 91.

²³ J. S. Whale, *Christian Doctrine* (New York: McMillan Co., 1945), p. 45.

²⁴ Cannon, *op. cit.*, p. 193.

²⁵ Minutos de 1770.

-
- ²⁶ E. Stanley Jones, *Abundant Living* (New York: Abingdon-Cokesbury Press), p. 209.
- ²⁷ Wesley, *Works*, XI, p. 402.
- ²⁸ *Ibid.*, VI, pp. 52-53.
- ²⁹ C. W. Lowry, *The Trinity and Christian Devotion* (New York: Harper and Bros., 1946), p. 74.
- ³⁰ Citado por Cell, *op. cit.*, p. 353.
- ³¹ Wesley, *Works*, XI, p. 420.
- ³² Lycurgus Starkey, *The Work of the Holy Spirit* (New York: Abingdon Press, 1962), p. 67.
- ³³ Wesley, *Works*, XI, pp. 414, 415.
- ³⁴ W. E. Sangster, *The Path to Perfection* (New York: Abingdon Press, 1944), pp. 142-49.
- ³⁵ Wesley, *Works*, XI, p. 418.
- ³⁶ *Ibid.*, p. 417.
- ³⁷ *Ibid.*, p. 396.
- ³⁸ *Ibid.*, pp. 394-95.
- ³⁹ *Ibid.*, p. 395.
- ⁴⁰ Karl Barth, *The Epistle to the Romans*, traducida por Edwyn Hoskins (London: Oxford University Press, 19).