

Históricas Digital

Juan A. Ortega y Medina

Reforma y modernidad

Alicia Mayer González (edición y presentación)

México

Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Históricas

1999

224 p.

(Serie Historia General, 19)

ISBN 968-36-74-03-8

Formato: PDF

Publicado en línea: 16 de abril de 2018

Disponible en:

http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/reforma_modernidad/365.html



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

DR © 2018, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, se requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

II

PROYECCIÓN Y TRASCENDENCIA HISTÓRICA DE LA REFORMA



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



EL DOGMA DE LUTERO

Planteamiento previo: antecedentes históricos

El movimiento de Reforma, bien sabido es, constituye una de las bases de todo el majestuoso y orgulloso edificio de la cultura y civilización, de eso que han dado en llamar, a falta de mejor nombre, occidentalidad; pero revelador, en su brujuleante significación cardinal, de las limitaciones geográficas y del área restringida de su dominio. Este acotamiento de la prístina idea ecuménica heredada de Roma se lo debemos, en gran parte, a la gran revolución espiritual que trascendió a todos los órdenes y que tuvo su comienzo a principios del siglo XVI.

No hubo en Europa una absoluta unanimidad de criterio para con el nuevo clima espiritual, mas los hombres representativos se sintieron impulsados hacia él afanosa e ineludiblemente, buscando la antigua y originaria pureza y tendiendo todos a idéntica renovación de dentro a fuera.¹ Según esto, el Renacimiento y la Reforma obedecen por fuerza al mismo desasosiego espiritual; casi resultan hermanos siameses de la misma particularidad histórica. El denominarlos tan pomposamente puede servirnos de método de ordenación y entendimiento; pero ello no debe presuponer nunca una determinación absoluta cerrada a nuevas interpretaciones; en suma una prejuzgación. El que empleemos nosotros tales denominaciones obedece a la inercia tradicional del procedimiento y, sobre todo, a su bondad encasilladora.

La tendencia general de la época se inclinaba hacia la pureza del cristianismo; quería ahondar, llegar hasta el límpido hontanar de los preceptos evangélicos. La época se sentía también cansada, agobiada bajo el peso enorme del dispositivo eclesiástico - estatal que resultaba lento, excesivo y corrupto; y se sentía asimis-

¹ Johan Huizinga, *El concepto de la historia y otros ensayos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1943, p. 142.



mo lasa y desvitalizada por el fardo rutinario y abusivo del culto. Se aspiraba, pues, a un cambio, a una reforma que hiciese más viva y llevadera la fe, y que rompiese con la tupida selva de disposiciones y preceptos con los cuales el curialismo romano, durante siglos, había envuelto y aprisionado la primitiva libertad y gracia platonizante de la Iglesia de Cristo.

Durante los siglos XI al XIV se habían desarrollado fuertes movimientos heterodoxos que habían aspirado a la renovación religiosa no menos que a la transformación social y económica. En realidad ambos aspectos reivindicativos se encontraban entrelazados y solidarios, y se hacía muy difícil trazar por entonces la divisoria entre ambas tendencias. Las sectas gnósticas de cátaros y valdenses; las de los albigenses; los wiclifitas, hussitas, lolardos, beguinas y begardos; los patarenos y lombardos; y los arnoldistas, así como el ala izquierda de los franciscanos, no son sino nombres históricos con los cuales designamos los diversos grupos que pudieron cristalizar, y que hicieron patente su apetencia de justicia social, postulando además una religiosidad pura y reformada a cuyo socaire se acogieron las aspiraciones de mejora material, a lo largo de la Edad Media. Solamente después de terribles persecuciones y castigos que ponen los pelos de punta pudo la Iglesia desarraigar los brotes de herejía que por doquier amenazaban su autoridad y ponían en entredicho su prestigio; pero no pudo ella, a pesar de todos sus renovados y caritativos esfuerzos, extirpar por completo la cizaña de la heterodoxia; como la alfalfa, aquella necesitaba de varios cortes para agostarse.

En el siglo XIV, John Wycliff, antiguo profesor de Oxford, se adelanta a Lutero al condenar las indulgencias, la confesión y la jerarquía eclesiástica, y al apelar a la autoridad de la Biblia antes que a la de la Iglesia, ataca también la doctrina cristiana de la Eucaristía y proclama la igualdad general del sacerdocio. La labor que realizara en Inglaterra Wycliff (1320 - 1384) repercutiría en el profesor de la Universidad de Praga, Juan Huss (1369 - 1415), teólogo ardiente y sabio. Ambos reformadores estaban espaldados, aun sin desearlo, por el entusiasmo bullanguero de las capas populares siempre dispuestas a apoyar todo movimiento que redunde en su beneficio espiritual y económico. Cuando Segismundo de Luxemburgo, “Rey de los Romanos” (1410 - 1411), convocó a



un concilio general en la ciudad de Constanza (1415) lo hizo fundamentalmente acuciado por el deseo de convertirse en emperador; sin embargo al lado de este interés tan legítimamente humano, demasiado humano, perseguía también otros como la reforma política y la eclesiástica. Obispos, arzobispos, prelados y abades de todo el mundo cristiano se reunieron en la ciudad juntamente con los representantes de treinta y siete universidades europeas y el canciller de la de París, Juan de Gerson, alma del movimiento reformista. Las ciudades, los príncipes y embajadores extranjeros estuvieron también allí representados. Mas de 72 000 personas se vieron reunidas en este famoso concilio ecuménico que se proponía acabar, entre otras cosas, con el cisma tripapal, con las herejías de Wycliff y Huss, y con los abusos y corruptelas de la Iglesia: *causa unionis*, *causa fidei*, *causa reformationis*. Los asistentes se constituyeron en grupos nacionales o *naciones* siguiendo la tradición de la Universidad de París, y bien pronto de entre estos grupos surgieron dos bloques que en aspiraciones y en carácter resultaron enconadamente opuestos: el que pudiéramos denominar bloque nórdico, formado por alemanes e ingleses fundamentalmente; y el latino, constituido por franceses, italianos y españoles; el resto de las *naciones* siguió la bandera que mejor cuadraba a sus intereses y simpatías. Ingleses y alemanes quisieron ante todo resolver los problemas que implicaba la cuestión de la Reforma; los latinos, los de la elección papal. Gerson, sin embargo, apoyando a los primeros propuso que se declarara la autoridad del concilio por encima de la del papa; mas la proposición no cuajó, y con la derrota de la misma se vieron lastimosamente torpedeados los intentos antilatinos de reforma. Elegido el nuevo papa (Juan XXII) la tendencia reformista quedó eliminada y el concilio fue clausurado: habíase pretendido fortalecer la unidad espiritual y política de la cristiandad y, en realidad, habíase abierto una sima insondable entre los grupos regionales que la constituían; el espíritu reglamentista latino había sido el responsable de aquella victoria que, si lo hubieran pensado mejor, deberían haber juzgado pírrica (1414-1418).

En el siglo XVI el viejo equilibrio mantenido con dificultad durante la Edad Media, más precario aun después del famoso Concilio, y de otros que no lo fueron todavía menos, entre la



tendencia *universalista*, cuyo origen estaba en lo espiritual, y la propensión al *particularismo*,² nacido del desenvolvimiento y progreso económicos, queda completamente roto, sirviendo así de favorable coyuntura para la reaparición de las disidencias nacionales que yacían dormidas u ocultas. La unidad tradicional que formaban la Iglesia y el Mundo se quiebra no sin antes intentar evitarla los hombres de buena voluntad; pero de nada servirían tan brillantes como buenos servicios, pues la aporía era irreductible, como lo eran también los dos semimundos, los dos orbes culturales y psicológicos puestos ya frente a frente. La Reforma germana decide la ruptura en el futuro, el *corpus christianum* se hiende para siempre sin esperanza alguna de soldadura, y el mundo y la sociedad se perhincen de ellos mismos hasta cogolmarse. La trágica e infructuosa tentativa medioeval de querer meter al mundo entero en el dintorno moral-cristiano queda sin efecto: “La Réforme fait éclater cette impossibilité majeure. Elle renonce à appliquer au monde les principes de la moral chrétienne, elle le livre à lui-même, le laisse à ses initiatives, à ses tentatives, à celui dont il est dit qu’il est Prince de ce monde.”³

La Iglesia protestante renunciaría así a organizar el mundo, mas no a convertirlo; aunque de suyo es comprensible con cuanta dificultad tropezaría para actuar en un mundo laicizado y casi satánico. La Iglesia católica, antes bien, insistiría en la integración a pesar de que ésta fuera cada vez más difícil e imposible dadas las corrientes particularistas y disidentes de la nueva era. La Iglesia de los reformadores católicos permanecerá, pues, sobrenaturalizada, en encarnación continua; prolongación extensiva de la persona y la obra de Cristo.⁴

Es decir, para el católico el mundo es, como para el protestante lo es asimismo, presa del pecado; pero esto no impide que

² Cfr. Eli F. Heckscher, *La época mercantilista*, México, Fondo de Cultura Económica, 1943, p. 27.

³ Cfr. Jacques Ellul, *La Réforme, aujourd’hui. Signification actuelle de la Réforme* (apud, Marc Boegner y André Siegfried, *Protestantisme français*, Paris, Présences, Librairie Plon, 1945, p. 141. [T. “La reforma hace patente esta imposibilidad mayor. Renuncia a aplicar al mundo los principios de la moral cristiana, se la confía a sí misma, a sus intentos, a aquel del que se ha dicho que es Príncipe del mundo”.]

⁴ Vid. Jean Danielou, S. J., *Témoignage d’un Catholique* (apud, Marc Boegner y André Siegfried, *op. cit.*), p. 440.



el mundo se convierta en receptáculo de la gracia ya dada. La reforma católica tenía que ser por fuerza disciplinaria, correctora de las deformaciones y abusos, autoritaria, reglamentadora, dogmática, antinominalista, depuradora de los principios de la fe y superadora de la contradicción que encontraban los protestantes entre Mundo e Iglesia. Había que realizar cambios y purificaciones, en esto estaban de acuerdo las autoridades católicas, mas desde dentro, sin violencias y sin rupturas. Tal será la obra que emprenderá entusiasta y denodadamente el cardenal Cisneros adelantándose a Lutero y Trento.

a) Interpolación previa: La prerreforma española ⁵

España no se había quedado al margen del aliento espiritual y renovador que desde siglos atrás sacudía a Europa, y que especialmente se había agudizado a partir del siglo XIV. A pesar de la lucha secular contra la muslimia los aires propios y los venidos de fuera refrescaban la vieja cultura milenaria y guerrera, agónica y cristiana. La urgente necesidad de catarsis espiritual sentida por los cristianos de toda Europa se hace más viva e inmediata en Castilla y Aragón en tiempos de los Reyes Católicos. Ellos emprenden la campaña renovadora y purificante auxiliados por un hombre enérgico y evangélicamente sencillo quien por sus propios merecimientos, será elevado desde humildísimo franciscano a la sede arzobispal de Toledo y a la Regencia del reino castellano. Una vez investido Cisneros del cargo de “Primado de las Españas” emprende sin la menor dilación la obra reformadora comenzando sobre la jurisdicción que más a la mano tenía, el poderoso e ilustre cabildo de Toledo al que insta a renunciar a la vida independiente y poco provechosa de que hacía gala, y lo obligó a reducirse a la comunidad bajo la ascética regla de san

⁵ Las reformas monacales comenzaron en Castilla desde 1425. Los papas Martino V y Eugenio IV expidieron las bulas correspondientes no sin cierta resistencia y animadversión (Cfr. Manuel Merry y Colón, *Historia crítica de España*, Sevilla, Imprenta Almudena, 1892, t. III, p. 47).



Francisco.⁶ Contra las órdenes religiosas y especialmente contra la suya propia obró firmemente disolviendo los llamados conventos claustrales, aflorescencia soberbia de la rama primitiva de los franciscanos, denominada de observantes. Los conventos y monasterios estaban en su mayoría poblados de gentes irreligiosas y de religiosos sin religión.⁷ El propio Cisneros comenzó la campaña visitando los establecimientos religiosos y obligó a los monjes a renunciar a sus privilegios. Tan severas fueron a veces las medidas que más de un grupo de frailes con todo y sus abades prefirieron emigrar a África antes que quedarse reformados. Cisneros quitaba las rentas y tributos a los conventos ricos para repartirlas entre las monjas pobres de clausura; todo lo inspeccionaba, vigilaba y cambiaba: hábitos de estameña por los de paño áspero y gruesos; celdas confortables y bien provistas por otras desnudas y sin despensaría; y en lugar de ricas sandalias frailunas las que calzara el humildísimo y seráfico fundador de la orden franciscana.⁸

De esta suerte cuando el movimiento de reforma —el protestante— penetró en España no pudo encontrar la acogida calurosa y entusiasta que recibiera en otros países europeos. España había, pues, realizado, por obra de Cisneros, una labor de saneamiento total en el seno corrompido de la Iglesia española. Así cuando resonaron en Europa las violentas y justas prédicas y diatribas de los reformadores protestantes subrayando las inmoralidades y vicios de la romana Babilonia, ellas no pudieron hallar eco supuesto que con bastante anterioridad habían sido eliminados en España los motivos de descontento. Pero la reforma de Cisneros no fue sólo restablecimiento de la disciplina evangélica. Antes que Lutero, el cardenal contribuirá a abrir camino a la “vía moderna”, y lo hará en la universidad de Alcalá fundada por él, y a

⁶ Cf. Luis Coloma y P. Risco, *Cisneros, Fray Francisco*, México, Ed. Latinoamericana, 1943, p. 111.

⁷ “Crónica Franciscana” (Coloma y Risco, *op. cit.*, p. 86).

⁸ Fray Pedro Quintanilla, *Archetipo de Virtudes, Espexo de Prelados, el Venerable Padre y siervo de Dios F.F. Ximénez de Cisneros*. Por el principal Colegio Mayor de San Ildefonso. Universidad de Alcalá de Henares, Palermo, 1653, libro II, cap XI. Véase también la *Historia Eclesiástica de España* de Vicente de la Fuente, Barcelona, 1855, t. III, p. 30.



familiarizar a los españoles con el Evangelio.⁹ Cisneros fue, como afirma Bataillon, uno de los promotores de la *philosophia Christi*; filosofía que muy pronto entusiasmaría a Europa y que sería la misma que poco después Carlos V y sus consejeros habrían de intentar entronizar.¹⁰ Mucho antes también que Lutero lo proclamara y realizara, Cisneros había destruido la carroña eclesiástica, y con tal operación imposibilitaría que la discordia religiosa, que más tarde estallara en Europa, encontrara terreno abonado en la península; lo que explica la opinión de don Marcelino Menéndez y Pelayo referente a nuestros heterodoxos del siglo XVI.¹¹ Al ser liquidados los abusos del clero éste quedó reducido a un grupo compacto, entusiasta y austero en el que difícilmente podían abrirse paso las doctrinas protestantes. Por razones parecidas tampoco pudo haber en México heterodoxos con enjundia y talento, y los personajes procesados aquí por la inquisición fueron de poca monta con excepción tal vez de los Carvajales.¹²

Por lo que a México respecta la reforma del cardenal tiene una importancia grande; las figuras de Motolinía y Sahagún, por no citar sino dos de las más representativas, no podrían ser situadas históricamente como conviene sin el precedente de severidad, renunciación e ilustración de la obra prerreformista cisnerosiana.¹³ España realizaba antes que nadie su reforma purificante de dentro a fuera; mas sin las heterodoxias típicas de los protestantes y, desde luego, dejando incólume el principio de autoridad e intactas las asunciones teológicas: una poda del árbol en vez de su desmo-

⁹ Marcel Bataillon, *op. cit.*, t. I, p. 2, 19 y 51.

¹⁰ *Ibidem.*

¹¹ “Fuera de las audacias de Servet y del misticismo de Molinos —escribe— ningún hereje español se levanta dos dedos de la medianía” (Menéndez y Pelayo, *op. cit.*, t. V, p. 430).

¹² Vid. Julio Jiménez Rueda, *Herejías y supersticiones en la Nueva España: Los heterodoxos en México*, México, Imprenta Universitaria, 1946.

¹³ Cuando sabemos que antes de la reforma de Cisneros las órdenes franciscana y dominicana eran las más corrompidas no podemos sino juzgar la obra misionera realizada en el continente americano casi como de milagrosa. Empero si aliviarnos a la misma de toda responsabilidad escatológica, la evangelización misionera nos proporciona una gábilos seguro de comprobación de la intensidad y hondura de la reforma. Como nos hace notar Marcel Bataillon (*op. cit.*, t. I, p. 11, nota 23, *infra*) los doce apóstoles de México eran observantes reformados de la Provincia de San Gabriel de Extremadura perseguidos por su radicalismo.



che. Cisneros pulsa y a la vez asegura el eslabón de la tradición católico-medioeval antes que romperlo.¹⁴ Sin darse cuenta el testarudo fraile fortalecía el medievalismo unificador y reforzaba la posición de España frente al mundo. España no huía de la Edad Media, mas bien la ludía, vulcanizaba y remozaba dejándola como nueva de reluciente. Cisneros prepara así el camino en el que pronto desembocaría Loyola; si bien este último lo haría, llegado el momento de la bifurcación, dejando a la querencia o al instinto de su cabalgadura la elección de la ruta.

El contraste alemán: nacionalismo religioso

En Alemania la situación de la Iglesia había llegado a ser intolerable en punto a relajación. La proximidad del epicentro estatal y moral de Roma había agudizado la crisis alcanzando la corrupción extremos verdaderamente vergonzosos. La corruptela tenía, sin embargo, una faceta favorable, la de ser considerada forastera, extraña y debilitadora del saludable y auténtico espíritu germano.

Carlos I había logrado verse convertido en V después de una competencia muy seria de su rival Francisco I (1519). El soborno más descarado había inclinado los votos de los electores a favor del rey de España;¹⁵ pero no sin que éstos impusieran sus condiciones al joven y futuro emperador, entre las cuales tres fueron las más importantes: a) no convocar el Reichstag fuera del territorio imperial; b) no penetrar en el Imperio con ejércitos extranjeros; c) no emplear otra lengua oficial sino la latina o germana. Desde

¹⁴ Tal es el sentido declarado u oculto de algunas obras sobre el cardenal. Destaquemos de la selva bibliográfica dos pertenecientes a distintas épocas: Álvaro Gómez de Castro, *De rebus gestis a Francisco Ximenio Cisnerio, Archiepiscopo Toletano, libri octo; cum privilegio, Compluti apud Adream de Angulo, Anno Domini 1569*; y Walter Starkie, *La España de Cisneros*, Buenos Aires, Editorial Juventud Argentina, S. A. 1945.

¹⁵ Para esta su primera aventura imperial Carlos I tuvo que sacar los dineros de España; pero éstos, claro está, no los consiguió sino después de muchos regateos, caras foscas y soborno de procuradores a Cortes: América aún no proporcionaba dividendos. Más tarde sí; más de una vez la plata de las Indias en camino salvó el crédito del emperador empeñado hasta los ojos con los Fúcares (sobre las relaciones entre el emperador y los Fuggers véase de Ernesto Hering, *Los Fúcar*, México, Fondo de Cultura Económica, 1944; y de Ramón Carande, *Carlos V y sus banqueros*, Madrid, 1943).

siglos atrás había venido fermentando un sentimiento antilatino,¹⁶ y, por consiguiente, antipagano y antitomista entre los pueblos septentrionales de Europa; resentimiento que, como giste, había coronado históricamente las luchas medioevales entre el Pontificado y el Imperio. En 1508 Martín Lutero, joven profesor de la Universidad de Wittemberg, se destaca como predicador en las capillas de su orden; y en este mismo año entabla íntima amistad con dos personajes que influyen grandemente en él y que decididamente le ponen en el disparadero de su exaltación religioso-nacionalista. En cierto sentido la postura de Lutero significaba la culminación de una añeja esperanza mantenida durante siglos por todos los pueblos nórdicos: la reivindicación germánico-nacional frente a la latinidad representada por Roma, y el rescate paulino agustino del Evangelio, de la absorción deformadora tomista. Lutero, naturalmente, iba a arrastrar tras él otras fuerzas de carácter social, político y económico,¹⁷ pero como palancas decisivas para el éxito de la nueva doctrina maniobrarán, amén del anhelo por lo nuevo, una intensa y colectiva actitud de resentimiento y un orgullo manifiesto e indomable.

Estas dos figuras a las que hemos aludido son el poeta Eoban Hesse y el caballero Ulrico de Hutten, hombres satisfechos de la vida, sobre todo el último que se regocijaba de vivir, según expresaba, ante el despertar de los espíritus que veía por doquier, y directores intelectuales de la flamante depuración religiosa y gentilicia. Ambos encabezan un cenáculo literario de la Universidad de Erfurt y lanzan desde él a la circulación, con gran éxito de público, los dos volúmenes de las *Epistolae obscurorum virorum*

¹⁶ Ortega y Gasset preferiría con harta razón que se escribiera antimediterránea; véase su ensayo *Cultura Mediterránea*, en *Obras*, v. 1, Madrid, Espasa y Calpe, S.A., 1943, p. 29-32. Para Toynbee la Reforma fue asimismo "...a general movement of North-Western Europe for emancipation from the South, where the Western Mediterranean held the eye fixed upon worlds that were and gone" [T. "...un movimiento general en la Europa nordoccidental para emanciparse del sur, donde el Mediterráneo occidental mantenía la mirada puesta en mundos que se habían ido".] (*op. cit.*, p. 2).

¹⁷ Un caso típico de asociación entre los ideales religiosos y los sociales nos lo proporcionan los partidarios de Huss al extraer de la doctrina sobre la Eucaristía de éste un símbolo de proselitismo; eucaristía bajo las dos especies del pan y del vino: el "cáliz para los seglares" fue la consigna que expresaba el ideal democrático de los derechos de las masas; eucaristía *sub utraque specie*; de aquí el nombre con que pasaron a la historia, utranquistas.



en las que, simulando a una correspondencia entre sacerdotes y frailes, se ataca y hiere cruelmente a la Iglesia, zahiriendo sin piedad ni respeto a la indolencia, a la estupidez, a los vicios y a la ignorancia que tan extendida estaba por todas las capas del clero.¹⁸

Hesse y von Hutten comenzaron a escribir en una lengua literaria común y unificadora, el *neuhochdeutsch*, siguiendo la inspiración que tuvo Lutero de utilizarla para traducir la Biblia (1522-1534). Se debe indicar que este novoaltoalemán es un idioma que ya venía usándose con carácter nacionalista por la cancillería sajona como lengua de Estado. El hecho de ser también empleado como instrumento de la nueva política y religión le dio una supremacía y difusión nacional extraordinarias que muy pronto lo situó por encima de las otras formas dialectales contemporáneas. El orgullo racial y nacional pronto lo será también espiritual. Hesse afirmaba sin empacho que la sabiduría divina había sido revelada a los germanos mucho antes del advenimiento de Cristo.¹⁹ Lo que con esto se pretende es obtener para Alemania una libertad completa por medio de una justificación histórico-teológica comprobatoria de su independencia administrativa y espiritual frente a todo orden y disciplina curialesca latinas.

Alemania en vísperas de la Reforma. El rompimiento.

El desarrollo económico que alcanza Italia en el siglo XIV es igualado si no superado en el siglo XV por el conseguido en Alemania. La burguesía alemana gracias a las invenciones, a los descubrimientos y al desarrollo industrial adquiere conciencia de sus posibilidades en todos los órdenes de la vida. Este proceso de la civilización alemana se ve favorecido por el nominalismo, método cognoscitivo para alcanzar la realidad divina a través de la experiencia individual y sensible que actúa como disolvente de la teología tradicional²⁰ y contribuye por lo mismo a la consuma-

¹⁸ Cfr. Santiago Prampolini, *Historia Universal de la Literatura*, Buenos Aires, U.T.E.H.A., v. VI, p. 176.

¹⁹ Cfr. José Barbanza, *Lutero*, Buenos Aires, Editorial Atlántida, 1940, p. 24.

²⁰ Cfr. Wilhelm Dilthey, *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1944, p. 51.



ción del divorcio entre la fe y la razón. El curialismo, al ejercer una influencia sorprendente, hace fracasar, además, en Alemania todo intento de reforma eclesiástica. El comercio se beneficia con la caída de Constantinopla (1453) y hace aumentar así el bienestar de los alemanes. A esto hay que añadir también el fortalecimiento de la industria minero-metalúrgica y la estupenda capacidad artesanal de los germanos:

En los siglos XV y XVI suponía Alemania uno de los países más ricos de la cristiandad. Las fuentes de la riqueza nacional alemana eran las minas, la habilidad de los artesanos, el espíritu de iniciativa y la actividad de los comerciantes, amén del trabajo infatigable de los campesinos. En Hartz, Sajonia, Bohemia, al Tirol suministraban plata, oro, hierro, plomo, cobre y sal.²¹

Esta prosperidad económica fue en gran parte la causante de la Reforma; el paso de la economía servil de la Edad Media a la mercantil e industrial de la Moderna se realiza no sin dolorosos contrastes entre las clases, pues al lado del empobrecimiento de la nobleza, de los campesinos, e incluso de los artesanos, se levantaba airosa e insultante la ostentación y el lujo de los nuevos mercaderes encobadores al par que recovaros de la postura monopolista. Para Zwinglio la cosa era bien clara; los monopolios, la elevación de los precios, la acumulación de grandes fortunas (no señoriales sino burguesas) en las manos de unos pocos, la extensión del lujo, el crecimiento del comercialismo, la abierta violación de las leyes contra el interés y la usura, y la progresiva eliminación del pequeño comerciante de la lucha y competencia, y el empobrecimiento de la nobleza, fueron causa de la Reforma.²² Sobre todo la estrangulación monopolista fue una de las causas decisi-

²¹ Max Beer, *Historia General del Socialismo y de las Luchas Sociales*, México, A.P. Márquez, Editor, 1940, t. 1, p. 291. Este panorama de Beer está recortado e inspirado por el que escribiera Engels y si lo hemos preferido ha sido en virtud de su brevedad. Véase Federico Engels, *Dialéctica de la Naturaleza*, en donde se incluye un ensayo soberbio intitolado *La Guerra de Campesinos en Alemania* (México, Editorial Pawlov, p. 355-364).

²² Citado por Justus Buchler, y P. Beik, E.O.Golob, y K.W.Kapp, *Introduction to Contemporary Civilization in the West. A source book proposed by the contemporary civilization staff of Columbia College*, New York, Columbia University Press, 1946, v. 1, p. 374.



vas, así por lo menos nos lo prueban los decretos²³ de las viejas ciudades medievales contra tales prácticas mercantiles, decretos que vienen a ser anticipos de las apocalípticas condenaciones luteranas.

Los mayores obstáculos para el desenvolvimiento y progreso de la burguesía se encontraban en la barbacana espiritual levantada por la Iglesia, lo cual constituíase en un freno formidable para las aventuras del egoísmo personal. El espíritu gremial se manifestaba contra todo propósito de hacer del hombre un instrumento y, como tal, de convertirlo en un simple medio de producción. Las corporaciones y gremios informaban totalmente la vida de sus asociados y le daban un sentido, un valor y contenido que se proyectaban en un cuerpo jurídico, jerárquico y religioso superior. Se pueden, pues, bien apreciar las consecuencias entorpecedoras de un tal sistema de producción fundado estrictamente en el consumo y, por tanto, más atento a la calidad que a la cantidad de los productos, más interesado en la creación que en la fabricación de las cosas. El ataque sobre aquellos testamentos no podía efectuarse abiertamente, faltaba la conciencia crítica disolvente para poder hacerlo y, sobre todo, lo impedía el veto religioso protector y alimentador del sistema. Sin embargo el tiempo había estado trabajando a favor de la ruptura al ir destruyendo lenta, pero firmemente, los obstáculos escolásticos y las defensas religiosas erigidas en torno a las interpretaciones agustinianas y paulinas.²⁴ La fortaleza cedería no por medio del ataque directo, mas minado su sistema defensivo; a ensanchar la brecha contribuiría también el método introspectivo y abstraccionista (Eckart) de la mística alemana.²⁵

²³ Contra los monopolios hemos podido consultar los siguientes documentos: *Decreto relativo a los monopolios*, pasando por la ciudad de Colonia en 1512; *Informe del Comité de la Dieta de Worms*, 1521; y el *Informe sobre los monopolios* por un comité de la Dieta de Nuremberg, 1522-1523. Añadamos que a pesar de estas declaraciones nada se consiguió contra las prácticas monopolistas. (Justus Buchler, y otros, *op. cit.*, p.365-369).

²⁴ Cfr. Alfred Weber, *Historia de la cultura*, México, Fondo de Cultura Económica, 1945, p. 328.

²⁵ Cfr. José Vasconcelos, *Manual de historia de la filosofía*, México, Editorial Botas, 1940, p. 99-101.



Lutero encontró así un suelo propiamente abonado para dar cauce a su terror y angustia preordinativas. Ni siquiera su famosa doctrina contra las indulgencias fue totalmente original, pues él sólo procuró a su desenlace el espíritu de una nueva teología simplificada que se apoyaba en las fuentes cristianas primitivas. Lutero se encontró de pronto en una época que había ya agotado todos los sortilegios y hechizos trascendentales para salvarse, y haciéndose intérprete inconsciente de ella pugnó por hallar una trocha por donde librarse él y librar, por consiguiente, a su tiempo. Las repercusiones inmediatas de su postura pronto se hicieron sentir en todos los terrenos.

Como a san Pablo, camino de Damasco, un accidente desvía el rumbo espiritual del joven *magister* de filosofía, Martín Lutero, y le hace renunciar al mundo y escoger la orden agustina como retiro. Ya en el convento realiza, mas sin éxito, rigurosas prácticas ascéticas que son fiel reflejo de sus esfuerzos sobrehumanos encaminados a apaciguar su alma roída por la duda acerca de la predestinación. A pesar de no escatimar ningún medio para alcanzar la tan ansiada tranquilidad interior su espíritu se inquietará cada vez más ante el terrible e impresionante dilema: ¿Eres o no eres tú elegido? El mismo Lutero nos confiesa haber sufrido suplicios atroces a lo largo de este impresionante vía crucis.

De arriba abajo de la sociedad iban surgiendo y desenvolviéndose fuerzas y modas todas que tendían al desleimiento de la misma. En el fondo de la presión vertical no alentaba sino una vitalidad extraordinaria que había venido alimentándose, según vimos, con el desarrollo y aumento de la civilización gracias al vigor de la nueva economía burguesa. Lutero mismo no sabía cuál fuera la pleamar que lo arrastraba; pero ante la disolución que veía en torno hacía esfuerzos desesperadísimos para mantenerse a flote: El Evangelio, san Pablo y san Agustín fueron las tablas de salvación; la doctrina de la predestinación el abra acogedora en la que puso pie después del naufragio.

La tónica general de la época era también de furor y rabia contra la cerca escolástica: los humanistas por la vía de Platón o del neoplatonismo; los reformadores por la del cristianismo primitivo platonizante e incluso el misticismo germano por la del panteísmo neoplatónico. Agonía, en suma, de la antigua fe y de la



añeja creencia, y asimismo paganización del cristianismo.²⁶ ¡San Sócrates, rogad por nosotros!

Venganza de tía solterona, escribe Edmundo O’Gorman, por lo que el antipático de Aristóteles le hizo al pobre Platón;²⁷ venganza que nosotros podemos imaginar tomada por los pobrecitos santos Agustín y Pablo por las que les hicieron al alimón a Aristóteles y al propio santo Tomás de Aquino. Tal cosa, en efecto, podemos deducir del mismo Lutero cuando escribe a su amigo Lang el Griego: “San Agustín y nuestra teología imperan en nuestras Universidades, Aristóteles pierde terreno y está a punto de sucumbir”.²⁸ Con razón se ha dicho que la “edad moderna se ha hecho contra Aristóteles”.²⁹ Parece como que estuviéramos oyendo, en lugar de Lutero, a un radiolocator entusiasta pronosticando los triunfos de su púgil favorito. En verdad hay mucho en Lutero de espíritu de contienda, de latente agravio y de apetencia de desquite.

La crisis se vio favorecida por un hecho baladí; pero que puso de relieve la descomposición moral de la Iglesia. La venta de las indulgencias fue la chispa iniciadora de una gran conflagración, que al poco tiempo de comenzada olvidó el pretexto que la originó: el pleito monacal se convierte en dos posturas irreconciliables polarizadoras de dos mundos. Para protestar de la venta innoble e indecorosa Lutero escribió sus 95 tesis que, de acuerdo con la época, se dispuso a defender públicamente contra Tetzl y sus secuaces, exhibiéndolas clavadas en una de las puertas de la Iglesia del castillo de Wittenberg (31-X-1517). En ellas se le niega al papa el poder de absolución de los pecados y se rechaza asimismo la redención de éstos por la compra de indulgencias.

El papa León X, Médicis en carne y hueso, era, entre los hombres de su tiempo, el menos apto para lidiar frente a Lutero. No es que desconociera el peligro que implicaba el reformador; pero prefirió aliarse con el emperador, imbricándose en la política dinástico-religiosa de éste,³⁰ más bien que aventurarse a un concilio

²⁶ Cfr. Jacob Burckhardt, *La cultura del Renacimiento en Italia*, Buenos Aires, Editorial Lozada, 1944, p. 416-417.

²⁷ Edmundo O’Gorman, *Fundamentos...*, op. cit., p.22.

²⁸ José Barbanza, op. cit., p. 26.

²⁹ Cfr. Eugenio Imaz, “Prólogo”, op. cit., p. XXXV.

³⁰ Leopoldo von Ranke, *Historia de los papas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1943, p. 59.



regenerador; concilio que todos los cristianos, salvo tal vez él, anhelaban ardientemente. Es por ello que le encomendó al cardenal Cayetano la tarea de confundir a Lutero; mas como era de preverse no logró el cardenal en las tres entrevistas que con aquél sostuvo la menor recantación. Cada uno pertenecía a distinta esfera no ya tan sólo social sino incluso psicorracial; eran, pues, como dos irascibles soberbias: conversantes de papo a papo.

Lo que sigue es ya adobo corriente de los manuales de historia: la huida dramática, el secuestro de Wartburg y las disputas con Erasmo, y con el dialectiquísimo doctor Juan Mayer de Egg. Lutero traduce además la Biblia; coteja los Evangelios; sostiene controversias enconadísimas; y publica uno tras otro, interminables, e infatigablemente, folletos, panfletos, libelos y libros. Al lado del ensayo erudito y acucioso, el insulto más ruin; junto a la canción sacra inspirada, los desahogos y exabruptos más enviscantes. Todo lo abarca la multifacética capacidad de Martín Lutero. Como cuentas de rosario aparecen ensartados sus epítetos más gruesos: papa asno, fraile vaca; y al gran holandés le endilga sabrosamente una escogidísima retahíla de despectivos: chinche, payaso, ateo, rana cantora, anguila escurridiza y otros más del mismo jaez. A Enrique VIII de Inglaterra, por el tiempo en que éste recibe del papa el honorífico título de *defensor fidei*, por un escrito que escribiera contra Lutero en defensa de los sacramentos, lo pone como un trapo con insultos para los cuales el tupé de Lutero no reconoce límites. En verdad es que el clima de la época está sobrenublado de insultos: católicos y protestantes no se rebajan a sí mismos de ladrones, miserables y canes hidrófobos. El propio emperador resulta por boca de Lutero no menos vil, perro y papista, naturalmente, que el papa.³¹

Lutero no descansa, él es por naturaleza combativo e infatigable; de aquí que no repose ni un momento en su batallar contra la Iglesia. Le niega al papa el fundamento teórico sobre el cual éste apoyaba su pretendida infabilidad y plantea la cuestión acerca del derecho que se abrogaba el pontífice para autorizar y permitir únicamente a unos pocos, frente a las exigencias de la mayoría, la

³¹ Hartman Grisar, *Martín Lutero, su vida y su obra*, Madrid, 1934, p. 297.



exégesis individual del Evangelio. Lutero en suma, protestaba contra la tiranía ejercida, según él, por el papa, los cardenales y obispos; condenaba al papado por contrario y opuesto a los fundamentos del cristianismo primitivo y por autorizar y dar su ascenso a las prácticas supersticiosas del pueblo, tales como festividades, peregrinaciones y toda suerte de veneraciones religiosas. Lutero destruía asimismo la autoridad eclesiástica y proclamaba la libertad del cristiano; es decir la libertad para interpretar la Nueva Buena (libre examen); suprimía el celibato eclesiástico, rechazaba las quiddades sacramentales y calificaba al matrimonio como un acto de carácter exclusivamente jurídico. Por último, profundizando Lutero en su espiritual medioevalidad, aconsejaba que el poder civil debía ayudar al eclesiástico para extirpar la usura, así fuese más o menos paliada, y para desarraigar el lujo y los burdeles. También aspiraba a que los dos poderes coadyuvasen en la creación de Juntas de Caridad para auxilio de los menesterosos.³²

En Worms (1521), a pesar de la presencia de Carlos V, se obstina en no retractarse y declara que no podía hablar de otro modo. Lo que aquí defiende Lutero es el derecho de la consciencia individual frente a las autoridades seculares y eclesiásticas, aunque dicha consciencia se hallaba limitada a su vez, según Lutero, por las verdades contenidas en las Escrituras. Sin embargo esta declaración luterana daría al cabo en la libertad de pensamiento.³³ Abandona Lutero la ciudad y el 26 de mayo expide el Emperador el decreto de interdicción contra el agitador y sus escritos, la proscripción alcanzaría no sólo a Lutero sino también a todos los que intentaren ayudarlo. Al mismo tiempo que se quemaban en Roma los libros del reformador y, en ausencia, también su efigie, los estudiantes wuttenbergueses hacían lo propio con la bula papal de excomunión. Ya no quedaba otra solución sino la de empren-

³² *Apud* W. Kohler, "Reformation", artículo de la *Encyclopaedia of the Social Sciences*, New York, The MacMillan Company, 1937, v. VII, p. 188. [T. "...desistir de sus quejas y demandas sobre querellas locales, y buscar que el tránsito de Carlos al Imperio era por el mejor interés de España, al igual que para sus otros reinos y desde luego de toda la Cristianidad".]

³³ *Ibidem*, p. 189. [T. "Una monarquía universal a través de la cual él, como rey de reyes, pondría fin a la guerra entre estados cristianos, y los uniría a todos en una victoriosa arremetida contra los infieles".]



derla con ahínco a mamporros; y, en efecto, cada grupo procuró hacerlo de la manera más contundente sobre el antagonista allegado; la unidad europea comenzaba a ser cosa del pasado, el clarín de la anúteba y su inmediato séquito de violencias inauguraba la era de las violaciones y guerras, de las convulsiones y cambios que a la larga darían a la Modernidad. Se puede decir sin mayor temor a errar que la Reforma daba pie a la primera guerra civil europea; las anteriores habían sido casi exclusivamente dinásticas, políticas. Las esperanzas de expansión universal sentidas por la Cristiandad sufrieron un terrible desengaño. Si bien es verdad que muchísimo, y muy bueno, se ha hecho gracias a las rivalidades y competencias nacionales, no es menos cierto que cuánto más se habría logrado mediante una empresa colectiva temperada por un mismo rescoldo espiritual. Empero no sucedió así y la mejor y mayor parte del esfuerzo hubo de gastarse en contiendas fratricidas. La mancomunidad espiritual y política de la Edad Media se trocaba en una decidida y divergente competencia entre las nuevas naciones. Sobre la acerante bigornia de la *razón de estado* —mas valdría apellidarla, como lo hizo Gracián, *razón de estado*—³⁴ los machazos nacionalistas y protestantes forjaban a su gusto la Europa inhermanable de los siglos por venir: el ascua viva medioeval saltaba en pedazos, chispas y centellas. La Reforma fue el gran pretexto para la escisión, y las apetencias y ambiciones nacionales, que anteriormente se plegaban e incluso humillaban ante la jerarquía espiritual unitaria, ahora, libres ya de trabas, camparían por sus respetos desentendiéndose de toda aventura que no fuese estrictamente nacional y egoísta.

La gran tarea de secularización emprendida por Lutero³⁵ en el seno del cristianismo comenzó, pues, a dar prontamente frutos: primero fue Alemania que arrastró tras de sí a los países más septentrionales, siguieron después los cantones suizos y gran parte de Francia y por último Inglaterra. Enrique VIII, el fogoso *defensor de la fe*, aprovechó la coyuntura y consumó el rompimiento con Roma,

³⁴ Cfr. Baltasar Gracián, *El Criticón*, Buenos Aires, Biblioteca Mundial Sopena, 1940, v. 1, Crisi VII, p. 58.

³⁵ “El mayor de los secularizadores del cristianismo”, lo llama certeramente don Antonio Caso, *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*, México, Biblioteca de Autores Mexicanos Modernos, MCMXIX, p. 15.



es decir con el mundo cristiano-europeo; rompimiento para el cual coadyuvaron a la par los devaneos amorosos del rey y los apetitos de la naciente burguesía inglesa. Mas llegados aquí nos vemos solicitados por los problemas que nos plantea la Reforma en Inglaterra; problemas que desde lejos nos guiñan incitantemente y nos obligan por fuerza a desviarnos para atender a sus solicitudes y aguijaduras. Quédese pues, para más adelante la rumia mental que habíamos emprendido de la teología luterana y abordemos ahora las cuestiones que líneas arriba nos salieron al paso. Cómo hemos de hacerlo nos lo dirá el apartado siguiente.

a) Interpolación segunda. La Reforma inglesa

Aunque sea de paso y casi a la carrera conviene detenerse en los rasgos característicos de la reforma religiosa en Inglaterra. Un problema sentimental y al mismo tiempo de trascendencia estatal e internacional no debe ocultarnos la existencia de otros factores de mayor enjundia. El Acta de Supremacía (1534) por la cual Enrique VIII consumó la independencia eclesiástica de su país está toda ella bajo el signo de la codicia. Fuerzas antagónicas como fueron el poder real, la nobleza feudal y la nueva burguesía se pusieron de acuerdo, si bien momentáneamente, para beneficiarse de la expropiación de las ricas y extensas tierras abadengas pertenecientes a la Iglesia; tierras que fueron el factor económico predominante para la reforma inglesa.³⁶

El Acta de Supremacía no creaba una nueva religión, tampoco iba dirigida contra las doctrinas y práctica de la Iglesia; pero sí contra la autoridad del papa y, por extensión, contra la del emperador, con lo cual Inglaterra se desconectaba de la dependencia espiritual y política a la que estaba obligada y sometida como participante del Sacro Imperio Romano Germánico, o, para decirlo más brevemente, y empleando una expresión muy usada de la Cristiandad. Enrique le servía a su pueblo un platillo especialmente nacionalista; y no en bandeja, sino en atractiva mesa aderezada para un pro-

³⁶ Cfr. Hilaire Belloc, *Elizabeth, Creature of Circumstances*, New York-London, Harper & Brothers Publishers, 1942, p. 81.



metedor convivio en el cual el mero rey oficiaría como anfitrión y como Sumo Pontífice. Los representantes de la Reforma y los de la burguesía procedían de sectores diversos y opuestos, más por lo pronto se aprestaban unidos a dirigir el mismo condumio.

El otro factor importantísimo que viene a sumarse al rompimiento es la tradición filosófica medioeval de Inglaterra. En cierto sentido podemos aventurar que la Reforma es la culminación, el remate de un largo proceso o el desenvolvimiento histórico de una conciencia disidente. La originalidad de Inglaterra se debe en buena parte a su constante discrepancia respecto a las corrientes filosóficas tomistas; recordemos que Rogerio Bacon (1214-1294) subrayó la importancia del método experimental (razón y práctica) para disipar y desenmarañar por medio de la ciencia las fuerzas ocultas y mágicas del universo, si bien esta ciencia técnica no deja de estar subordinada a los más altos principios morales del hombre. En la obra fundamental de Bacon, *Opus Maius*,³⁷ se aparta del estudio libresco y pedante que realizaban profesores y alumnos de su época, beberroneros de la sopa aristotélica, y propugna un método de estudio que había de conducir en derecho hacia las matemáticas, la óptica, la meteorología, la astronomía, la geografía, la astrología, la cronología, las lenguas, etcétera. Se trata, pues, del estudio de la ciencia que él denomina experimental, un estudio gracias al cual se podrán investigar “mediante experimentos las notables conclusiones de todas aquellas ciencias”,³⁸ y un estudio, además, que, a diferencia del especulativo encontrará las

³⁷ Rogerio Bacon, *Opus Maius*, versión de Robert Bale Burke, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1928, 2 v. La *Opus Maius* está dividida en siete partes. La parte primera establece cuatro clases de errores humanos; excesivo apego a la autoridad, hábitos, prejuicios corrientes y un falso concepto del conocimiento. La parte segunda, las relaciones entre filosofía y teología, o por mejor decir deslinda los campos. La parte tercera hace hincapié en la importancia del estudio de las lenguas, clásicas y orientales fundamentalmente. La cuarta parte aconseja el estudio de las matemáticas como llaves de las demás ciencias. La parte quinta trata de la óptica y de los principios generales de la visión. La parte sexta es un alegato en pro de la *ciencia experimental*. Y la parte séptima se refiere a la filosofía moral, ciencia final y suprema a las relaciones del hombre respecto a Dios, y del hombre respecto a él mismo y a sus semejantes. Además se incluye en dicha parte séptima un estudio comparativo sobre las religiones y se demuestra la superioridad de la cristiana (*Ibidem*, p. XII de la *Introducción*).

³⁸ *Ibidem*, v. II, p. 587.



razones de los fenómenos tras haber sido experimentados éstos.³⁹ Desistiendo en un método parecido Juan Duns Escoto (1270-1308), profesor como Bacon de la Universidad de Oxford, saturada entonces de agustinismo, se plantea el problema de las relaciones a establecer entre revelación y razón y extrae de aquí importantísimas consecuencias. La teología, según él, sólo podía abordarse por el lado práctico, más no por el especulativo; la revelación no podía ser demostrable precisamente por ser revelación. Es decir Duns Escoto establecía de hecho la separación entre filosofía y teología, cosa en verdad novísima y que andando el tiempo acarrearía muy graves inconvenientes, Guillermo Occam (1300-1347), franciscano como los dos anteriores, lo que no es un dato más sino algo importantísimo que refleja la oposición habida entre franciscanos y dominicos, proyección de la existente entre la corriente agustiniana y la aristotélica, sistematiza y fundamenta la idea de considerar los universales como meros conceptos para la comprensión de la singularidad de lo real. Hay, pues, un saber intuitivo de lo individual particular: las esencias se subordinan a las existencias. El nominalismo de Occam entronca así con el de Duns Escoto en la consideración de que la Teología no es una ciencia especulativa sino práctica: Dios no puede ser comprendido racionalmente, pero sí puede serlo por el sentimiento, por el amor y la unión con Él: *unio mystica*.

Con bastante fundamento se ha podido escribir que la aportación del pensamiento teológico inglés al gran sistema conceptual tomista ha sido nula en las épocas de esplendor de este pensamiento y muy importante en las épocas de disolución: “los grandes autodisolutores de la escolástica, escribe Gaos, todos de las Islas Británicas”.⁴⁰ Toda la filosofía anglosajona posterior hasta nuestros días esta registrada con la impronta disolutiva recibida como herencia, y muy pocos filósofos escaparán a tan subyugadora influencia, como lo prueba el hecho que ni Berkeley ni Richard

³⁹ *Ibidem*, v. II, p. 615.

⁴⁰ Cfr. José Gaos, “Significación filosófica del pensamiento hispanoamericano”, en *Cuadernos Americanos*, México, 1943 (núm. 2, marzo-abril), p. 79. Vea asimismo este mismo ensayo y otros relativos al tema en *Pensamiento de lengua española*, México, Editorial Stylo, 1945, p. 15-89.

Hooker pudieran zafarse de ella. Basta del primero (1635-1753) refrescar su famoso aforismo: *esse est percipere et percipi*, y del segundo (1554-1600) sea suficiente traer a colación su amor aristotélico y su abominación escolástica. Hooker parece ser que se dio cuenta de que el vacío aristotélico dejaba a las doctrinas protestantes sin estructura filosófica;⁴¹ de aquí tal vez sus intentos de conciliar a Aristóteles y la Biblia. Ahora bien Hooker acude a la fuente aristotélica pura; es decir se lo bebe acendrado, incontaminado, sin la gaseosa tomista, con lo cual proporcionó a la Iglesia Anglicana una amplitud de miras como jamás había soñado ni intentado poseer la Católica.⁴²

Cumpliendo también, a posteriori, pudiéramos decir, con la regla descubierta por Gaos, Francis Bacon(1561-1621), realiza su labor filosófica en una época de crisis y disolución tomistas. Él combina la observación y el entendimiento (*empirismo*) por medio de un método experimental (*tablas*) para llegar a través de él a la inducción; procedimiento científico de aplicación universal para investigación de las *formas* (naturaleza) y para la elaboración de los hechos. Este método aseguraba al hombre el poder actuar sobre la naturaleza a su antojo y dominarla. Ya no habrá límites para el obrar del hombre, tanto sabe éste cuanto puede: *Hominis imperium sola scientia constare, tantum enim potest quantum scit*. Se ha declarado la apoteosis del hombre, saber es poder: *Scientia est potentia*; es decir para el hombre inglés y reformado el mundo despotenciado por la caída de Adán le ha sido dado, o, mejor diríamos, le ha sido renovado como escenario para su actividad, para hacer cosas, ampliar sus límites, juntamente con los de la

⁴¹ Sobre este *vacuum philosophiae* véase lo que escribe Harvey Wish en su *Society and Thought in Early America*, New York-London, Toronto, Longmans, Green and Co., 1950, p. 20. Sobre Hooker consúltese el artículo correspondiente en la *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, New York, Charles Scribner's Sons, 1928, v. v.

⁴² Cfr. F.S.C. Northrop, *El encuentro de Oriente y Occidente*, México, E.D.I.A.P. S.A, 1948, p. 239. Esta amplitud de miras también se debe en gran parte al temperamento peculiar de los ingleses que ayudó grandemente a forjar el espíritu y liturgia de la Iglesia Anglicana. El conservadurismo de la misma, su amor por el pasado, su fuerte individualismo, el énfasis sobre la moralidad, el espíritu de orden, la combinación de sentimentalismo y práctica y la tendencia hacia lo profético y bíblico son resultados asimismo de las congénitas disposiciones inglesas (E. Underhill, *Worship*, New York, Harper & Brothers, 2a. ed., 1937, p. 319-322).



razón, hasta el infinito, y descubrir sus secretos: “El objeto de nuestra fundación explica el sacerdote de la Casa de Salomón —es el conocimiento de las causas y secretas nociones de las cosas y el engrandecimiento de los límites de la mente humana para la realización de todas las cosas posibles”.⁴³ Se busca la gloria de Dios, pero fundamentalmente también el provecho de los hombres. Por eso la Casa de Salomón, según se lee en la *Nueva Atlántida*, está dedicada al “estudio de la verdadera naturaleza de todas las cosas, para que Dios reciba mayor gloria en sus obras y los hombres más fruto en el empleo de ellas”.⁴⁴ En realidad este es el fin que persigue la nueva ciencia; *finis scientiarum a nemine adhuc bene positus est*. Por eso se escribe en el *Novum Organum*, que comprende una serie de reglas para conducir el entendimiento humano a la búsqueda de la verdad y a la entronización de una filosofía universal sólidamente estructurada, que el instrumento más adecuado para comprender e interpretar el mundo es el experimento científico que se vale de la observación e inducción. Valdría la pena preguntarnos hacia dónde apuntamos con todo lo escrito hasta ahora, pues si mirado todo ello superficialmente pudiera parecer que lo que hemos realizado ha sido un escamoteo del verdadero tema que habíamos anunciado, el de la Reforma inglesa. Sin que por ello nos sintamos obligados a repetir lo que fácilmente puede encontrarse en cualquier manual de historia podemos declarar que tanto para un anglicano como para un calvinista, ya inglés o escocés, las ideas de Bacon y el método científico que ellos propugnan y amparan resultan ser instrumentos valiosísimos. En gran parte el *impasse* a que conducían las ideas religiosas protestantes no podría haber sido resuelto sin la técnica experimental baconiana. Una situación tan nueva como la que planteaba el protestantismo al descubrir que el mundo es ya su mundo, este mundo aquí y ahora, sólo podía resolverse con un nuevo espíritu filosófico que proclamase los valores de la observación e inducción.

Sin este nuevo espíritu que, como hemos visto, venía siendo preparado desde los tiempos de Rogerio Bacon, Duns Escoto y

⁴³ Francis Bacon, “La Nueva Atlántida”, en *Utopías del Renacimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1941, p. 290.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 276.



Occam, quienes con su nominalismo se enfrentaron a la tradición escolástica y destruyeron, por lo mismo, no sólo las ideas generales sino también la estructuración social que dependía de éstas, el protestantismo hubiera sufrido una retrogradación constante hasta disolverse en el medioevalismo religioso, social, político y reivindicativo; lo que tal vez hubiera conducido a la licuefacción evangélica de los primeros tiempos del cristianismo.

Tres obras inglesas nos dicen más acerca del hombre inglés reformado, inmanentista e iniciador de la Modernidad, que todas las razones históricas y teológicas que pudiéramos acumular y aducir para perfilarlo. La *Nova Atlantis*, como hemos visto, plantea el problema del dominio de la naturaleza por el hombre. La tecnocracia que se postula constituye el eje del libro. La otra obra es el *Paraíso Perdido* de Milton, tan grande aunque farragoso poeta como buen calvinista. En esta obra se plantea a su vez el problema de la nueva situación en que se encontrará el hombre al ser lanzado por Dios al escenario de un mundo desolado al cual debería procurar encontrarle un sentido; sentido que, mirándolo bien, no podría ser otro sino el que le otorgase la actividad incesante del hombre. Por último nos topamos con el *Robinson Crusoe* (1719), fantasía de Defoe, llamada con razón la novela de soledad; nueva y original utopía en la que se amontonan y concilian las experiencias religiosas y filosóficas de Inglaterra. En su ínsula,⁴⁵ Robinson es el técnico que en medio de un escenario simbólico e incontaminado ex profeso va a recrear la civilización, la inglesa por supuesto: necesidad de una rígida ley moral, tolerancia religiosa, pía y rumbosa esclavitud, la del infeliz Friday y activísimo obrar en el mundo, sin que por ello exista la menor esperanza de rescate; es decir de justificación por las obras. Robinson pone pie en la isla por mandato expreso de Dios manifestado en el hecho del salvamento del naufrago, único sobreviviente según decretación divina; y una vez en ella él no puede desentenderse, pese a todas las aparentes circunstancias adversas,

⁴⁵ En tratándose de ínsulas no podemos menos que traer a cuenta la Barataria tan cazarra como atinadamente gobernada por el burlado Sancho Panza. En tanto que él creía gobernar, en verdad soñaba; por el contrario Robinson gobernaba la suya desvelado y sin teatralerías a lo duque; es decir, sin tener en cuenta para nada el llamado teatro del mundo.



de la insuflación vocacional (*calling*) para actuar por medio del método experimental y con intensidad aceleradamente religiosa, práctica, científica y puritana, ante la nueva circunstancia, en el nuevo medio (ascetismo intramundano). De este modo, el hombre inglés arribado a una isla perdida en la inmensidad del océano actúa como si se encontrara ni más ni menos que en su propia casa. Lo que se quiere demostrar, y en esto radica el valor del mensaje, es que el hombre moderno puede realizar en este mundo todo cuanto se le ocurre y antoja, aun en el caso de que se encuentre en el peor de los infortunios, cuando se hace eco del mandato vocacional y lo pone inmediatamente en práctica de un modo piadoso, científico y racional. Robinson está solo y constantemente invoca a Dios en sus plegarias y le agradece los beneficios que recibe; pero en realidad Dios tiene muy poco que hacer en la isla, más bien discreta imperceptiblemente como la inercia del recuerdo, pues en realidad el único Dios de la isla y de Robinson es Robinson mismo. Por ello no es casual que cuando Friday lo ve por vez primera lo tome por un ser sobrenatural, lo tome por un Dios; el hombre se ha descubierto a sí mismo y no hay instancia suprema a que referirse; y el mundo, viene a descubrir Robinson, no es ningún escenario donde se haya de representar la comedia humana, sino una realidad en la que se está obligado a actuar imperativa, intramundaneamente.

El éxito de la novela fue inmenso, de aquí que al poco tiempo de publicada creciera la familia Robinsonesca en la mayor parte de las literaturas nacionales salvo en la española, y no hay tampoco nada de casual en el hecho. Se dice que el libro le fue inspirado a Defoe por las aventuras de un náufrago escocés, Alexander Selkirk, que vivió cuatro años en una isla del archipiélago de Juan Fernández, y sin duda esto fue cierto, pero lo que impelió al autor a escribir su obra fue algo más que la triste experiencia de naufragante del marino. En circunstancias todavía más terribles vivió Pedro Serrano cerca de diez años, y a no ser por la relación que recogiera de viva voz el Inca Garcilaso de la Vega nada nos hubiera llegado de las sinventuras de un auténtico Robinson del siglo XVI. Aunque extraordinaria la habilidad de Serrano para subsistir diez años sobre dos leguas de arena, no mereció lo suficiente como para ser novelada, y el propio Inca nos despacha el relato en poco



menos de cuatro páginas.⁴⁶ La explicación es a nuestro entender, bien simple: Pedro Serrano a pesar de todo lo que hizo, y fueron cosas extraordinarias, sobrehumanas, no hizo en realidad nada, pues el sujeto sobre el que quiere el Inca llamar la atención en el brevísimo relato no es el sujeto histórico Pedro Serrano sino Dios mismo. El Inca resbalaba por el tema sin percartarse de su transcendencia y si nos da cuenta del *suceso* es, como él escribe, para que el capítulo no le resulte corto. Es curioso observar como a los clásicos les atrajo el tema mas sin atinar a extraer de él el partido que sacara Defoe. Baltasar Gracián nos presenta al Andrenio salvaje criado entre fieras y riscos que sale de su cueva para encontrar su razón (Critilo) y emprender con ella el pesaroso peregrinar por el teatro ilusorio del mundo; el Segismundo de Calderón sale también de su espelunca para no saber cuando vive o cuando sueña; y el Periandro cervantino (Persiles) no tenía empacho en declarar que todos sus bienes eran soñados; es decir que al fin y a la postre no sabía tampoco si vivía o soñaba;⁴⁷ en cambio el Robinson se encontrará constantemente despierto en un mundo insular que desde los cuatro puntos del horizonte lo incita a la acción sin ilusivos récelos. Robinson es el nuevo hombre que situado en el centro del horizonte desconocido hace restallar con fe segura y firme acento su credo individualista. Como Lutero, de quien al fin y al cabo era heredero espiritual, si bien lejano, podría haber exclamado con tesonera arrogancia: *Hier steh ich, ich kann nichts anders.*

La justificación por la fe: sola fides

Partiendo del enquiridión agustiniano establece Lutero los principios de su famoso tratado acerca de la libertad cristiana, tratado que todo él gira alrededor del papel exclusivo concedido a la fe en

⁴⁶ Garcilaso de la Vega, el Inca, *Comentarios Reales*, Buenos Aires, Editorial Emecé, 1943, v. 1, p. 25-29.

⁴⁷ Gracián, *op. cit.*, p. 1o y ss; Cervantes, *Los Trabajos de Persiles y Segismundo*, en *Obras Completas*, Madrid, Editorial Aguilar, 1946, p. 1753; Calderón de la Barca, *La vida es sueño* (drama y auto sacramental), en *Clásicos Castellanos*, Madrid, Ediciones "La Lectura", 192.



la tarea de la salvación, pues “ninguna cosa del mundo carnal del hombre, de su propia carne, puede justificarlo, liberarlo, hacerlo un verdadero cristiano, ni puede producir un estado de justificación y libertad cristiana”;⁴⁸ la esclavitud o libertad del alma no depende de cosas externas. Lutero rechaza toda mediación humana para quedarse solamente con la de Jesucristo, porque al que hubiere hecho el Hijo libre, ciertamente lo será. En realidad lo que negaba el reformador era los méritos concedidos por el catolicismo a los actos humanos sobrenaturalizados, los cuales deshuesaban la totalidad de la casualidad dejándola reducida a menos que nada.⁴⁹ Las obras no pueden salvar por que la más ínfima de ellas, piensa Lutero, empequeñecería toda la gloria de Cristo, y su universal bondad se reduciría a nada. El hombre no puede llegar a ser justo; no hay ninguna compatibilidad entre Dios y él; la naturaleza humana no puede sobrenaturalizarse, trascenderse ni vivificarse a pesar de la caridad. El hombre es un pecador, está inclinado al mal para siempre, de sus obras no puede fluir ninguna salud; sin embargo Dios, en su infinita misericordia y por su pura gracia, le otorga y le imputa, aunque sin ningún mérito por parte del hombre, la justicia y satisfacción de Jesucristo a cambio únicamente de la fe:

Aunque mi conciencia no reprocha el haber pecado gravemente contra los mandamientos de Dios y me reconviene por no haber guardado ni tan siquiera uno solo, y me echa en cara continuamente mi inclinación al mal. Dios, sin ningún mérito de mi parte y por su pura gracia, me confiere y me imputa, sin embargo, la satisfacción cabal de Jesucristo, su justicia y santidad, como si yo no hubie-

⁴⁸ Lutero, *Sobre la Libertad Cristiana*, apud Justus Buchler y otros, *op. cit.*, v. 1, p. 488.

⁴⁹ Lutero confiaba en alcanzar el reino de Dios; pero en tanto que ello se dilataba por la estancia forzosa en este mundo, el cristiano que él era permanecía *semper peccator, semper justus, semper paenitens*. Las causas segundas no podían arrebatar nada a las primeras. La pretendida prolongación de la persona y obras de Cristo sobre la Iglesia y sobre los hombres, como admite el catolicismo, era contraria, según Lutero, a la palabra de Dios. Como la gracia abundaba poco había que temer; de aquí el *pecca fortiter* que le aconsejara a Melancthon desde Wartburg: “*Esto peccator et pecca fortiter sed fortius fide et gaude in Christi, qui victor est peccati mortis et mundi*.” [T. “Sean el pecador y los pecados fuertemente agitados, pero sea más fuerte por la fe y el gozo en Cristo, el que es vencedor, mártir del pecado y del mundo.”] (apud, *Lutheri epistolae a John Aurifabro*, Col. Jen).

ra nunca pecado y como si hubiese realizado el acto de obediencia que me fue impuesto; a condición tan sólo de que aceptase dicho beneficio con un corazón creyente.⁵⁰

El cristiano resulta, pues, según paradójicamente apuntó Lutero, cristiano y pecador, arrepentido y justo: *simul peccator ac penitens ac justus*. De ninguna obra humana, por generosa que ella fuere, le podrá quedar al hombre un remanente de salud: “Die Werke der Menschen, wenn sie gleich in die Augen stechen und gut zu sein scheinen, müssen doch als Todsünden gelten”. “Nicht der ist gerecht der viele Werke tut, sondern wer ohne Werke viel an Christus glaubt”.⁵¹ Lutero no podía ofrecer a Dios sino adoración y acción de gracia. El hombre se queda ensimismado, absorbido, solo (*solus, cum solo*), sostenido únicamente por su fe; gozoso y temeroso a la vez como nos imaginamos se siente el ave en su primer vuelo. El espiritual edificio de la tradición levantado con pulso y sudor de siglos queda abandonado y sin uso como los castillos coevos, náufragos de la pólvora y del polvo. La fe luterana se finca en la sociedad secular y es liberadora del hombre al darle a éste la confianza en él mismo, en el mundo y en Dios. Tener seguridad en Él es poseer la certidumbre de la salvación, la certeza de la elección de la gracia. Contrariamente a la fe católica que necesita cosificarse en obras (*fidem operata*);⁵² de aquí que la

⁵⁰ *Catecismo de Heidelberg*, Sec. XXIII, quaest. 60.

⁵¹ “Las obras de los hombres aun cuando ellas parezcan buenas y salten a la vista como tales deben ser consideradas como pecados mortales” (Disputación 3a.) “No es justo el que se condena por muchas obras, sino el que sin ellas cree mucho en Cristo” (Disputación 25a.) *Die Heidelberger Disputation*, apud, Unterm Kreuz, *Martin Luther, Eine Auswahl aus der Schriften des Reformators*, Stuttgart, edición de Georg Helbig y Alfred Kröner, 1938, p.107 y 119. [T. “Las obras de los hombres, aunque reluzcan ante los ojos y parezcan bien hechas deberían considerarse como pecado mortal”. “No es justo aquel que hace muchas obras, sino quien sin hacer obras tiene mucha fe en Cristo”.]

⁵² Desde su posición Lutero negaba los méritos del hombre santificados por la gracia, pues, según él, pretender hacer *santos* contradecía la palabra de Dios; no había, pues, actos humanos sobrenaturalizados. Frente a esta opinión heterodoxa, tanto la Iglesia medioeval como la tridentina se levantarán airadas. “Sobre el mérito de las obras, escribe Bossuet, enseña la Iglesia Católica, que la vida eterna se debe proponer a los hijos de Dios, ya como una gracia, que le es misericordiosamente prometida por medio de nuestro Señor Jesu-Christo; y ya como una recompensa, que es fielmente retribuida y dada a sus buenas obras, y a sus merecimientos, en virtud de esta promesa. Estos son los propios términos del Sagrado Concilio de Trento; pero recelando que la vana arrogancia y presunción huma-



santidad del hombre pueda darse aquí en este mundo por la gracia santificante que lo transforma ontológicamente, la luterana es mera fe (*sola fides*). Sin embargo esta fe pura va a dar a la humana una actividad extraordinaria. No es la fe que se plasma en realizaciones ascéticas o místicas, o en obras de resignación, sino la fe que contempla al mundo con aires de conquista. Estos dos puntos de vista respecto a la fe si llevados a sus extremas consecuencias proyectarán dos resultados contrarios y paradójicos. En el primer caso, en el del católico de fe auténtica y sincera, el intento le llevará a libertarse de sí mismo en obras cada vez más puras de renunciación; en el segundo, en el del luterano, le servirá la fe para integrarlo en sí mismo con fuerza progresiva y segura. Ahondando en las obras el primero se evade del mundo; abandonándolas, o mejor despojándolas de su capacidad redentora, el segundo se enraíza definitivamente en él:

Frente al ideal monástico el luterano opone un ideal plenamente humano, que acoge en la relación religiosa toda la vitalidad humana y la eleva a la perfección cristiana. En un caso católicos devoción y obediencia en las que se anula el sentimiento libre y la acción de un querer montado en sí y orientado por sí. En otro luteranos, según el escrito de Lutero acerca de la libertad del cristiano, la libertad de la voluntad que, guarecida en la confianza de Dios y determinada por esa confianza, se siente segura de su fuerza y de su derecho frente al mundo para operar en él a su manera la obra de Dios. Se sabe libre por lo mismo que siente en sí una fuerza trascendente. En un caso la negación del afán de la voluntad por una esfera de su señorío en la propiedad y en el otro la clara conciencia de que la vida de nuestra voluntad se anquilosaría sin esta esfera para su dominio.⁵³

na le lisongee con la opinión de un mérito prematuro, enseña este mismo Santo Concilio (a) que todo el precio, y valor de las obras del Christiano, proviene de la gracia santificante, que gratuitamente se nos dio en nombre de Jesu-Christo y que esto es un efecto de la continua influencia de esta Divina Cabeza que lo comunica a sus miembros" (Jacobo Benigno Bossuet, *Historia de las variaciones de las Iglesias protestantes y exposición de la doctrina de la Iglesia Católica, sobre los puntos de controversia*, traducida por Miguel Joseph Fernández, Madrid, Imprenta de Benito Cano, MDCCCLXXXV, v. 5, p. 114).

⁵³ Wilhem Dilthey, *op. cit.*, p. 226.



Se desarrolla una clase de hombre ansioso de experimentar por sí mismo su personalidad y valer. Lo mismo que descubre en la industria y, sobre todo, en el comercio los carriles de la independencia económica, pese a la oposición de los poderes señoriales, intenta asimismo descubrir las vías de la independencia espiritual; por medio de la confianza y fe en Dios es como se la obtiene y al lograrla se siente el hombre aligerado de golpe y porrazo de toda la jerarquía eclesiástica supuesta intermediaria entre Dios y el mundo, y, por lo mismo, escamoteadora de los merecimientos de Cristo: era, pues, el rechazo total de la tradición escolástica y de la jerarquía aceptada según los cánones. Tres poderosas murallas se habían opuesto tenazmente a la libertad espiritual del hombre; mas he aquí que por obra de Lutero habían sido totalmente derribadas: intemporalidad del poder papal; monopolio de la exégesis de las Escrituras y reconocimiento de la autoridad del papa por encima de los concilios.⁵⁴ Pero la labor secularizadora de Lutero no se quedó en esto. Frente al catolicismo, que afirma la existencia de los dos principios, el divino y el humano, y que establece al mismo tiempo la independencia del hombre ante Dios, reconoce solamente la existencia de Dios y su naturaleza divina; los actos humanos quedaban, pues, despoenciados. Mas esto no significa ni con mucho que el obrar humano pierda su capacidad en cuanto tal, por ello Lutero salía al paso de esta torcida interpretación y en el llamado *Sermón acerca de las Buenas Obras* exponía que la naturaleza se hallaba animada por la constante actividad de la fe, lo que hacía que de ella surgieran constantemente las obras, que fluyeran éstas sin descanso, con lo que se negaba aquella especie de desviación quietista que amenazaba a la acción. Si la fe luterana no es más que oblación de Dios a los hombres se desprende lógicamente que el obrar humano es proyección del divino, el modo como se trasluce Dios a través del hombre. Todo trabajo, salvo los que apuntan hacia la codicia y usura, es honorable supuesto que beneficie a la comunidad; de este modo el deber profesional se convierte en un acto de máxima responsabilidad, acatamiento y alegría: respondiendo al

⁵⁴ Lutero, *A la cristiana nobleza de la nación alemana*, apud Justus Buchler y otros, *op. cit.*, p. 479.



esotérico impulso vocacional cada hombre debe tener presente que *laborare est orare*;⁵⁵ de aquí el valor singular que se le concederán a las obras y, de aquí también la necesidad y urgencia de ellas. La ociosidad, la mendicidad y la vida monástica serán juzgadas pecados horribles por eludir la verdadera tarea del hombre en el gran cenobio en que se ha transformado el mundo. Este descubrimiento no es de Lutero, desde los días de Wycliff se había declarado que los monjes deberían buscar el sustento con el esfuerzo de sus manos, abandonando la mendicidad; pero Lutero fue el que dió cima a la plegaria del trabajo al transformarla y transformarlo en un nuevo ascetismo en el mundo. Sin embargo, insistamos en esto, las obras no poseen de suyo ninguna calidad que pueda comprometer a Jesucristo; no son letras de cambio canjeables para un futuro y trascendental porvenir.

Ninguna cosa externa podía, pues, producir rectitud o libertad; pero al excluir así la espontaneidad innata del espíritu humano se niega la libertad del hombre al suprimirle la base ontológica de la misma y al evitarle asimismo toda posible captación de la gracia santificante. Como señala un distinguido historiador de este siglo, Lutero “sostenía la independencia de la conciencia religiosa del hombre; pero no quería admitir la libertad innata original, [v.gr.: el libre albedrío] del hombre”.⁵⁶ En una palabra Lutero afirmaba la libertad *real* del hombre, pero negaba la metafísica. Ahora bien esta libertad *real* que defendía Lutero al preconizar la vuelta a la edad de la inocencia, a la época del Evangelio primitivo, arrastraría consigo fermentos revolucionarios, pues, como dirían los campesinos alemanes levantados en armas, el amor, la paz y la concordia predicada por Cristo y los apóstoles se maridaban difícilmente con la servidumbre, las tallas, correas y cercamientos.⁵⁷ Apoyándose y exagerando además el punto de

⁵⁵ El trabajo adquiere una dignificación grande, se sacramenta, y los oficios altos y bajos se ennoblecen, así la criada que barre, la cocinera que cocina, o el pastor de almas que solícitamente las guía y sosiega.

⁵⁶ Nicolás Berdaieff, *El sentido de la historia*, Santiago de Chile, Revista Excelsior, Editorial Ercilla, 1936, p. 52.

⁵⁷ Cfr. R.H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism. A Historical Study*, London, John Murrays, Albemarle Street, 1926, cap. II, “Lutero” (Hay traducción española publicada en Madrid en 1936 bajo el título siguiente: *La Religión en el Orto del Capitalismo*). Un autor ya citado por nosotros, Jacques Ellul, rearguye contra las críticas que en todos los

vista agustiniano Lutero se oponía a la posibilidad, admitida por el catolicismo, de que el hombre participara en la obra de su salvación y salud.⁵⁸

Lutero distingue así dos modos del existir: la vida del mundo y la vida espiritual; mas la fe de Jesucristo salva el dualismo peligroso y proporciona al hombre la tranquilidad y llaneza necesarias para vivir aquí y ahora. El hombre toma estatura de gigante y gusta de pisar firme y seguro de sí sobre la tierra. Cuán lejos estamos ya del ideal cristiano-medioeval del desapercibimiento: *¡No me des, señor, ni pobreza ni riqueza!*

El mundo del hombre no será, pues, ni valle de lágrimas, ni teatro teológico, ni realidad subsumida; antes bien será el escenario natural, como ya hemos apuntado, para la actividad humana. Un mundo así pensado quedará por fuerza abierto de par en par a todos los apetitos, egoísmos y libertinajes.

El lugar de la moral. La servidumbre de la libertad

Partiendo de san Pablo, Lutero llegó a ver bien claramente que la salvación del hombre yacía en la voluntad divina; de aquí la importancia del problema salvador, y de aquí también el rechazo y negación de la jerarquía medianera y de todas las prácticas y téc-

tiempos se han dirigido contra Lutero por aquellos que, según el comentarista, no han comprendido, y sí confundido, “la liberté sociale avec la liberté chretienne” [T. “la libertad social con la libertad cristiana”] (*op. cit.*, p.164) predicada por el reformador. Con esto pretende Ellul mitigar la responsabilidad de Lutero como coadjutor de los príncipes y nobles en la cruenta represión contra los campesinos alemanes sublevados en 1525 (Recuérdese no más el título del opúsculo que escribiera contra ellos; *Contra las Hordas de campesinos y ladrones*). Aunque los 130 000 aldeanos asesinados con disgusto de Lutero, pues él aconsejaba la destrucción de todos, representen al parecer para Ellul un caso de torcida interpretación de la doctrina luterana; un “acte du monde qui n’a rien entendu de ce que Luther a dit” [T. “un acto del mundo que nadie ha entendido de lo que Lutero ha dicho”] (*idem*, p. 164), deberá admitir con nosotros el comentarista que la libertad cristiana aconsejada por Lutero no podía sino traducirse para los siervos en libertad económica y política, y para este cambio se pueden aducir más de mil y unas razones. Al ponerse Lutero al servicio de las fuerzas feudales regresivas traicionaba todas las esperanzas de reforma social, que se inspiraban en los Evangelios, y se traicionaba a sí mismo.

⁵⁸ La exageración agustiniana hace del protestantismo el extremo opuesto de la doctrina ortodoxa del sinergismo de los Padres griegos (*cfr.* R. P. Jean Danielou, *op. cit.*, p. 438).



nicas sacerdotales para salvarse. Todo el complicado aparato eclesiástico usurpador y bancario de los méritos de Cristo queda, por consiguiente, aherrumbrado y en calidad de pedacería. Esta posición entrañaba una gran valentía personal, porque había que ser muy decidido y confiado para abandonar los sobajados y cómo-dos asideros de la técnica curialesca de salvación y echar mano al recurso heroico de la justificación sola y exclusivamente por la fe. Para llegar a esto Lutero tuvo que sufrir los mayores martirios espirituales que imaginarse puedan. Frente a la expresión de san Pablo en la Epístola a los Romanos, *Justitia Dei revelatur in illo*, experimentó el reformador las mayores angustias, y hasta que no se le hizo claro que la justicia de Dios significaba aquella por la cual el justo vive si tiene fe, el Dios al que interrogaba inútilmente en las largas y terribles noches de insomnio le pareció demasiado injusto y vengativo.⁵⁹ En el *De Spiritu et Littera* de san Agustín, que leyera más tarde —según nos confiesa—⁶⁰ Lutero, ve asimismo interpretada la justicia divina como aquella mediante la cual se nos justifica. Ante Dios, pensará Lutero, sólo vale admitir humildemente que nos ama, querer obligarle y aspirar hasta Él es inútil locura del hombre, intento temerario y frustráneo. La voluntad divina está proclive de nuestra parte, ella nos determina y selecciona inundándonos de gracia: de Dios sólo podemos recibir. Pero ante el temor de condenarse ¿cómo rechazar lo egoístamente humano, la concupiscencia de cada ser que cree amar a Dios cuando en el fondo sólo se ama a sí mismo? Esta fusión de querer divino y humano es lo que le produce más repugnancia a Lutero. El no puede descansar hasta no descubrir la inaccesibilidad e importancia del hombre para trepar hasta Dios; toda regla de salvación podrá entonces quedar descartada, toda imitación posesoria resultará, pues, imposible. Desde el punto de vista luterano las obras, según ya ampliamente hemos examinado, no servirían para justificar al hombre, sino para rendir homenaje a Dios. Mas Lutero demostraba con esto que conocía bien poco el cora-

⁵⁹ *Apud, Memoires de Luther, écrits par lui-même* (traducidas y arregladas por M. Michelet), Paris, Librairie Classique de L. Hachette, 1833, p. 10.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 11. Sobre este punto consúltese también la obra de Pierre Maury, *San Agustín, Lutero y Pascal*, México, Ediciones Alba, 1940, p. 133.

zón humano, pues una vez que se rompía el resorte psicológico excitador de los méritos y esperanzador de la recompensa escatológica la moralidad quedaba sin valor y la contraria campaba por sus respetos pese a todo lo que la fe luterana pudiera justificar e incluso santificar.⁶¹ La ética luterana era desinteresada, la libertad moral se ofrecía a Dios sencillamente desembarazada de todo temor al castigo y de toda esperanza de recompensa: el divorcio entre teología y moral que comenzara con la disolución nominalista quedaba totalmente realizado por Lutero; el hombre quedaba libre y situado, gracias a la *sola fide*m, por encima del bien y del mal de este mundo. El tratado luterano acerca de la libertad cristiana acusa a la desazón del reformador que se daba cuenta de los peligros que correrían las almas débiles al sentirse únicamente justificadas por la fe; percatado Lutero del riesgo insistirá en la necesidad de realizar buenas obras si bien insistiendo asimismo en que ellas no disfrutarían de ninguna capacidad reudentora. Las obras buenas no poseerían de suyo ninguna potestad manumisora, no harían mejores a los hombres; serían, empero, los hombres buenos los que las realizarían no buscando la recompensa, mas simplemente calificándolas de necesarias, legítimas y auténticas: “Las buenas obras, escribió Lutero, no hacen a un hombre bueno, pero un buen hombre no realiza malas obras. Las malas obras no hacen a un hombre malo, mas un mal hombre hace malas obras”.⁶² Como puede verse aquí no hay ningún freno, ninguna restricción religiosa o teológica capaz de guiar y gobernar el corazón egoísta del hombre. ¿Qué hacer entonces si

⁶¹ Más que Lutero serán los calvinistas los que llevarán la fe a extremos absolutos: “Nous croyons que par cette foi nous sommes regeneres en nouveauté de vie, étant naturellement asservis au péche: Or, nous recevons par la foi la grace de vivre saintment et en la crainte de Dieu, en recevant la promesse qui nous est faite par l’Evangéle, a savoir, non selement ne refroidit pas le désir de bien et saintement vivre, mais l’engendre et l’excite en nous, produisant nécessairement les bonnes oeuvres” [T. “Nosotros creemos que por esta fe somos regenerados en una nueva vida, estando naturalmente avasallados al pecado; o, recibimos por la fe la gracia de vivir santamente en el temor de Dios, recibiendo la promesa que nos es hecha por el Evangelio, a saber, no solamente no disminuido por el deseo de vivir bien y santamente, sino de engendrarlo y provocarlo en nosotros, produciendo necesariamente las buenas obras.”] (Conferencia de La Rochela, Art. XXII, citado por Hebert Roux en su *Doctrine Reformée*, apud “Protestantism francais”, op. cit., p. 187).

⁶² Apud Lutero, *Sobre la Libertad Cristiana*, op. cit., p 496.



ninguna institución podía ayudarle? Ante semejante desahucio de la ética, que quedó así completamente en el arroyo, no hubo más remedio que recogerla para darle un nuevo hogar en sustitución del que había perdido. El papel que antes desempeñó la Iglesia lo asumió ahora el Estado y la provincia ética quedó bajo su custodia. Para atender a la nueva tarea el Estado hubo de desplegar una tupida red de disposiciones legales; la espada civil quedó desenvainada y presta a hacer chuza, como quería Lutero, aún en el más inocente infractor.

En la epístola que Lutero en términos amabilísimos enviara a Erasmo (abril de 1524), le proponía a éste una supresión de las hostilidades y un intento de mutua comprensión, e incluso se le ofrecía como niño de azotes para los que en forma impresa y verbal restallaban sobre el gran humanista. Lutero aspiraba a que Erasmo, que tanto había contribuido con sus justas cuanto amargas críticas a debilitar el poder moral de la Iglesia, definiera de una vez por todas su posición en una época en la que resultaba peligroso, como lo escribiese Luis Vives a su amigo de Rotterdam, hablar o callar. En la carta de Lutero hay un párrafo revelador de las ideas luteranas respecto a la predestinación, y aunque no la nombra se la siente ínsita en la pura entraña del contexto.

El Señor —lo veo bien— no te ha dotado de la energía necesaria para agarrar a un monstruo de la garganta y, libre y valientemente, estrangularlo, y no he de ser yo quien exija de ti lo que es superior a tus fuerzas, muy al contrario, respeto tu debilidad. Por otra parte nadie puede negarte la valiosa aportación a las letras por las que se llega a la verdadera comprensión de las Escrituras, y que este don de Dios brilla en ti con maravilloso resplandor. Por eso no era grata la reserva en que te mantenías para entrar en nuestro campo, en donde, sin embargo, prestarías grandes servicios con tu talento; pero, ya que careces de corazón, mejor es que sirvas a Dios dentro de los límites que te han fijado.⁶³

A través de este párrafo se puede calar la índole mesiánica e irascible del profeta que Lutero llevaba por dentro, lo que explica su rechazo de la elegante vía media adoptada por Erasmo. En

⁶³ José Barbanza, *op. cit.*, p. 66.

respuesta a Lutero, el humanista, entre socarrón y humorista, le propone nada menos que le instruya e ilustre en la doctrina luterana del libre albedrío. Erasmo, escribamos algo que ya es retearchisabio, que permanecía pese a todo sinceramente católico, no podía aceptar la acción omnicomprendiva de Dios tal como lo quería Lutero, pues de admitirlo todas las acciones humanas responderían a los hilos invisibles de un crudelísimo guiñol en el cual los hombres representarían papeles de títeres. Rechazar la tesis católica sobre el libre albedrío equivalía, según Erasmo, a hacer a Dios un burlador y un perverso. Sin la libre acción de la voluntad, sin la *lumen naturale*, la divinidad no era sino tiranía, o bien había que admitir, como Lutero lo hubo de reconocer, que los hombres no eran sino *carcajada, fábula y carnaval delante de Dios*. La voluntad divina y la humana resultaban ser, desde el punto de vista de Erasmo, que era asimismo el oficial de la Iglesia, fuerzas concurrentes; pero desde el punto de vista luterano no había lugar a semejante coalescencia, sólo se podía aceptar la voluntad primera, pues la segunda era no más que beneficio seguro del humano apetito, no era más que indisimulable deseo de trascendencia.

Lutero acusa el golpe y replica a Erasmo con el *De Servo Arbitrio* en el que expone que Dios actúa con una voluntad secreta y otra manifiesta; decretación inexorable por la que se seleccionan los agraciados y se rechazan los réprobos. Dios conoce desde siempre el porvenir feliz o lazarado de los que nacen; el libre albedrío, escribe Lutero “no es más que un juego dialéctico de la razón”. Y en las disputaciones de Heidelberg (1518) acerca del libre albedrío se asienta lo siguiente: “13) *Der freie Will nach dem Sundenfall ist nichts als ein Aushangeschild, und die weil er tut, so viel an ihm ist, tut er Todsunden*; 14) *Der freie Will nach dem Sundenfall hat Macht zum Guten nur dach seiner ursprunglichen Bestimmung, zum Bosen aber jedeszeit eine tatsachliche.*”⁶⁴ Siendo el hombre doblemente pecador por herencia y por naturaleza, se preguntará Lutero ¿Cómo puede esperar y confiar en Dios? Por el sendero

⁶⁴ *Apud* G. Helbig y A. Droner, *op. cit.*, p. 113. [T. “13) Después de la caída original el libre albedrío sólo es un punto de partida y se utiliza para cometer pecados mortales; 14) El libre albedrío sólo confiere poder para realizar actos malos, no para los buenos.”]



de las buenas obras se pone de relieve la materia del pecado, la de la bestia humana incontinentemente atenta a su provecho propio, interesada, ansiosa de un cielo y apeteciendo recompensas que se empeña inútilmente en disimular tras el pretendido amor a Dios: máscara egoísta del hombre. Sin embargo no es tan fácil, según Lutero, enlazar a través del deseo humano dos márgenes de querer tan dispares y excluyentes. Pero entonces ¿cómo aspirar siquiera a salvarse? Al no ser la tarea humana tiene que ser divina; en Dios mismo radica exclusivamente la fuente de la salud; sólo a Él le están posibilitadas la salvación, la gratificación de la gracia y el presente de la predestinación.

Terrible es el destino del hombre; mas los designios de la providencia son inescrutables, indiferentes al sentir de los humanos. Lutero mismo se siente abrumado, atrapado y sin escapatoria posible por la doctrina agustiniana de la predestinación que él ha llevado a extremos irrestringibles y que le hacen declarar a la tierra: *Dios obra a veces como un loco.*