

Calvino y la tradición reformada es una exploración magistral y penetrante de las facetas críticas de la soteriología de Calvino en relación con la tradición reformada. Richard Muller presenta aquí el fruto de décadas de cuidadosa investigación en las fuentes originales de los siglos XVI y XVII. A veces nos ofrece una visión satélite de las narrativas maestras en conflicto a la hora de relatar la teología de la Reforma y la posreforma. Otras veces nos ofrece una visión microscópica de textos concretos de las obras de Calvino, cuidadosamente analizados en su contexto. En todo momento hace un llamamiento a los estudiosos para que definan cuidadosamente los términos y eviten imponer anacronismos a los escritores de la Edad Moderna. Los estudiantes de teología histórica interesados en cuestiones como la intención divina de la muerte de Cristo, la oferta gratuita del Evangelio, la voluntad de Dios para la salvación, la unión con Cristo y la relación entre la seguridad de la salvación y el fruto del Espíritu encontrarán este libro estimulante, esclarecedor y útil.

Joel R. Beeke

Presidente del Seminario Teológico Reformado Puritano

La meticulosa atención a los textos y sus contextos, expresada en el lenguaje vivo y preciso propio de Muller y que expresa su astuta valoración de los teólogos que estudia, marca esta colección de obras nuevas y antiguas del principal estudioso vivo de la práctica de la teología reformada en los siglos XVI y XVII. Muller adentra a los lectores en el mundo intelectual y el pensamiento de Calvino y de algunos otros, representantes de la propia época de Calvino y de la generación siguiente. Muller sondea las profundidades de sus enseñanzas en sus entornos históricos con criterio y perspicacia, al tiempo que aclara las intrincadas relaciones entre los pensadores reformados. Muller sitúa su propia obra monumental en el marco de la discusión académica actual y de las fuentes que han producido sus ideas, de modo que los lectores de todos los niveles de familiaridad con la teología reformada se adentrarán mucho más en sus riquezas.

Robert Kolb

Profesor emérito de misiones, Seminario Concordia, San Luis

Este libro, escrito con fuerza y argumentado de forma persuasiva, pone de relieve la diversidad y complejidad de la tradición reformada de principios de la Edad Moderna. Con un asombroso dominio de una amplia gama de fuentes, Muller ofrece un examen estimulante y esclarecedor de las estrechamente entrelazadas relaciones entre teología e historia. El análisis es penetrante y los argumentos abren nuevos caminos, todo ello en conversación con generaciones de estudiosos del pensamiento reformado. Una lectura esencial.

Bruce Gordon

Profesor de Historia de la Reforma, Yale Divinity School

Richard Muller ha sido la pieza clave en la amplia revisión de cómo se entiende la teología de Calvino y sus contemporáneos en relación con la de la tradición reformada posterior. En esta colección, ofrece al lector una extraordinaria selección de ensayos sobre este tema. Amplios en su alcance, penetrantes en su argumentación e impresionantes en su erudición, estos ensayos representan lo mejor de Richard Muller. Una cornucopia erudita.

Carl R. Trueman,

Profesor Paul Woolley de Historia de la Iglesia, Seminario Teológico de Westminster

Una vez más, Richard Muller nos ha proporcionado un análisis sofisticado y provocador de la tradición reformada. En este detallado y cuidadoso estudio de la ortodoxia reformada, Muller echa por tierra las 'narrativas maestras' tanto de 'Calvino para los calvinistas' como de 'Calvino contra los calvinistas'. Rechazando las grandes narrativas simplistas, Muller va directamente a los textos. Al hacerlo, analiza en detalle los diferentes contextos, el lenguaje, el aumento, la exégesis y los debates cambiantes de los autores. Demuestra que el desarrollo de la tradición reformada estuvo determinado por muchas fuentes además de la de Juan Calvino. En sus análisis da vida a la complejidad y variedad de las fuentes, argumentos y doctrinas de estos diversos autores. Al permitirles hablar en sus propios términos y en el contexto de los debates de su época, demuestra que el desarrollo de la ortodoxia reformada distaba mucho de ser monolítico. Muller nos enseña que esta tradición surgió de múltiples orígenes, se basó en diversos predecesores y fuentes, y debe entenderse en función de las circunstancias cambiantes. Este libro es indispensable para comprender el desarrollo de la teología de la tradición reformada.

Susan Schreiner

Profesora de Historia del Cristianismo y Teología, University of Chicago Divinity School

En este impresionante libro, Richard Muller da un toque de clarín para que los eruditos despierten de su letargo dogmático al abordar la tradición reformada temprana y la ortodoxia reformada sobre la aplicación de la obra de Cristo, la unión con Cristo y el orden de la salvación. Muller ofrece una esclarecedora lectura contextual de una amplia gama de fuentes reformadas de los siglos XVI y XVII. Lleno de matices y de una visión histórica fresca que atraviesa las ideas confusas, *Calvino y la tradición reformada* es un recurso indispensable para los debates en curso sobre estos temas entre historiadores y teólogos.

J. Todd Billings

Profesor asociado de Teología Reformada, Western Theological Seminary, Holland, Michigan

La más reciente colección de ensayos de Richard Muller ofrece a los lectores una clara introducción a varias disputas de larga data sobre la identidad y la teología de la llamada tradición calvinista, así como una entrada relativamente breve en la extensa erudición del propio Muller. Escritos con su franqueza habitual e impregnados de un dominio de las fuentes originales, estos ensayos son una bienvenida defensa de la integridad e independencia de los exponentes de la tradición reformada de los siglos XVI y XVII frente a quienes distorsionan el registro histórico o los reducen a una serie de notas a pie de página de un Calvino que nunca existió. Sensibles al contexto histórico y al género literario, así como a la influencia de las tradiciones teológicas y la exégesis bíblica, estos ensayos son una escuela de método histórico-teológico responsable.

John L. Thompson,

Profesor de Teología Histórica y Profesor Gaylen & Susan Byker de Teología Reformada, Seminario Teológico Fuller; autor de *Reading the Bible with the Dead: What You Can Learn from the History of Exegesis That You Can'.*

La relación de la teología de los reformadores protestantes del siglo XVI Martín Lutero y Juan Calvino con los sistemas teológicos desarrollados por sus sucesores en el siglo XVII ha sido un tema polémico... Muller, una voz destacada en este análisis, es autor de varias obras que reevalúan y revalorizan el desarrollo moderno temprano de la tradición teológica reformada y su evolución hacia el periodo de la firme ortodoxia reformada. Muller es un gran maestro de las teologías de Calvino y sus herederos... Todos los eruditos pueden estar agradecidos por las obras magistrales de Muller, que aportan conocimientos de fuentes primarias allí donde han abundado las generalizaciones, ampliando así enormemente el espectro de nuestra comprensión de cuestiones complejas.

Donald K. McKim

Estudios Teológicos

[Muller] ha luchado denodadamente por una comprensión histórica de Calvino en su propio contexto, fustigando a quienes han tratado de explotar al Reformador con fines dogmáticos, haciendo de Calvino un calvinista o presentando el calvinismo como una 'traición' a Calvino. Esa cruzada continúa en esta colección de ensayos, que reúnen de forma útil muchos aspectos de la "tesis de Muller". . . Argumentada de forma persuasiva. [Muller] comenta una amplia gama de estudios sobre Calvino y una de sus características es que no se corta a la hora de llamar a las cosas por su nombre, exponiendo los defectos de algunas secciones de los estudios sobre Calvino. Se trata de una lectura obligatoria para todos los interesados en el lugar de Calvino en la actual tradición reformada.

Tony Lane

Teología

La erudición de Muller demuestra un estudio minucioso de fuentes primarias que, de otro modo, serían desconocidas. Muller señala fascinantes puntos de continuidad entre los teólogos reformados más conocidos (Calvino, Beza, Ursinus, Olevianus, Perkins) y los menos conocidos (Vermiglio, Musculus, Zanchi, DuMoulin, Davenant, Polanus), profundizando y ampliando así nuestra percepción de la tradición reformada temprana. El autor pone de relieve aspectos hasta ahora infravalorados de los primeros debates reformados . . . aportando claridad e iluminación donde antes prevalecía la confusión intelectual.

Philip W. Butin

Interpretación

Con perspicacia crítica, un uso juicioso de las fuentes primarias y un compromiso exhaustivo con la erudición actual sobre Calvino/Reformado, Richard Muller ha ayudado magistralmente a la academia y a la iglesia, especialmente a la tradición reformada, a comprender mejor la relación entre la teología de Calvino y la de quienes le sucedieron. Muller destaca por situar a toda una serie de teólogos reformados en sus contextos socio-eclesiásticos, prestando una atención minuciosa y respetuosa a su terminología, al tiempo que se cuida de no incurrir en anacronismo teológico/confesional.

Bradley M. Penner

Expository Times

La lectura de la obra de Richard Muller es siempre intelectualmente exigente pero educativamente gratificante, especialmente para quienes se interesan por el papel que desempeña la contextualización histórica en la comprensión del pensamiento de los teólogos del pasado. *Calvino y la tradición reformada*.. es otra magnífica obra de teología histórica salida de la pluma de Muller... En general, Muller logra su objetivo de demostrar que -contrariamente a la creencia popular- la tradición reformada de los siglos XVI y XVII, lejos de ser una tradición monolítica regida por la teología de una figura, fue un movimiento que experimentó desarrollos internos que dieron lugar a legítimos matices doctrinales... *Calvino y la tradición reformada* continúa de forma persuasiva la obra magistral de Muller sobre teología histórica. Está bien documentada y es lo bastante exhaustiva como para validar sus principales afirmaciones y teológicamente capaz en la descripción del material histórico tratado.

Julián Gutiérrez

"The Gospel Coalition

Este libro es el producto de muchas décadas de investigación y análisis sobre la relación entre la teología de la Reforma y la de la Post-Reforma. Si la tesis de 'Calvino contra los calvinistas' no ha recibido ya su golpe mortal, este libro sella su destino... Los vigorosos argumentos de Muller en *Calvino y la tradición reformada* dependen de un agudo y extenso análisis de mucha literatura primaria

y secundaria, con abundantes e impresionantes notas a pie de página... Es un libro excelente.

Mark Jones
Reformation 21

Calvino y la Tradición Reformada de Richard Muller es una obra esencial para aquellos interesados en la teología reformada histórica. Muller, profesor en el Seminario Teológico de Calvin, presenta una colección de ensayos que profundizan en la complejidad y diversidad de la tradición reformada más allá de la figura de Juan Calvino. El autor demuestra de manera convincente que la historia de esta tradición debe ser estudiada con matices y en su contexto histórico. En el provocativo capítulo titulado "¿Era Calvino un calvinista?", Muller examina diferentes perspectivas y concluye que términos como "calvinista" y "TULIP" son anacrónicos y reductivos cuando se aplican a los siglos XVI y XVII. Los capítulos siguientes abordan temas como la suficiencia y eficacia de la muerte de Cristo, destacando la existencia de varias formulaciones ortodoxas sobre esta doctrina. Además, Muller explora conceptos teológicos cruciales como el ordo salutis y la unión con Cristo, argumentando que estos eran vistos como doctrinas complementarias. Con más de 1,000 notas al pie y un enfoque detallado y riguroso, este libro es una lectura obligada para quienes buscan una comprensión profunda de la teología reformada histórica.

Samuel Rodriguez
New Horizons

Calvino y la Tradición Reformada de Richard Muller es una obra indispensable para entender la teología reformada de los siglos XVI y XVII y su interpretación en décadas recientes. Muller, con su profundo conocimiento y aguda crítica, compila ocho ensayos que se enfocan en corregir errores de intérpretes posteriores y explorar temas relacionados con la obra de Cristo y la salvación humana. El autor se esfuerza por liberar la tradición reformada de la etiqueta reduccionista de "calvinismo", destacando que Juan Calvino no fue el originador ni la guía autoritaria de la tradición, sino un organizador de segunda generación dentro de un contexto teológico más amplio y diverso. El libro brilla en su análisis detallado de la obra de Calvino y otros teólogos reformados, mostrando cómo conceptos como la expiación y la unión con Cristo eran tratados de manera más compleja de lo que algunas interpretaciones modernas sugieren. Muller desmonta la idea de la expiación limitada tal como se entiende en el acrónimo TULIP, explicando que la obra de Cristo tenía un mérito suficiente para todos, pero que la fe es necesaria para recibir ese don. Además, el autor ofrece una valiosa encuesta sobre el orden de la salvación y su desarrollo en la teología reformada. Esta obra es altamente recomendada para aquellos interesados en la historia y teología reformada.

Gary Neal Hansen
Profesor en University of Dubuque Theological Seminary

Calvino y la Tradición Reformada es una obra esencial para cualquier estudioso serio de Juan Calvino, su legado y la teología reformada de los siglos XVI y XVII. El libro se centra en el desarrollo de cuatro doctrinas clave de la soteriología reformada: la extensión de la expiación, el orden de la salvación, la unión con Cristo y la seguridad de la salvación. Muller destaca la diversidad y evolución de estas doctrinas a través de un análisis detallado de fuentes primarias y la comparación de los trabajos de Calvino con los de otros teólogos reformados. En particular, examina el "universalismo hipotético" y muestra cómo teólogos como Moïse Amyraut, Pierre Du Moulin y John Davenant difieren en sus interpretaciones, subrayando que las enseñanzas de Calvino no pueden ser la base de ninguna posición definitiva sobre este tema. El trabajo de Muller se distingue por su rigor y claridad, proporcionando una comprensión matizada de la tradición reformada.

Jeffrey A. Fisher

Church History

Muller argumenta que los enfoques reformados sobre la obra de Cristo y el orden de la salvación no se ajustan fácilmente a los estereotipos y representaciones erróneas comunes tanto de Calvino como del pensamiento reformado posterior. Este libro desafía estas caricaturas al explorar en profundidad temas como la expiación limitada, el universalismo hipotético, la unión con Cristo y el orden de la salvación. Muller reconoce que sus propias interpretaciones han evolucionado a lo largo del tiempo, demostrando una admirable disposición a revisar sus conclusiones a la luz de nuevos estudios. Esta autocrítica y constante revisión subrayan su compromiso con una metodología historiográfica rigurosa y precisa. Al seguir los pasos de su mentor, David Steinmetz, Muller se dedica a desentrañar las narrativas recibidas y los anacronismos, buscando siempre la verdad histórica. La obra no solo proporciona un análisis detallado de las doctrinas reformadas, sino que también invita a los lectores a reconsiderar sus métodos historiográficos. Este enfoque meticuloso y crítico convierte a *Calvino y la Tradición Reformada* en una lectura esencial, que promete enriquecer la comprensión de cualquier estudioso sobre la complejidad y diversidad del pensamiento reformado.

Scott Clark

Presidente de la Heidelberg Reformation Association, autor, editor y colaborador de varios libros y autor de numerosos artículos.

CALVINO y la TRADICIÓN REFORMADA

La obra de Cristo y el orden de la salvación



TEOLOGÍA PARA VIVIR

Fe y Palabra

Richard A. Muller

Impreso en Lima, Perú

CALVINO Y LA TRADICIÓN REFORMADA: LA OBRA DE CRISTO Y EL ORDEN DE LA SALVACIÓN**Autor:** ©Richard A. Muller**Traducción:** Jorge De Sousa**Revisión de estilo:** Jorge De Sousa**Diseño de cubierta:** Angela García-Naranjo**Título original:** *Calvin and the Reformed Tradition*

Copyright 2012 by Richard A. Muller

Originally published in English under the title *Calvin and the Reformed Tradition* by Baker Academic, a division of Baker Publishing Group, Grand Rapids, Michigan, 49516, U.S.A.

All rights reserved.

Editado por:

©TEOLOGIPARAVIVIR.S.A.C

José de Rivadeneyra 610. Urb. Santa Catalina, La Victoria.

Lima, Perú.

ventas@teologiparavivir.com<https://www.facebook.com/teologiparavivir/>www.teologiparavivir.com

Primera edición: Agosto del 2024

Tiraje: 1000 ejemplares

Hecho el depósito legal en la Biblioteca Nacional del Perú, N°: 2024-xxxxx**ISBN Tapa Blanda: 978-612-xxxx-xx-x**

Se terminó de imprimir en agosto del 2024 en:

ALEPH IMPRESIONES S.R.L.

Jr. Risso 580, Lince**Lima, Perú.**

Temas: Iglesia Reformada-Doctrinas-Historia. | Jesucristo-Historia de las doctrinas. | Jesús, Cristo-Persona y cargos. | Salvación-Cristianismo-Historia de las doctrinas. | Calvino ,Juan, 1509-1564. | El calvinismo. |. Escolástica protestante.

Clasificación: BS2555 .M85 2024 | DDC 230.42

Prohibida su reproducción o transmisión total o parcial, por cualquier medio, sin permiso escrito de la editorial. Todos los derechos reservados y exclusivos ©TEOLOGIPARAVIVIR.S.A.C. Las citas bíblicas fueron tomadas de las versiones *Reina Valera* de 1960 y de la *Nueva Biblia de los Hispanos*, salvo indique lo contrario en alguna de ellas.

A

David C. Steinmetz

Profesor, mentor, colega, amigo

con gratitud

TABLA DE CONTENIDOS

PREFACIO.....	1
§1. DE LA REFORMA A LA ORTODOXIA: LA TRADICIÓN REFORMADA EN LA TEMPRANA EDAD MODERNA	7
ACERCÁNDOSE A LA REFORMA Y LA ORTODOXIA REFORMADA.....	7
DECONSTRUYENDO LAS NARRATIVAS MAESTRAS	11
MÉTODO Y CONTENIDO: UNA VEZ MÁS	24
HACIA UNA HISTORIA INTELECTUAL CONTEXTUALIZADA DEL PROTESTANTISMO REFORMADO.....	39
UN PANORAMA DEL ESTUDIO	60
§2. ¿ERA CALVINO CALVINISTA?	67
DEFINIENDO LA CUESTIÓN: DISTINTAS INTERPRETACIONES DEL “CALVINISMO”	67
<i>“Calvinismo” como la posición del propio Calvino</i>	<i>68</i>
<i>“Calvinismo” como el planteamiento de los “seguidores” de Calvino</i>	<i>71</i>
<i>“Calvinismo” como el nombre de la tradición reformada.....</i>	<i>76</i>
CONSIDERACIONES TEOLÓGICAS: CALVINO EN RELACIÓN CON LOS REFORMADOS POSTERIORES	77
<i>El problema del TULIP o “doctrinas de la gracia”</i>	<i>79</i>
<i>El problema de la predestinación, el cristocentrismo y los dogmas centrales</i>	<i>85</i>
<i>Las dicotomías humanista versus escolástico.....</i>	<i>89</i>
<i>Calvino, el calvinismo y la teología del pacto</i>	<i>92</i>
CONCLUSIONES.....	93
§3. CALVINO SOBRE LA SATISFACCIÓN DE CRISTO Y SU EFICACIA: LA CUESTIÓN DE LA “EXPIACIÓN LIMITADA”	99
“EXPIACIÓN” Y “EXPIACIÓN LIMITADA”: UN PROBLEMA DE TERMINOLOGÍA.....	104
LA UNIVERSALIDAD DE LA OFERTA Y LA LIMITACIÓN DE LA SALVACIÓN: LA CUESTIÓN EXEGÉTICA	112
CALVINO Y LA DISTINCIÓN ESCOLÁSTICA TRADICIONAL: SUFICIENCIA INFINITA Y EFICACIA LIMITADA.....	128
<i>MANDUCATIO INDIGNORUM</i> Y LA LIMITACIÓN DE LA EFICACIA SACRAMENTAL....	141

INTENCIÓN SALVÍFICA LIMITADA, INTERCESIÓN LIMITADA Y UNIÓN LIMITADA:

ASPECTOS CORRELATIVOS DEL OFICIO SACERDOTAL DE CRISTO..... 144

CONCLUSIONES..... 151

§4. ¿UNA HISTORIA DE DOS VOLUNTADES? JUAN CALVINO, MOÏSE AMYRAUT Y PIERRE DU MOLIN SOBRE EZEQUIEL 18:23 159

MOÏSE AMYRAUT, JUAN CALVINO Y LA EXÉGESIS: LA CUESTIÓN DE EZEQUIEL 18:23 159

LEYENDO LA EXÉGESIS DE CALVINO: MOÏSE AMYRAUT Y LA INTERPRETACIÓN DE EZEQUIEL 18:23 163

RESPUESTA A MOÏSE AMYRAUT: PIERRE DU MOULIN SOBRE LA PRÁCTICA DE CITAR A CALVINO Y LA INTERPRETACIÓN DE EZEQUIEL 18 179

CONCLUSIONES..... 181

§5. JOHN DAVENANT Y PIERRE DU MOLIN: DIVERSOS ENFOQUES DEL UNIVERSALISMO HIPOTÉTICO..... 189

JOHN DAVENANT Y LA CONTROVERSIA GALICANA SOBRE EL UNIVERSALISMO HIPOTÉTICO..... 191

John Davenant, el Sínodo de Dort y la datación del debate 191

John Davenant, la delegación británica y el Sínodo de Dort..... 198

La respuesta de Davenant a la controversia galicana 205

PIERRE DU MOLIN SOBRE EL ALCANCE Y EFICACIA DE LA SATISFACCIÓN DE CRISTO 218

Du Moulin y el debate sobre el universalismo hipotético..... 218

Pierre Du Moulin contra los arminianos 221

De Jacobo Arminio a John Cameron y a Moïse Amyraut: Las percepciones de Pierre Du Moulin en 1637..... 228

La eficacia de la muerte de Cristo y la gracia universal: Pierre Du Moulin contra Moïse Amyraut 231

CONCLUSIONES..... 237

§6. LA “CADENA DE ORO” Y LA CAUSALIDAD DE LA SALVACIÓN: LOS INICIOS DEL *ORDO SALUTIS* REFORMADO 245

Ordo salutis: el término y sus orígenes..... 248

TRASFONDO Y FUNDAMENTOS DE LA ÉPOCA DE LA REFORMA 255

Exégesis de la “cadena de oro” en la época de la Reforma..... 255

Los reformadores sobre la causalidad de la salvación..... 262

ZACARÍAS URSINO Y LA CAUSALIDAD DE LA SALVACIÓN	271
<i>La fe y sus causas en la teología de Zacarías Ursino</i>	273
<i>Zacarías Ursino sobre la causalidad de la justificación y la conversión</i>	277
<i>La predestinación, Cristo y el orden de la salvación</i>	282
DESARROLLOS TEMPRANOS DE LA ORTODOXÍA REFORMADA	294
<i>Los comentaristas reformados de finales del siglo XVI y del siglo XVII</i>	294
<i>Formalizando la cadena: Herman Rennecherus, William Perkins,</i> <i>Gulielmus Bucanus y Anthony Maxey sobre la secuencia de las causas</i> <i>de la salvación</i>	297
CONCLUSIONES	308

§7. LA UNIÓN CON CRISTO Y EL *ORDO SALUTIS*: REFLEXIONES SOBRE LA EVOLUCIÓN DEL PENSAMIENTO REFORMADO DE PRINCIPIOS DE LA EDAD MODERNA

FORMULACIONES FUNDAMENTALES DE LA <i>UNIO CUM CHRISTO</i>	315
<i>Calvino sobre la unión con Cristo y la aplicación de la salvación</i>	315
<i>Otras influencias en el desarrollo temprano ortodoxo reformado:</i> <i>Pierre Viret, Pedro Mártir Vermiglio y Wolfgang Musculus</i>	327
LA <i>UNIO CUM CHRISTO</i> EN LOS DESARROLLOS HACIA LA ORTODOXIA REFORMADA TEMPRANA	337
<i>Girolamo Zanchi sobre la unión con Cristo</i>	338
<i>Teodoro de Beza y la unio cum Christo</i>	342
<i>Gaspar Oleviano, exégesis y la unio cum Christo</i>	346
LA ORTODOXIA REFORMADA Y LA <i>UNIO CUM CHRISTO</i> : DE LA EXÉGESIS A LA FORMULACIÓN DOCTRINAL	349
<i>La unión con Cristo en la exégesis ortodoxa temprana de Romanos 8</i>	349
<i>William Perkins, Amandus Polanus y William Ames: La aplicación de</i> <i>la salvación y la unión con Cristo en la ortodoxia temprana</i>	353
<i>Desarrollos posteriores a Perkins, Polanus y Ames: La unión con</i> <i>Cristo en la ortodoxia reformada tardía</i>	364
CONCLUSIONES	368

§8. JUAN CALVINO, TEODORO BEZA Y LOS REFORMADOS POSTERIORES SOBRE LA SEGURIDAD DE LA SALVACIÓN Y EL “SILOGISMO PRÁCTICO”	377
EL PROBLEMA DEL SILOGISMO PRÁCTICO.....	377
<i>El silogismo práctico y la búsqueda de la certeza a principios de la Edad Moderna.....</i>	<i>377</i>
<i>Calvino y el “syllogismus practicus” en la erudición contemporánea</i>	<i>382</i>
<i>Definiendo: ¿qué es un “silogismo práctico”?</i>	<i>387</i>
<i>Calvino y el problema de la seguridad de salvación.....</i>	<i>389</i>
LA SEGURIDAD DE SALVACIÓN Y EL SILOGISMO PRÁCTICO DESPUÉS DE CALVINO	400
<i>Teodoro de Beza y el “syllogismus practicus”</i>	<i>400</i>
<i>Después de Beza: El silogismo en algunos escritores reformados posteriores</i>	<i>416</i>
CONCLUSIONES.....	423
§9. CONCLUSIONES.....	429
ÍNDICES.....	441

PREFACIO

Los ensayos del presente volumen surgen del trabajo de varias décadas y representan una serie de estudios relacionados sobre el desarrollo de la tradición reformada desde la época de Calvino hasta la era de la ortodoxia. En su nivel y enfoque más generales, el libro es una continuación del argumento básico planteado en mis otros estudios de la época, aunque en relación con temas diferentes, a saber, que la tradición reformada es un movimiento diverso y abigarrado que no es adecuado describir como fundado únicamente en el pensamiento de Juan Calvino, o en términos de derivación o desviación de Calvino (como si su teología fuera la norma para toda la tradición). Los presentes ensayos profundizan en el factor metodológico al plantear cuestiones fundamentales sobre la naturaleza de una tradición y los problemas inherentes a las narrativas maestras de los siglos XIX y XX sobre los cambios que tuvieron lugar a principios de la Edad Moderna.

Como en el caso de mis estudios anteriores sobre la Reforma y el pensamiento reformado de la ortodoxia, este trabajo es un ejercicio de historia intelectual que examina las trayectorias del pensamiento reformado, no una obra dogmática dedicada a la formulación de las doctrinas reformadas para el presente. Su método asume que un escritor no puede llevar al mismo tiempo dos sombreros, ni servir a dos amos, y que el compromiso con la dogmática contemporánea en medio del análisis de un documento histórico solo da como resultado el enturbiamiento de las aguas históricas y la pérdida de un compromiso genuino con el pensamiento de los siglos pasados, un problema lamentablemente característico de gran parte de lo que todavía pasa por

estudios sobre Calvino y el calvinismo. No es que los teólogos deban evitar leer y meditar sobre las fuentes históricas. Más bien, es necesario que historiadores y teólogos ejerzan un cuidado metodológico, de modo que el historiador no importe nociones extrañas y anacrónicas a la tarea de presentar una teología antigua a un lector moderno, y que el teólogo no distorsione el significado de un documento en aras de una nueva presentación o recuperación contemporánea.¹

En un plano más específico, los ensayos del libro plantean el argumento de que los enfoques reformados en desarrollo sobre la obra de Cristo y el orden de la salvación no encajan fácilmente en un conjunto de caricaturas y tergiversaciones estándar y tristemente vigentes tanto de Calvino como del pensamiento reformado posterior sobre cuestiones como la expiación limitada, el universalismo hipotético, la unión con Cristo y el orden de la salvación. Cuanto más de cerca se examinan los documentos, las narrativas dogmáticas más antiguas que se encuentran en la discusión de la época en el siglo XX se revelan como fundamentalmente erróneas y tendenciosas. Así, la narrativa de Calvino como fundador de una tradición reformada uniformemente calvinista, la narrativa alternativa de “Calvino contra los calvinistas”, las nociones de dogmas centrales o de sistemas teológicos predestinacionistas frente a otros cristocéntricos o pactuales, la reivindicación más reciente de Calvino como único representante de una teología de la unión con Cristo, y las supuestas conexiones entre los métodos humanistas o escolásticos y determinados resultados dogmáticos deben descartarse.

Lo que emerge cuando se dejan a un lado las impurezas dogmáticas es una abigarrada tradición reformada que se basó de forma variada y

¹ Se pueden encontrar magníficos ejemplos de cómo abordar cuestiones contemporáneas en y a través del examen del pasado en John L. Thompson, *Reading the Bible with the Dead: What You Can Learn from the History of Exegesis That You Can't Learn from Exegesis Alone* (Grand Rapids: Eerdmans, 2007); Robert Kolb y Charles P. Arand, *The Genius of Luther's Theology: A Wittenberg Way of Thinking for the Contemporary Church* (Grand Rapids: Baker, 2008); y Robert Kolb, *Luther and the Stories of God: Biblical Narratives as a Foundation for Christian Living* (Grand Rapids: Baker, 2012).

ecléctica en los antecedentes patrísticos y medievales, que no se apoya en la teología de un único fundador, sino que fue diversa desde sus comienzos, y que se desarrolló a través del diálogo y el debate durante la temprana Edad Moderna. Cuando, además, el pensamiento de Calvino se sitúa en el contexto de esta tradición en desarrollo, figura como uno de los principales codificadores o sistematizadores de la segunda generación de la Reforma, de cuyo pensamiento no siempre se apropiaron directamente las teologías de las generaciones posteriores de exégetas, teólogos y pastores reformados.

Hay también varios lugares en el presente volumen en los que son evidentes las diferencias entre mi primer trabajo en *Cristo y el decreto* (Christ and the Decree) y mi actual interpretación del lugar de Calvino en el desarrollo del pensamiento reformado y en relación con la ortodoxia posterior, especialmente en la discusión de la obra de Cristo y su limitación y en la discusión del silogismo práctico. En ambos casos, reconozco que mi análisis anterior dio más fuerza de la justificada a la línea de argumentación neo-ortodoxa sobre las fuentes de los siglos XVI y XVII. Concretamente, permití que aspectos de las defectuosas narrativas maestras de la modernidad temprana de los siglos XIX y XX y elementos de las macrogeneralizaciones teológicas neo-ortodoxas sobre el pensamiento de los reformadores y sus sucesores desviarán mi atención de los contextos e implicaciones originales del pensamiento de Calvino y de varios escritores reformados posteriores.

Los capítulos ofrecen una línea argumental bastante cohesionada que descansa sobre dos cuestiones básicas, una metodológica y otra de actualidad. Desde el punto de vista metodológico, el capítulo 1 aborda las cuestiones de las problemáticas narrativas maestras de la teología de la Reforma y de la temprana Edad Moderna, de la naturaleza de una tradición teológica, concretamente la tradición reformada, y de cómo deben entenderse la evolución de la doctrina, la recepción de la argumentación anterior por parte de pensadores posteriores (por

ejemplo, Calvino por parte de los “calvinistas” posteriores) y la transmisión de modelos confesionales a contextos posteriores.

En cuanto a los temas, todos los ensayos se refieren a la obra de Cristo y su aplicación a los creyentes. No intento, sin embargo, ofrecer un estudio completo de los temas o pensadores implicados en el desarrollo reformado, sino que solo he procurado presentar algunas de las diversas vertientes del desarrollo del pensamiento reformado. Así, en la cuestión de la extensión de la obra de Cristo, he señalado cuestiones de interpretación de Calvino en el contexto de sus contemporáneos y de algunos de sus antecedentes, y he ofrecido algunas pruebas no solo de la relación del enfoque de Calvino con versiones posteriores del universalismo hipotético, sino también de las variedades significativas del propio universalismo hipotético, pero no he trazado las líneas más particularistas del desarrollo reformado, aparte de diversas observaciones comparativas y un breve comentario sobre mi percepción de la amplia variedad de formulaciones. Ese desarrollo, de la mano de pensadores como William Perkins, John Owen y Francisco Turretino, se reserva por el momento para estudios posteriores.

La recopilación de ensayos que se encuentra en este volumen debe su origen a los esfuerzos del pastor Nam Joon Kim, de la Iglesia Yullin de Anyang-City, Corea, y de varios otros de mis colegas coreanos, los profesores Won Taek Lim, del Baekseok Seminary and University, Byunghoon Kim y Sang Hyuck Ahn, del Hapdong Theological Seminary, Sungho Lee, del Kosin Theological Seminary, y Byung Ho Moon del Chongshin Theological Seminary, por organizar y acoger una serie de conferencias en otoño de 2011, a la hospitalidad de los cuatro seminarios y de la Korea Evangelical Theological Society y la Society for Reformed Life Theology por darme la oportunidad de pronunciar un discurso plenario en su reunión anual. Estas conferencias constituyen el núcleo del libro. Una versión anterior del segundo capítulo, “¿Calvino era calvinista?”, fue pronunciada originalmente como conferencia patrocinada por el H. Henry Meeter Center.

Una versión más breve del capítulo 4, “¿Una historia de dos voluntades?”, se publicó anteriormente como artículo en *Calvin Theological Journal*. Los demás ensayos del volumen se publican aquí por primera vez. Estoy muy agradecido por la cuidadosa lectura de mi texto por parte de Raymond A. Blacketer, Todd Billings y John V. Fesko, cada uno de los cuales hizo útiles sugerencias tanto de contenido como de composición. Un profundo agradecimiento también al traductor de mis conferencias en Corea, Byung Soo Han, cuyas habilidades lingüísticas y conocimientos teológicos no solo hicieron posibles las conferencias, sino que también sirvieron para aclarar pasajes del texto inglés de los ensayos.

Richard A. Muller

Lowell, Michigan

§1. DE LA REFORMA A LA ORTODOXIA: LA TRADICIÓN REFORMADA EN LA TEMPRANA EDAD MODERNA

Acercándose a la Reforma y la ortodoxia reformada

Entre los inicios de la Reforma en las tres primeras décadas del siglo XVI y la desconfesionalización que tuvo lugar entre finales del siglo XVII y principios del XVIII, se produjo un importante desarrollo de la religión y la teología protestantes, así como de la cultura eclesial e intelectual. Desde la perspectiva de la confesionalidad y la formulación teológica, ese desarrollo puede describirse como el surgimiento de una forma institucional de protestantismo, cimentada en el dato histórico de la ruptura con Roma en la época de la Reforma y enmarcada en su enfoque de la identidad religiosa y doctrinal por los documentos confesionales redactados en gran parte por la primera y segunda generaciones de reformadores. En resumen, fue el desarrollo de un protestantismo confesionalmente ortodoxo o, como suele denominarse, ortodoxia protestante. Desde una perspectiva metodológica, la descripción y el análisis de ese desarrollo es mucho más complejo que

el simple relato de las teologías de varios individuos y de las principales controversias confesionales, como suele encontrarse en la literatura más antigua.¹

Las enseñanzas de un solo teólogo, ni siquiera de uno tan importante como Calvino, no bastan para explicar el desarrollo de la tradición reformada, incluso en su propia época, y mucho menos a lo largo de casi dos siglos. El análisis de debates tales como los mantenidos con Roma, o con los luteranos, o en torno a las enseñanzas de Arminio, tampoco ofrece una imagen adecuada del desarrollo, dado el gran número de debates que no llegaron al nivel confesional y el número aún mayor de puntos doctrinales que se desarrollaron con cierta diversidad de formulación pero que no llegaron a ser objeto de un debate significativo.² Y, por supuesto, ni la Reforma en general ni la tradición reformada en particular surgieron *ex nihilo*. No solo que la Reforma contó con un amplio trasfondo bajomedieval; dentro de esa amplia cultura religiosa y teológica de la Baja Edad Media también hubo diversas corrientes que se trasladaron a la Reforma y al protestantismo posterior a la Reforma, cuya recepción varió de un teólogo a otro.

Los estudios recientes sobre esta evolución han comenzado a poner de relieve su complejidad y variedad, dejando de lado las narrativas excesivamente simplificadas de gran parte de la erudición anterior. La propia Reforma, que en su día se describió como una caja teológica casi

¹ Como, por ejemplo, en Otto Ritschl, *Dogmengeschichte des Protestantismus: Grundlagen und Grundzüge der theologischen Gedanken- und Lehrbildung in den protestantischen Kirchen*, 4 vols. (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1908–1912; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1926–1927); Arthur Cushman McGiffert, *Protestant Thought before Kant* (London, 1911; reimpr. Nueva York: Harper & Row, 1961); Hans Emil Weber, *Reformation, Orthodoxy and Rationalism*, 2 vols. en 3 partes (Gütersloh, 1937–1951; reimpr., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966).

² Véase la discusión en Richard A. Muller, “Diversity in the Reformed Tradition: A Historiographical Introduction”, en *Drawn into Controversie: Reformed Theological Diversity and Debates within Seventeenth-Century British Puritanism*, ed. Michael G. A. Haykin y Mark Jones (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011), págs. 17–30.

herméticamente cerrada, se entiende ahora en el contexto de patrones culturales más amplios que se remontan a la Edad Media y se extienden hasta principios de la Edad Moderna. Los teólogos protestantes individuales se entienden ahora no como creadores de una teología totalmente nueva y radicalmente bíblica, sino como reformadores bastante conservadores cuyas raíces teológicas inmediatas se encuentran en el entorno teológico de la Baja Edad Media y cuyas fuentes positivas incluían la mayor parte de la tradición más antigua de la Iglesia. Más allá de esto, una gran parte de la comunidad académica ha reconocido que reformadores individuales como Lutero, Melancthon, Zwinglio, Bullinger y Calvino no pueden entenderse correctamente como creadores de teologías únicas abstraídas del pensamiento de sus maestros y predecesores inmediatos o de las formulaciones teológicas de sus contemporáneos.

La importancia de este enfoque para la complejidad y variedad del desarrollo teológico protestante es particularmente evidente en el caso concreto de la tradición reformada, a menudo identificada como “calvinismo”. Dado que un número significativo de reformadores contribuyó al desarrollo de esta tradición en la generación anterior a Calvino, entre ellos varios que, individualmente o en colaboración con otros, produjeron el primer conjunto de documentos confesionales reformados, y dado que la propia teología de Calvino se desarrolló tanto a partir de este contexto previo como en diálogo con otros reformadores de su propia generación, el surgimiento de la teología reformada, es más, la formación de una tradición específicamente reformada, no puede analizarse ni comprenderse adecuadamente si los pensadores individuales se abstraen de este contexto religioso y teológico más amplio.

En otras palabras, las formulaciones teológicas de los escritores individuales no pueden entenderse correctamente ni de forma aislada ni en comparaciones individuales. Este problema fue reconocido por John T. McNeill, quien comentó al comienzo de su *Historia y carácter del calvinismo* (*History and Character of Calvinism*) que ya existían, en los

inicios del desarrollo de la tradición reformada, diferencias “nada desdeñables” entre las teologías de Calvino y Zwinglio, pero que estas diferencias no eran en última instancia “divisorias” de la tradición confesional. McNeill concluyó: “No hay, por tanto, ninguna incongruencia en hacer del zwinglianismo una parte del movimiento más amplio que, en la inevitable taquigrafía del lenguaje, se denomina aquí calvinismo”.³ Por supuesto, la taquigrafía sí es evitable y se podría utilizar “reformado” como un término más preciso que “calvinista”.

En consecuencia, los intentos de abrir brechas intelectuales entre, por ejemplo, Calvino y Bullinger, mediante la afirmación de dos tradiciones reformadas, o entre Calvino y Beza, mediante la afirmación de que las diferencias de matiz entre la teología de Calvino y la de Beza son “desviaciones” de Calvino, operan sobre una base falaz.⁴ Tales intentos no tienen en cuenta la diversidad individual dentro de una tradición teológica. No tienen en cuenta los diferentes antecedentes, fuentes y contextos de las formulaciones de cada teólogo.

Tampoco observan el surgimiento y desarrollo de una tradición confesional de la mano de un grupo bastante diverso de formuladores, no consideran la tradición como representada en sí misma por una serie de documentos surgidos de diferentes contextos y no identifican los patrones de relación y diferencia propios de la propia tradición. Y desde una perspectiva metodológica, tampoco observan cómo las características más específicas de las formulaciones de un teólogo

³ John T. McNeill, *The History and Character of Calvinism* (Nueva York: Oxford University Press, 1954), p. viii.

⁴ Así, J. Wayne Baker, *Heinrich Bullinger and the Covenant: The Other Reformed Tradition* (Athens, Ohio: Ohio University Press, 1980); idem, “Heinrich Bullinger, the Covenant, and the Reformed Tradition in Retrospect”, *Sixteenth Century Journal*, 29/2 (1998), págs. 359–376; Basil Hall, “Calvin against the Calvinists”, en *John Calvin: A Collection of Distinguished Essays*, ed. Gervase Duffield (Grand Rapids: Eerdmans, 1966), págs. 19–37; Brian G. Armstrong, *Calvinism and the Amyraut Heresy: Protestant Scholasticism and Humanism in Seventeenth-Century France* (Madison: University of Wisconsin Press, 1969); Alan C. Clifford, *Atonement and Justification: English Evangelical Theology, 1640–1790* (Oxford: Oxford University Press, 1990); e idem, *Calvinus: Authentic Calvinism, a Clarification* (Norwich: Charenton Reformed Publishing, 1996).

importante son recibidas de forma bastante diferente por otros pensadores dentro de la tradición confesional.

La cuestión que se aborda, por tanto, al reevaluar y reconstruir el desarrollo histórico de la ortodoxia reformada como un ejercicio no de dogmática moderna sino de historia intelectual, es el rastreo de patrones y trayectorias de argumentación dentro de la tradición confesional reformada moderna temprana, con vistas al contexto histórico de los debates y desarrollos productivos del movimiento bastante diverso hacia la confesionalización y la institucionalización en las iglesias reformadas. Es importante reconocer, además, que la periodización de la Reforma, ortodoxia temprana, alta y tardía, que se extiende desde alrededor de 1517 hasta alrededor de 1780, proporciona un marco impreciso.

En concreto, identificar la Reforma como una época comprendida entre 1517 y 1565, y la ortodoxia temprana como una época comprendida entre 1565 y 1640 o alrededor de esa fecha, no permite proponer ni una Reforma completada a partir de 1565, ni una ortodoxia confesional temprana plenamente desarrollada a partir de 1565, ni una alta ortodoxia uniformemente identificable en 1640, del mismo modo que no permite afirmar la existencia de un protestantismo de la época de la Reforma definido en 1517. El auge de la ortodoxia temprana en particular fue un desarrollo gradual que tuvo sus comienzos en los escritos confesionales de mediados del siglo XVI y su mayor expresión sistemática solo en una serie de teologías bastante diferentes, aunque circunscritas confesionalmente, escritas entre 1590 y las décadas posteriores al Sínodo de Dort. Algo parecido puede decirse del desarrollo de la alta ortodoxia y del declive de la ortodoxia u ortodoxia tardía en el siglo XVIII.

Deconstruyendo las narrativas maestras

La reevaluación de la naturaleza y el carácter de la Reforma y de los acontecimientos que siguieron en las iglesias protestantes de finales de

los siglos XVI y XVII ha sido una preocupación central de la historiografía teológica de inicios de la Era Moderna durante los últimos cincuenta años, y ha dado lugar a una enorme reformulación de nuestra comprensión del protestantismo moderno temprano. Desde el punto de vista de la historia intelectual, parte de la reevaluación se basó en la recepción por parte de los historiadores de la Reforma de un importante corpus de estudios académicos sobre la escolástica y el humanismo de los siglos anteriores a la Reforma que, al incorporarse a un análisis del desarrollo confesional, eclesial, académico y dogmático del protestantismo, alteró considerablemente nuestra comprensión tanto de la Reforma como de la ortodoxia que la siguió.⁵

Estos estudios sobre la escolástica y el humanismo nunca han sido plenamente asimilados por los defensores de las antiguas interpretaciones de la evolución de la Reforma a la ortodoxia. Teniendo en cuenta estos cambios en la comprensión de la escolástica y el humanismo, los nuevos estudiosos también se han dedicado a leer una amplia gama de documentos que habían sido ignorados en gran medida por los estudiosos anteriores y que, de hecho, siguen siendo ignorados por los defensores de las antiguas interpretaciones del desarrollo del pensamiento protestante.

El trabajo de reevaluación y revalorización del desarrollo moderno temprano del pensamiento reformado ha enmarcado típicamente su análisis en términos de continuidades, discontinuidades y diversidad en la tradición reformada. Estos enfoques de reevaluación y revalorización también han incluido el debate sobre la naturaleza y el carácter de la propia tradición reformada y el examen de la recepción y el uso que hicieron los reformados de materiales teológicos más antiguos, ya fueran patrísticos o medievales, tanto en los primeros estratos de la propia tradición reformada como en los estratos generacionales

⁵ Obsérvese la bibliografía citada en Richard A. Muller, *After Calvin: Studies in the Development of a Theological Tradition* (Nueva York: Oxford University Press, 2003), págs. 27-33, 74-80, 199-200, 212-215; e ídem, *Post-Reformation Reformed Dogmatics: The Rise and Development of Reformed Orthodoxy, ca. 1520 to ca. 1725*, 4 vols. (Grand Rapids: Baker, 2003), I, págs. 34-37.

posteriores del pensamiento reformado, en lo que puede identificarse como la época temprana y la alta ortodoxia. Dada, además, la enorme ampliación de la bibliografía moderna temprana del protestantismo reformado, estos diversos elementos de la reevaluación deberían entenderse como la propuesta de una alternativa completa a la defectuosa narrativa maestra de la erudición más antigua.⁶

Esa antigua narrativa se ha caracterizado por amplias generalizaciones teológicas basadas en gran medida en las preocupaciones dogmáticas de los siglos XIX y XX, así como por una serie de suposiciones filosóficas basadas en interpretaciones post-kantianas de la historia intelectual de la Edad Moderna. Tanto la versión teológica como la filosófica de la narrativa se caracterizan por asumir una discontinuidad bastante radical entre la Edad Media y la Reforma, a menudo definida en términos del conflicto entre el escolasticismo y el humanismo, entendidos en gran medida como filosofías opuestas.

La escolástica, asimismo, entendida como un sistema filosófico medieval, es considerada por esta narrativa como antitética a la teología de la Reforma y como funcionalmente concluida con el final de la Edad Media, al menos desde la perspectiva del pensamiento protestante bien entendido. Es más, la narrativa se ha desarrollado en términos de un enfoque histórico centrado en los “grandes pensadores” que ha tendido a elevar a los individuos y a ciertos documentos hasta el punto de excluir el interés por los pensadores contemporáneos o los contextos históricos.

⁶ En el siguiente ensayo se utiliza el término “narrativa maestra” en lugar de sus casi sinónimos, “gran narrativa” y “metanarrativa”, dada la asociación particular de este último término con una narrativa tácita o no contada que unifica toda una perspectiva cultural o cosmovisión, mientras que la narrativa maestra puede identificarse algo menos filosóficamente como una narrativa real diseñada para dar secuencia y cohesión a una serie de narrativas menores relacionadas con contextos más particularizados. El fundamento de estas narrativas maestras será, por lo general, un supuesto anacrónico extraído de las opiniones filosóficas y/o teológicas del escritor más que de los materiales utilizados para construir la narración histórica.

En resumen, la mayoría de las versiones de la narrativa teológica han elevado a Calvino fuera de su contexto y lo han identificado como el fundador de la tradición reformada o del “calvinismo”, o han identificado su *Institución de la religión cristiana* no solo como la fuente fundamental de su propio pensamiento sino como la norma para entender todos los desarrollos posteriores de la tradición reformada. Así, se han propiciado debates sobre la relación, positiva o negativa, de Calvino con los calvinistas, y se ha malentendido la naturaleza de una tradición. Existen tres variantes de este planteamiento básico: dos del siglo XIX relacionadas con las cuestiones doctrinales de la predestinación y el pacto, y una del siglo XX basada en la noción de cristocentrismo asociada a la neo-ortodoxia.

En el primero de estos enfoques, asociado principalmente con la obra de Alexander Schweizer, pero también basado en los estudios de Heinrich Heppe, la predestinación se entiende como el centro dogmático del calvinismo, siendo el propio Calvino el principal formulador temprano de la postura y en continuidad con el desarrollo posterior del calvinismo como sistema predestinacionista.⁷ El segundo de estos enfoques, basado en la distinción de Heppe entre una trayectoria predestinacionista calvinista y una teología reformada alemana melanchtoniana, entendió el pacto como un enfoque alternativo al enfoque predestinacionista de Calvino y los calvinistas.⁸

⁷ Alexander Schweizer, *Die Glaubenslehre der evangelisch-reformirten Kirche dargestellt und aus den Quellen belegt*, 2 vols. (Zürich, 1844–1847); idem, *Die protestantischen Centraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reformirten Kirche*, 2 vols. (Zürich, 1854–1856); Heinrich Heppe, “Der Charakter der deutsch-reformirten Kirche und das Verhältniss derselben zum Luthertum und zum Calvinismus”, *Theologische Studien und Kritiken*, Heft 3 (1850), págs. 669–706; idem, *Die Dogmatik der evangelisch-reformirten Kirche* (Elberfeld: R. L. Friedrichs, 1861).

⁸ George Park Fisher, *History of Christian Doctrine* (Nueva York: Scribner’s, 1901), págs. 347–348; más recientemente, Leonard Trinterud, “The Origins of Puritanism”, *Church History*, 20 (1951), págs. 37–57; Jürgen Moltmann, *Gnadenbund und Gnadenwahl: Die Prädestinationslehre des Moyses Amyraut, dargestellt im Zusammenhang der heilsgeschichtlich-foederaltheologie Tradition der Akademie von Saumur* (Göttingen, 1951); Richard Greaves, “The Origins and Early Development of English Covenant Thought”, *The Historian*, 31/1 (1968),

El tercer enfoque, asociado con varios escritores neo-ortodoxos, representa una reevaluación de Calvino con el fin de conformar su teología a los estándares de la neo-ortodoxia, específicamente asimilando su pensamiento a un modelo cristocéntrico y creando una narrativa que enfrenta a Calvino con los calvinistas predestinacionistas,⁹ y más recientemente a un Calvino centrado en la unión con Cristo contra los calvinistas empeñados en construir un rígido *ordo salutis*.¹⁰ Estos tres enfoques resultan altamente reduccionistas en la medida en que superponen generalizaciones dogmáticas a gran escala sobre un desarrollo histórico muy abigarrado.

La problemática narrativa maestra sobre la historia de la temprana filosofía moderna, a menudo leída en tándem con estas narrativas teológicas, asume la desaparición de la escolástica y de la tradición aristotélica o peripatética occidental con los albores de la Reforma, considera su continuación en el siglo XVII como vestigial, y asume que el ascenso del racionalismo, ya sea de la variedad deductiva cartesiana o de la inductiva baconiana, sustituyó por completo al aristotelismo más antiguo con escasa competencia de otras filosofías variantes. Esto hace incomprensible la continuación viva de la tradición peripatética o el uso continuado del método escolástico entre los protestantes del siglo XVII y provoca un distanciamiento de la ortodoxia protestante del pensamiento de los reformadores.¹¹

págs. 21–35; y J. Wayne Baker, *Heinrich Bullinger and the Covenant: The Other Reformed Tradition* (Athens: Ohio University Press, 1980).

⁹ Ej., Hall, “Calvin Against the Calvinists”; Wilhelm Niesel, *The Theology of Calvin*, trad. Harold Knight (London: Lutterworth, 1956); Armstrong, *Calvinism and the Amyraut Heresy*; Alister McGrath, *A Life of Calvin* (Oxford: Blackwell, 1990).

¹⁰ Julie Canlis, “Calvin, Osiander, and Participation in God”, *International Journal of Systematic Theology*, 6/2 (2004), págs. 169–184; William B. Evans, *Imputation and Impartation: Union with Christ in American Reformed Theology* (Carlisle: Paternoster, 2008); Charles Partee, “Calvin’s Central Dogma Again”, *Sixteenth Century Journal*, 18/2 (1987), págs. 191–200; idem, *The Theology of John Calvin* (Louisville: Westminster/John Knox, 2008).

¹¹ Como figura en manuales estándar que fueron muy influyentes a finales del siglo XIX y principios del XX, muy influyentes a la hora de enmarcar la comprensión de la escolástica protestante en la discusión teológica de los siglos

De hecho, en muchas historias de la filosofía moderna temprana, los únicos pensadores mencionados son Descartes, Spinoza, Malebranche, Leibniz, Locke, a veces con la adición de Bacon y, en raras ocasiones, de Gassendi, todos ellos tratados como parte de una ruptura masiva con el pasado y como fundadores de la modernidad. Asociados a esta narrativa filosófica más amplia, existen dos enfoques alternativos principales del pensamiento protestante. Uno de estos enfoques, tal vez por medio de una visión más antigua del Renacimiento como el comienzo de la eliminación de las supersticiones de la Edad Media y su sustitución por un enfoque centrado en la humanidad, identifica la Reforma como el manantial del librepensamiento teológico y filosófico y el antepasado del racionalismo, ya sea para bien o para mal.¹²

Cuando se sigue esta interpretación, la narrativa maestra interpreta la ortodoxia protestante y sus tendencias escolásticas como una forma de dogmatismo contraria a la Reforma y tan oscurantista en sus puntos de vista que el racionalismo, el verdadero heredero del Renacimiento y la Reforma, acabó triunfando.¹³ El enfoque alternativo interpreta el énfasis de la Reforma en las Escrituras como una forma de fideísmo, y

XIX y XX: p. ej., Friedrich Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie von Thales bis auf die Gegenwart*, 2ª ed., 3 vols. (Berlín: E. S. Mittler & Sohn, 1865-1866); en traducción, *A History of Philosophy, from Thales to the Present Time*, trad. de la 4.ª ed. alemana de George S. Morris, con adiciones, de Noah Porter, 2 vols. (Nueva York: Scribner, 1872-1874); y Johann Eduard Erdmann, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 2 vols. (Berlín: W. Hertz, 1869); en traducción, *A History of Philosophy*, ed. (Berlín: W. Hertz, 1869). Williston S. Hough, 2ª ed., 3 vols. (London: S. Sonnenschein; Nueva York: Macmillan, 1890-1892).

¹² Véase Amand Saintes, *Histoire critique du rationalisme en Allemagne depuis son origine jusqu'à nos jours* (París: Jules Renouard, 1844); John M. Robertson, *A History of Freethought, Ancient and Modern*, 2ª ed., 2 vols. (London: Watts, 1906).

¹³ Cf. Friedrich August Tholuck, *Vorgeschichte des Rationalismus*, 4 vols. (Halle: E. Anton, 1853-1862); véase también John Dillenberger, *Protestant Thought and Natural Science: A Historical Interpretation* (Nashville: Abingdon, 1960).

lee la era de la ortodoxia y el escolasticismo protestante como un giro hacia el racionalismo que abrió la puerta a la Ilustración.¹⁴

En ambos casos, el aristotelismo y el escolasticismo tradicionales del pensamiento reformado del siglo XVII se entienden como preliminares al surgimiento del racionalismo, y la línea argumental dominante identifica la ortodoxia protestante como una forma de racionalismo o de proto-racionalismo.¹⁵ Y, por supuesto, cuando la escolástica medieval se identifica indebidamente como una forma de racionalismo y no se entiende que el fenómeno del método escolástico se desarrolla y cambia a lo largo de los siglos, el supuesto racionalismo de los escolásticos protestantes se convierte no solo en el predecesor de racionalismos posteriores, sino también en un recrudecimiento de racionalismos anteriores.

Casi todas estas narrativas maestras, sean teológicas o filosóficas, son deudoras de la gran narrativa maestra moderna del final de la Edad Media en el Renacimiento y la Reforma, señalada por el auge del humanismo y el declive de la escolástica, cuya versión más famosa apareció en *La civilización del Renacimiento en Italia* (Civilization of the Renaissance in Italy), de Jacob Burckhardt:

En la Edad Media, ambas partes de la conciencia humana, tanto la interior como la exterior, yacían soñando o medio despiertas bajo un velo común. El velo estaba tejido con fe, ilusión y preposiciones infantiles, a través de las cuales el mundo y la historia se veían revestidos de extraños matices... En Italia este velo se desvaneció por primera vez en el aire; se hizo posible un tratamiento y consideración objetivos del estado y de todas las cosas de este mundo. El lado

¹⁴ Algo notorio en Armstrong, *Calvinism and the Amyraut Heresy*, págs. 32–42, 129; Jack B. Rogers y Donald K. McKim, *The Authority and Interpretation of the Bible: An Historical Approach* (San Francisco: Harper & Row, 1979), págs. 47, 75–76, 149–150, 160–169, 175, 185–188, 221–223, etc.

¹⁵ Véase Hans Emil Weber, *Reformation, Orthodoxie und Rationalismus*, 2 vols. in 3 parts (Gütersloh, 1937–1951; reimpr. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966); y Ernst Bizer, *Frühorthodoxie und Rationalismus* (Zürich: EVZ Verlag, 1963).

subjetivo se afirmó al mismo tiempo con el énfasis correspondiente; el hombre se convirtió en un individuo espiritual y se reconoció a sí mismo como tal.¹⁶

Según Burckhardt, el humanismo se opuso frontalmente a la cultura medieval:

Como competidor de toda la cultura de la Edad Media, que era esencialmente clerical y estaba fomentada por la Iglesia, apareció una nueva civilización, que se basaba en lo que había más allá de la Edad Media. Sus representantes activos llegaron a ser influyentes porque sabían lo que sabían los antiguos... porque empezaron a pensar, y pronto a ver, como pensaban y sentían los antiguos.¹⁷

El problema subyacente a todas estas narrativas es que son en gran medida de origen decimonónico y no reflejan en absoluto las corrientes de pensamiento que estaban realmente presentes en los siglos XVI y XVII. Las reevaluaciones del pensamiento y la cultura medievales han indicado claramente que el humanismo no solo fue un producto de la cultura intelectual de la Edad Media, sino que también surgió, no como sucesor de la escolástica, sino como un desarrollo paralelo en las facultades universitarias del siglo XIII.¹⁸ Esas reevaluaciones también han señalado que tanto el humanismo como la escolástica eran principalmente términos descriptivos de métodos —específicamente, de patrones o modelos de argumentación que se aplicaban a las diversas áreas temáticas del currículo universitario medieval—, y que ambos se mantuvieron durante los primeros años de la Edad Moderna. De hecho, los estudios más recientes sobre el método escolástico han indicado que, en una serie de desarrollos y modificaciones, incluida la

¹⁶ Jacob Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, trad. S. C. G. Middlemore (London: S. Sonnenschein; Nueva York: Macmillan, 1904), p. 129.

¹⁷ Burckhardt, *Civilization of the Renaissance in Italy*, p. 203

¹⁸ Quizás más notablemente, Paul Oskar Kristeller, *Renaissance Thought: The Classic, Scholastic, and Humanist Strains* (Nueva York: Harper & Row, 1961).

adaptación a los intereses humanísticos, se mantuvo desde la Edad Media hasta la primera mitad del siglo XVIII.

Recientes análisis de los escritos de los Reformadores han comenzado a detallar los antecedentes medievales, a veces asociados a las órdenes o a los antecedentes académicos de pensadores individuales, a veces asociados a diversos patrones de recepción de materiales bajomedievales. Así, Martín Lutero ha sido estudiado en términos de sus antecedentes en el nominalismo medieval tardío y en las diversas corrientes de pensamiento dentro de la Orden de los Eremitas Agustinos, así como en términos de su recepción de diversos hilos del pensamiento medieval en y a través de sus estudios en Erfurt y su lectura de la teología de Gabriel Biel.¹⁹

El pensamiento de Pedro Mártir Vermiglio ha sido analizado en términos de su trasfondo en las trayectorias tomista y agustiniana de la teología medieval.²⁰ Se ha demostrado que la obra de Juan Calvino evidencia el impacto de diversas líneas de pensamiento medieval que se extienden desde Bernardo de Claraval hasta el escotismo y el agustinismo bajomedievales, aunque sin una identificación definitiva de sus pautas de recepción o de sus antecedentes específicos más que a partir de las fuentes efectivamente citadas por él.²¹

¹⁹ Véase, por ejemplo, David C. Steinmetz, *Luther and Staupitz: An Essay in the Intellectual Origins of the Protestant Reformation* (Durham: Duke University Press, 1980); Dennis Janz, *Luther and Late Medieval Thomism: A Study in Theological Anthropology* (Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 1983); y John Farthing, *Thomas Aquinas and Gabriel Biel: Interpretations of St. Thomas Aquinas on the Eve of the Reformation* (Durham: Duke University Press, 1988).

²⁰ ²⁰ Cf. John Patrick Donnelly, *Calvinism and Scholasticism in Vermiglio's Doctrine of Man and Grace* (Leiden: Brill, 1975); idem, "Calvinist Thomism", *Viator*, 7 (1976), págs. 441-455; e idem, "Italian Influences on the Development of Calvinist Scholasticism", *Sixteenth Century Journal*, 7/1 (1976), págs. 81-101; con Frank A. James III, *Peter Martyr Vermiglio and Predestination: The Augustinian Inheritance of an Italian Reformer* (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1998); e idem, *De iustificatione: the Evolution of Peter Martyr Vermiglio's Doctrine of Justification* (disertación doctoral. Westminster Theological Seminary, 2000).

²¹ Véase, por ejemplo, Karl Reuter, *Das Grundverständnis der Theologie Calvins* (Neukirchen: Neukirchner Verlag, 1963); idem, *Vom Scholaren bis zum jungen Reformator* (Neukirchen: Neukirchner Verlag, 1981); A. N. S. Lane, *John*

Del mismo modo, estudiosos recientes han identificado, tanto a través del estudio académico de los Reformadores como a través de su diversa recepción de materiales tanto medievales como contemporáneos, una mezcla bastante variada de elementos humanistas y escolásticos en su pensamiento, además de sus patrones a menudo bastante diferentes de apropiación y rechazo de aspectos de los enfoques escolásticos y humanistas de los materiales de teología. La valoración de las conocidas polémicas de Lutero y Calvino contra la teología y la filosofía escolásticas se ha moderado y matizado mediante el reconocimiento de los niveles de continuidad entre su pensamiento y las enseñanzas de varios pensadores bajomedievales y, además, mediante el examen de los elementos del método y el vocabulario escolásticos que se encuentran en sus escritos.²² También se ha reconocido que los verdaderos debates del Renacimiento y de la Edad Moderna entre los defensores de los métodos escolástico y humanista no se trasladaron a la teología como oposiciones claramente definidas, y que identificar a los Reformadores como humanistas y a la Reforma como un fenómeno humanista constituye una equivocación fundamental.²³ El pensamiento de un reformador de formación humanística como Calvino no solo muestra aspectos escolásticos, sino que la apropiación del humanismo por parte de Calvino se vio

Calvin: Student of the Church Fathers (Grand Rapids: Baker, 1999), págs. 15–66, 87–150; y Dennis Tamburello, *Union with Christ: John Calvin and the Mysticism of St. Bernard* (Louisville: Westminster/John Knox, 1994). Véase también Arvin Vos, *Aquinas, Calvin, and Contemporary Protestant Thought: A Critique of Protestant Views of the Thought of Thomas Aquinas* (Grand Rapids: Eerdmans, 1985).

²² Véase, por ejemplo, David Bagchi, “Sic et Non: Luther and Scholasticism” en *Protestant Scholasticism: Essays in Reassessment*, ed. Carl Trueman y R. Scott Clark (Carlisle: Paternoster Press, 1999), págs. 3–15; David C. Steinmetz, “The Scholastic Calvin”, en *ibid.*, págs. 16–30; y Richard A. Muller, *The Unaccommodated Calvin: Studies in the Formation of a Theological Tradition* (Nueva York: Oxford University Press, 2000), pp. 39–61.

²³ Cf. Stephen Ozment, “Humanism, Scholasticism, and the Intellectual Origins of the Reformation”, en *Continuity and Discontinuity in Church History*, ed. F. Forrester Church y T. George (Leiden: E. J. Brill, 1979), págs. 133–149; con Erika Rummel, *The Humanist-Scholastic Debate in the Renaissance and Reformation* (Cambridge: Harvard University Press, 1995), págs. 126–134.

atemperada por la polémica contra los desarrollos filosóficos provocados por el estudio humanístico de los antiguos, como es evidente en las polémicas de Calvino contra los epicúreos, los estoicos y, en algunos casos, los sofistas.²⁴

Además, como indica el examen de la extensa correspondencia de los Reformadores, éstos se consultaban entre sí, discutían y debatían cuestiones doctrinales, y no ofrecían ningún indicio de que las formulaciones de un teólogo tuvieran preeminencia sobre las de otro. En concreto, la correspondencia de Calvino no indica que su teología fuera considerada la expresión principal del pensamiento reformado en su generación. Basten algunos ejemplos. Bucero criticó a Calvino varios aspectos del *Consensus Tigurinus* de 1549, en particular el hecho de que el documento se hubiera abstenido de un lenguaje claro sobre la unión con Cristo o la participación en Él, y que hubiera ido demasiado lejos al indicar que el cuerpo de Cristo se encuentra en el cielo.²⁵

Existe una correspondencia entre Calvino, Vermiglio y Laski de 1555 sobre diversas cuestiones doctrinales en la que Calvino señalaba, sin concretar nada, que había una diferencia en la interpretación de la predestinación entre él y Laski y luego, con cierta extensión, se quejaba del énfasis de Laski en la “participación” y “comunión” con Cristo en la Cena del Señor, mientras que, en la mayoría de los demás puntos, él y Laski estaban fundamentalmente de acuerdo.²⁶ Laski, que era una década mayor que Calvino y había discutido cuestiones relativas a la Cena del Señor con Bucero y Bullinger a mediados de la década de 1540, no alteró sus formulaciones a cuenta de Calvino.²⁷ Las cartas

²⁴ Cf. Josef Bohatec, *Calvin et humanisme* (París: Revue Historique, 1939); e idem, *Budé und Calvin* (Graz: Herman Böhlhaus, 1950), págs. 121–147; con François Wendel, *Calvin et l'humanisme* (París: Presses Universitaires de France, 1976).

²⁵ Bucero a Calvino, Agosto de 1549, en G. C. Gorham, *Gleanings of a few scattered ears, during the period of the Reformation in England and of the times immediately succeeding; A.D. 1533 to A.D. 1588* (London: Bell and Daldy, 1857), págs. 100–104.

²⁶ Calvino a Vermiglio (18 de enero de 1555), en *CO* 15, col. 388 (*Selected Works*, VI, p. 124).

²⁷ Cf. Laski, *Catechismus ecclesiae Emdanae*, Preg. y Resp., 67, en *Opera*, ed. Kuyper, II, p. 530, con idem, *Catechismus ecclesiae Londini*, Preg. 240, en *ibid.*, II, p.

existentes entre Calvino y Vermiglio evidencian una reciprocidad tal que Vermiglio (que también era una década mayor que Calvino) bien podría ser llamado el mentor de Calvino.²⁸ En el caso de la doctrina de la unión con Cristo, las cartas de Vermiglio a Calvino y Beza indican que se sitúa claramente con ellos como un formulador primario de la posición reformada y que muy probablemente aportó una mayor claridad analítica a la discusión.²⁹

Más allá de esto, los teólogos reformados del siglo XVII normalmente se sentían ofendidos al ser llamados “calvinistas” y consideraban a Calvino como uno de un grupo de antepasados significativos, y no —de hecho, enfáticamente no— como el fundador y norma de su tradición confesional.³⁰ Sus patrones de formulación doctrinal también se hacen eco de sus comentarios sobre el calvinismo: formularon sus doctrinas en el contexto de debates y conversaciones contemporáneos, siguiendo trayectorias de interpretación bíblica que normalmente pueden rastrearse a través de uno u otro de los principales reformadores hasta el pasado medieval e incluso patrístico. Los modelos específicos de definición que se encuentran en sus escritos indican a menudo la influencia de uno u otro de los reformadores, a veces siguiendo a Calvino, pero también, a veces, a Bullinger, Musculus o Vermiglio, o, de hecho, a algún otro maestro de la época de la Reforma.

468; y nótese Laski a Bucero, 23 de junio de 1545; Laski a Bullinger y Pellican, 23 de marzo 1546, en Gorham, *Gleanings*, págs. 30–35.

²⁸ Cf. Marvin W. Anderson, “Peter Martyr, Reformed Theologian (1542–1562): His Letters to Heinrich Bullinger and John Calvin”, *Sixteenth Century Journal*, 4/1 (1973), págs. 41–64.

²⁹ Pedro Mártir Vermiglio, *Loci communes*, 2^{da} ed. (London: Thomas Vautrollerius, 1583), p. 1095 (carta a Calvino); p. 1109 (carta a Beza); en traducción, *The Common Places of Peter Martyr*, trad. Anthony Marten (London: Henrie Denham et al., 1583), part 5, págs. 96–99, 105–106.

³⁰ Véase la documentación en Richard A. Muller, “Reception and Response: Referencing and Understanding Calvin in Post-Reformation Calvinism”, en *Calvin and His Influence, 1509–2009*, ed. Irena Backus y Philip Benedict (Nueva York: Oxford University Press, 2011), págs. 182–201.

La cuestión metodológica que surge de forma bastante natural en este punto tiene que ver con el uso de narrativas maestras y, dado el rechazo de las narrativas maestras más antiguas relativas a la historia del pensamiento reformado moderno temprano, cómo debería construirse precisamente una nueva narrativa maestra. La respuesta sencilla es que no debería construirse una narrativa maestra nueva. Cualquier narrativa que se basara, como las narrativas que acabamos de rechazar, en construcciones filosóficas o teológicas carecería también de fundamento en las fuentes históricas. Tampoco se trata de aceptar uno u otro de los retos posmodernistas de rechazar las narrativas maestras y la metahistoria mediante la creación de “narrativas locales” que reconozcan una “multiplicidad de puntos de vista teóricos”.³¹

El problema de todas esas narrativas, maestras, meta o locales, es precisamente que descansan en los así llamados principios teóricos. Lo que hay que hacer es examinar las fuentes y, a partir de ellas, construir una narrativa que imponga el menor número posible de supuestos o prejuicios filosóficos y teológicos del historiador, en la medida en que sea metodológicamente posible.³² En adelante, me propongo examinar con más detalle aspectos específicos de las antiguas narrativas maestras y de la labor de reevaluación del pensamiento reformado de la Edad Moderna, tanto para profundizar en la crítica de las antiguas narrativas como para aclarar las premisas del nuevo enfoque.

³¹ La última frase ha sido tomada de Michael A. Peters, *Poststructuralism, Marxism, and Neoliberalism: Between Theory and Politics* (Lanham: Rowan and Littlefield, 2001), p. 7.

³² Véase el magistral ensayo de Perez Zagorin, “Rejoinder to a Postmodernist”, *History and Theory*, 39/2 (2000), págs. 201–209; respondiendo a Keith Jenkins, “A Postmodern Reply to Perez Zagorin”, *History and Theory*, 39/2 (2000), págs. 181–200; y el ensayo previo de Zagorin, “History the Referent, and the Narrative: Reflections on Postmodernism Now”, *History and Theory*, 38/1 (1999), págs. 1–24. Véase también Thomas L. Haskell, “Objectivity is Not Neutrality: Rhetoric vs. Practice in Peter Novick’s *That Noble Dream*”, *History and Theory*, 29/2 (1990), págs. 129–157.

Método y contenido: una vez más

Una de las cuestiones centrales para la reevaluación del pensamiento reformado de principios de la Edad Moderna y para la demolición de las problemáticas narrativas maestras de antaño es la correcta identificación de la escolástica y el humanismo como fenómenos pertenecientes a la historia intelectual y, en concreto, a la cultura académica de la Edad Media y principios de la Edad Moderna, más que como teologías o filosofías particulares. Hay que distinguir entre los métodos empleados en la formulación y presentación de la teología en la Edad Moderna y las conclusiones extraídas por los teólogos, sobre la base de preocupaciones exegéticas, confesionales, tradicionales, filosóficas y contextuales, que dan lugar a lo que puede llamarse propiamente el contenido doctrinal de sus teologías.

Este punto debe señalarse tanto en relación con la escolástica y el humanismo como con su impacto en la obra de los reformadores y de los escritores protestantes posteriores. Naturalmente, esto no significa que el método y el contenido puedan separarse por completo. Tampoco se pretende negar la interrelación entre método y contenido. Más bien, el punto es que el método (ya sea escolástico o humanista) no produce un contenido doctrinal específico, como, por ejemplo, una doctrina agustiniana o semipelagiana de la gracia o, para el caso, un supuesto sistema predestinacionista metafísicamente controlado.³³

El punto es bastante simple; de hecho, debería haber sido evidente sin necesidad de explicaciones si no hubiera sido por la gran confusión causada por las antiguas definiciones del escolasticismo protestante, definiciones que todavía están en boga, en particular entre los defensores de la metodología de “Calvino contra los calvinistas”.

³³ Cf. las varias afirmaciones de definición en Richard A. Muller, *Christ and the Decree: Christology and Predestination in Reformed Theology from Calvin to Perkins*, reissued, with a new preface (Grand Rapids: Baker, 2008), págs. ix-x, 11-12; idem, *After Calvin: Studies in the Development of a Theological Tradition* (Nueva York: Oxford University Press, 2003), pp. 27-33, 74-78; idem, *PRRD*, I, págs. 189-204.

Varias obras recientes, incluyendo una que encarna esta metodología defectuosa, han creado aún más confusión al malinterpretar la distinción, como si fuera una negación de que el método tiene algún efecto sobre el contenido.³⁴ Por lo tanto, es preciso prestarle más atención aquí, particularmente en vista de la confusión del escolasticismo con el predestinacionismo y el determinismo y del escolasticismo con el aristotelismo, tan evidente en la literatura de “Calvino contra los calvinistas”.

Como cuestión preliminar, es necesario enfatizar que las definiciones del escolasticismo como una cuestión principalmente de método, específicamente, de método académico, en lugar de como una referencia al contenido y a las conclusiones particulares, ya sean filosóficas o teológicas —al igual que las definiciones del humanismo como una cuestión de método, específicamente, de método filológico, en lugar de una referencia al contenido y a las conclusiones particulares— no fueron definiciones concebidas por una erudición revisionista con el fin de refutar la interpretación del “calvinista contra los calvinistas” del escolasticismo protestante. Se trata más bien de definiciones comunes a varias generaciones de historiadores medievales y renacentistas,³⁵ definiciones muy anteriores a la reformulación dogmática del concepto de escolasticismo por parte de la escuela de pensamiento de “Calvino contra los calvinistas”,

³⁴ Véase Partee, *Theology of John Calvin*, p. 22; cf. Myk Habets, Review of *Christ and the Decree*, *American Theological Inquiry*, 3/2 (2010), p. 107; y véase mi respuesta, “Reassessing the Relation of Reformation and Orthodoxy—A Methodological Rejoinder”, *American Theological Inquiry*, 4/1 (2011), págs. 3–12.

³⁵ Véase, por ejemplo, las definiciones en G. Fritz y A. Michel, “Scholastique”, en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, ed. A. Vacant et al., 23 vols. (París: Librairie Letouzey et Ane, 1923–1950), XIV/2, col. 1691; Kristeller, *Renaissance Thought*, págs. 92–119; David Knowles, *The Evolution of Medieval Thought* (Nueva York: Vintage Books, 1962), p. 87; Armand Maurer, *Medieval Philosophy* (Nueva York: Random House, 1962), p. 90; J. A. Weisheipl, “Scholastic Method”, en *New Catholic Encyclopedia* (Nueva York: Catholic University of America, 1967), XII, págs. 1145–1146; Calvin G. Normore, s.v., “Scholasticism”, en *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, ed. R. Audi (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), págs. 716–717; y Ulrich G. Leinsle, *Einführung in die scholastische Theologie* (Paderborn: Schöningh, 1995), págs. 5–15.

definiciones que dicha escuela suele ignorar en sus presentaciones del pensamiento de Calvino y de los teólogos reformados posteriores.

En otras palabras, la identificación de la escolástica como método de referencia primordial sitúa la reevaluación de la escolástica y la ortodoxia protestantes firmemente en una trayectoria establecida de la historia intelectual, mientras que las definiciones cargadas de contenido dadas por la escuela de “Calvino contra los calvinistas” se han formulado en un vacío histórico colmado por las agendas doctrinales de los teólogos contemporáneos. Este problema es particularmente evidente en las versiones más recientes de la afirmación de “Calvino contra los calvinistas”, en la medida en que citan la literatura revisionista sobre la cuestión de la escolástica protestante de forma bastante selectiva. No se comprometen con el importante corpus de erudición tocante a la cuestión de la naturaleza de la escolástica, de hecho, de la naturaleza del humanismo también, como se ha referenciado consistentemente como un elemento en la formulación de una perspectiva revisada sobre el pensamiento protestante moderno temprano. Y, además, no se comprometen con las fuentes que han sido analizadas en el proceso de reevaluar el escolasticismo del protestantismo moderno temprano.

En resumen, la definición de “Calvino contra los calvinistas” asumía que la intrusión del escolasticismo en la teología protestante trajo consigo formas de “raciocinio deductivo... invariablemente basadas en un compromiso filosófico aristotélico” y que implicaban “un pronunciado interés por las cuestiones metafísicas, por el pensamiento especulativo abstracto, particularmente con referencia a la doctrina de Dios”, haciendo que la “posición distintiva protestante” “descansara en una formulación especulativa de la voluntad de Dios”.³⁶ Esta línea de argumentación también propone una falsa dicotomía, basada en nociones de contenido teológico, entre escolástica y humanismo.

³⁶ Armstrong, *Calvinism and the Amyraut Heresy*, p. 32; cf. *ibid.*, págs. 120–121.

La línea escolástica es aristotélica, predestinacionista y *a priori*, hasta totalmente silogística en su argumentación; la línea humanista es antiaristotélica, tal vez platónica, pactual y *a posteriori* en su argumentación.³⁷ Es la escolástica la que genera la “expiación limitada”, el rígido predestinacionismo y la árida teología dogmática, mientras que el humanismo se inclina hacia la “expiación universal”, el pensamiento pactual o histórico-salvífico y la teología bíblica.³⁸ El humanismo, como fuerza motriz del pensamiento de Calvino, produjo una teología “equilibrada” más que un sistema, en la medida en que Calvino despreciaba lo que en su tiempo se hacía pasar por “teología sistemática”. El escolasticismo, entonces, destruía el equilibrio del pensamiento de Calvino.³⁹

Estas afirmaciones no solo se caracterizan por dicotomías ordenadas e insostenibles de predestinacionismo frente a cristocentrismo, predestinacionismo frente a pactualismo, priorismo frente a posteriorismo, expiación limitada frente a expiación universal, etc., todas ellas construidas artificialmente en torno a una dicotomía básica de escolasticismo frente a humanismo, como si la historia pudiera escribirse como una serie ordenada de casilleros.⁴⁰ También se

³⁷ Cf. Armstrong, *Calvinism and the Amyraut Heresy*, págs. 120–121; con Jürgen Moltmann, “Zur Bedeutung des Petrus Ramus für Philosophie und Theologie im Calvinismus”, *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 68 (1956–1957), págs. 295–318.

³⁸ Armstrong, *Calvinism and the Amyraut Heresy*, págs. 140–141, 151; cf. Hall, “Calvin against the Calvinists”, págs. 25–28; Kendall, *Calvin and English Calvinism*, págs. 29–31.

³⁹ Cf. Armstrong, *Calvinism and the Amyraut Heresy*, págs. 38, 129, 136–139; idem, “*Duplex cognitio Dei*, Or? The Problem and Relation of Structure, Form, and Purpose in Calvin’s Theology”, en *Probing the Reformed Tradition: Historical Essays in Honor of Edward A. Dowey, Jr.*, ed. Elsie Anne McKee and Brian G. Armstrong (Louisville: Westminster/John Knox, 1989), p. 136; con Hall, “Calvin against the Calvinists”, págs. 19–20, 25–26, 28; William J. Bouwsma, *John Calvin: A Sixteenth-Century Portrait* (Nueva York: Oxford University Press, 1988), págs. 5, 238, nota 24; e idem, “The Spirituality of John Calvin”, en *Christian Spirituality: High Middle Ages and Reformation*, ed. Jill Raitt (Nueva York: Crossroad, 1987), págs. 318–319.

⁴⁰ Véase Armstrong, *Calvinism and the Amyraut Heresy*, págs. 120–121, 123, 127–129, etc.

basan en la suposición bastante extraña de que Calvino puede ser colocado en uno de los casilleros y luego utilizado como un índice conveniente para la evaluación del desarrollo de toda una tradición. La propia evaluación se basa típicamente en un enfoque muy anacrónico de la teología de Calvino proclamada por sus defensores dogmáticos modernos como un “tema completo y suficiente” en sí mismo para el examen y, por implicación, para la evaluación de toda una tradición.⁴¹

Hay al menos dos cuestiones históricas en juego: en primer lugar, la relación entre el humanismo y el escolasticismo y, en segundo lugar, la relación entre el método y el contenido. En cuanto a la primera de estas cuestiones, los estudiosos de la historia del humanismo y la escolástica en la Baja Edad Media y la Edad Moderna han indicado que el humanismo debe entenderse no como un movimiento sucesor de la escolástica, sino como un movimiento en el estudio de las artes y el lenguaje que comenzó aproximadamente en el mismo momento que el auge de la escolástica en el siglo XIII y que se desarrolló paralelamente a la escolástica. La misma labor académica ha determinado que tanto el humanismo como el escolasticismo deben entenderse en primer lugar como métodos.⁴²

Esta redefinición de la historia y de las principales implicaciones intelectuales y curriculares de la escolástica y el humanismo no disminuye, sin embargo, el impacto ni la intensidad de los debates entre humanistas y escolásticos que tuvieron lugar a finales del siglo XV y principios del XVI. Más bien, afina y centra nuestra percepción de la naturaleza de los debates.⁴³ Mientras que la literatura de “Calvino

⁴¹ Véase Partee, *Theology of John Calvin*, págs. 3, 4, 25, 27.

⁴² Cf. Kristeller, *Renaissance Thought*, págs. 92–119.

⁴³ Véanse las evaluaciones bastante diferentes de los debates en John F. D'Amico, *WHumanism and Pre-Reformation Theology*, en *Renaissance Humanism: Foundations, Forms, and Legacy*, 3 vols. (Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 1988), págs. 349-379; y Lewis W. Spitz, “Humanism and the Protestant Reformation”, en *ibíd.*, págs. 380-411; Charles G. Nauert, “The Clash of Humanists and Scholastics: An Approach to Pre-Reformation Controversies”, en *Sixteenth Century Journal*, 4 (1973), págs. 1-18; *ídem*, “Humanism as Method: Roots of Conflict with the Scholastics”, *Sixteenth Century Journal*, 29/2 (1998), págs. 427-438; y Erika Rummel, “*Et cum theologo bella poeta gerit*: The Conflict

contra los calvinistas”, tipificada por el relato de Armstrong sobre los antecedentes y la conducta de la controversia amyraldiana, tiende a asumir que la divergencia entre humanistas y escolásticos tuvo vastas implicaciones para el contenido de la teología, también supone que el conflicto temprano entre humanismo y escolástica que puede identificarse en la época de la controversia de Reuchlin se prolongó en la segunda y tercera generación de reformadores y a principios del siglo XVII sin que se modificaran especialmente las interrelaciones entre humanismo y escolástica.⁴⁴ En otras palabras, ofrece una comprensión bastante estática del humanismo y el escolasticismo y de su relación.

Sin embargo, los académicos han demostrado que este no es en absoluto el caso. Podría decirse que la relación entre humanismo y escolástica presenta etapas bastante diferenciadas y un sinfín de matices contextuales,⁴⁵ algunos de los cuales están condicionados por las áreas temáticas y la formación de los pensadores y otros están condicionados, al menos desde la perspectiva de lo que precisamente se critica, por alteraciones en la aplicación del término “escolástica” (recordemos que a principios de la Edad Moderna nadie utilizaba el término “humanista”).

Los primeros debates entre humanistas y escolásticos de la época anterior a la Reforma giraron en torno al choque de métodos y enfoques de los documentos, que tuvo lugar en gran medida entre miembros de

between Humanists and Scholastics Revisited”, en *Sixteenth Century Journal*, 23/4 (1992), págs. 713-726. Gran parte de la diferencia entre estos relatos — reconocida ciertamente por Nauert— se debe a los contextos bastante diferentes del humanismo que se examina, en particular Spitz examinando el contexto teológico de la época de la Reforma y Rummel considerando principalmente las disputas en las artes. Sin embargo, todos los autores están de acuerdo con Kristeller en que tanto la escolástica como el humanismo deben referirse al método.

⁴⁴ Véase Armstrong, *Calvin and the Amyraut Heresy*, págs. 14-16, 38-41, et passim; Hall, “Calvin against the Calvinists”, págs. 25-26.

⁴⁵ Cf. Nauert, “Clash of Humanists and Scholastics”, págs. 3-4, 13-14; con Erika Rummel, “*Et cum theologo bella poeta gerit*: The Conflict between Humanists and Scholastics Revisited”, págs. 715, 725-726, quien argumenta a favor de la intensidad del conflicto a principios del S. XVI pero señala la importancia de reconocer las variaciones “regionales”, “cronológicas” y “temáticas”.

facultades universitarias y poco tenía que ver directamente con la teología.⁴⁶ En la época de la Reforma, la cuestión se complicó por el uso de métodos humanistas en el debate con teólogos y filósofos escolásticos, cuya apelación a las autoridades de la tradición podía criticarse desde la perspectiva de un análisis de fuentes antiguas, incluidos los textos de las Escrituras en lengua original.

Por supuesto, los críticos humanistas no se alinearon uniformemente con la Reforma. A estos primeros debates de la Reforma les sucedieron, a su vez, otros en los que los teólogos, algunos formados inicialmente como humanistas y otros de manera más tradicionalmente escolástica, empezaron a alterar el contexto y a desdibujar las líneas del debate. Y éstos, respectivamente, dieron paso a debates sobre el escolasticismo, concretamente sobre tipos y épocas de teología y filosofía nominalmente escolásticas en las que los debatientes solían tener una formación dual en enfoques tanto humanistas como escolásticos o, al menos, evidenciaban características escolásticas en sus métodos más humanistas o aspectos fuertemente humanistas en sus métodos escolásticos. Dicho de otro modo, hay una diferencia significativa entre el carácter y la conducta de los debates humanistas-escolásticos de antes de la Reforma y las relaciones que se desarrollan en la Reforma y después de la Reforma entre los métodos escolásticos y humanistas en materia de teología y filosofía.

Así, por ejemplo, Calvino evidencia claramente su formación humanista, pero también elementos del método escolástico y sus distinciones en su argumentación teológica.⁴⁷ Beza, a pesar de las afirmaciones de algunos eruditos modernos, era posiblemente más humanista que escolástico, centrándose en el lenguaje y la filología y evidenciando tan solo algunas de las características de la

⁴⁶ Véanse los comentarios en D'Amico, "Humanism and Pre-Reformation Theology", págs. 349-350, 353-355, 366-373; y Spitz, "Humanism and the Protestant Reformation", págs. 393-395.

⁴⁷ Cf., por ejemplo, Steinmetz, "Scholastic Calvin", págs. 16-30.

argumentación escolástica.⁴⁸ En la época de la controversia de Amyraut, casi todos los principales escritores reformados estaban formados en un enfoque humanista del lenguaje, como demuestran, entre otras cosas, sus oraciones académicas en estilo ciceroniano. Pero también estaban bien familiarizados con el método escolástico, como se demuestra en sus disputas y en sus obras teológicas académicas a gran escala.

En concreto, al menos en estos círculos teológicos, las primeras batallas entre los enfoques humanístico y escolástico habían terminado, y los dos métodos habían llegado a subsistir juntos como componentes de la preparación académica de los teólogos. Los ataques a los escolásticos, desde la época de Calvino hasta el siglo XVII, fueron típicamente ataques muy centrados en ciertas trayectorias y resultados doctrinales de la teología académica que distinguían entre una teología escolástica más antigua y aceptable y una trayectoria teológica más reciente, problemática, tardomedieval o católica romana, a menudo con la salvedad de que los enfoques “escolásticos” de los protestantes no estaban sujetos a la misma crítica.⁴⁹

Por lo que respecta a la relación entre método y contenido en la escolástica, cualquier lector atento de los recientes estudios revisionistas de la ortodoxia reformada habrá notado varios puntos en los que se ha planteado la cuestión de la relación entre el método escolástico y el contenido doctrinal, se ha señalado que ambos no se excluyen mutuamente y se ha dedicado cierto espacio a indicar específicamente qué tipo de contenido y conclusiones no son generados por el método como tal o qué tipo de contenido se relaciona específicamente con la adopción del método.

⁴⁸ Scott Manetsch, “Psalms before Sonnets: Theodore Beza and the *Studia humanitatis*”, en *Continuity and Change: The Harvest of Late Medieval and Reformation History. Essays Presented to Heiko A. Oberman on His 70th Birthday*, ed. Andrew C. Gow y Robert J. Bast (Leiden: E. J. Brill, 2000), págs. 400–416; sobre la limitación del escolasticismo de Beza, véase Jeffrey Mallinson, *Faith, Reason, and Revelation in Theodore Beza (1519–1605)* (Oxford: Oxford University Press, 2003), págs. 67–70.

⁴⁹ Véase Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, I, págs. 189–204.

Debería ser bastante evidente, incluso a partir de un estudio superficial del método o métodos escolásticos empleados por los teólogos desde el siglo XIII hasta el XVII, que el escolasticismo no dictó conclusiones doctrinales específicas, ciertamente no aquellas conclusiones indicadas en los argumentos ofrecidos por la escuela de pensamiento de “Calvino contra los calvinistas”. Lo mismo puede decirse del humanismo. La adopción de un enfoque escolástico no condujo ni al predestinacionismo ni al sinergismo. El uso de la cuádruple causalidad aristotélica, igualmente, no trajo consigo un interés metafísico, ni mucho menos un determinismo metafísico. El humanismo no condujo a un énfasis pactual en la teología.

¡Qué extraño y ahistórico sería bifurcar a Calvino y vincular su doctrina de la predestinación a una inclinación escolástica y su comprensión del pacto a su formación humanista! ¡Qué extraño y ahistórico sería bifurcar la tradición reformada entre predestinacionistas escolásticos que enseñan la expiación limitada y humanistas más afables y gentiles que enseñan el universalismo hipotético! (Quizá tengamos que recordar a esos dos humanistas, Pietro Pomponazzi y Lorenzo Valla, que defendían el determinismo filosófico, o a escolásticos como Gabriel Biel, Luis Molina y Jacobo Arminio, que defendían formas de teología sinergista). La presencia de elementos del método escolástico o del humanístico no explica ni las doctrinas específicas de la predestinación o del pacto sostenidas por los escritores de los siglos XVI y XVII, ni los tipos de matices doctrinales incluidos en las formulaciones, como, por ejemplo, si un pensador dado sostenía una doctrina supra o infralapsaria de los decretos.

Entonces, ¿qué tipo de contenido responde al método? Dada la naturaleza académica y el contexto de las obras que siguen un método escolástico, una teología escolástica escrita a principios de la era moderna supondría la comprensión y el despliegue de una amplia variedad de fuentes y habilidades. Entre estas fuentes, la tradición escolástica suponía un conocimiento demostrable del texto de las Escrituras; de los materiales de la tradición eclesiástica, en particular

las obras de los principales padres de la Iglesia; de las principales obras de la filosofía antigua; de las trayectorias de argumentación pertenecientes a la tradición medieval; de las obras de los predecesores en la tradición confesional específica del autor; de los escritos de diversos oponentes, ya fueran teológicos o filosóficos; y así sucesivamente.

Entre las destrezas asumidas por los escritores escolásticos de la Edad Moderna se encontraban el dominio de las lenguas clásicas, típicamente asociado al aprendizaje renacentista, y la comprensión de los modelos de argumentación adquiridos mediante la formación en lógica y retórica. El contenido de un tratado escolástico, por tanto, se basaba en el método en cuanto a la comprensión y amplitud de los materiales empleados en la argumentación, incluidos los supuestos relativos a la autoridad relativa de las diversas fuentes, materiales y herramientas. Así, en una obra teológica escolástica, el contenido incluiría la referencia y el uso no solo de las Escrituras, sino también de varios padres de la Iglesia, varios teólogos medievales y varios filósofos, ya fueran antiguos o más recientes, y el contenido de estas fuentes influiría en la obra. Una vez dicho esto, sin embargo, el contenido argumentativo y las conclusiones teológicas alcanzadas tienen más que ver con la elección de los materiales y las inclinaciones teológicas y filosóficas del autor individual que con el método en sí.

Esta exigencia metodológica escolástica de un amplio conocimiento, positivo y negativo, formulativo y polémico, de una amplia gama de fuentes, algunas de las cuales tenían un relativo estatus de autoridad, lleva a considerar dos aspectos relacionados del método escolástico moderno temprano, ambos con raíces en la tradición académica medieval y uno de los cuales, en particular, evidenció el impacto de la dialéctica o lógica renacentista: la disputa y el *locus*. La disputa era en gran medida un ejercicio académico, relacionado con el *locus* en la medida en que estaba diseñado para argumentar un tema específico.

Una serie de disputas temáticas, además, podía organizarse en un cuerpo básico, a menudo teórico o proposicional, de doctrina cristiana, en el que lo que originalmente había sido una serie de ejercicios académicos se había convertido en la base de un conjunto de *loci* teológicos. Los temas o *loci* se generaban, al igual que las disputas, mediante una lectura tópica de las fuentes, ya fueran las Escrituras, los padres, otras fuentes tradicionales, cuestiones filosóficas o debates contemporáneos. Así pues, es evidente que el método afectaba al contenido, pero, una vez más, no en cuanto al tema específico elegido, las fuentes destacadas o las conclusiones doctrinales extraídas.

Como se ha argumentado en otro lugar, uno de los efectos de este método tópico o de *locus* fue un énfasis en la integridad o formulación integral de un tema y un énfasis menor, e incluso un impedimento, en el desarrollo de modelos dogmáticos globales como los utilizados en los enfoques deductivos, sistemáticos y de dogma central característicos de la teología del siglo XIX.⁵⁰ En otras palabras, un teólogo reformado de la Edad Moderna podía argumentar sobre bases bíblicas la interconexión causal de temas doctrinales como la predestinación, el llamamiento, la fe, la unión con Cristo, la justificación, la santificación y la glorificación, y al mismo tiempo reconocer que ninguno de estos temas podía deducirse lógicamente de otro.

Por lo tanto, es una interpretación errónea del método y de los materiales de la teología moderna temprana concluir que el método del *locus* se interpuso en el camino de la identificación y el desarrollo de aquellas interrelaciones doctrinales que habían sido indicadas o implicadas en las propias fuentes, del mismo modo que es un error suponer que teólogos como Calvino y Bullinger, que no identificaron sus obras más sistemáticas como *loci communes*, estaban exentos o trascendían de algún modo el método. El método sí se interpuso en el camino de una deducción lógica de un *locus* a partir de otro (como

⁵⁰ Véase la discusión en Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, I, págs. 187-188.