

MARTÍN LUTERO Y LA CONCIENCIA MODERNA

Por el Académico de Número
Excmo. Sr. D. Pedro Cerezo Galán*

A lo largo de la historia ha habido diversas y fecundas reformas religiosas en el Cristianismo, como la benedictina, la franciscana, la *devotio* moderna, los hermanos de la Vida Común, con los que se educó Erasmo, pero ninguna de ellas ha tenido el alcance histórico/cultural de la evangélica o luterana, la llamada Reforma por antonomasia, que por su radicalidad y consecuencia práctica fue una verdadera revolución religiosa —“la ruptura decisiva y total con la tradición católica¹— al producir la alteración del credo dogmático, la quiebra de la autoridad pontificia y la escisión interna de la Cristiandad. Ha habido también, en el solar europeo, movimientos espirituales sediciosos como los begardos, los valdenses, los cátaros o albigenses, los heresiarcas Wiclef y Huss, pero ninguno tan decisivo como el protestantismo para la suerte de Europa —la *Europa eautimoroumene, misere sese discruciants*— según reza el título del discurso funerario que pronunció Andrés de Laguna, en la ciudad de Colonia, el 22 de enero de 1543, por la pérdida de la unidad religiosa —“los cristianos me desgarran con sus luchas (...) Cristo se ve obligado a llegar a las manos con el mismo Cristo”²—, se lamenta Europa, casi previendo las futuras y desastrosas guerras de religión, que habían de asolarla. Se han dado igualmente revoluciones políticas, ya sea de inspiración religiosa, como la anabaptista de Thomas Münzer, o ideológica como la revolución americana de las colonias de 1776, la francesa de 1789, la Comuna de París de 1871, o la soviética de 1917, pero ninguna de ellas ha tenido el

* Sesión del día 9 de enero de 2018

¹ JOSÉ LUIS ARANGUREN, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, en *Obras Completas*, Trotta, Madrid, 1994, I:237. En la crisis histórica subyacente a la revolución luterana destaca tres factores. “1) la ruptura renacentista de la tradición medieval, 2) la pérdida de confianza en la razón teológica y 3) la corrupción de la ‘Iglesia visible’ en su apariencia temporal” (Ibid., 245)

² “Discurso sobre Europa”, ed. facsímil en *Joyas bibliográficas*, Madrid, 1962:205-6.

alcance de la revolución religiosa, porque no se limitó a cambiar las condiciones de vida, sino algo más profundo y originario, la mentalidad. Ya advirtió Kant que “quizá mediante una revolución sea posible derrotar el despotismo personal junto a la opresión ambiciosa y dominante, pero nunca se consigue la verdadera reforma del modo de pensar”³. Y en términos aún más contundentes se expresa Hegel a este respecto: “es falso creer que se pueden romper las cadenas de derecho y de la libertad sin la emancipación de la conciencia, y que pueda haber una revolución sin Reforma”⁴. La razón parece obvia, pues la religión concierne, de modo positivo al interés supremo, trascendental, del destino del hombre. Y hemos podido comprobar, este mismo año, 2017, a lo largo de las dos conmemoraciones centenarias celebradas, que la Revolución soviética no ha sido en modo alguno equiparable en su alcance histórico/cultural y civilizador con la Reforma protestante.

1. PRELUDIO: REFORMA LUTERANA Y REVOLUCIÓN

A esta luz quiero plantear la cuestión acerca de la trascendencia de la Reforma luterana para la mentalidad moderna. Se ha dicho con verdad que Lutero no era un hombre moderno, en el sentido humanista renacentista del término, sino medieval, con una mente formada en el ockamismo y el nominalismo, pero conviene advertir que en esta Baja Edad Media ha situado Georges de Lagarde los orígenes del “espíritu laico”⁵, en acontecimientos decisivos como la ruptura con la filosofía escolástica, el pronunciamiento de los teólogos a favor del Imperio frente al Papado, el voluntarismo y el intuicionismo, que cuestionaron el racionalismo metódico de la teología católica. Lutero ha recogido esta herencia. Era de esperar, por lo demás, que una revolución religiosa tan radical como la luterana tuviera efectos culturales y políticos de gran alcance en el curso de la historia. “Si Lutero no es un hombre moderno —reconoce Joaquín Abellán— su reforma contenía ciertamente un potencial de modernización vinculado al acontecimiento histórico de ruptura en la unidad de la fe cristiana”⁶. Pero yo no me refiero tanto ni solamente a su efecto en la civilización moderna, sino en la misma cultura, en la mentalidad moderna. No deja de encerrar este planteamiento una provocativa paradoja: ¿cómo es posible —cabe preguntarse— que un antihumanista declarado, como Lutero, no solo irracionalista, sino enemigo combatiente de la razón en nombre de su nueva *fides*, y, además, de signo

³ “*Qué es la Ilustración?*”, ed. de A. Mestre, Tecnos, Madrid, 1998:11.

⁴ *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. de José Gaos, Rev. de Occidente, Madrid, 1953, II:405. Como ha escrito Jacques Maritain, “La revolución luterana, precisamente por versar sobre la religión, sobre aquello que domina toda la actividad del hombre, debía cambiar del modo más profundo la actitud del alma humana y el pensamiento especulativo frente a la realidad (*Tres reformadores*, Epesa, 1948:22).

⁵ *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, Nauwelaerts, Paris, 1971.

⁶ Estudio preliminar” a su edición de *Martin Lutero. Escritos políticos*, Tecnos, Madrid, 2001:XXXVI

feudal antisocial, abiertamente reaccionario, como demostró en la guerra de los campesinos alemanes, pueda haber sido un precursor del pensamiento moderno?. Y, sin embargo, así han sido, a mi entender, las cosas: la espiritualidad reformada luterana ha despejado, en gran medida, —quiero decir, no exclusivamente—, el horizonte filosófico del sujeto y del Estado modernos, precisamente por haber sido una revolución religiosa. Sin ella no se podría comprender ni la filosofía inmanentista de la conciencia moderna ni el idealismo trascendental ni la teología política en los países reformados. Y esto en toda la Europa nórdica, ya sea anglosajona o de habla alemana. Miguel de Unamuno había visto en las “tres *erres*”, como solía llamarlas —Renacimiento, Reforma y Revolución— el destino de Europa en la modernidad. De un lado, el conflicto endémico entre el Humanismo del Renacimiento y la Reforma; del otro, la implicación necesaria entre Reforma y Revolución. Pero el determinante último en la teoría y en la praxis fue la rebelión luterana. La Reforma ha sido revolucionaria en virtud de su propio principio de la libertad de conciencia. En su tiempo provocó la rebelión anabaptista de los campesinos contra los nobles alemanes, pero es fácil seguir su efecto en el siglo siguiente. Es bien sabido que la revolución francesa es hija de la Ilustración, y “los ilustrados del siglo XVIII —escribe Joaquín Abellán— consideraron a Lutero como un precursor de la libertad, como un luchador contra la tradición y el orden jerárquico y como un defensor de la autonomía del individuo”⁷. En el imaginario intelectual europeo, el libre examen luterano queda asociado con el criticismo moderno. Eso explica que Antonio Machado pondere la actitud intelectual de la generación española de 1914, la primera plenamente secularizada de la historia intelectual española, llamándola “la prole de Lutero”, en un elogio dirigido a Ortega y Gasset, meditador de El Escorial, usando de una incisiva paradoja:

Y que Felipe austero,
 al borde de su regia sepultura,
 asome a ver la nueva arquitectura
 y bendiga la prole de Lutero
 (CXL)

Hegel creía con bastante ingenuidad que los países de la Reforma, a diferencia de los países latinos, ya no necesitaban pasar por la revolución política, pues la habían cumplido interiormente, mientras que su discípulo Feuerbach, más avisado que él, sacaba la conclusión opuesta de que la Reforma religiosa traería consigo una necesaria Reforma de la misma filosofía en el sentido del futuro, —“fundar la *verdad* de la filosofía *humana* —dice— sobre la *crítica* de la filosofía *divina*”⁸—, y con ella, la verdadera revolución. Como símbolo de todo este proceso puede valer, como ha mostrado Karl Löwith, las variantes

⁷ Ibid.:XXXIV

⁸ *Grundsätze der Philosophie der Zukunft Kleinere Schriften*; Akademie Verlag, Berlín 1570, II:265.

seculares que tuvo el escudo luterano de “la cruz negra en medio de un corazón rodeado de rosas blancas” con el lema “El corazón de Cristo se abre a las rosas en medio de la cruz”. El símbolo fue recreado por Hegel, de modo que la rosa blanca, floreciendo en el leño de la cruz, ya no era la fe, sino la razón especulativa en medio de la cruz del presente, y por Goethe, para quien las rosas blancas enroscadas en la cruz representan sencillamente a la humanidad⁹.

2. LA EXPERIENCIA DE LA TORRE

No cabe duda de que Lutero fue un genio religioso. Este monje agustino, perdido en la soledad de su convento y ensimismado en la lectura de las Sagradas Escrituras, de las que fue profesor en Erfurt y Wittenberg, en una coyuntura histórica de extrema mundanización de la Iglesia, convertida casi en un reino terrenal de poder y riqueza, fue capaz, meditando en la epístola de los Romanos de San Pablo, de reabrir la experiencia originaria de la fe cristiana, sofocada por la costumbre y la rutina. Su repetición (*Wiederholung*) del origen cristiano en los textos de San Pablo y de San Agustín, con los que tenía una secreta afinidad de alma, fue realmente innovadora, pese a su unilateralidad. No fue menos su genio literario, dominando el arte de la retórica y de la disputa, maestro del sarcasmo y la exageración, con palabra apasionada de profeta, con múltiples registros expresivos desde la imagen poética al humor salvaje y la procaacidad. Su traducción de la Biblia al alemán en lenguaje coloquial y sencillo, tomado directamente de la vida cotidiana, fue la creación del alemán moderno, multiplicado en su difusión por la imprenta y por una educación secular en las escuelas. Si la lengua es la sangre del espíritu, como decía Unamuno, esta traducción del libro sagrado ha sido forjadora del espíritu alemán. Únense a ello algunas características de su temperamento, como el exceso y la arrogancia, la ruda y audaz energía, el sentimiento informe y atormentado, la intuición poética de lo invisible, la obstinación en la idea, que se han convertido, a lo largo de la historia, en señas del carácter alemán. Se ha podido decir que en la palabra de Lutero se anuncia el *Sturm und Drang* del alma romántica alemana, y él mismo se ufanaba de ser un alemán, *ich bin deutsch*, un fiel representante del alemán medio en sus pasiones y aspiraciones. En otro orden de cosas, quizás no llegara a genial su talento político, pero tuvo la astucia suficiente de presentar su causa como la reivindicación de los *gravamina Germaniae* frente a Roma y estimular los intereses y ambiciones de los príncipes y nobles alemanes contra el Papado y el Imperio:

Tenía un don extraordinario —escribe Wilhelm Dilthey— la capacidad de sentir las necesidades de su tiempo y de unificar sus ideas vivas (...) Abarcó en la fe la totalidad del hombre, apartó a la nación de Roma y siguió siendo com-

⁹ KARL LÖWITZ, *De Hegel a Nietzsche*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1968:36-38.

previsible y cercano a la mayoría cuando dejó ver cada vez más la áspera unilateralidad de su concepción del proceso religioso-moral¹⁰.

No es, pues, extraño que fuera exaltado y consagrado en las artes plásticas y la literatura como el “Hércules alemán”, que los había liberado del espíritu de servidumbre. Pero el impulso originario de esta liberación estuvo en la fuerza de la palabra religiosa. Lutero inauguró una teología existencial, de inspiración paulina y agustiniana, conjugando el dogma con la experiencia profunda de la vida. Él era un monje escrupuloso, con frecuentes ataques de ansiedad, que había vivido la angustia de vivir en pecado y la desesperación por su salvación, y un día, releendo un pasaje de la carta de San Pablo a los Romanos (1,17), de repente encontró el sentido espiritual, que dio luz y consuelo a sus tormentos espirituales. La llama “la experiencia de la torre”, tenida en 1514, donde se retiraba a orar y meditar en el convento. Tal como la rememora ya de viejo, en 1545:

Hasta que al fin, por piedad divina y tras meditar noche y día, percibí la concatenación de los dos pasajes: “en él se revela la justicia de Dios”, como dice la Escritura.” el justo vivirá por la fe”. Comencé a darme cuenta de que la justicia de Dios no es otra que aquella por la cual el justo vive el don de Dios, es decir, de la fe, y que el significado de la frase era el siguiente: por medio del Evangelio se revela la justicia de Dios, o sea, la justicia pasiva, en virtud de la cual Dios misericordioso nos justifica por la fe, como dice la Escritura: “el justo vivirá por la fe”. Me sentí entonces un hombre renacido y vi cómo se abrían las puertas del paraíso¹¹.

En la citada epístola contraponen San Pablo la Ley judaica a la buena nueva del Evangelio, el espíritu de la servidumbre y el espíritu de la gracia respectivamente. En la primera, el hombre se justifica ante Dios por sus obras conforme al espíritu de la Ley; en la segunda es justificado por la fe en Jesucristo y sus méritos infinitos.

Ahora, empero, independientemente de la ley, la justicia de Dios se ha manifestado, abonada por el testimonio de la ley y los profetas, pero una justicia de Dios mediante la fe de Jesucristo, para todos y sobre todos los que creen, pues no hay distinción alguna. Porque todos pecaron, y se hallan privados de la gloria de Dios, justificados como son gratuitamente por su gracia, mediante la redención que se da en Cristo Jesús, al cual exhibió Dios como monumento expiatorio, mediante la fe, en su sangre, para demostración de su justicia (Rom, 3, 21-25).

¹⁰ *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, FCE, México, 1947:64-65.

¹¹ *Martín Lutero Obras*, ed. de Teófanos Egidio, Sígueme, Salamanca, 2016:370.

La justicia activa guarda el sentido originario de la virtud de la *religio* romana, entendida como la conducta piadosa del hombre con respecto a los dioses en el culto y en el sacrificio. Supone por tanto una acción moral positiva, cumpliendo con lo que se debe al honor de los dioses. Algo de este respeto venerativo y escrupuloso subyace en el sentido judaico de guardar la Ley o los mandamientos de Dios, como el modo de rendirle reverencia. En el Evangelio, en cambio, el sentido de la justicia se invierte de signo: el hombre no se hace justo con Dios, por la obra de su iniciativa, sino que es justificado pasivamente por la misericordia de Dios, en los méritos del único Justo, su propio hijo. Basta con tener la fe *en* Cristo o mejor, la fe *de* Cristo, para ser justificado, según repite el apóstol Pablo en carta a los Gálatas, “por la fe de Cristo, que no por las obras de la ley; pues por las obras de la ley no será justificado mortal alguno” (Gál.,2,16). No hay que sorprenderse de que Lutero encontrara en las prácticas devocionales y rituales de su tiempo, (las indulgencias, los sufragios, la limosna, la penitencia, la peregrinación), en el culto católico y los mandamientos de la Iglesia, superpuestos y casi confundidos con la ley de Dios, un residuo del legalismo religioso judío, tan propenso al fariseísmo moral; en suma, la positivación de la libertad cristiana con un regreso al espíritu de servidumbre. Ya no valía la *fides implícita* del creyente ingenuo medieval, sino el acto personal de la fe, de la *sola fe*, sin la mediación sacramental, magisterial y canónica, quebrantando así el orden dogmático y jurisdiccional de la Iglesia. De ahí la tenacidad de Lutero en oponer la experiencia de la fe o confianza en los méritos de Jesucristo al sistema positivizado de los *deberes religiosos*, que hay que cumplir para ganar el reino de los cielos Tal como lo expresa el historiador Wilhelm Dilthey, de abierta influencia protestante:

La justificación por la fe, que Lutero experimentó en sí, era la experiencia personal del fiel que se mantiene en la continuidad de la comunidad cristiana, que alcanza la certeza de la gracia de Dios en el proceso personal de la fe, en la que se apropia de los méritos de Cristo en virtud de la predestinación personal¹².

Esto supone una retracción del acto de fe a la soledad e interioridad de la conciencia, *sola cum Solo*, como decían los místicos del alma, rompiendo con toda exterioridad cültica, simbólica y sacramental, y con toda forma de mediación. El énfasis de Lutero en lo que se ha llamado la serie o tanda de los “solos”: sola *fides*, es decir, sin mediación de la razón en el llamado por el catolicismo el obsequio racional de la fe, *sola Scriptura*, sin la tradición regular del magisterio de la Iglesia, *sola gratia*, desprovista de obras piadosas; en suma *soli Deo*, solo contando con Dios, pues el hombre es de suyo pecado, esto es, según el apóstol, “concupiscencia de los ojos, concupiscencia de la carne y soberbia de la vida” (I, 3:16). La interpretación agustiniana del pecado original, que ha dañado sustancialmente la naturaleza humana, según Lutero, la hace incapaz de cual-

¹² *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII, op. cit.:66.*

quier iniciativa, de índole racional y moral, de cualquier colaboración en el proceso de la justificación. Solos quedan, frente a frente, el pecado y la gracia, el primer Adán de la caída y el segundo Adán de la redención, de modo que la libertad del cristiano se gana al precio de la renuncia a la libertad del hombre. O dicho, en términos más suaves, la libertad del hombre justificado es la libertad en sí, pues en el pecado solo hay servidumbre.

Jacques Maritain ha mostrado la inseparabilidad de la tesis de Lutero de su propia actitud existencial.

Esta doctrina, como es evidente, nace primordialmente de su propia experiencia interior. (...) Lo que la doctrina de Lutero expresa son todos los estados interiores, las aventuras espirituales y la historia trágica de Lutero. Al renunciar a vencerse, pero no a ser santo, transforma su caso en verdad teológica, su propio estado real en ley universal¹³.

Y es que “el luteranismo hay que entenderlo desde el alma de Lutero”, como muestra José Luis Aranguren, desde su temple anímico o el talante que le subyace, que no es otro que “angustia y desesperación”¹⁴. Su teoría de la justificación y la reconciliación es el modo de hallar la solución a su propio drama interior, de hallar consuelo en su angustia, sintiéndose perdonado. Si la raíz de la inspiración luterana es san Pablo, el medio o atmósfera espiritual en que lo lee es san Agustín: “Me horroricé de temor —dice en las *Confesiones*— y a la vez me enardecí de esperanza y gozo en tu misericordia” (IX, 4,9). El contrapunto de pecado y gracia, esto es, soberbia de sí y fe, desesperación y confianza, es el núcleo de la experiencia religiosa de Lutero. Fe en cuanto *fiducia* o confianza en alguien más que en un dogma. Y de nuevo resuena en Lutero la voz de san Agustín en sus *Confesiones*: “Nuestra única esperanza, nuestra única confianza, nuestra firme promesa es tu misericordia” (X,32,48). La justificación consiste, según la confesión reformada, en revestirse de los méritos de Cristo como un escudo protector ante la cólera divina, y la reconciliación con Dios, mediante la muerte de Cristo, en ser aceptado ante Dios. Paradójicamente, una tesis, como la luterana, que ha puesto todo su énfasis en la interioridad de la fe acaba recayendo en la exterioridad en lo más importante, en la recepción y el alcance de la gracia, al entenderla en términos legales de no imputación del pecado¹⁵, a diferencia del catolicismo que ve en la justificación la transformación

¹³ *Tres reformadores*, op. cit.:29.

¹⁴ *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, en *Obras Completas*, op. cit., I:249 y 250.

¹⁵ Como puntualiza finamente JACQUES MARITAIN, “Pero he aquí que Cristo ha pagado por nosotros y su justicia nos ha redimido, ocupa exactamente *nuestro lugar*. La justificación está fuera 'de nosotros, que seguimos siendo pecado hasta la médula; no nos infunde una vida nueva que sea verdaderamente nuestra ; solamente nos cubre como un manto (*Tres reformadores*, op. cit.:28). Ver también el detallado comentario de JOSÉ LUIS ARANGUREN, en *El protestantismo y la moral*, en op. cit., II:80-85. Para un análisis más profundo y minucioso de la tesis de la “justificación “ luterana” hay que recurrir al gran clásico ALBRECHT RITSCHL, “*Die cristliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, A. Marcus, Bonn, 1882, especialmente el capítulo quinto:217-255.

interior del cristiano en una nueva criatura. Hay a veces una cierta ambigüedad en el planteamiento luterano en algunos textos de apariencia católica, pero que, a la postre, desembocan en la exterioridad de la justificación, como el siguiente:

No he de cambiar nada de lo que hasta ahora e incesantemente he enseñado sobre este asunto (...) que por fe recibimos un corazón distinto, nuevo y puro, y que Dios desea tenernos totalmente justificados a causa de Cristo, nuestro mediador. Aunque el pecado no haya desaparecido del todo ni muerto en la carne, Dios no quite tenerlo en cuenta ni darse por aludido¹⁶.

El extremo rigor con que Lutero sienta su tesis, su nueva doctrina, su extremosidad y unilateralidad, su permanente disyunción de naturaleza y gracia, sus denuestos contra la razón y su inculpación a todo intento de salir al encuentro de Dios o cooperar con su gracia, responsabilizándose, en parte, con la obra de su salvación, en fin, su predestinación al bien o al mal, ponen radicalmente en cuestión la autonomía del humanismo. De ahí la confrontación con Erasmo acerca del libro albedrío. ¿Cómo, pues, puede hablarse de una conciencia moderna en Lutero?...

3. LA SUBJETIVIDAD RELIGIOSA LUTERANA

La idea de subjetividad es clave del pensamiento moderno. Sub-jetivo es lo no ob-jetivo, es decir, lo que no puede ser reducido a objeto, y por eso, precisamente, puede erigirse en fundamento de toda posible objetividad. Subjetividad es aquel fondo irreductible e inenajenable del hombre en que éste es en y para sí mismo. Según Ortega y Gasset, “el descubrimiento de la subjetividad tiene dos hondas raíces históricas: una negativa y otra positiva. La negativa es el escepticismo; la positiva es el cristianismo”¹⁷. Si el escepticismo provoca una duda general sobre todo lo exterior y objetivo, el cristianismo lo elimina en un ímpetu de trascendencia. “Y cuando ha suprimido todo esto es cuando empieza a sentirse verdaderamente vivir y ser con Dios. El cristianismo es el descubridor de la soledad como sustancia del alma”¹⁸. Esta raíz es patente en san Agustín. Sus *Confesiones* son el testimonio dramático del descubrimiento de sí, desde el “*mibi quaestio factus sum*”, (me he vuelto un enigma para mí mismo) (Conf.,X,33,50) al drama interior de su conciencia: “Tal era la contienda que había en mi corazón, de mí mismo contra mí mismo” (*de me ipso adversus me ipsum*) (Ibid., VIII,11,27). El corazón en vilo (“*cor irrequietum*”), fuera de su centro de gravedad, es el que se busca a sí mismo y no se encuentra hasta encontrarse desnudo en su verdad ante Dios. Subjetividad significa, pues, de un lado, interioridad,

¹⁶ “Artículos de Esmacalda”, en *Obras*, ed.de Teófanos Egido, *op. cit.*:356.

¹⁷ *¿Qué es Filosofía?*, en *Obras Completas*, Rev. de Occidente, Madrid, 1969,VII:383

¹⁸ Ibid.,VII:385.

pues solo” “en el hombre interior habita la verdad”, y del otro, conciencia, (*consciencia, cum-scire*) esto es, conocimiento inmediato, “participativo, con-sentimiento”, como bien puntualiza Miguel de Unamuno¹⁹. Conciencia, o mejor *consciencia*, es saber algo, consabiéndose, permaneciendo cabe sí. Pero en este caso el saber-con (*cum-scire*) se refiere al acto íntimo (conjunto) del encuentro de Dios y el alma, —*Deum et animam scire cupio*, decía san Agustín—, porque sólo en Dios es reconocible la verdad del hombre. Lutero, como monje agustino, se había formado en esta tradición. No es extraño que en los momentos decisivos de su vida de reformador apele a su conciencia. Uno de ellos es en la dieta de Worms (1521), en su declaración solemne ante el Emperador y el delegado del Papa, cuando ya ha sido advertido de herejía (bula *Exsurge Domine*) y es instado a retractarse de sus errores:

A menos que se me convenza por testimonio de la Escritura o por razones evidentes, —puesto que no creo en el Papa ni en los concilios sólo, ya que está claro que se han equivocado con frecuencia y se han contradicho entre ellos mismos—, estoy encadenado por los textos escriturísticos que he citado y mi conciencia es una cautiva de la palabra de Dios. No quiero ni puedo retractarme en nada, porque no es seguro ni honesto actuar contra la propia conciencia. Que Dios me ayude. Amén²⁰.

Según una versión posterior, al parecer apócrifa, había añadido con arrogancia: “*Hier stehe ich*”: aquí me planto; de aquí no puedo pasar. Conforme a esta declaración, Lutero pone su conciencia por encima de la norma y del poder que la da, ya sea de la Iglesia o del Imperio. Pero ¿qué significa aquí “conciencia”? *Gewissen*, el término que utiliza Lutero, no es un mero conocimiento objetivo, como *Bewusstsein*, sino directo e inmediato, vivido desde y en sí mismo. Este sentido vital vincula la conciencia con la experiencia íntima y el sentimiento²¹. Tampoco es meramente formal; tiene un contenido: la palabra de Dios, la Sagrada Escritura, y, por tanto, su experiencia de la fe en ella. En otro momento había escrito: *Die selbe experientia macht mir die Schrift gewis*”, y en otro pasaje: *Habeo duos testes fidelissimos e invictos, scilicet, Scripturam et Conscientiam, quae est experientia*”²². La religión pierde su carácter dogmático de verdad revelada para reducirse a experiencia interior de Dios, y de ahí, al sentimiento de lo divino en el hombre. Toda la cuestión estaba —dice irónicamente

¹⁹ *El sentimiento trágico de la vida*, en *Obras Completas*, Escelicer, Madrid, 1966, VII:192

²⁰ Cit. y trad de TEÓFANES EGIDO, en *Martín Lutero. Una mirada desde la historia; un paseo por sus escritos*, Sígueme, Salamanca, 2017:59-60

²¹ Así lo reconoce Lutero en carta a su amigo Spalatin: “Como sabes, este asunto no me provoca ningún miedo. Aunque sus halagos y su poder lograran que todos me odien, quedaría lo sufriente de *mi conciencia y de mi corazón* para saber y confesar que todo lo que yo defiendo y ellos atacan viene de Dios, en quien confió con alegría y de todo corazón y a quien ofrezco todo esto” (WB, 1,87) (El subrayado no pertenece al texto).

²² Citado por H.M. MÜLLER, *Erfahrung und Glaube bei Luther* (apud Hans Reiner: *Das Phänomen des Glaubens*:233).

Maritain— en sentirse en estado de gracia, como si la gracia fuese en sí misma objeto de sensación²³. Pero tampoco se trata de simple certidumbre, como mero estado subjetivo, sino de convicción (*Überzeugung*), término que emplearán más tarde Kant, Fichte y el mismo Hegel, para referirse a una verdad conjuntamente existencial y moral. No es extraño que apele de nuevo a la conciencia en momentos trascendentales, como al cierre del escrito “Exhortación a la paz”: “Os he aconsejado a todos —dice Lutero— cristiana y fraternalmente, con suficiente lealtad, como me testimonia mi conciencia²⁴, es decir, según mi convicción íntima y verdadera. Convicción originariamente religiosa, pues es una verdad cuyo testigo directo es Dios. En cierto modo, parece haber buscado Lutero la resonancia de un texto de san Pablo: “la palabra de Dios no está encadenada” (IIª a Timoteo. 2, 9), y por eso, porque es la suprema verdad y libertad, encadena a la conciencia. Yo soy cautivo de esta palabra. Lo decisivo de esta declaración es que vincula la certeza íntima o interior del yo con Dios mismo, a quien pone de testigo de su fe. Jura en cierto modo por Dios, pues Dios se juramenta a sí mismo en su palabra, y así le consta al creyente en lo más íntimo. Lutero quiere decir: “estoy absolutamente seguro de que ésta es la verdad de Dios, pues así lo ha revelado con su propia palabra”. En la declaración se hace una referencia paradójica a la evidencia, pues dice, “a menos que se me convenza por testimonio de la Escritura o por razones evidentes”; pero ¿qué razón puede aportar más evidencia y constricción que la propia palabra divina?. Para Lutero, la palabra de Dios es clara y simple²⁵. El texto de la Escritura no es ambiguo ni requiere una interpretación cualificada. Todos pueden entenderlo por sí mismos, pues Dios habla en él para todos y cada uno. La conciencia (*Gewissen*) es, pues, un saber inmediato y experiencial. De ahí que al apelar a ella se refiera Lutero al fuero interno, al fondo cierto e inenajenable del yo, frente al fuero externo vigente de la ley eclesial y de la ley política. Por eso puede escribir que sobre este fuero interno no cabe ni es posible ejercer violencia

Pero los pensamientos y los sentimientos del alma no se revelan a nadie, excepto a Dios, por lo que resulta inútil e imposible obligar o constreñir a alguien por la fuerza a que crea de un modo u otro (...) Creer o no creer depende y de la conciencia de cada cual²⁶.

²³ *Tres reformadores, op. cit.:25.*

²⁴ *Escritos políticos, op. cit.:94.*

²⁵ Como comenta el pasaje LYNDAL ROPER, “Según Staupitz, la conciencia puede equivocarse al resentirse por problemas sin importancia, pero para Lutero era la sede de la certeza y nunca podría equivocarse” (*Martín Lutero, renegado y profeta*, Taurus, Madrid, 2017:198). La misma objeción le hacía el doctor Vehus, rector de Baden, para quien “la conciencia era una facultad interna, que regulaba la conducta y era igual para cualquier cristiano”, o Johannes Cochleus, “en cuya opinión, la respuesta a la que debía responder Lutero era: ¿cómo sabes que tu interpretación de las Escrituras es la correcta?”, pero “para él (Lutero), —comenta Roper— la autoridad interpretativa no representaba un problema, porque consideraba que las Escrituras no eran ambiguas” (*Ibid.:200 y 202*)

²⁶ “Sobre la autoridad secular: hasta dónde se le debe obediencia”, en *Estudios políticos, op. cit.:46*

Ahora bien, esta certidumbre se da en el acto de fe, cuyo objeto, según Lutero, no es el contenido dogmático, sino la persona de Cristo. Hay, pues, una fina distinción entre *fides* objetiva (fe acerca *de* Dios) y *fides* subjetiva, aprehensiva (fe *en* Dios, y, más concretamente en Cristo, como Dios revelado al hombre). Aquí la fe significa propiamente *fiducia* o confianza, entrega del propio cuidado en las manos de Cristo, fiándolo exclusivamente a sus méritos. A la *insecuritas* que sufre el hombre desesperado por querer y no poder el bien, se sustituye en la fe la *securitas*, seguridad de hallar protección y consuelo en los méritos de Cristo. Éste es el *Deus revelatus*, el *Deus pro-me*, sacrificado por mí, en función de mi salvación. En la fe se satisface la necesidad del corazón humano que busca ser perdonado. En cierto modo pretende asegurarse de Dios, “establecer (*statuiren*) con certeza” el favor o la gracia de Dios. “La fe —dice Lutero— tiene que llegar al convencimiento de que el Salvador ha nacido para ti. Solo entonces la reflexión se convierte en la fe reflexiva”²⁷. De ahí que el saber propio de la fe sea un saber inmediato, la apropiación directa de Dios en el hombre interior, es decir, sin mediación alguna racional o sacramental. Esta demanda de certeza y carácter inmediato del saber se ha traspasado al pensamiento moderno por la doble vía de la intuición intelectual o del sentimiento hasta que Hegel en *Fe y saber* hizo la crítica de este fideísmo.

En los párrafos precedentes, al filo del comentario de Lutero, han ido apareciendo, bajo el título de subjetividad religiosa, dimensiones fundamentales de la conciencia moderna, tales como la interioridad, la inmediatez, la certeza, la apropiación de lo divino. La subjetividad de la fe estaba digiriendo en certeza subjetiva todo el contenido dogmático acerca de Dios en un Dios/hombre. No es, pues, sorprendente ver aquí el preludeo de la mentalidad moderna. Para el catolicismo, el misterio de la encarnación significa la *kenosis* o vaciamiento de Dios en Cristo, según san Pablo, en orden a la deificación o transformación del hombre en el sentido de lo divino, llegar a ser *filius Dei*. Pero todo esto acontece para honrar a Dios, *ad maiorem gloriam Dei*, y no *propter utilitatem hominis*. En Lutero, en cambio, aun cuando todavía está viva y efectiva en él la trascendencia de Dios, se da una distinción entre Dios en sí (*Deus in se*), incognoscible e inescrutable en sus designios, y Dios revelado (*Deus revelatus*) en Cristo, un Dios para mí (*Deus pro-me*), el Dios que interesa e importa al corazón humano, dado y apropiado en la seguridad de la fe. Bastaba con que se fuera debilitando el sentido de la trascendencia para quedarse escuetamente con la presencia mística del Dios/hombre en la inmediatez de la fe, y derivadamente, según amengua la fe, en la reducción a lo divino en el hombre, y, por extensión en el mundo y en la historia. Detrás de esta deriva reduccionista está la subjetividad de Lutero. Va a resultar que Maritain lleva razón cuando afirma que “la doctrina de Lutero no es en sí misma más que es la universalización de su yo, la proyección de su yo en el universo de las ideas eternas”²⁸.

²⁷ WA,32,266. *Apud* Luis Miguel Arroyo Arrayás, “Yo soy Lutero II”, Universidad Pontificia de Salamanca, 1991:210.

²⁸ *Tres reformadores, op. cit.:*36)

4. FACTORES DE SECULARIZACIÓN

En la fe luterana, entendida y vivida como saber inmediato de Dios *pro nobis*, ha de verse, pues, el inicio de un proceso de secularización, que atraviesa toda la edad moderna. Del idealismo religioso —Dios cierto y aprehendido en la *Gewissen*— era fácil pasar al idealismo filosófico, con solo convertir la conciencia en el tipo de saber propio del hombre. Esta dirección ya fue mostrada por W. Dilthey: “hay que destacar —dice— lo que une a Lutero, hacia atrás, con la mística alemana y, hacia adelante, con el idealismo trascendental, y por lo cual fue para sus contemporáneos el renovador de la sociedad sobre los más hondos fundamentos religioso-morales”²⁹. Pero progresivamente tales fundamentos, oriundos de la experiencia religiosa, fueron contrayéndose en fundamentos meramente ontológicos y morales. Como ha escrito José M^a Gómez Heras,

el espíritu moderno se hace presente en la interiorización del encuentro con Dios mediante la ‘sola fe’, en la autonomía de la conciencia individual frente a los condicionamientos normativos del dogma, y en la humanización de Dios en ‘Jesús de Nazaret’, como lugar exclusivo del encuentro del hombre con lo divino (...). El exclusivismo de la fórmula “Dios de Cristo y Dios en Cristo” podrá ser germen de la superación del teísmo metafísico, igualmente que la interiorización del encuentro con Dios a través de la ‘sola fides’ iniciará el proceso de la transformación de la teología en antropología³⁰.

Entre los factores fundamentales de esta secularización³¹, hay que mencionar, ante todo, el mismo principio de la autonomía de la subjetividad, peraltado ahora religiosamente a un rango absoluto, pues no se trata de la mera voluntad subjetiva y contingente, sino del sujeto en su relación inmediata con Dios, lo que trae consigo una liberación absoluta de toda exterioridad y enajenación. Como señala Hegel, a propósito de la Reforma,

Así, pues, el principio de la subjetividad se convierte ahora en momento esencial de la religión misma, con ello cobra su reconocimiento absoluto y aparece concebido, en conjunto, bajo la única forma en que puede ser considerado como un momento esencial de la religión. Adorar a Dios en el espíritu: estas palabras han sido cumplidas por fin, Ahora bien, el espíritu sólo existe allí donde se cumple la condición de la libre espiritualidad del sujeto³².

Téngase en cuenta, en segundo lugar, la idea del sacerdocio universal de los fieles, en cuanto que por ser bautizados participan, según san Pedro (I,

²⁹ *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, op. cit.:65.

³⁰ *Religión y modernidad*, Publicaciones de Cajasur, Córdoba, 1986:38-39.

³¹ No trato de excluir otros factores externos, como el propio espíritu secular del Humanismo renacentista y el nacimiento de la nueva ciencia, sino acotar la línea matriz de la secularización de categorías religiosas.

³² *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, trad. de Wenceslao Roces, FCE, México, 1955, III:195.

2,9) en el sacerdocio real de Cristo, único mediador y cabeza del cuerpo místico de su Iglesia. Desaparece así la separación entre eclesiástico y laico, pues la diferencia es de función, pero no de autoridad y rango, y con ello el orden jurisdiccional canónico. Por lo demás, el principio de la igualdad del hombre, defendido celosamente por el cristianismo, adquiere un nuevo refuerzo y verificación, pues aun cuando hay diversidad de dones, todos son miembros del mismo cuerpo de Cristo. Esto supone que no hay una administración eclesial del orden de la salvación, sino que cada fiel tiene la responsabilidad y el control de su conciencia religiosa. Únese a ello el tercer factor decisivo, el libre examen en la interpretación de las Sagradas Escrituras, al margen de la tradición y la autoridad de la Iglesia, pues aparte de ser claras y sencillas, en cuanto mensaje universal dirigido a la salud de todos, el creyente cuenta con la revelación del Espíritu para encontrar su sentido interior y propio. Es el espiritual el que entiende y sabe de las cosas espirituales, y no el hombre culto o erudito en disciplinas humanas. El libre examen desató la crítica a toda idea o norma recibida y a toda forma de tradición, robusteció la conciencia individual y democratizó los modos de comportamiento tanto en la comunidad religiosa como en la sociedad civil. El principio luterano fue celebrado como el medio de dinamizar y democratizar la cultura frente al dogmatismo y al fanatismo. Entre nosotros, Miguel de Unamuno, —protestante liberal de mente y actitud, pero católico de corazón porque creía o quería creer en la escatología religiosa—, vio en el libre examen el principio de desamortización de todos los bienes espirituales y culturales de cualquier forma de protección dogmática o disciplinar:

El erizo calenturiento —decía de sí mismo— aspira a que todo hombre sea sacerdote y guerrero y maestro y ciudadano público e históricamente activo, y por eso rechaza el eclesiasticismo —otros le llaman clericalismo— el militarismo, el pedagogismo y el politicismo. El erizo calenturiento quiere que se desamortice la teología (...), que se desamortice la estrategia y la táctica, cuya suprema pedantería la guerra nos pone de manifiesto (...) que se desamortice la pedagogía (...) y que se desamortice la política. He aquí por qué es demócrata el erizo. El erizo calenturiento cree que la religión y la guerra y la educación pública y la política han de ser funciones real y verdaderamente públicas, de verdadero sufragio universal, o sea de sufragio verdaderamente universal³³.

Un cuarto factor secularizador fue la separación entre fe y teología natural, tomándose en serio aquella indicación de san Pablo de que la fe cristiana es locura para el pagano, pero la sabiduría de este mundo es basura ante los ojos de la fe. Contrapone así Lutero la *theologia crucis*, —de la *kenosis* y la humildad de Dios, propia e interior a la fe cristiana—, a una “teología de la gloria”, de inspiración aristotélica, que lo entiende a través de su reflejo en el mundo. Esta separación tuvo un efecto doble: de un lado excluía el contenido de la fe

³³ “La religión civil del erizo calenturiento”, en *Obras Completas*, Escelicer, Madrid, 1971, IX:1041

de toda mediación por la razón natural, pero del otro liberaba a ésta, como saber temporal, de la subordinación a la teología. No obstante, en la medida en que el luteranismo se convirtió en un foco determinante de toda la cultura, hizo surgir en su seno, conforme a su propia lógica reduccionista, un nuevo tipo de racionalidad gnóstica y dialéctica, que digería el contenido del dogma religioso en verdad especulativa, como testimonia el pensamiento de Hegel. Un proceso análogo acontece con respecto a la relación de la ética y la fe. De un lado, Lutero rechaza toda ética natural, que pretenda justificar la conducta del hombre con criterios de pura razón, a la que toma por pelagianismo, pero, a la vez, del otro, propicia, indirectamente, una ética formal, plenamente autónoma de la metafísica, como la de Kant, y deudora de la conciencia de culpa a causa del sentido incondicional de deber.

Por último, un quinto factor determinante del mundo moderno fue la liberación de la política del poder espiritual directivo del Papa y su restauración en manos del poder temporal del príncipe. Como ha escrito a este respecto W. Dilthey:

El hombre interior', la invisibilidad del proceso religioso en él, su libertad, no albergan en sí ninguna relación de poder y obediencia dentro de un todo eclesiástico: solo la asociación política hace posible organizar la acción social. Esta asociación se convierte, pues, en sede de toda actuación para la obra de Dios en el mundo. La esfera de las obras de la fe es la esfera de la sociedad secular y su orden. Con este principio se logra la liquidación completa de toda idea de actividad eclesiástica³⁴.

Lutero defiende, al modo tradicional, que todo poder depende de Dios e insta, en consecuencia, a la obediencia al poder legítimo constituido, pero desactiva el poder espiritual de la Iglesia, alegando que Cristo no tiene dos cuerpos (secular y espiritual), sino un único cuerpo. Niega que haya habido una institución directa del poder espiritual del Papado por parte de Cristo. A su vez, la tesis del sacerdocio real otorga a los príncipes, en cuanto bautizados, el ministerio de dirigir al pueblo de Dios:

Ahora que el poder secular está bautizado igual que nosotros y tiene la misma fe y el mismo Evangelio, debemos dejarles ser sacerdotes y obispos y debemos considerar su oficio como un ministerio que pertenece y sirve a la comunidad cristiana³⁵.

Esto comporta que el poder temporal es en sí mismo espiritual y no necesita de ninguna justificación heterónoma en cuanto brazo secular de la Igle-

³⁴ *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, op. cit.:71.

³⁵ "A la nobleza cristiana de la nación alemana", en *Estudios políticos*, op. cit.:10.

sia. Si se tiene en cuenta, por lo demás, la igualdad de rango de todos los bautizados, se sigue de ello una necesaria democratización del poder:

Ya que todos nosotros somos igualmente sacerdotes, nadie debe darse importancia y atreverse a desempeñar ese cargo sin nuestro consentimiento y nuestra elección, pues todos tenemos igual poder; lo que es común nadie puede tomarlo por sí mismo sin la voluntad y el mandato de la comunidad³⁶.

Además, Lutero aprovecha la ocasión para excitar la rebelión de los príncipes alemanes frente a Roma, convertida en sede de la iniquidad:

Así, pues, si la necesidad lo exige y el papa es dañino para la cristiandad, el primero que pueda, como miembro fiel de todo el cuerpo, debe hacer algo para que se celebre un concilio auténtico, libre, y nadie mejor que la espada secular puede hacerlo, especialmente ahora que es también cocrisiana, cosacerdote, coeclesiástica, copoderosa en todas las cosas y teniendo el deber de desempeñar con libertad su cargo y función, que han recibido de Dios³⁷.

A la par, pues, que se elimina la actividad político/eclesiástica (el clericalismo), se acepta el orden político autónomo, fundado en la asociación y el derecho, y se respetan los ordenamientos seculares del Estado, que debe regir todos los oficios y deberes en función de la utilidad social.

En suma, el luteranismo instituye un nuevo marco en las relaciones entre el mundo, el hombre y Dios. Tal como lo formula J.M. Gómez Heras:

El esquema ontológico causa-efecto, que regulaba las relaciones Dios-mundo-hombre en la metafísica medieval, y cuya categoría central era el '*Deus creator*', cede el puesto a un esquema histórico/existencial, que se expresa en las categorías de "pecado, redención y fe", cuya base viene proporcionada no por la ontología, sino por la historia de la salvación, y cuya instancia central es la de '*Dios salvador*'³⁸.

Con arreglo a este nuevo enfoque —conjuntamente de crítica a la teología natural y de despliegue secular de la historia de la salvación— el proceso secularizador se lleva a cabo según el siguiente esquema: 1) autonomización de las distintas esferas de la cultura espiritual, al liberarlas del yugo dogmático y el poder espiritual de la Iglesia católica; 2) des-divinización o des-encantamiento del mundo, que no es leído ya, analógicamente, en su sentido simbólico, como hacía la teología natural, y que despeja el nuevo horizonte del cultivo y goce del mundo y 3) mundanización (*Verweltlichung*) y realización histórica (*Verzeitlichung*) del espíritu reformado, conforme al plan de la teología salvífica.

³⁶ *Idem*.

³⁷ *Ibid.*:18.

³⁸ *Religión y modernidad, op. cit.*:38.

5. LÍNEAS SECULARIZADORAS EN EL PENSAMIENTO MODERNO

La libertad espiritual de conciencia, proclamada por Lutero, desencadenó un movimiento expansivo, que se dejó sentir tanto en el orden del pensamiento como de la vida social. Sólo que donde Lutero decía fé o saber inmediato de Dios en mí, los filósofos hablarán de pensamiento o razón, pues todo es cosa de conciencia. Kant la va a convertir en lema de la Ilustración: "la libertad —dice— de hacer siempre y en todo lugar uso público de la *propia razón*"³⁹. Y Fichte, verdadero titán en su lucha por la libertad de pensamiento, la proclama constantemente.

El derecho de elevarse con el propio pensar, libre de todos los lazos de la autoridad externa, hasta la ley de la razón, es el derecho más alto e inalienable de la humanidad. Este derecho es el inmutable destino de la vida de la especie sobre la tierra⁴⁰.

Y hasta los campesinos, sublevados contra la opresión de sus príncipes, nobles y obispos, reclamaban y se amparaban en aquella libertad radical cristiana de toda servidumbre, que había proclamado Lutero, por mucho que éste se esforzara en rechazar las consecuencias sociales, que podían esperarse de su principio. En su exhortación a ellos apela a su "buena conciencia", pero en el fondo ellos, con Thomas Münzer a la cabeza, la entendían como consecuencia del espíritu de la Reforma: "No debe existir la servidumbre, puesto que Cristo nos ha liberado"⁴¹. Así de simple y rotundo.

5.1. Fe luterana, cristocentrismo e idealismo filosófico

Toda la espiritualidad moderna es cristocéntrica. Frente a la edad del Padre, que es el *eon* o carácter esencial de la Edad medieval, la moderna es la del Hijo, y pronto llegará ser, en los más radicales y consecuentes, la del Espíritu. Lutero había contrapuesto el *Deus in se*, incognoscible e inescrutable, al

³⁹ *¿Qué es Ilustración?*, *op. cit.*:119.

⁴⁰ *Los caracteres de la edad contemporánea*, Introd. y trad. de José Gaos, Rev. de Occidente, Madrid, 1976:82. Y en el escrito más popular "Reivindicación de la libertad del pensamiento", lo repite con mayor énfasis, si cabe, haciendo mención expresamente a la 'conciencia': "El hombre es y debe seguir siendo propiedad de sí mismo. Lleva en lo más profundo de su corazón una chispa divina que lo eleva por encima de la animalidad y lo hace ciudadano de un mundo en el que Dios es su primer miembro: la conciencia" ("La reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos", Introd. y trad. de Faustino Oncina, Tecnos, Madrid, 1986:14-15).

⁴¹ "Este artículo —clamaba Lutero— intenta igualar a todos los seres humanos y hacer del reino espiritual de Cristo un reino secular, externo, lo que es imposible" ("Exhortación a la paz", en *Escritos políticos*, *op. cit.*:89-90. ¿Y qué otra cosa podía esperarse, si él mismo había hecho a los príncipes del mundo ministros de Dios a favor de la justicia?.

Deus revelatus, cayendo incluso en la contradicción de que la predestinación divina al bien y al mal, según el decreto omnipotente de Dios, entrara en colisión con el Dios misericordioso que se revela en Cristo. Pero, tomando radicalmente en serio el lema luterano del "*Deus pro me*", en función de las exigencias del hombre, es decir, concebido según el interés trascendental humano, era fácil concluir, olvidando al Padre, que "no hay otro Dios que Cristo", y desde la unidad de "lo divino y lo humano" deslizarse hacia la lectura secularizada de lo divino en el hombre. El cristocentrismo posibilitaba un nuevo humanismo, el llamado humanismo cristiano, que todavía en el Renacimiento salvaba el espíritu de la trascendencia (Lefreve d'Étaples, Tomás Moro, Desiderio Erasmo, Luis Vives), pero que en el movimiento secularizador protestante llegará a perderla de vista. De tanto hablar de Cristo, el cristianismo liberal olvidó que Cristo tenía un Padre, de quien más había hablado él en este mundo. El "*solus Christus*", que implicaba todavía la divinidad de Jesús, iba acabar conduciendo, en el llamado protestantismo liberal al *solus homo* de la modernidad, y de un hombre reducido al "*ego cogitans o agens* de la edad moderna.

Es innegable que Lutero había sido con su actitud un gran reivindicador teórico y práctico de su yo. El "*pro me*", por mí, en función de mí, en mi conciencia, ordenaba toda la "economía trascendental" de la religión hacia el hombre. La teología dejaba de ser el discurso del hombre sobre Dios, en virtud de Cristo, mediador, para tornarse el discurso de Dios sobre el hombre. "¿Por qué la doctrina de la salvación —se pregunta Maritain— absorbe toda la teología luterana, sino porque el yo humano se ha convertido de hecho en la preocupación principal de esta teología?"⁴² Habrá habido pocos hombres tan egotistas o poseídos por el *daimon* de su yo, como Lutero, que aparte de soberbio y arrogante, como reconocen sus biógrafos, lo había elevado a un dogma religioso: el aseguramiento de Dios para lograr la certeza de sí mismo. En el fondo, tal vez sin ser consciente de ello, había convertido la causa de Dios en su propia causa. Lutero es un egotista consumado, más que aquellos humanistas, como Erasmo, que él tomaba por escépticos y a los que reprochaba no hacer "aserciones". Así lo ha visto de nuevo Jacques Maritain, un fino catador de espíritus:

Lo primero que llama la atención en la fisonomía de Lutero es el egocentrismo: algo mucho más sutil, mucho más profundo y mucho más grave que el egoísmo: un *egoísmo metafísico*. El yo de Lutero llega a ser prácticamente el centro de gravitación de todas las cosas, y sobre todo, en el orden espiritual y el yo de Lutero no son sólo sus disputas y sus pasiones de un día; tiene un valor representativo, es el yo de la criatura, el fondo incomunicable del individuo humano⁴³.

A diferencia de la persona, que es alteridad y comunidad, el yo es ensimismamiento y hermetismo, individuo, porque surge de la anulación de todo lo

⁴² *Tres reformadores, op. cit.:*38.

⁴³ *Ibidem:*35.

otro para encontrar un fondo autárquico, cierto y seguro. No está abierto y vertido hacia fuera, sino que pone lo objetivo a partir de sí y en función de sí mismo. El yo es proyecto de sí y artífice de su mundo, como asegura J. Ortega y Gasset:

Nada merece tan propiamente ser llamado yo como ese personaje programático, porque de su peculiaridad depende el valor con que en nuestra vida queden calificadas todas *nuestras* cosas, nuestro cuerpo, nuestra, alma, nuestro carácter, nuestra circunstancia. Son nuestras por su relación favorable o desfavorable con aquel personaje que necesita realizarse⁴⁴.

¿De dónde viene a la cultura alemana esta pasión por el yo? ¿De la mística renana?. Creo que no, porque el místico busca ciertamente al hombre interior, pero para trascenderse a sí mismo. ¿De la sobra de fuerzas y voluntad?. Es posible, si se tiene en cuenta que el *cogito*, en el fondo, es siempre *voluntas*. El yo siempre se planta, —*hier, stehe ich*, como al parecer dijo Lutero, se hace centro, irradia desde sí una energía configuradora. Tiene un alma fáustica, ávida de todo, para cobrar en ello la experiencia de sí. Desde luego, nadie encarna mejor el carácter alemán que Fausto, dispuesto a vender su alma al diablo con tal de tener un instante colmado de plenitud. Del luteranismo, de su hipertrofia del yo en el estado de certeza, de su seguro religioso de salvación, parte una corriente que desemboca en el idealismo. Cuando el Kant de la *Crítica de la razón pura*, define el yo por la “apercepción trascendental” o autoconciencia de un acto, —*yo pienso*— que es el principio *a priori* e intrascendible, la unidad posibilitante de toda síntesis de la diversidad en el concepto, se mueve dentro de la estación moderna de la autocerteza del yo, como polo constituyente del mundo objetivo. Y cuando más tarde habla del ideal como arquetipo necesario para reglar nuestra conducta, no se refiere a la “*imitatio Christi*”, al modo de Thomas Kempis, sino a algo así como la experiencia de lo divino en el hombre, ya inmerso en la tradición devota del pietismo protestante:

No tenemos otra guía de nuestras acciones que el comportamiento de ese hombre divino que llevamos en nosotros, con el que nos comparamos, a la luz del cual nos juzgamos y en virtud del cual nos hacemos mejores, aunque nunca podemos llegar a ser como él⁴⁶.

Este es el atrio para pasar, líneas más adelante, a tomar a Dios por un ideal trascendental de la razón, el ideal de la omnitud coherente de lo pensable⁴⁷,

⁴⁴ “Pidiendo un Goethe desde dentro”, en *Obras Completas, op. cit.*, IV:401

⁴⁵ *Crítica de la razón pura*, pr. 16, B-132.

⁴⁶ *Ibid.*, A-569 y B-597.

⁴⁷ “Así, pues, si ponemos como fundamento de la completa determinación de nuestra razón un sustrato trascendental que sea una especie de *stock* capaz de suministrar la materia a todos los predicados posibles de las cosas, tal sustrato no es otra cosa que la idea de un todo de la realidad (*omnitudo realitatis*). Toda verdadera negación no es entonces más que límite, cosa que no podría decirse de ella si no tuviera como fundamento lo ilimitado (el todo). (*Ibid.*, A-575-6 y B-603-4)

condición necesaria para la completa autodeterminación del trabajo de la razón, un Dios, en suma, al modo luterano, en función de una necesidad pensante.

Incluso en la razón práctica kantiana hay una presencia implícita del luteranismo, como ha señalado, entre nosotros, José Luis Aranguren. “Kant fue acaso, —escribe— pese a su lastre racionalista, el primer protestante genuino desde Lutero; el pensador cuyo designio central era, según su confesión, limitar el saber para dar lugar a la fe. Con razón es considerado como el filósofo protestante por antonomasia⁴⁸. Y rastrea Aranguren esta influencia en tres puntos capitales. De un lado, en el concepto kantiano de culpa (*Schuld*) o de ser deudor ante la ley y en la idea de “mal originario”, sucedáneo de la tesis del “pecado original”; del otro, en la potencia de la ley, que es, según Lutero, la que me arguye de mi propia impotencia para poder cumplirla y me deja convicto de pecado; y finalmente, en el sentimiento pietista que puede entenderse como una forma debilitada y emocional del estado psicológico de gracia.

Esta tendencia kantiana a la hipertrofia del yo encuentra en Fichte su expresión definitiva. No hay en toda la filosofía una autoconciencia tan entusiasta y exaltada de la majestad del yo:

Hay en mí un impulso (*Trieb*) hacia una actividad propia, independiente y absoluta. Nada es para mí más insoportable que existir en otro, por otro y para otro; quiero ser algo y llegar a serlo por mí mismo⁴⁹.

Es la rotunda autoafirmación del yo en cuanto acto originario. Pero este yo absoluto es propiamente un *cogito agens*, una *Tadhandlung* o hazaña heroica. Es el *punctum saliens* de la libertad trascendental kantiana, “Quien tenga mi modo de pensar (*Gesinnung*) —dice— una buena y recta voluntad, sostendrá también mi convicción (*Überzeugung*). Y después de saber esto, sé también de qué punto debe partir toda mi cultura: de la voluntad, no de la inteligencia”⁵⁰. Pero de una libertad realizándose en cuanto mundo:

El mundo entero es fenómeno y el mundo entero es noúmeno. El mundo es producto de mi espíritu entero, y mi espíritu entero consiste en el pensar puro. Ambos, el pensar puro y el mundo son Uno, sólo que considerados a través de la duplicidad del ser finito⁵¹.

⁴⁸ “*Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, op. cit., I:261. Véase también *El protestantismo y la moral*, II:75ss.

⁴⁹ *Die Bestimmung des Menschen*, en *Ausgewählte Werke*, ed. de Fritz Medicus, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1962, III:345. Recurro a esta obra por ser la expresión más exotérica y popular del intrincado pensamiento de FICHTE en su *Doctrina de la ciencia*.

⁵⁰ *Ibid.*, III:350.

⁵¹ *Doctrina de la ciencia nova método* (de 1799), trad. de J.L. Villacañas, Natán, Valencia, 1987:238.

Pensar es autodeterminarse a partir de sí mismo. Precisamente, en el opúsculo *El destino del hombre*, llama Fichte fé (*Glaube*), en este caso, saber inmediato, —fórmula en que pervive el sentido luterano de fe como certeza incondicional de Dios en Cristo—, a la intuición originaria del yo pensante:

Este órgano de que hablo es la fe (*Glaube*), ese libre aquietarse en la visión (*Ansicht*) que se nos ofrece naturalmente, porque solo con esta visión podemos llenar nuestro destino (*Bestimmung*); es ella la que da ante todo aprobación al conocimiento, que sin ella sería pura ilusión, y lo eleva a la certeza y la convicción (*Überzeugung*)⁵².

En otros contextos prácticos, utiliza Fichte la palabra conciencia moral (*Gewissen*), saber experiencial e inmediato de la unidad del yo y su deber puro de auto-rrealización. El Yo pone desde sí y por sí el no-yo, el mundo objetivo, y en el conflicto del yo y el no-yo, encuentra el Yo el medio dinámico de su autotranscendencia, para poder recobrar a sí mismo a través de su obra y alcanzar la unidad consigo mismo.

5.2. La antropología como secreto de la teología

En el otro cabo de la modernidad ya consumada, en el siglo XIX, un discípulo y crítico de Hegel, Ludwig Feuerbach, que había dedicado todos sus esfuerzos a una interpretación laica y humanista de la esencia del Cristianismo, escribía en la segunda tesis de sus *Principios de la filosofía del futuro*:

El modo *religioso* o *práctico* de esta humanización fue el protestantismo. Sólo el Dios, que *es hombre*, el Dios humano, por tanto Cristo, es el Dios del protestantismo. El protestantismo no se preocupa más, como el catolicismo, por lo que es Dios *en sí mismo*, sino solo en lo que es Dios para el hombre; no tiene por consiguiente ninguna tendencia especulativa o contemplativa; no es ya más teología —es esencialmente *Cristología*, esto es, *antropología religiosa* ⁵³.

Pero Feuerbach no se limitaba a dar expresión a un proceso secularizador ya probado por la historia, sino que lo asumía como su propia posición filosófica, en cuanto ésta representaba la consumación de dicho proceso y, además, reconocía su deuda con el protestantismo. Como era de esperar, su extrema posición secularizadora levantó algunas críticas de parte de teólogos protestantes, y para probar su tesis escribió un tratado sobre *La esencia de la fe en el sentido de Lutero*, en el que puso de relieve la profunda afinidad entre la postura

⁵² *Ausgewählte Werke*, op. cit., II:349.

⁵³ *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, en *Kleinere Schriften*, Akademie Verlag, Berlin, 1970, II:265.

de Lutero y la suya propia. Su intento era volver de revés una paradoja. Pese a que, a primera vista, ninguna religión contradice más que la luterana, expresa e intencionadamente (*mit Wissen und Willen*), al “sentido intelectual humano y al sentimiento”, en ella se lleva a cabo la inflexión definitiva del discurso sobre Dios hacia el hombre. A primera vista, según se expresa la fe, Dios es lo que el hombre no es, lo contrapuesto al hombre, pero, a la vez, según la formulación luterana del *pro-me*, lo referente y ordenado al hombre, lo que el hombre necesita ser y quiere ser, aquello en lo que se reconoce.

Eso no es tuyo como *propiedad* en ti, sino como *objeto*, pero como un objeto que es objeto *para ti*, no casual, sino *esencialmente*, pues él tiene lo que a ti te falta, pertenece, pues, a ti mismo. Dios *es* lo que tú *no eres*, pero precisamente por eso él es para ti indispensable, como la comida para el hombre, la bebida para la sed, la mujer para el hombre (...) En Dios se completa y se satisface el hombre; en Dios es el ser indigente del hombre un ser perfecto⁵⁴.

Este texto habría estimulado en un alma verdaderamente creyente su aspiración incesante hacia Dios, en vuelo de trascendencia de sí mismo; para Feuerbach, en cambio, ya dentro del principio de la inmanencia, tiene el efecto contrario: su apoderamiento; esto es reconocer que el lenguaje de la fe se produce una contra-posición ob-jetiva, el desdoblamiento de una proyección enajenada del hombre, que ha de ser cancelada reflexivamente para que el hombre pueda cobrar la plena conciencia de sí mismo

Ya he indicado antes que en la fe luterana se lleva a cabo una reflexión (*Rückbeugung*) apropiadora en el *pro-me*, para mí, en función de mí. Si Dios ha creado el mundo, ha sido *pro-me*, para la aparición del hombre; si Dios despliega su providencia sobre el mundo, es de nuevo *pro-me* con vistas a mi conservación y cuidado; si Dios se encarna en Cristo es fundamentalmente *pro-me*, para mi redención del pecado, *propter nos homines et propter nostram salutem*, según reza el credo. Cristo es para Lutero mi Cristo, el Dios para mí. “*Haec est vera et unica fides christiana, quae non solum dicit Christus dominum, sed meum*” (WA, 29, 127, 5) Son llamativos la presencia y el énfasis del posesivo (mío) y la referencia al yo (*pro me*), al nosotros (*pro nobis*) en todas las fórmulas luteranas⁵⁵. De ahí que pueda concluir Feuerbach:

Lo nuestro llega ser una característica *esencial* de Dios mismo. Dios no es Dios si no fuera *nuestro Dios*. Nosotros somos la sal no solo de la tierra sino tam-

⁵⁴ *Das Wesen des Glaubens in Sinne Luthers*, en *Kleinere Schriften*, op. cit., II:363.

⁵⁵ Véase a este respecto P. HACKER, *Das Ich im Glaube bei Martin Luther*, Graz, 1966 y la amplia recepción de esta obra en LUIS MIGUEL ARROJO ARRAYÁS, “Yo soy Lutero II. La presencia de Lutero en la obra de Feuerbach”, Publicaciones Univ. Pontificia de Salamanca, 1991, especialmente el parágrafo “Feuerbach y la experiencia luterana del *Deus pro nobis in Christo*:207-236. Hay también en este libro de Arroyo un fino y valioso comentario del tratadito de Feuerbach sobre la fe en Lutero:189-207.

bién del cielo. 'Si Dio solo se sentara en el cielo *para sí* —dice Lutero— como un tronco (*Klotz*), no sería Dios'. Dios es una palabras, cuyo *sentido* (*Sinn*) es solo el hombre⁵⁶.

El tema se perfila en la exégesis del misterio de la encarnación, que es la manifestación de Dios (*Offenbarung*), pero no en abstracto, sino concretamente, y, por tanto, su sensibilización o presencia carnal. Dios es una esencia humana, "la esencia sensible y cierta de Dios" (*ein menschlich gessintes Wesen*)⁵⁷. En suma, "creer significa hacer a Dios hombre y al hombre Dios. El *objeto* de la fe es solo ocasión, medio, imagen, signo, fábula —la doctrina, el fin, la cosa soy *yo mismo*"⁵⁸. Ya no se trata de la unión hipostática de dos naturalezas distintas, en Cristo, como lo ve la teología católica, sino de una *communicatio idiomatum*, como un tránsito (*Übergang*) o transferencia de lo divino a lo humano y de lo humano a lo divino⁵⁹. La relación del Dios-Padre al Dios-Hijo es igualmente una transferencia de lo que es, en el Padre, en cuanto objeto (*Gegenstand*), a lo que ha de llegar a ser el Hijo en aptitud (*Anlage*). Por tanto, al modo humano, el Padre es en función del cumplimiento del hijo. Si Dios es bueno, eso significa es bueno para el hombre, conforme y en la medida del hombre. En fin, el secreto del Cristianismo es, como se sabe, el Amor originario de Dios al hombre, pero, desvelado antropológicamente según el esquema reductivo de Feuerbach significa:

Cristo es la certeza sensible del amor de Dios al hombre; él es el mismo Dios amante del hombre en cuanto objeto sensible, verdad sensible. Pero la certeza de este amor descansa solo en su humanidad (...) El amor en el sentido de una esencia o de un Dios no-humano o sobre-humano, insensible, impasible, sería una abierta mentira, pues con el hombre desaparece también el amor⁶⁰.

¿En qué queda, pues, la redención?. Para Feuerbach, simplemente en la necesidad y verdad del amor. Decir "Dios es amor es decir que es hombre, por ello queda superada toda discrepancia (*Zwiespalt*) entre Dios y hombre, y por eso son perdonados los pecados y el hombre justificado"⁶¹. Y puesto que no tiene sentido que Dios se ame a sí mismo, Dios ama al hombre, según la fe, lo que significa, según la reducción humanista, el hombre es digno de amor; más aún, el hombre se ama a sí mismo, el egoísmo. No es extraño que se rebele contra esta conclusión todo sentimiento verdaderamente religioso. También, en cierta medida, el del propio Feuerbach, pues matiza que lo digno de amor es el género humano (*Gattung*), pero como eso no deja de ser una abstracción, tomado *in*

⁵⁶ *Das Wesen des Glaubens in Sinne Luthers, op, cit, II:366.*

⁵⁷ *Ibid.*, II:374.

⁵⁸ *Ibid.*, II:406.

⁵⁹ *Ibid.*:392.

⁶⁰ *Ibid.*:386.

⁶¹ *Ibid.*:387.

concreto, el género no es más que al amor de un hombre a otro hombre, la unión del yo y el tú. En este punto, es muy significativa la distinción feuerbachiana entre el plano de la fe y el del amor. Según la fe, el amor a Dios no es más que el amor al hombre, esto es, al yo, a sí mismo, pero según el amor, se trata del amor a otro hombre.

Entonces es el hombre en verdad el *objeto de la fe* y también el secreto de la fe es la filantropía, el amor al hombre; únicamente con la *diferencia del amor*, con la diferencia de que en éste el objeto es *otro* hombre, mientras que en la fe el objeto soy *yo mismo*; allí *amo*, aquí *soy amado*⁶².

En el plano de la fe, me siento y soy divino; en el del amor, me siento indigente del otro y requiero de su amor, como él del mío:

La soledad es *finitud y limitación*, la comunidad es *libertad e infinitud*. El hombre para *sí* es un hombre (en el sentido corriente). El hombre *con* el hombre, *la unidad del y el tú, es Dios*⁶³.

Puede decirse, en consecuencia, que el hombre es un dios para el hombre, porque el otro media necesariamente en la relación del yo consigo mismo y en su realización. La exégesis de Feuerbach desemboca así en un humanismo filantrópico y cosmopolita, donde el amor es divino por su misma necesidad, porque es la forma en que el hombre es útil para cualquier otro hombre. Y donde, además, el fundamento ontoteológico, a lo Hegel, ha sido sustituido por la mera naturaleza. Según reza la proposición 55 de los *Principios de la filosofía del futuro*.

La nueva filosofía hace del *hombre, incluida la naturaleza* como base del hombre, el único, universal y supremo objeto de la filosofía —y por tanto, la *Antropología, incluida la Fisiología, en Ciencia universal*⁶⁴.

Se podría sospechar, no sin razón, creo, que los hombres estaban motivados a amarse más entre sí, según la exigencia del amor fraterno, cuando se creían hijos del mismo Padre, que cuando los vincula solo la sangre o el interés, por muy genérico que sea. Pero esto es otra cuestión, que solo se aprecia al final de la era del mero humanismo.

5.3. El doble reino luterano y la teología política

Entiendo por teología política, en el sentido precisado por Carl Schmitt, el “sustrato onto-metafísico-teológico” de la filosofía política moderna, en un

⁶² *Ibid.*:400.

⁶³ *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, pr. 63 *op. cit.*, II:339.

⁶⁴ *Ibidem*, II:337.

doble sentido, genealógico y sistémico, es decir, tanto en sus “raíces histórico-genealógicas”, como en la misma “estructura sistémica de ambos tipos de conceptos”. De un lado, la proyección secularizada de conceptos teológicos, como el de poder absoluto de Dios en la idea de soberanía moderna —el ‘*princeps, a legibus solutus*’— o la *potentia Dei* absoluta en el milagro, transgrediendo su propia legislación, con la conducta del soberano en el estado de excepción. Esto lleva a Schmitt a la conclusión de que “la imagen metafísica que de su mundo se forja una época determinada tiene la misma estructura que la forma de la organización política que esa época tiene por evidente”⁶⁵. Corresponde este modo de hacer política a la época del absolutismo, tanto en el catolicismo como en el protestantismo. No obstante, los países de la Reforma, con su Iglesia nacional y su Rey absoluto como jefe secular y religioso conjuntamente, ejemplifican mejor el modelo teológico/político. Y por una cuestión de principio: al aceptar la tesis de una naturaleza corrompida o dañada sustancialmente por el pecado original, o, bien, su análogo secular en un estado de naturaleza bajo el signo de la concupiscencia egoísta, se hacía necesario entender la política como un remedio igualmente sustantivo para establecer la salud humana y social. Al estado de la violencia natural generalizada habría que responder con el monopolio de la violencia legítima en unas solas manos. Esta teoría es afín al agustinismo político medieval, pero el papel de autoridad o poder integral reservado en él a la Iglesia, se trueca ahora, con el absolutismo regio, en el poder absoluto del Estado.

También Lutero, en una remembranza lejana de San de Agustín, distingue entre dos reinos: de una parte, el reino espiritual, que por ser un reino de gracia, recusa toda forma de poder y dominio. El reino de Dios lo integra la comunidad de los bautizados en la fe de Cristo, que, en virtud de la libertad cristiana pertenecen a otro espíritu y no tienen necesidad de regirse por ninguna ley exterior. “Todo esto —dice Lutero— porque Cristo habría de tener un pueblo libre, sin coacción ni compulsión, sin ley y sin espada”⁶⁶. De la otra, el reino de este mundo, temporal o secular, necesario para que el resto de los mortales puedan convivir bajo normas. Sin embargo, estos dos reinos no están enfrentados en un plano trascendental, al modo de las dos ciudades agustinianas, sino que son compatibles, y, en determinadas condiciones, pueden concurrir a lo mismo. Lutero admite la necesidad del otro reino temporal, que el cristiano acepta plenamente en virtud de su vocación de servicio a los demás, “pues la espada —dice— es de una necesaria utilidad a todo el mundo para mantener la paz, castigar los pecados y resistir a los malos”⁶⁷. Conforme, pues, con la Escritura y la teología clásica, como ya se ha indicado, Lutero defiende el origen teológico del poder y la obligación de obedecer a los príncipes temporales. Pero llega a más, dando un paso decisivo, bautizando, por así decirlo, al propio poder político.

⁶⁵ *Teología política*, Struhart, Cochabamba, s/f.,:66.

⁶⁶ “Sobre la autoridad secular”, en *Estudios políticos*, ed. cit.:32. 6+.

⁶⁷ *Ibid.*:33.

Admite que el poder temporal es un caso ejemplar de ministerio religioso, en virtud del sacerdocio real de los fieles, quebrando así el orden jurisdiccional canónico de la Iglesia:

Yo creo, por esto, que esta primera muralla de papel está derribada desde que el poder secular se ha convertido en un miembro del cuerpo cristiano y, aunque tiene una función material, pertenece, sin duda, al orden eclesiástico; por esta razón su función debe ejercerse libremente, sin impedimentos, en todos los miembros del mismo cuerpo; debe castigar o actuar donde la culpa lo merezca o la necesidad lo exija, sin tomar en consideración a los papas, obispos y sacerdotes, por mucho que amenacen o excomulguen⁶⁸.

A la vez, y por la misma razón, introduce la idea de que las obras del cristiano no son ya las clásicas de piedad o devoción, sino las propias de su profesión o función, cualquiera que sea ésta, religiosamente entendida como un servicio a la comunidad. De este doble modo, el poder temporal no sólo se emancipa del espiritual eclesiástico, sino que lo digiere y engulle en sí mismo. Hay un tercer dato digno de mención: puesto que desaparece la idea misma de un poder eclesiástico, la comunidad religiosa tiene a sus pastores por elección y/o asentimiento y no por designación, con lo que la analogía con el orden político llevaría a postular que el propio poder civil esté sujeto a esta mediación del pueblo. Cabe, pues, afirmar que Lutero lleva a cabo la autonomización del poder político, aun cuando no desarrolle las bases doctrinales de su sustentación. La duplicidad de los dos reinos queda, a la postre, como un asunto interno del cristiano, que tiene así como una doble alma: de un lado, no resistir al mal, en cuanto cristiano, pero, a la vez, participar en la comunidad política, e incluso aceptando, llegado el caso, la responsabilidad del poder:

Así, pues —(concluye Lutero)— ambos principios se concilian muy bien; cumplen, al mismo tiempo, con el reino de Dios y con el reino del mundo, interior y exteriormente, sufriendo al mal y la injusticia y, al mismo tiempo, castigando el mal y la injusticia, resistiendo al mal, y, al mismo tiempo, no resistiéndole⁶⁹.

Y para más claridad, lo resume así, al término de su escrito: “si el poder y la espada son un servicio de Dios, como he demostrado antes, tiene que ser también un servicio a Dios todo lo que el poder necesite para llevar la espada⁷⁰. Esta línea secularizadora, con un doble frente —de un lado invalidar el poder espiritual eclesiástico, y del otro, reconciliar la religión reformada con el Estado— está representada por dos grandes pensadores políticos de la modernidad: Thomas Hobbes en el siglo XVII y W. Hegel en el XIX. Hobbes en su

⁶⁸ “A la nobleza cristiana de la nación alemana”, en *Estudios políticos*, *op. cit.*:13

⁶⁹ “Sobre las autoridad secular”, en *Estudios políticos*, *op. cit.*:35.

⁷⁰ *Ibid.*:42.

Leviatán, donde lleva a cabo una fundamentación racional del Estado absolutista, niega la existencia de un poder espiritual, encomendado al Jefe religioso de la Iglesia, pues no consta en la Sagrada Escritura una institución del Papado. En las Sagradas Escrituras, puntualiza Hobbes, —tan estricto en el análisis clarificador del lenguaje—,

nunca se usa la expresión reino de Dios para significar la monarquía, es decir, el poder soberano de Dios sobre cualquiera de sus súbditos, adquirido por el consentimiento de esto significado que es el propio de la palabra reino⁷¹.

El reino de Dios, fundado en la promesa y el pacto mosaico, en el antiguo Testamento, era el reino temporal de la casa de David, y en cuanto al reino espiritual de Cristo ha sido anunciado, pero no cumplido hasta su venida definitiva.

Y como esa segunda venida no ha tenido lugar todavía, el reino de Dios no ha llegado aún, y no estamos bajo más reyes, mediante pacto, que bajo nuestros propios soberanos civiles. La única salvedad es que los cristianos disfrutaban de la promesa de ser recibidos cuando Cristo venga por segunda vez⁷².

¿Qué queda mientras viene Cristo? Mientras tanto, el reino temporal ejerce la función de mantener en exclusiva la paz, la seguridad y la justicia, que son valores de orden moral, y en este sentido, lleva a cabo la tarea racional de impedir la vuelta al estado de naturaleza, que es el mal originario. ¿No es este el mejor modo de aguardar y esperar su llegada?...

En cuanto a Hegel, es bien sabido cómo en su obra juvenil enlaza en su crítica radical ambos factores, el despotismo político con el dogmatismo religioso, tal como han prosperado en el campo católico, y busca hallar una respuesta conjunta a la crisis espiritual de su tiempo. En su crítica a la positivización del cristianismo, producida por una religión estatutaria, como la católica, ve Hegel la reproducción del legalismo religioso judaico y el carácter enajenante de su religión teocrática. Pero ya no le satisface la crítica ilustrada rouseauniana a la religión y su opción por una religión civil naturalista y (a- o antirreligiosa), sino que cree necesario superar esta escisión entre conciencia religiosa y vida externa social, mediante la regeneración conjunta del *regnum Dei*, ya acontecida por la Reforma protestante, y el temporal *regnum hominis*, que ha llevado a cabo la revolución francesa. Es necesaria, pues, una religión civil, pero no vagamente deísta y neutra, sino informada por el verdadero espíritu del cristianismo en la libertad y el amor solidario. Conforme al planteamiento luterano, Hegel se esfuerza, pues, por una conciliación del cristianismo con el mundo

⁷¹ *Leviatán*, trad, española de Carlos Mellizo, Alianza Universidad, Madrid, 1993, cap. 35:322.

⁷² *Ibid.*, cap. 44:469.

moderno, y esto tanto en el orden teórico como en el práctico. Su programa secularizador incluye una doble tarea:

Su misión consiste en que el principio de la religión cristiana se desarrolle para el pensamiento, sea asimilado por el conocimiento pensante y realizado en éste, de tal modo que logre la reconciliación, que lleve dentro de sí la idea divina (...) en que se infunda la idea a la realidad, en que sea inmanente a ella (...); que, a partir del corazón, del mismo modo que la ley natural gobierna a un mundo sensible, se constituya una vida superior del universo, un reino, se lleve a cabo la reconciliación de Dios consigo mismo dentro del mundo, y no en un reino de los cielos situado en el más allá. (GPh, XIX,500-1:HF,III,82-83 y 91-92)⁷³.

De un lado, es una *gnosis* o asimilación racional del contenido dogmático revelado, por el cual la reconciliación religiosa se resuelve en la relación especulativa de lo infinito con lo finito. Del otro, es una *praxis*, que se propone realizar el reino de Dios en el medio de las relaciones sociales y políticas. Hegel, en cuanto cristiano moderno o liberal, que ha aprendido la lección luterana de la conciliación de ambos reinos, está dispuesto a corregir, si es preciso, las mismas palabras de Cristo:

‘Mi reino no es de este mundo’, dice Jesucristo pero la realización necesita y debe cobrar cuerpo secular. Dicho en otras palabras, las leyes, las costumbres, las constituciones políticas y todo lo que forma parte de la realidad de la conciencia espiritual debe convertirse en algo racional (...) Y esta objetividad real y verdadera del espíritu es la que toma cuerpo en forma de ese algo temporal y real que es el Estado, del mismo modo que la filosofía es la objetividad pensada, existente bajo la forma de lo general⁷⁴.

Esto no significa, sin embargo, confusión de ambos reinos, sino su coincidencia práctica y efectiva, pues el contenido soteriológico de la religión revelada, en cuanto solidaridad universal mediante el amor fraterno, es conforme, en su efectividad histórica consumada, con la eticidad del Estado moderno en su tarea de mantenimiento de vínculos comunitarios universales, fundados en la libertad y la justicia. Esto no obsta para que el Estado tenga su propia *fundamentación* autónoma mediante los principios racionales del derecho, pero encuentra su *base de sustentación* en la disposición interna liberada de la fe religiosa. Estado racional e Iglesia (se entiende la reformada o protestante) pueden así convivir en su diferencia de misión, y mantener un reconocimiento recíproco, en virtud de su “*armonía originaria*”. La tensión secular de ambos pode-

⁷³ *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, trad. esp. de Wenceslao Roces, México FCE, 1955, III:83 y 91-92.

⁷⁴ *Ibid.*, III:92.

res, el espiritual y secular, quedaba históricamente resuelta, al considerar a ambos en la perspectiva absoluta de la realización del espíritu. De la ambigüedad de esta reconciliación, sin embargo, iba a dar cuentas, más tarde, la autorreflexión histórica, al mostrar la heterogeneidad de ambos factores, entre el interés trascendental religioso, en su sentido radical soteriológico, y el interés secular del Estado, en la exclusividad e integridad totalizadora de sus funciones. Pero esto es otro cantar.