

# WILLIAM PERKINS Y LOS ORÍGENES DE LA CASUÍSTICA REFORMADA

por Ian Breward

La casuística está fuera de moda en las iglesias protestantes. Se considera una perversión legalista de la ética evangélica y de las ideas de los reformadores. En consecuencia, la casuística protestante del siglo XVII tiene mala prensa. Karl Barth es típico cuando sugiere que las tendencias al legalismo dentro de las iglesias reformadas habían llegado a tal punto a finales del siglo XVI que un tal William Perkins “estaba dispuesto y era capaz de escribir un libro *De casibus conscientiae* en el que daba cuenta sistemática de las decisiones individuales correctas que se le imponen al cristiano”.<sup>1</sup> Martin Schmidt analizó la teología de la conciencia de Perkins en un artículo titulado “Biblizismus und natürliche Theologie in der Gewissenslehre des englischen Puritanismus”, publicado en *Archiv für Reformationsgeschichte* durante 1951. También sugirió que las obras de Perkins revelan un alejamiento considerable de los reformadores hacia lo que más tarde se llamaría pietismo. Este artículo intenta explorar algunas de las razones del cambio.

Los reformadores rechazaron muchos de los presupuestos y la mayor parte de la práctica medieval del cuidado pastoral. La mediación sacerdotal de la gracia, la confesión obligatoria y la penitencia, prescritas por el derecho canónico, o sugeridas por los casuistas, fueron sustituidas por una dirección de la conciencia basada en la Biblia, y un énfasis en el sacerdocio de todos los creyentes. La conciencia era una constante y sólo una mala conciencia obedecía a los hombres en lugar de a Dios. William Tyndale esbozó las implicaciones con el vigor característico. Los hombres ya no tenían que correr a los sacerdotes para pedir consejo y decir,

Señor, os ruego, ¿qué decís de este caso y de aquél; y no es esto lícito, y no puedo hacer así, y así, suficientemente bien? Preguntad a vuestra propia conciencia lo que podéis o debéis hacer. ¿Quieres que los hombres hagan lo mismo contigo? Entonces hazlo. ... En todos los casos, examina tu conciencia y pregúntale lo que se debe hacer, en todas las dudas entre tu prójimo y tú; y ella te enseñará, si no eres más sucio que un cerdo.<sup>2</sup>

Esta confrontación con la conciencia podía ser desmoralizadora y también liberadora. Muchos eran incapaces de vivir a ese nivel espiritual y continuaban con sus viejas pautas, mientras que los escrupulosos a menudo encontraban la carga de la decisión individual ante Dios demasiado pesada y acudían a los hombres en busca de una guía adicional más allá de la proporcionada por la Palabra y su propia conciencia. Todos los reformadores mantuvieron una voluminosa correspondencia pastoral. Dichas cartas eran leídas por muchos además de sus destinatarios originales, debido al buen sentido pastoral que contenían. Pocos años después de la muerte de Lutero, se publicó una selección de sus cartas para edificación general.<sup>3</sup> El estudio de dicha correspondencia revela que se seguían ciertos principios, especialmente la dirección de los pensamientos de los hombres lejos de ellos mismos hacia

1 K. Barth, *Church Dogmatics*, 3/4 (Edinburgh, 1961), p. 8.

2 W. Tyndale, *Expositions and notes on sundry portions of the Holy Scriptures* (Cambridge, 1849), pp. 118-119.

3 T. G. Tappert, *Luther's letters of spiritual counsel* (London, 1954), p.22.

el Dios al que deseaban servir. El uso juicioso de las Escrituras reforzaba la visión teológica y santificaba el sentido común. Se aclaraban las cuestiones en lugar de tomar decisiones, porque los reformadores creían que Dios era el único Señor de la conciencia, y no deseaban imponer un nuevo legalismo.

Una extensión de este particular consejo pastoral puede encontrarse en las discusiones sobre problemas morales que se dieron en sus exposiciones bíblicas y obras teológicas. Pedro Mártir, por ejemplo, discutió la licitud de la huida de la persecución y Guillermo Tyndale tradujo una pequeña obra de Johannes Ecolampadio sobre la cuestión de la huida de la peste.<sup>4</sup> Nadie consideró que esto fuera incompatible con las bases de la teología de la Reforma y la lealtad a las Escrituras. Una buena conciencia necesitaba ser informada. Tales consejos formaban parte de esa instrucción de la conciencia que impulsó la redacción de tantos catecismos durante los siglos XVI y XVII. La primitiva esperanza de que el Evangelio creara sus propias formas y venciera a sus enemigos había demostrado ser poco realista. El obispo Jewel había dicho,

Que den paso libre al Evangelio: que la verdad de Jesucristo dé su clara luz, ... y entonces verán en seguida cómo todas esas sombras directamente se desvanecerán y pasarán a la luz del Evangelio.<sup>5</sup>

De hecho, las sombras resultaron ser realidades muy sustanciales que amenazaban la vida de las iglesias de la Reforma en toda Europa. A finales del siglo XVI había quedado claro que la reforma era una tarea de gran magnitud, incluso en una pequeña ciudad-estado como Ginebra. Si se amplía la tarea a un área del tamaño de Sajonia, o se intenta cambiar una nación, como en Inglaterra, los problemas se vuelven casi abrumadores. Un agudo observador vio que el mero hecho de defender los grandes principios del Evangelio, e ignorar los detalles aparentemente sin importancia y prosaicos de la instrucción y la administración, significaba “una hambruna de piedad ha seguido en muchos lugares, y de esa hambruna una grave plaga espiritual”.<sup>6</sup> Nada había sustituido adecuadamente a la confesión para la mayoría que carecía de la autoconciencia necesaria para un escrupuloso autoexamen.

William Ames tal vez exageró la gravedad de la situación inglesa en el cambio de siglo, pero un cuidado similar de los detalles era prácticamente obligado para todos los reformadores. No sólo tuvieron que ocuparse de la provisión de escuelas y universidades y de la instrucción de los jóvenes en los principios y la ética de la fe cristiana, sino que también tuvieron que organizar las iglesias que surgieron una vez que quedó claro que la reforma y la comunión con Roma eran incompatibles. La liberación de la esclavitud romana no era suficiente. Los extremistas sectarios sacaron las consecuencias más alarmantes de las doctrinas de la libertad cristiana, el sacerdocio de todos los creyentes, la autoridad de la Biblia y la escatología imperante. Tanto luteranos como calvinistas vieron que era imperativo salvaguardar y consolidar los logros existentes, y no verlos disipados por el individualismo o los caprichos de los gobernantes seculares. El resultado fueron las *Kirchenordnungen* de las ciudades y principados alemanes, las *Ordonnances* de Calvino y libros como *De regno Christi*,

---

4 P. Martyr, *The commonplaces* (London, 1583), 2: 13: 38-43.

5 J. Jewel, *Works-Apology* (Cambridge, 1845-50), p. 68.

6 W. Ames, *Conscience, with the power and cases thereof* (1639), To the reader.

escritos por Bucer para guiar el curso de la Reforma inglesa. En las iglesias reformadas, esta consolidación estaba vinculada al tercer uso de la Ley y a la insistencia en que la santificación seguía a la justificación. Aunque no se debe exagerar el contraste entre los énfasis luteranos y reformados, es cierto que los teólogos y eclesiásticos reformados estaban más interesados en la relación entre la teología y la ética que sus homólogos luteranos, que hacían poco hincapié en la Ley como norma cristiana. El trabajo de Thomas Venatorius sobre la ética no encontró ningún imitador luterano.

Fue Lambert Daneau, de Ginebra, quien elaboró una obra titulada *Ethices Christianae* en 1577, y fue en un ambiente reformado donde William Perkins (1558-1602) escribió el primer manual de casuística protestante a principios del siglo XVII.<sup>7</sup>

La situación inglesa presentaba otros factores que favorecían esta evolución. Los cambios económicos y sociales se combinaron para producir una considerable movilidad entre las clases, para debilitar los vínculos o la sociedad rural, así como, para fomentar la aparición de una “clase media” alfabetizada y consciente de su estatus. Los impresores disponían de un excelente mercado para mejorar la literatura, e incluso un estudio superficial de los escritos de los Tudor revela un tono fuertemente moralista, que refleja las incertidumbres de una sociedad que cambiaba rápidamente.<sup>8</sup> La educación en las escuelas de gramática tenía un contenido clásico, y los profesores hacían un uso considerable de las secciones moralmente edificantes de los escritores antiguos. Los ideales humanistas estaban estrechamente relacionados con el énfasis en el comportamiento correcto y en las universidades de Oxford y Cambridge la filosofía y la ética de Aristóteles seguían formando parte del plan de estudios de todos los estudiantes. Incluso aquellos que seguían las simplificaciones filosóficas y lógicas de Peter Ramus no evitaban un fuerte interés ético. ¿No había enseñado incluso Ramus que “*Theologia est doctrina bene vivendi*”?<sup>9</sup> Reformadores anteriores como Pedro Mártir habían dado conferencias sobre la *Ética* de Aristóteles sin ningún sentido de incongruencia. Sencillamente, no había ningún equivalente a él y prefirieron cristianizar a Aristóteles en lugar de ignorarlo.<sup>10</sup> En este entorno no es sorprendente encontrar a Francis Bacon quejándose en 1589 de la falta de una instrucción espiritual exacta que se corresponda con los innumerables libros que le dicen a uno cómo ser un caballero. Muchos predicadores ingleses no “establecían sus instrucciones *ad casus conscientiae*, para que un hombre pueda estar garantizado en sus acciones particulares, sean lícitas o no”.<sup>11</sup> Henry Holland, escribiendo en fecha tan tardía como 1601, estaba de acuerdo. Lutero, Tossanus, Rhegius, tenían excelentes formas de consuelo para las conciencias perturbadas y muchos pastores ingleses habían atendido a las conciencias afligidas con cierto éxito. Sin embargo, Holland consideraba que “más bien adivinamos con incertidumbre la aplicación de buenos remedios y discursos a los enfermos, que saber cómo proceder mediante alguna regla de arte segura y una práctica bien fundamentada”.<sup>12</sup> Esto era especialmente grave para aquellos con inclinaciones puritanas, porque tenían conciencias especialmente sensibles, incluso

---

7 W. Kohler, *Dogmengeschichte*, 2 vols. (Zurich, 1951), 2: 133; P. De Felice, *Lambert Daneau* (Paris, 1881), pp. 172-85.

8 L. B. Wright, *Middle Class Culture in Elizabethan England* (Chapel Hill, 1935), da una encuesta admirable. Cf. R. Kelso, *The doctrine of the English gentleman* (Urbana, 1929), para un aspecto.

9 P. Ramus, *Commentariorum de religione Christiana* (Frankfurt, 1576), Lib. IV, 6.

10 Martyr, *op. cit.*, *Life*, sig. Qq iiiib.

11 Citado por W. E. Houghton, *The formation of Thomas Fuller's Holy and Profane State* (Cambridge, Mass., 1938), p. 72.

12 R. Greenham, *The Workes* (London, 1601), To the reader.

demasiado desarrolladas, que pensaban en la vida cristiana en términos de perfecta obediencia a la Ley. Tal piedad se extendió cada vez más en la última parte del reinado de Isabel, aunque tenía antecedentes muy anteriores.<sup>13</sup>

Para agravar el problema, estaba la manifiesta insuficiencia del gobierno eclesiástico existente para tratar los problemas pastorales y disciplinarios de una manera que hiciera justicia a las ideas pastorales y teológicas de los reformadores. Los tribunales eclesiásticos del período medieval habían sobrevivido casi sin cambios. Por lo general, eran ineficientes, ocasionalmente corruptos y casi siempre frustrantes, especialmente para los laicos enredados en las dificultades de su jurisdicción matrimonial y testamentaria. Tales asuntos hacían casi imposible que los tribunales atendieran los problemas espirituales con algún grado de consistencia, rapidez o regularidad. Las visitas episcopales y archidiaconales eran más eficaces, pero tendían a concentrarse en lo externo y a menudo tenían que depender de la Alta Comisión para aplicar sus conclusiones o castigar al delincuente.<sup>14</sup> No es de extrañar que los eclesiásticos ingleses sensibles miraran con envidia la disciplina y el orden de otras iglesias reformadas, donde la disciplina local era ejercida por pastores y ancianos, no por tribunales remotos. Los exiliados marianos mantuvieron una copiosa correspondencia con sus anfitriones y mentores continentales, pero hacia 1570 estos vínculos estaban perdiendo importancia y el descontento con el orden eclesiástico establecido bullía en el movimiento puritano liderado por Thomas Cartwright.

Los puritanos atacaron al establecimiento en dos frentes: en el Parlamento y en la iglesia. Creían que la reforma de la política era esencial si se querían alcanzar niveles más satisfactorios de predicación y cuidado pastoral. Mientras el Parlamento debatía y la reina y los obispos se estancaban, se intentó una medida limitada de reforma no oficial a través del movimiento clásico.<sup>15</sup> Los grupos de ministros se reunían para edificarse mutuamente y discutir cómo hacer avanzar el Evangelio en su zona. Afortunadamente, se ha conservado el libro de actas de uno de estos grupos, el de la Dedham *Classis*.<sup>16</sup> Esto revela que se intentó ejercer algún tipo de disciplina, aunque sólo fue tan eficaz como las sanciones de conciencia y los consejos. Gracias a la capacidad organizativa de John Field, estos grupos locales se vincularon a nivel comarcal y nacional y, como tales, supusieron una amenaza muy seria para el gobierno existente de la Iglesia, tanto más cuanto que algunos de los principales hombres del movimiento clásico eran inequívocamente presbiterianos en sus simpatías. La muerte de Field en 1588, el éxito del arzobispo Whitgift y del obispo Bancroft en aplastar el movimiento clásico y el fracaso de la protesta parlamentaria pusieron a muchos puritanos en un dilema. Algunos de los defensores más extremos de la reforma, como Francis Johnson se exiliaron y se separaron. Otros, que se habían asociado al movimiento clásico por las posibilidades de reforma pastoral que ofrecía, decidieron que todavía había un lugar para ellos dentro de la Iglesia de Inglaterra, siempre y cuando pudieran predicar y enseñar lo esencial del evangelio.

---

13 Cf. I. Bradford, *Writings*. 2 Vols. (Cambridge, 1848-53), 2. xxix; M. M. Knappen, *Two Elizabethan Puritan diaries* (Chicago, 1933); F. E. Stoetfler, *Rise of Evangelical pietism* (Leiden, 1966).

14 R. Peters, *Oculus episcopi* (Manchester, 1963), discute el Arceobispado de St. Albans; C. Hill, *Society and Puritanism* (London, 1964), pp. 219ff., habla de manera entretenida e importante sobre su trabajo.

15 P. Collinson, *The Puritan Classical movement* (inédito Ph.D. thesis, London University, 1957), es indispensable para todo el período. [Publicado en 1967 bajo el título *The Elizabethan Puritan Movement* por Jonathan Cape and the University of California Press.]

16 Redactado por R. G. Usher, *The Presbyterian movement in the reign of Queen Elizabeth* (London, 1908).

Gran parte del apoyo al “movimiento clásico” provenía de aquellos que, como Richard Greenham, Richard Rogers y William Perkins, no habían suscrito la *Disciplina*, pero estaban apasionadamente preocupados por “la mejora de los estándares pastorales y ministeriales”. Greenham era famoso por su habilidad con las conciencias afligidas. Además, los estudiantes de divinidad vivían con él para adquirir experiencia práctica en el trabajo pastoral.<sup>17</sup> Esta actividad era perfectamente legal y ofrecía una forma de reforma revolucionaria que no tenía por qué atraer la atención de las nerviosas autoridades eclesiásticas, ansiosas por aplastar cualquier cosa que tuviera sabor a subversión puritana. Esta vertiente pastoral del movimiento clásico apareció claramente en el *Classis* de Dedham, que dedicó un tiempo considerable a la discusión de casos de conciencia, o como diríamos nosotros “problemas pastorales”.<sup>18</sup> Fue esta vertiente de los instintos reformistas puritanos la que, por encima de todo, proporcionó el entorno del que surgiría la casuística reformada de forma sistemática a través de la obra de William Perkins. Muchos otros clérigos ingleses se dedicaron a la dirección de la conciencia que Perkins iba a sistematizar.<sup>19</sup> Incluso si la conciencia inglesa era más sensible que su homóloga continental, estaba reconfortada y dirigida por métodos y principios que habían sido bien probados y que provenían de la práctica y los escritos de Lutero, Calvino, Bucer y Martyr.<sup>20</sup>

Un último factor que tal vez ayudó a cristalizar la casuística de la práctica puritana fluida fue el criticismo de los escritores católicos romanos. Richard Rogers defendió la producción de sus voluminosos *Siete tratados* en 1603 mencionando que “los papistas nos echan en cara que no tenemos nada establecido para la dirección segura y diaria de un cristiano”.<sup>21</sup> Aunque el deseo de esa dirección diaria puede parecer una lamentable confesión de inmadurez, un estudio de los casos juzgados por los tribunales eclesiásticos y los ocasionales exabruptos de los ministros parroquiales sobre la ignorancia de su rebaño sugieren que era necesario prestar una atención considerable a las necesidades de los hermanos más débiles si se quería plasmar la Reforma en todos los niveles de la sociedad.<sup>22</sup> Thomas Hill, escribiendo en 1600, creía que ésta era una de las grandes ventajas de ser católico romano.

Y además de todo esto se enseñan *Casos de conciencia* en los que se establece lo que es pecado y lo que no lo es: las diferencias de los pecados, cuáles son grandes, cuáles son menores, etc., que es un tipo de conocimiento muy fructífero y provechoso, y por lo tanto es muy estudiado y practicado por los sacerdotes católicos, y los divinos, que enseñan al pueblo a gobernar, a ordenar sus vidas y acciones. El protestante tampoco se mete en estos asuntos de conciencia, sino que carga su barco sólo con la fe, y nunca se da de bruces con los pecados, porque piensa que ninguno se imputa a los predestinados, como todos se creen a sí mismos, lo que hace que el pueblo, sus seguidores, sean totalmente ignorantes de la naturaleza, las diferencias y la calidad de los pecados, y, por consiguiente, nada temible, ni se quedan con ninguna conciencia para cometerlos.<sup>23</sup>

---

17 Rylands MS 524 da un recuento de Greenham.

18 Usher, *op. cit.*, pp. 30, 31, 48, 71.

19 T. Wilcox, *Large letters* (1589); S. Clarke, *Marrow of ecclesiastical historie* (London, 1654), p. 840, menciona Nowell, Dean of St. Paul's; R. Bolton, *An instruction for the right camforting of afflicted consciences* (London, 1635), p. 227, sobre Greenham.

20 J. D. Benoit, *Ca'vin, directeur d'ames* (Strasbourg, 1947), discusses Calvin. J. Courvoisier, *La notian d'eglise chez Bucer*, Paris, 1933), pp. 97-117, discute los ideales pastorales de Bucer.

21 R. Rogers, *Seven treatises* (London, 1603), Preface, sig. Avia.

22 J. S. Purvis, *Tudor parish documents* (Cambridge, 1948), pp. 194-201.

23 T. Hill, *A quatron af reasons* (Antwerp, 1600), p. 79.

Perkins fue la figura clave en el reagrupamiento de las fuerzas puritanas que tuvo lugar en la última década del reinado de Isabel. Sus escritos sustituyeron a los de Calvino y Beza en los primeros puestos de las listas de bestsellers religiosos y, desde su posición estratégica en Cambridge, influyó en innumerables jóvenes destinados al ministerio de la Iglesia de Inglaterra. Era típico del puritanismo moderado que se interesaba principalmente por la renovación pastoral de la Iglesia de Inglaterra. Aunque en sus días de juventud había tenido roces con las autoridades universitarias a causa de las ceremonias, y prefería la libertad de una cátedra en Great St. Andrews a la conformidad impuesta por una parroquia, nunca puso en duda que la Iglesia de Inglaterra fuera otra cosa que “una forma verdadera y santa de servir a Dios”.<sup>24</sup> Creía que en las disputas sobre la política era el papista el que salía beneficiado, y que “una vez confesada la verdad, debemos ponernos a construir la iglesia”.<sup>25</sup> Por ello, se negó a suscribir la *Disciplina* elaborada por Travers y se concentró en la edificación más que en el interminable esbozo de planos eclesiásticos.<sup>26</sup> Esta actitud estaba relacionada con su insistencia en que los ministros debían ocuparse del regimiento espiritual y de los asuntos de conciencia, fe Palabra y Sacramentos que le pertenecían. Su tarea era gobernar mediante el consejo y la persuasión. La tarea del magistrado era castigar a los malhechores y administrar el regimiento temporal.<sup>27</sup> Si el magistrado no cumplía con sus deberes, la iglesia y el ministerio debían esperar hasta que Dios moviera su corazón. En el ínterin no había excusa para descuidar las tareas que estaban a su alcance. El cuidado y la dirección de las conciencias de los individuos, la predicación de la Palabra y la administración de los sacramentos daban un amplio margen a la labor del ministerio, aunque la iglesia careciera de “tronos de jurisdicción eclesiástica para reprender y castigar todos aquellos pecados a los que no llega un tribunal civil”.<sup>28</sup> Esta enseñanza fue un claro alejamiento de la anterior insistencia puritana en que la disciplina era una marca de la iglesia.<sup>29</sup> Refleja el cambio de circunstancias del partido puritano y fue un intento de salvar el cuidado pastoral individual cuando la reforma nacional había resultado imposible e indeseable. Esto era tanto la fuerza como la debilidad del movimiento. Las autoridades podían ser eludidas, pero la única autoridad de esta atención pastoral era su apelación a la conciencia de sus súbditos. A pesar de que los puritanos, como Perkins, aborrecían el individualismo, este método para hacer frente a la situación acabó contribuyendo sustancialmente al desarrollo de una mentalidad de secta, ya que sólo podía funcionar entre aquellos que aceptaban someterse a él. Esta tendencia se vio reforzada por la desintegración del antiguo tipo de comunidad basada en la localidad y el estatus, y su sustitución por una sociedad basada en la asociación voluntaria.

Tales fueron, pues, los factores de fondo que contribuyeron a que Perkins se interesara por resolver casos de conciencia. Los componentes de su teología también orientaron sus intereses en esa dirección. Participó en esa redefinición de la gracia y la predestinación que agudizó el problema de cómo se sabía si uno era elegido. Lo que para Calvino había sido un asunto que debía tratarse con considerable

---

24 W. Perkins, *The Workes* (London, 1626-31), 3.389. No existe un estudio moderno y completo sobre Perkins. J. J. Van Baarsel, *William Perkins* (The Hague, 1912), y H. C. Porter, *Reformation and reaction in Tudor Cambridge* (Cambridge, 1958), son los tratamientos publicados más satisfactorios.

25 Perkins, *Workes*. 2.324.

26 T. Fuller, *Church history of Britain*, 3 vols. (London, 1837), 3.9. 121.

27 Perkins, *Workes*. 3.536-538.

28 *Ibid.* 3.458; 3.293.

29 W. H. Frere y C. E. Douglas, *Puritan manifestoes* (London, 1907), p. 9; S. J. Knox, *Waiter Travers* (London, 1962), p. 115.

reserva, se convirtió en un lugar común pastoral en los escritos de eruditos como Perkins, que pretendían popularizar el calvinismo para el pueblo llano. Se propuso resolver la cuestión de la elección definiendo cuánta gracia bastaba para salvar a un hombre, y aconsejó con gran detalle cómo podía reconocerse esa gracia. En obras como *A graine of musterd seede, or A treatise tending unto a declaration whether a man be in the estate of grace or in the estate of damnation (Un grano de semilla de mostaza, o Un tratado que tiende a declarar si un hombre está en el estado de gracia o en el estado de condenación)*, Perkins analizó el alma para señalar las chispas de gracia que Dios pretendía que se soplaran en la llama de la certeza, llegando a veces a estar peligrosamente cerca de decir que la salvación se podía lograr por un acto de voluntad.<sup>30</sup> La seguridad no excluía los restos de duda, pero Perkins casi daba a entender que era un derecho del cristiano, más que un don.

Perkins gozaba de una enorme reputación como médico de conciencia, lo que hacía que personas de todo el país le consultaran, presumiblemente los domingos, que dedicaba a la resolución de casos de conciencia.<sup>31</sup> Además, le apasionaba hacer que las doctrinas abstrusas vivieran en la vida de la gente corriente. Creía que “la teología es la ciencia de vivir benditamente para siempre”.<sup>32</sup> Su actividad teológica, extraordinariamente amplia, estaba dirigida a este fin, por lo que su teología se llama, con razón, teología práctica. En consecuencia, los casos de conciencia (o, en términos modernos, los “problemas de la vida cristiana práctica”) aparecen en casi todas sus obras, ya sea que esté discutiendo la naturaleza del ministerio, refutando los errores romanos o tratando de guiar el camino y la conversación de los creyentes comunes.<sup>33</sup>

El interés final que orientó su pensamiento hacia una casuística reformada fue su preocupación por que la Iglesia de Inglaterra fuera tanto católica como reformada. Casi todas sus obras contienen referencias oblicuas o explícitas a los errores de Roma, así como exposiciones y análisis positivos de la verdad bíblica y reformada. Advirtió constantemente del peligro de volver a Roma mediante el uso acrítico de la razón y de los escritos humanos, especialmente los de los escolares. Perkins sabía que había muchos asuntos que sólo podían leerse en los escolares, y él mismo los utilizaba con frecuencia, pero estaba ansioso por que los estudiantes inmaduros no se dejaran llevar por sus sofismas. Hacia el final de su vida escribió una obra titulada *Problema de Romanae fidei ementito catholicismo*, en la que exponía métodos de interpretación patrística que permitieran a los estudiantes separar el trigo escolástico de la paja. Sus *Casos de conciencia* fueron producidos probablemente por la misma razón: refutar los errores de la casuística romana y utilizar sus valiosos aspectos para el fortalecimiento de la fe reformada, de modo que pudiera ser verdaderamente católica en su alcance y profundidad. Es muy importante tener en cuenta este trasfondo a la hora de valorar finalmente la importancia de los *Casos de conciencia* de Perkins. Son la sistematización de una práctica pastoral de toda la vida y reflejan tanto las tradiciones reformadas de atención pastoral como los problemas peculiares de la Iglesia de Inglaterra. Ames menciona que

---

30 Nota del traductor: Aquí está la semilla del avivamientismo que se afianzó en Nueva Inglaterra, donde Perkins era el teólogo más respetado, y que se manifestó en el Primer Gran Despertar, para luego extenderse al movimiento evangélico en el Segundo Gran Despertar. Ahora los evangélicos lo han llevado a todo el mundo a través de campañas evagélicas orientadas a la toma de decisiones.

31 Perkins. *Workes*, 3 (Jude, To the reader).

32 *Ibid.*, I. II.

33 *Ibid.*, I. 440 ff.; I. 605.

esta parte de la profecía ha sido hasta ahora menos alabada en las escuelas de los profetas, porque nuestros capitanes estaban obligados a luchar siempre en el frente contra los enemigos para defender la fe, y a purgar el suelo de la iglesia; de modo que no podían plantar y regar los campos y las viñas como deseaban.<sup>34</sup>

Perkins no sólo plantó y regó. Su casuística fue un arma más contra Roma, que había visto un notable renacimiento de la teología moral a causa de las reformas tridentinas y el reavivado interés por el Aquinate. Los comentarios enormemente eruditos y sutiles de Domingo Banez, Dominic Soto y Bartolomeo Medina sobre las partes de la *Suma Teológica* que trataban de la teología moral ejercieron una profunda influencia en la posterior teología pastoral católica romana. Desgraciadamente, no hicieron nada para superar la división que se había desarrollado entre la casuística y las otras ramas de la teología durante el período medieval. Las popularizaciones de sus enormes tomos, como el *Flores decisionum* de Gregorio Sayrus, empeoraron las cosas al omitir sus calificaciones. El resultado fue que la teología moral y la casuística católica romana tenían poco en cuenta la teología y la ética vivas, eran a menudo demasiado sutiles y estaban gravemente cargadas de nociones derivadas de la jurisprudencia y el derecho canónico.<sup>35</sup> Perkins atacó la casuística romana porque ataba las conciencias de los hombres donde Dios las soltaba, y *viceversa*.<sup>36</sup>

A pesar de su título tradicional, *Casos de conciencia*, el libro de Perkins tenía poco en común con los tratamientos católicos romanos contemporáneos con una etiqueta similar. Reflejaba un cambio completo de dirección teológica; se alejaba de las cuestiones sobre la gracia sacramental y su transmisión, para centrarse en los problemas pastorales de la justificación. Ciertamente, hay vínculos y dependencia de los teólogos medievales. Lo mismo podría decirse de la teología de la Reforma en general, ya que no fue tanto una nueva creación como una nueva mezcla de viejos ingredientes. Uno de los vínculos más evidentes es el intento de Perkins de relacionar la teología moral y pastoral con la teología sistemática. En lugar de utilizar una base tomista, comenzó con la teología reformada. A partir de esta base, trató de relacionar lo que ya se había hecho de forma fragmentaria con principios teológicos y éticos conscientemente desarrollados. No pretendía ser definitivo. “Sólo caminaré (por así decirlo) por las orillas de la misma, y propondré las cabezas de la doctrina, para que de este modo pueda ocasionar que otros consideren y manejen lo mismo más ampliamente”.<sup>37</sup>

Su discusión de otros dos asuntos que estaban íntimamente relacionados con su síntesis final ilustra muy claramente el modo en que modificó tanto la teología católica como la de la Reforma. El cuidado eficaz de la conciencia dependía de tener una idea clara de la naturaleza de la conciencia. Los reformadores anteriores no habían discutido la noción de forma sistemática y detallada, aunque existían dos tratamientos breves en inglés.<sup>38</sup> Perkins adoptó una posición tomista modificada, enseñando que la conciencia estaba en el entendimiento y no en los afectos, “una parte del entendimiento en todas las criaturas razonables, que determina sus acciones particulares ya sea con ellas o en contra de ellas”.<sup>39</sup> En

34 Ames, *op. cit.*, To the reader.

35 B. Haring and L. Vereecke, “La theologie morale de St. Thomas” en *Nouvelle revue theologique*, 1955.

36 Perkins, *Workes*, I. 530.

37 *Ibid.*, 2.2.

38 J. Woolton, *Of the conscience* (London, '1576); A. Hume, *Ane treatise of conscience* (Edinburgh, 1594).

39 T. Aquinas, *Summa theologia* (London, 1920-25), I.q 79. a 13. ad 1-3.



lugar de utilizar la distinción medieval entre *synteresis* y *syneidesis*, adoptó la terminología de Mártir de entendimiento *teórico* y *práctico*, el primero de los cuales daba una comprensión de la ley natural, y el segundo la aplicaba a las decisiones individuales.<sup>40</sup> Schmidt se equivoca cuando sugiere que Perkins proporcionó aquí la base (hasta ahora inexistente) para una teología natural. Perkins fue bastante explícito en su alejamiento de los teólogos medievales. Ellos habían enseñado que la *synteresis* no estaba corrompida por la Caída y, por tanto, proporcionaban la base para una teología natural. Perkins adoptó la posición reformada y enseñó que la conciencia sólo tenía suficiente conocimiento de Dios para hacer al hombre inexcusable.<sup>41</sup> En consecuencia, rechazó el argumento de Aquino de que la conciencia era equivalente al conocimiento o al juicio. Era una facultad sobrenatural, vicerregente de Dios y superior a la razón, aunque sin la iluminación de Dios su razonamiento era poco fiable y sus conclusiones defectuosas.<sup>42</sup> Las distinciones medievales entre los distintos tipos de conciencia eran, por tanto, irrelevantes. La conciencia era buena o mala. Si Perkins hablaba de una buena conciencia que nunca se extraviaba, no era porque creyera que era una guía autónoma, en lo que podemos ver el subjetivismo moderno anunciándose como dice Schmidt. Una buena conciencia se obtenía sólo por la regeneración y se mantenía por la obediencia implícita a la Palabra de Dios escrita en la Escritura. “Cualquier cosa que emprendamos o tomemos en nuestras manos, debemos buscar primero si Dios nos da libertad en la conciencia, y garantía para hacerlo. Porque si hacemos lo contrario la conciencia está obligada a acusarnos de pecado ante Dios.”<sup>43</sup>

La modificación final de Perkins de la enseñanza medieval sobre la conciencia se desprende de la última cita. Sólo Dios podía obligar a la conciencia. La ley humana, ya sea secular o eclesiástica, era vinculante sólo en la medida en que estuviera de acuerdo con la Palabra de Dios. El poder de las autoridades humanas era externo y debía ser obedecido en aras del orden sólo en asuntos indiferentes.<sup>44</sup> Esta insistencia en la libertad de conciencia no significaba licencia. Su objetivo era proteger a la conciencia de una maraña de cosas no esenciales que obstaculizaban su capacidad de ver con claridad las cuestiones vitales. El cambio de énfasis y dirección es claro, y la fuente de esto es claramente la teología de la Reforma. Sin embargo, hubo diferencias con la enseñanza de los reformadores. Perkins escribió mucho más sobre la conciencia y sus problemas y puso más énfasis en la obtención y conservación de una buena conciencia que otros teólogos reformados del siglo XVI. Es difícil decidir hasta qué punto esto se debe a la preocupación de Perkins por la patología de la conciencia y hasta qué punto se debe a un cambio de énfasis teológico, hacia el antropocentrismo.

La búsqueda de sí mismo que podría darse al ignorar la referencia a Dios en las enseñanzas de Perkins sobre la libertad de conciencia se mantuvo bajo control gracias a sus enseñanzas sobre la equidad. Sus predecesores sólo habían discutido brevemente este tema. Lutero y Calvino la relacionaron con la ética natural, Martyr la introdujo donde no había ley. Wolfgang Musculus la relacionó con el don del Espíritu, pero no desarrolló la idea.<sup>45</sup> Perkins adaptó la enseñanza del Aquinate, que había relacionado la equidad con las insuficiencias del derecho positivo. Sin embargo, en

---

40 Martyr, *op. cit.*, 3. 5. 8.

41 Schmidt, *op. cit.*, *Archiv für Reformationsgeschichte*, 1951, p. 217; Perkins, *Workes*, 3.173.

42 *Ibid.*, 2.462; 1.517.

43 *Ibid.*, 1.519.

44 *Ibid.*, 1.529-31.

lugar de derivar la equidad de la superioridad de la ley natural sobre la positiva, Perkins la basó en la prioridad de las Escrituras sobre toda la ley humana, y la relacionó a su vez con la acción redentora de Dios.<sup>46</sup> La equidad se definió como “una virtud rara y excelente, por la que los hombres utilizan un verdadero medio, y una moderación igual en todos sus asuntos... para el mantenimiento de la justicia y la preservación de la paz.”<sup>47</sup> No sólo se aplicaba en el regimiento temporal, sino también en todas las palabras y acciones de los hombres. Esto se debía a que reflejaba el amor de Dios a los hombres. “Cuanto más arraigado esté el cristiano en el verdadero amor, más enfermedades pasará”.<sup>48</sup> La salvación misma “depende de la práctica de este deber, pero no como causa, sino como signo o efecto de la salvación”.<sup>49</sup> Esta ampliación del significado de la equidad pone de manifiesto “la creciente importancia que los teólogos reformados concedían a las buenas obras como testimonio de la salvación”. Perkins no dejó ninguna piedra sin remover en lo que respecta a la relación entre la fe y la acción, pero siempre intentó mantener la prioridad de la fe.

Estas modificaciones de los conceptos medievales sugieren que Kirk se equivoca cuando afirma que la casuística reformada se basaba en modelos medievales y era deudora en gran medida de las autoridades medievales.<sup>50</sup> La herencia y el entorno protestantes de Perkins configuraron de forma decisiva los *Casos de conciencia*. Un examen cuidadoso de esta obra demuestra diferencias sustanciales con la teología moral y la casuística medievales y católicas romanas. Aunque admitió que en la Iglesia de Roma “un hombre puede oír muchas cosas relativas a las virtudes morales manejadas con solvencia”, Ames resumió bien cuando sugirió que la situación en la que se encontraba Perkins exigía que “se enseñaran otras cosas, y las mismas cosas, de otra manera”.<sup>51</sup>

La comparación del libro de Perkins con los tratamientos católicos romanos medievales y contemporáneos ilustra los cambios fundamentales que han tenido lugar. Un *Penitentiale* del siglo XV que se encuentra en el Pembroke College de Cambridge, y que en su día fue propiedad de Lancelot Andrewes, trataba de la penitencia, la confesión, la satisfacción, los siete pecados capitales, las virtudes teologales y cardinales, la sustancia y los accidentes del pecado, la irregularidad, los sacramentos y los problemas matrimoniales.<sup>52</sup> Puede decirse que la enorme *Institutionem moralis* de Azor, aparecida en 1600, marca el inicio de la teología moral católica romana moderna. Trataba las acciones humanas, la conciencia y sus problemas, los afectos, los hábitos, las virtudes, la justicia original, el pecado y los pecados capitales, la ley, el sacerdocio, el culto; los preceptos de la Iglesia y concluía con una exposición exhaustiva del pecado basada en el Decálogo que era mucho más legalista y técnica que todo lo que se encuentra en Perkins. Ciertamente, Perkins discutía la naturaleza del pecado y la confesión, la validez de los sacramentos, la validez de los juramentos y los problemas del matrimonio,

---

45 Kohler, *op. cit.*, 2. 192; J. Calvin. *Institutes* (Edinburgh, 1843), 4.20.16; Martyr, *op. cit.*, 4. 14. I; W. Musculus, *Commonplaces* (London, 1562), 117b-118a.

46 Aquinas, *op. cit.* I. n.q 80, ad 5; q 96, a 6 ad 3; Perkins, *Workes*, 2. 441.

47 *Ibid.*, 2. 436.

48 *Ibid.*, 2. 442.

49 *Ibid.*, 2. 446.

50 K. Kirk, *Conscience and its problems* (London, 1948), p. 202; cf. G. L. Mosse, *The Holy pretence* (Oxford, 1957), p. 46, por un paralelismo con la casuística católica romana contemporánea.

51 Ames, *op. cit.*, To the reader.

52 Pembroke College MSS c 49.

pero estos no eran el centro de su tratamiento. Se ocupaba básicamente de la justificación, no de la gracia sacramental, y por ello escribió sobre asuntos que nunca aparecieron en los manuales de los católicos romanos sobre casos de conciencia.

El *Casos de conciencia* de Perkins se dividía en tres partes. En la primera, se aborda la naturaleza del pecado, lo que un hombre debe hacer para salvarse y cómo se obtiene y se mantiene la seguridad, porque una buena conciencia es la base de la vida cristiana vista desde el punto de vista humano. En la segunda sección, expuso la información que garantizaría que la conciencia estuviera correctamente informada. Esto no tiene paralelo en la casuística católica romana. Estableció la existencia de Dios, la divinidad de Cristo y la autoridad de las Escrituras antes de pasar a considerar cómo se debía adorar a Dios. Sólo una vez aclaradas estas cuestiones, Perkins pasó a discutir la ética y la virtud, que se basaban en la revelación de principio a fin, no en la virtud natural. Por desgracia, esta sección no está completa. Es posible que Perkins muriera o que sus editores fueran incapaces de establecer un texto satisfactorio, por lo que dejaron al lector sin saber lo que Perkins pretendía decir sobre los deberes del hombre en la familia, la comunidad y la iglesia.

Perkins no pretendía producir una vasta *Suma* Protestante que cubriera con exhaustivo detalle cada pecado concebible que un ministro pudiera encontrar en su trabajo pastoral antes de discutir el tratamiento canónico requerido. Fue escrita con un público mucho más amplio en vista y con un propósito mucho más positivo en mente. Como Perkins creía en el sacerdocio de todos los creyentes y consideraba que recurrir a un ministro no era más que uno de los medios para obtener y mantener una buena conciencia, su *Casos de conciencia* pretendía ser un manual popular sobre las reglas de la buena salud espiritual. Estaba escrito en lengua vernácula, era breve y se exponía de una manera que incluso una persona sencilla podía entender. El contraste con los tratamientos católicos romanos contemporáneos es evidente. Eran manuales técnicos que trataban explícitamente los problemas y prestaban poca atención a todo lo demás. Perkins tampoco mostraba ningún interés por el derecho canónico, a pesar de que éste seguía siendo la norma jurídica de los tribunales eclesiásticos de la Iglesia de Inglaterra. Hay pocas referencias a otras autoridades humanas y una preocupación constante por salvaguardar y reforzar la base teocéntrica de la conciencia mediante una referencia constante a la Biblia.

Perkins elaboró una brújula, no un mapa, y trató de poner a los hombres cara a cara con Dios, debidamente preparados y equipados para cumplir sus mandatos de manera que hicieran justicia a su deber para con ellos mismos, con Dios y con sus semejantes. Se daba cuenta de la complejidad de una decisión moral seria y esperaba hacerla realmente responsable y libre. Por lo tanto, no tendría nada que ver con la noción católica romana de la fe implícita, a través de la cual los hombres obedecían a la Iglesia y obviaban la necesidad de una decisión personal, responsable y costosa. Cualquiera que buscara respuestas concretas a los problemas morales saldría de Perkins más confundido que iluminado, porque el objetivo de Perkins era otro. Para ello, estableció ciertos principios y resolvió ciertos casos de prueba. Sin embargo, en última instancia, se trataba de ilustraciones. Seguían necesitando una aplicación individual y presuponían cierto grado de madurez ética y espiritual en el lector, una debilidad cuando muchos carecían de la experiencia religiosa que Perkins creía normativa.

Este método se desprende del fundamento de la casuística de Perkins: el ministerio profético de Cristo que tenía que ver con la verdad y la exposición de la situación de los hombres ante Dios. “Como Cristo tiene este poder para ejecutar y realizar tal deber, así ha encomendado la dispensación del mismo a los ministros del Evangelio”.<sup>53</sup> La autoridad ministerial era de Cristo sólo en la medida en que obedecían sus mandatos. La curación de las almas se basaba, pues, en las Escrituras, ya que sólo ellas alimentaban la fe en Cristo y orientaban adecuada y correctamente la conciencia. “Todas las acciones que agradan a Dios, deben ser hechas en la *fe*; y por lo tanto todas las acciones que agradan a Dios, deben tener algún fundamento y dirección en la *Palabra de Dios*, sin la cual no puede haber fe”.<sup>54</sup> La casuística y la exégesis estaban, pues, íntimamente relacionadas, mientras que en los manuales católicos romanos la Escritura se mencionaba raramente.

Una correcta comprensión de la distinción entre Ley y Evangelio era fundamental para una adecuada relación entre la Escritura y la conciencia. Los pastores debían saber aplicar la Ley (o la Palabra como juicio) con el suficiente rigor para llevar a los hombres a una adecuada humildad, pero sin llevarlos a la desesperación. A la inversa, debían tener el discernimiento para aplicar los consuelos del Evangelio en el momento adecuado y no cubrir las heridas del pecado con los ungüentos de la gracia hasta estar seguros de que el arrepentimiento era lo suficientemente adecuado como para conducir a la fe salvadora.<sup>55</sup> Perkins tenía la reputación de ser un hábil médico del alma capaz de mezclar la ley y el evangelio en proporciones tales que llevaban a los hombres a enfrentarse con el juicio y la gracia de Dios. También podían surgir problemas cuando los mandatos divinos chocaban. Los hombres tenían que aprender a relacionar con precisión lo general con lo particular. En tales casos, Perkins insistía en que los mandamientos de la primera tabla del Decálogo (1-4) tenían prioridad. La obediencia a Dios se anteponía a la obediencia a los hombres.<sup>56</sup> Cuando el servicio a Dios y el servicio al prójimo parecían entrar en conflicto, las necesidades humanas eran lo primero. Si la casa de un vecino se incendiaba a la hora del Servicio Divino se combatía el fuego, porque el servicio a Dios se expresaba en el servicio al prójimo. En muchos casos no había una guía explícita dada por las Escrituras, pero las deducciones legítimas del buen libro eran tan vinculantes para la conciencia como las palabras de las Escrituras. Cuando una cuestión era dudosa, enseñaba que era más seguro abstenerse. Esto podía llevar a un exceso de rigor, pero dada la teología de la conciencia de Perkins, difícilmente podría haber dicho otra cosa, ya que “cualquier cosa que un hombre haga, de la que no esté ciertamente persuadido en juicio y conciencia por la Palabra de Dios, lo que se pueda hacer, es *pecado*”.<sup>57</sup> Sea lo que sea el puritano, estaba poseído por un inolvidable sentido de responsabilidad moral constante que nunca le permitió relajarse éticamente.

Este enfoque tiene peligros y limitaciones. Cuando se introduce el concepto de ley en la ética, existe el peligro del legalismo, especialmente cuando se hereda la fe, aunque la ley sea la Biblia, y se enfatiza la prioridad de la gracia. Una guía escrita puede convertirse fácilmente en un libro de leyes. Richard Hooker criticó duramente el absurdo literalismo bíblico de algunos puritanos y no cabe duda de que la

---

53 Perkins, *Workes*, 2. 2.

54 *Ibid.*, 3.28; cf. Martyr, *op. cit.*, 3.S.9.

55 Perkins, *Workes*, 2. 666-667; E. F. Kevan, *The grace of law* (London, 1964), ofrece un debate exhaustivo.

56 *Ibid.*, 1. SW.

57 *Ibid.*, 2. 12.

casuística protestante posterior cayó a veces en el pozo del legalismo y del autoritarismo que caracterizaba a aquella sociedad. Sin embargo, antes de criticar a Perkins por un error similar, hay que considerar dos factores. Gran parte de la crítica moderna a la casuística del siglo XVII proviene de un enfoque individualista de la ética que nunca se ha enfrentado, como él, al problema de encarnar socialmente la fe cristiana, por la sencilla razón de que la mayoría de las iglesias se han convertido en sectas en una sociedad cada vez más secularizada. En segundo lugar, su casuística daba un lugar importante a la prudencia y a la moderación. La prudencia era la virtud que él consideraba principal. Estaba íntimamente relacionada con la moderación.

Si no podemos hacer las cosas buenas que deseamos, de esa manera exquisita que quisiéramos, debemos contentarnos con el medio; y en las cosas que son buenas, y que deben ser hechas, es el curso más seguro de hacer lo menos, no sea que al aventurarnos a hacer lo más, que no puede ser, lleguemos al extremo y así fracasemos u o ofender en nuestra acción.<sup>58</sup>

Esta moderación no era una conformidad puritana tediosa y sin alegría. Los deberes de la propia vocación, las circunstancias de tiempo y lugar, el cuidado de las necesidades de los demás y las exigencias de la libertad cristiana deben tenerse en cuenta. Insistió en que “el ejemplo particular de un hombre no debe ser una regla de dirección para todos”. Así, en el uso de la carne y la bebida no se usaba por mera necesidad, “sino también libre y generosamente para el deleite y el placer cristiano”.<sup>59</sup> Cuando se tienen en cuenta estas calificaciones, la casuística de Perkins tiene claramente una buena dosis de flexibilidad. Corría más peligro de ser aplicada de forma individualista que legalista, y no era en absoluto la caída de la gracia teológica reformada que su nombre podría hacer creer a los lectores.

Era una amalgama de teología sistemática, exégesis bíblica, psicología puritana, teología moral y divinidad práctica. Este aspecto de la obra de Perkins, más que ningún otro, demuestra su sensibilidad hacia las necesidades de su época. Proporcionó una guía ética para el tipo de piedad experimental de la Reforma y evitó que degenerara en sentimentalismo. *Casos de conciencia* tuvo al menos trece ediciones inglesas y seis continentales. Aún más importante fue el número de sucesores que esta obra engendró en toda Europa.<sup>60</sup> Su amplia experiencia pastoral, su profunda preocupación evangélica, su sólida base en la teología de la Reforma y su comprensión de las debilidades de la casuística y la teología moral del pasado y del presente le salvaron en gran medida del legalismo o el rigorismo, sin socavar la seriedad y la naturaleza personal de la decisión moral. Vio que la madurez cristiana no era fácil de conseguir, que muchos no la alcanzarían y que la divinidad práctica tenía que tener en cuenta las necesidades de todos, fuertes o débiles. Su casuística reformada intentó proporcionar una estructura que combinara el consejo y la dirección para los débiles con la instrucción para asegurar el uso correcto de la libertad cristiana por parte de los fuertes y mantener esto ante sus lectores como su objetivo final. Si lo absolvemos de las acusaciones de legalismo y subjetivismo y vemos la continuidad esencial de su casuística con los objetivos pastorales y la práctica de los reformadores, hay que señalar, no obstante,

---

58 *Ibid.*, 2. 116.

59 *Ibid.*, 2. 132; 2. 131.

60 T. Wood, *English casuistical divinity* (London, 1952), y H. R. MoAdoo, *The structure of Caroline moral theology* (London, 1949), discuten los desarrollos en Inglaterra. No parece haber obras comparables para la casuística protestante continental.

que dejó la teología moral reformada con sus componentes dispuestos de forma diferente. Aunque mantuvo su equilibrio y una ética evangélica, no todos sus sucesores lo hicieron. Sus tendencias a la introspección y a la sistematización podían llegar a ser dueñas más que servidoras de la atención pastoral, en particular porque la exégesis reformada, la teología y la vida eclesiástica tendían a endurecerse en un sistema, en lugar de proporcionar un método flexible para resolver los problemas espirituales y morales.

Knox College, en Dunedin.