

Erasmus y Lutero en los orígenes del subjetivismo moderno

Laura Quintana

Universidad Nacional de Colombia

En este ensayo se muestra hasta qué punto en las ideas de Martín Lutero y de Erasmo de Rotterdam pueden encontrarse algunos gérmenes o desarrollos incipientes de un aspecto central del pensamiento en la modernidad: el subjetivismo. Esto es, la vuelta del sujeto sobre sí que está a la base de los modernos conceptos de “yo”, “individuo”, “interioridad”, tal y como se expresa en el giro copernicano kantiano. De esta forma se llega a plantear que en la configuración de una concepción del mundo intervienen elementos diversos que, en principio, parecerían oponerse a ella.

*

“Erasmus and Luther at the Origin of Modern Subjectivism”. This essay shows to which extent some of Martin Luther’s and Erasmus of Rotterdam’s ideas contain some germs or incipient developments of a main aspect of modern thought: subjectivism; namely, the return to the subject at the basis of the modern concepts of the self, the individual and immanence, such as they are manifest in the Copernican-Kantian turn. Thus the A. contends that several elements initially deemed to be contrary to a new world vision, actually take part in its constitution.

1. Introducción

Cronológicamente, el inicio de la modernidad suele situarse en el lapso de tiempo que transcurre entre los siglos XVI y XVII. Se trata de una época en la que diversos fenómenos culturales y religiosos empiezan a sugerir cambios profundos en las categorías del pensamiento y en las fuentes morales, al tiempo que acontecimientos concretos exigen otras formas de aproximación a la realidad. Por una parte, se encuentra la cultura del Renacimiento quinientista con su afirmación de la individualidad creadora. Por otra parte, tiene lugar la transformación que se opera en la imagen de mundo, al pasar de la idea de un universo cerrado a la idea de un universo infinito, para usar los términos de Koyré, a partir de los cambios geográficos que siguen al descubrimiento de América. De la mano con estos desarrollos, se dan los primeros pasos de una ciencia nueva, que toma curso con la teoría de Copérnico sobre el movimiento de los astros, las reflexiones de Bacon sobre la forma de proceder en la ciencia y el método adoptado por Galileo en sus descubrimientos e invenciones. Y en el trasfondo de estos movimientos culturales se inserta otro fenómeno fundamental: el cisma religioso que acaba con la unidad de la Iglesia católica y su dominio universal sobre los fieles y sobre la religión cristiana.

Así, por lo menos cronológicamente, la Reforma se encuentra en los albores de la modernidad, como se encuentra el pensamiento humanista del Renacimiento. La pregunta que guía este ensayo inquiere, precisamente, por la influencia de estos dos movimientos en la configuración de un aspecto central del pensamiento moderno, el subjetivismo, y lo hace a través de dos figuras de gran eco, Martín Lutero y Erasmo de Rotterdam. Esto no significa que el protestantismo pueda reducirse al luteranismo, ni que el humanismo renacentista pueda reducirse al erasmismo, pero se trata de dos figuras centrales de ambos movimientos que suelen considerarse determinantes en la formación de la mentalidad moderna. Tampoco se pretende indagar si en ambos pueden encontrarse rasgos del subjetivismo moderno en

sus formas acabadas. De lo que se trata es de examinar algunos de los temas centrales de estos dos pensamientos religiosos a partir de aquello que los enfrentó, para determinar en qué medida en uno y otro pueden encontrarse algunos gérmenes, o desarrollos incipientes, de la actitud moderna. De esta forma, podría llegar a mostrarse que en la configuración de una concepción del mundo intervienen elementos bastante contrastantes, que, en principio, parecerían contraponerse a dicha concepción.

La pregunta se desarrollará llevando a cabo el siguiente recorrido: primero, se señalará en qué sentido el subjetivismo puede considerarse como un rasgo definidor de la actitud moderna. Luego, se enfrentarán los pensamientos de Lutero y Erasmo alrededor de su discusión sobre el libre albedrío. En esta confrontación se pondrán de relieve los elementos centrales de la piedad luterana y de su antropología frente al humanismo erasmiano. Así, a partir de las consideraciones realizadas podrán mostrarse aquellos elementos de ambas concepciones que pudieron haber influenciado la actitud moderna.

2. El subjetivismo moderno

Ciertamente, un análisis exhaustivo de cualquier aspecto de la modernidad resulta bastante difícil porque estamos aún gobernados por sus imperativos y esto claramente nos incapacita para asumir una distancia crítica, satisfactoria, con respecto a ella¹. El esbozo que aquí se propone no puede sino tener en cuenta esta limitación y también se limita a ser un esbozo breve y general, pues lo contrario desbordaría las pretensiones de este ensayo.

El sentido que el concepto de “sujeto” adquiere en la modernidad y la centralidad que se le otorga se relacionan con una transformación fundamental que da vida a la imagen de mundo de esta época: el cambio de perspectiva que implica que el hombre deje de buscar los fundamentos del conocimiento y de su actuar en un orden exterior, al volverse sobre sí mismo para fundamentar sus propios criterios de juicio. Se trata del giro fundamental que Kant caracterizó con la ima-

¹ Cf. Letocha, Daniele, “¿Cómo definir la modernidad si aún nos gobiernan sus imperativos?”, en: *Ideas y valores*, 12 (2000), p. 79.

gen de la “revolución copernicana”, al señalar que los objetos de conocimiento son relativos a quien conoce –como el movimiento de los astros, según Copérnico, es relativo al movimiento del espectador–, de suerte que no es nuestro conocer el que debe regirse por los objetos, sino éstos por nuestra capacidad de conocer². Así, de acuerdo con esta analogía, lo relevante es la actitud del observador, concretamente, la toma de conciencia por parte del sujeto cognoscente, del papel que juegan sus propias facultades en la determinación de los objetos de conocimiento³.

Esta vuelta del sujeto sobre sí es lo que está a la base de los modernos conceptos de “yo”, “individuo”, “interioridad”, y es también aquel elemento fundamental que permite hablar de una sola forma de pensamiento, donde, a primera vista, se encuentran numerosos matices y enormes diferencias. Esto no niega que en la historia del pensamiento puedan trazarse concepciones en las que se anuncia un énfasis en la interioridad, como es el caso del pensamiento de Agustín, y cierta noción de individualidad, como se manifiesta ya en el pensamiento humanista del siglo XV. Pero en ellos, precisamente, no se ha dado aún aquel giro, característicamente moderno, que hace de la interioridad el sujeto constituyente, y del mundo, el objeto de conocimiento a ser determinado por medio de la mente. Tanto en Agustín como en los humanistas el mundo es un cosmos, cuyo orden preestablecido debe descubrir la razón humana. El moderno, en cambio, abandona la idea de un orden, del que forma parte, para concebir a la racionalidad como la capacidad para representarse las cosas en un orden “claro y distinto”, construido por ella. Así, al tiempo que la idea de un cosmos jerarquizado ontológicamente es reemplazada por la representación de una naturaleza cuantificable, el hombre deviene

² Cf. Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Madrid: Alfaguara, 1998, traducción de Pedro Ribas, B XVI.

³ Cf. Serrano, Gonzalo, “La revolución copernicana de Kant: sentido de una analogía”, en: Gutiérrez, Carlos B. (ed.), *El trabajo filosófico de hoy en el continente. Memorias del XIII Congreso Interamericano de Filosofía*, Bogotá: ABC, 1995, p. 457. Suscribo aquí, con Serrano, una lectura de la revolución copernicana que no tiene que ver con la interpretación heliocéntrica que renombrados autores le habrían dado, entre ellos, según el mismo Serrano, W. Kaufmann, Châtelet, Copleston y hasta Heidegger. Cf. *ibid.*, pp. 452-454.

un yo para el cual el sujeto y el objeto son entidades separables como parecen serlo lo interior y lo exterior, lo racional y lo natural.

La “desvinculación” del sujeto es, pues, lo característico de la noción moderna de individuo. Se trata, sin embargo, de una noción que posee diversas facetas, tal y como lo destaca Taylor en *Las fuentes del yo*. Una consideración esquemática de la lectura de este autor sobre estas vertientes puede servir para mostrar que, a pesar de los diversos desarrollos, y a pesar de que algunos de ellos parezcan opuestos, en todo caso, en ellos se presupone un sujeto que está vuelto sobre sí y mira en su interior para enfrentarse al mundo.

Por una parte, se encuentra el individualismo que reclama la autonomía del pensar como un bien inalienable del yo: la razón que todo lo fundamenta no puede estar determinada por nada distinto de ella, sino que ella misma es la que se autofundamenta y autodetermina. Así, desde este punto de vista, la libertad se define en conexión con la autonomía, como la capacidad de pensar con plena espontaneidad frente a cualquier condicionamiento externo: inclinaciones naturales, costumbres arraigadas, opiniones transmitidas, argumentos de autoridad. En ese sentido, como lo sugiere Letocha⁴, el ideal moderno del libre pensamiento implica hacer *tabula rasa* de la voz de la tradición y de toda evidencia recibida –todo lo cual se concibe como dudoso– para internarse en la conciencia propia y escuchar la voz cierta de la racionalidad.

Por medio de esta interiorización reflexiva, el individuo moderno pretende certeza, es decir, la universalidad y la necesidad de sus juicios; por más paradójico que parezca, la radicalización de la subjetividad conduce a la pretensión de máxima objetividad. Pero esta vía reflexiva que lo conduce a delimitarse a sí mismo y a sus propias capacidades, también lo lleva por el camino de la autoexploración, un camino que conduce al territorio opuesto de lo particular y lo contingente. En la autoexploración se daría, según Taylor, otra vertiente del individualismo moderno, que se caracteriza por la valoración del sentimiento y de la sensibilidad como rasgos definidores del individuo, más allá de las generalidades universales y abstractas.

⁴ Cf. Letocha, Daniele, “¿Cómo definir la modernidad si aún nos gobiernan sus imperativos?”, *o.c.*, pp. 79-80.

Una tercera expresión de la individualidad moderna, que está en conexión con el abandono de la idea de un orden jerarquizado y la aceptación de un mundo sin fines preestablecidos, se manifiesta en una forma distinta de concebir la ética, es decir, los criterios por medio de los cuales se mide el actuar correcto y la vida lograda: fundamentalmente, se deja de lado una ética del honor, característica de la sociedad caballeresca, pero también una ética de la jerarquía de los bienes, de acuerdo con la cual, ciertas actividades, ciertas formas de vida, tienen por su naturaleza más valor que otras. Desde esta perspectiva, todas las actividades tienen el mismo valor siempre y cuando sean realizadas con pleno compromiso personal. Es decir, ya no se valora tanto el *qué* se hace sino *cómo* se hace.

Aunque Taylor no insista en ello, esta valoración de la vida corriente también puede caracterizar el ideal de autonomía y la autoexploración, pues en ambos casos tampoco se considera lo que se hace sino la forma en que se lo hace: lo que importa es que el hacer permita la realización de la autonomía del sujeto, o de sus sentimientos y sensibilidad. En esa medida, podría decirse que la valoración de la vida corriente sería un rasgo común del subjetivismo, como lo es la centralidad que adquiere el hombre y todo lo humano en las diversas formas del individualismo moderno.

Este énfasis en lo humano que caracteriza la actitud moderna haría patente, para muchos⁵, la influencia en ella del humanismo de los siglos XV y XVI, en el que suele inscribirse a Erasmo; así como el anti-modernismo de Lutero, conocido por su pesimismo antropológico. Así lo considera, por ejemplo, Rincón en un artículo dedicado a examinar la relación del Reformador con el humanismo: "...no se ve tan obvio afirmar -concluye, con ironía- que el Reformador sea el representante del hombre moderno, el padre del individualismo, el generador de la libertad del pensamiento, el anticipo del endiosamiento de la razón, así lo hayan dicho muchos ilustres alemanes"⁶. Precisamente, el propósito de este ensayo es mostrar que en ese Lutero tan antimoderno pueden encontrarse elementos que contribuyeron al subjeti-

⁵ Entre otros a Troeltsch, Taylor y Vattimo.

⁶ Rincón, Alfonso, "Lutero y el humanismo", en: *Ideas y valores*, 63 (1983), pp. 124-125.

vismo; así como en el pensamiento de Erasmo, pese a resultar tan propicio para la modernidad en ciertos aspectos, pueden encontrarse elementos que no fructificaron en la mentalidad moderna. De esto resultaría que una forma de pensamiento termina, desde sus propios supuestos, por influir en otra que se desarrolla en direcciones completamente opuestas.

3. El escepticismo de Erasmo frente al dogmatismo de Lutero

Erasmo comienza su diatriba sobre el libre albedrío con un prólogo relativamente amplio, en el que se refiere a la forma en que debe ser abordada la discusión. Para él, estas consideraciones, como lo señala al final del prólogo, resultan tal vez más importantes que la disputa misma⁷, pues, en gran medida, lo que está en juego en este debate doctrinal es la interpretación del texto sagrado en que se funda la doctrina, especialmente, el problema de asegurar la objetividad de dicha interpretación. Además, el método que el autor considera adecuado para enfrentar las Escrituras determina la posición que toma respecto al asunto debatido.

En efecto, se trata de una diatriba, es decir, de un método consistente en recoger diversos pasajes de la Escritura o de textos patristicos, para someterlos a comparación⁸. Un método que Erasmo escoge para demostrar la imposibilidad de encontrar una solución racional entre los diversos pasajes de la Biblia que se refieren al libre albedrío. Así, el autor quiere demostrar que la Escritura no resulta definitiva al respecto, sino que se trata de una de esas cuestiones del texto bíblico, frente a las cuales “una oscuridad creciente nos envuelve”, de modo que, frente a ellas debemos reconocer “tanto la insondable majestad de la sabiduría divina, como la debilidad de la mente humana”⁹.

Al proceder de esta manera, al pretender someter verdades del dogma al juicio de la razón, Erasmo adopta una actitud escéptica, pero

⁷ Cf. Erasmo, *Discourse of Free Will*, traducción de Ernst Winter, Nueva York: Milestones of Thought, 1990, p. 12.

⁸ Cf. Rummel, Erika, *The Confessionalization of Humanism in Reformation Germany*, Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 56.

⁹ Cf. Erasmo, *Discourse of Free Will*, o.c., p. 8.

a diferencia de otras vertientes del escepticismo, no afirma la suspensión del juicio ni defiende la derivación de una conclusión probable sino que se atiene a la autoridad de la Iglesia y a las decisiones conciliares para dar una respuesta conclusiva sobre la cuestión examinada. Esto es lo que Rummel ha dado en calificar como “escepticismo cristiano”, aunque tal vez sería mejor calificarlo como “escepticismo católico”, pues se trata de una postura epistemológica según la cual, allí donde la razón humana no puede penetrar, el consenso y la autoridad son los criterios fundamentales de juicio. Así, de acuerdo con esto, para Erasmo, la aceptación de la limitación del entendimiento implicaba el reconocimiento de la necesaria mediación de la Iglesia para decidir sobre cuestiones de fe. Pero, además, ello significa que al cristiano, como individuo, no le compete formular sus convicciones y opiniones personales sobre el dogma por medio de afirmaciones categóricas (*assertio*), sino atenerse a las asunciones formuladas por la Iglesia Católica. En relación con esto Erasmo afirma: “...tanto me desagradan las aserciones que prefiero el punto de vista de los escépticos hasta donde lo permite la inviolable autoridad de la Iglesia –una Iglesia a la que estoy dispuesto a someter, en todo momento, mis propias consideraciones, ya sea que yo entienda o no lo que ella prescribe. De hecho yo prefiero esta inclinación a aquella que observo en ciertas personas, adictas tan ciegamente a la propia opinión, que no pueden tolerar cualquier cosa que difiera de ellas. ¿Estas personas afectadas de tal manera serán capaces de formar un juicio objetivo?...”¹⁰.

Aquí se encuentra el principal aspecto que Erasmo critica al Reformador: ¿quién se cree Lutero –parece pensar el autor– para afirmar sus convicciones personales como si fueran la verdad absoluta?, ¿quién se cree para echar por la borda “las decisiones de todos los doctores de la Iglesia, todas las escuelas, concilios, papas”? Erasmo no puede estar de acuerdo con aquel que desecha la tradición y la autoridad, pues, para él, el consenso resulta pieza clave de la religión, como aquello que le otorga objetividad a los juicios sobre los pasajes oscuros del dogma. Dado esto, las aserciones de Lutero de ningún modo pueden considerarse objetivas, sino sólo opiniones de un juicio

¹⁰ *Ibid.*, p. 6.

enceguecido por la convicción personal. Así, frente a la posición de Lutero, Erasmo pretende adoptar una circumspecta medianía: se mantiene al margen, analizando sin juzgar, inquiriendo sin dogmatizar¹¹.

Ciertamente con esto tocaba un punto álgido para el Reformador. Para éste, en efecto, dogmatizar, hacer aserciones, significaba “adherir invariablemente”, “perseverar sin claudicar”, no albergar ninguna duda, y esta es precisamente la actitud que, según Lutero, le corresponde al cristiano respecto a la palabra de Dios¹². Así que el escepticismo de Erasmo no puede sino resultarle impío, “tibio”, “fraudulento”, pues *cristiano* significa, para él, aquél que se ha entregado completamente, de forma apasionada y resuelta, al espíritu de Dios: “el Espíritu Santo no es un escéptico; ni son dudas o meras opiniones lo que él escribió en nuestros corazones, sino aserciones, más ciertas e inmovibles que la vida misma y cualquier experiencia”¹³.

Frente a Erasmo, Lutero considera que en la Escritura no hay nada ambiguo o difícil de comprender. La oscuridad proviene sólo de la conciencia del hombre agobiado por el pecado, que no ha conseguido todavía la auto-transparencia que la gracia otorga, pues comprender, como deriva Lutero de la *Epístola a los romanos*, no es otra cosa que tener fe¹⁴. Creer que las Escrituras tienen pasajes confusos ha sido, según él, la excusa de los “papistas” para justificar la mediación de la Iglesia sobre la conciencia de los fieles, por medio de todo tipo de prescripciones, cuando en realidad, en la Escritura, no se encuentra ningún pasaje que justifique esa mediación. Al contrario, según Lutero, por medio de su palabra, Dios quiso liberar a las conciencias de todo tipo de mandatos externos: “¿quién te dio la potestad o el derecho de

¹¹ Cf. *ibid.*, p. 7.

¹² “Pues lo que corresponde a un corazón cristiano no es el sentir desagrado ante las aserciones; antes bien, las aserciones deben agradarle, de lo contrario no será cristiano. Mas por ‘aserción’ (hago esta aclaración para evitar que juguemos con los vocablos) yo entiendo: adherir a algo invariablemente, afirmarlo, confesarlo, defenderlo, y perseverar en ello sin claudicar.” (Lutero, Martín, *De servo arbitrio*, en: *Obras de Martín Lutero*, traducción de Erich Sexauer, Buenos Aires: Aurora, 1976, vol. 4, pp. 38-39).

¹³ *Ibid.*, p. 42.

¹⁴ Cf. Lutero, Martín, “Carta del apóstol San Pablo a los romanos”, en: *Comentarios de Martín Lutero*, traducción de Erich Sexauer, Barcelona: Clie, 1998, vol. 1, p. 127.

ligar la doctrina cristiana a lugares, personas, tiempos u objetos, cuando la voluntad de Cristo era que ella fuese divulgada y reinara en el orbe en forma completamente libre? –le replica Lutero a Erasmo–. ‘La palabra de Dios no está encadenada’, dice Pablo”¹⁵. Precisamente, la libertad del cristiano, como se verá más adelante, consiste para Lutero, en la liberación del creyente de toda ley, al descubrir, por la fe, que la fe sola justifica.

Pero, además, para el Reformador, aquellos que justifican la mediación de la Iglesia sosteniendo la ambigüedad de la Biblia, estarían afirmando que tal aparato instituido por los hombres resulta más cierto, más claro, más seguro que el puente que Dios mismo instituyó: “pero si la Escritura que ellos explican es oscura, ¿quién nos da la certeza de que la explicación misma que ellos presentan es acertada?... ¿No somos ya lo suficientemente oscuros y ambiguos, sin que la oscuridad y ambigüedad y tinieblas nos fueran aumentadas desde el cielo?”¹⁶. Pretender que lo humano, por naturaleza oscuro, falaz, indigno, resulte más diáfano que lo divino, para Lutero, ciertamente, resulta escandaloso.

Sin embargo, este abandono de un aparato exterior que medie entre el cristiano y su interior no significa que el creyente pueda atender a su interioridad de cualquier manera, creer sin mediación alguna a partir de su sola conciencia, pues con esto se daría el riesgo de caer en idolatría, es decir, que los hombres crean en dioses que son proyección de ellos mismos, y se desembocaría, en último término, en esa anarquía espiritual que propugnaban los anabaptistas. Por eso, para Lutero resulta fundamental la palabra revelada, como aquella mediación que sirve de puente entre Dios y la criatura; y por eso mismo, para él, resulta indispensable reconocer su transparencia, pues de lo contrario, se estaría negando la eficacia de la misma como mediación: “Cristo no nos iluminó en forma tal que al mandarnos que atendiéramos a su palabra, él haya querido que alguna parte en esa palabra permaneciese para nosotros oscura.”¹⁷

Así como el reconocimiento de la autoridad eclesiástica es inseparable del pensamiento religioso de Erasmo; el hacer *tabula rasa* de

¹⁵ Lutero, Martín, *De servo arbitrio*, o.c., p. 75.

¹⁶ *Ibid.*, p. 114.

¹⁷ *Ibid.*, p. 115.

toda mediación, distinta a la palabra revelada, es inseparable de la piedad luterana. Para el primero, la afirmación del consenso y de la tradición debe derivarse necesariamente del reconocimiento de la limitación de la razón. Para Lutero, la convicción personal frente a las Escrituras debe primar sobre la razón y sobre cualquier acuerdo humano. En el primero se impone la voz de la tradición, en el segundo la voz de la conciencia. Esa conciencia a la que Lutero se encadena al pronunciarse en la dieta de Worms: “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 cautiva de la palabra de Dios. No puedo ni quiero retractarme en nada, porque no es seguro ni honesto actuar contra la propia conciencia”¹⁸.

Esta afirmación radical de la conciencia también explica la incondicionalidad que Lutero pretende frente a la propia convicción, lo que lo distancia, nuevamente, de Erasmo. Para este último, en efecto, cuenta bastante la utilidad que la verdad pueda tener para el hombre, de acuerdo a las personas y las circunstancias. En ese sentido, muestra una posición pragmática: “hay ciertos tipos de verdades que, aunque podrían ser conocidas, sería, sin embargo, poco sabio ofrecerlas a una consideración indiscriminada”¹⁹. Para Lutero, en cambio, no se puede retroceder frente a la verdad “ni ante la muerte misma, aun cuando el mundo entero no sólo se vea envuelto en conflicto y tumulto, sino se derrumbe en un solo caos y quede reducido a nada”²⁰.

Aunque ciertamente esta voz de la conciencia está lejos de ser la voz de la razón moderna, es un gesto claro en el que se sugiere la vuelta del hombre sobre la interioridad, para enfatizar el abandono de toda confianza en lo exterior, en lo dado y transmitido. Y esto, claramente, está en el trasfondo de la actitud moderna, como se sugería antes en este ensayo, y como se expresa de forma patente en las si-

¹⁸ Lutero, Martín, “Discurso pronunciado en la dieta de Worms”, en: *Obras*, edición preparada por Teófanos Egido, Salamanca: Sígueme, 2001, p. 175.

¹⁹ Erasmo, *Discourse of Free Will*, o.c., p. 11.

²⁰ Lutero, Martín, *De servo arbitrio*, o.c., p. 70.

guientes palabras de Descartes: "...aprendía a no creer nada con demasiada firmeza de todo lo que se me había persuadido únicamente por el ejemplo y la costumbre; y así me liberaba, poco a poco, de muchos errores, que pueden ofuscar nuestra luz natural y hacernos menos aptos para escuchar la voz de la razón"²¹. Mientras se impone esta subjetividad en ciernes, el consenso y la autoridad, que Erasmo reclamaba como criterios de juicio, van siendo derrotados.

4. *Dos formas opuestas de piedad*

Al concluir su respuesta a la diatriba *De libero arbitrio*, Lutero se dirige a Erasmo con las siguientes palabras: "...de todos mis adversarios, tú eres el único que atacó el problema mismo, esto es, el punto esencial de mi doctrina, y que no me cansó con aquellas cuestiones periféricas acerca del papado, del purgatorio, de las indulgencias y otras por ese estilo que son bagatelas más bien que cuestiones serias, con las cuales hasta el momento casi todos trataron de darme caza, si bien en vano. Tú, solamente tú llegaste a discernir el punto cardinal de todo lo que actualmente está en controversia, y me echaste la mano a la garganta, por lo que te agradezco desde lo profundo de mi corazón"²².

Al señalar que la cuestión de la libertad humana es el punto cardinal al que se opone la Reforma, Lutero estaría sugiriendo que lo que estaba en disputa entre él y el catolicismo, que Erasmo intenta representar, es esencialmente la interpretación de la antropología cristiana. Aunque actualmente tiende a reducirse la distancia que separa ambas vertientes respecto a la concepción del hombre y tiende a ponerse el énfasis en las diferencias eclesiológicas, éstas, según Lutero, ocuparían un lugar secundario respecto a la discusión doctrinal. Para el Reformador, en efecto, la concepción del hombre que se deriva de la Biblia está estrechamente relacionada con la interpretación de otros puntos fundamentales de la doctrina, como la predestinación divina, el significado del pecado, el papel de la gracia y

²¹ Descartes, René, *Discurso del método*, traducción de Eduardo Bello Reguera, Madrid: Tecnos, 1987, p. 14.

²² Lutero, Martín, *De servo arbitrio*, o.c., p. 332.

el sentido de la justificación. Pues todo esto, precisamente, define la actitud que el creyente debe tener frente a la religión, es decir, la piedad que, según Lutero, lo caracteriza como cristiano.

De afirmarse la libertad humana, definida por Erasmo como “el poder de la voluntad, por medio del cual el hombre puede acercarse o alejarse de lo que conduce a la salvación eterna”²³, para el Reformador, se estaría desestimando el efecto que el pecado original tuvo sobre la naturaleza humana, y con esto, a la vez, se estaría debilitando al máximo la participación de la gracia y la necesidad de la venida de Cristo para la salvación de los hombres. Todo lo cual, se comprende, no puede sino resultarle impío: “¡cuán tonto fue ese Cristo –exclama con sarcasmo– que con el derramamiento de su misma sangre compró para nosotros a aquel Espíritu que no nos hace falta, al solo efecto de ponernos en condiciones de guardar sin dificultad los mandamientos! ¡Si esto ya lo traemos en la naturaleza!”²⁴.

Para Erasmo, al contrario, negar el libre albedrío no puede sino resultar nocivo, pues el cristianismo es, principalmente, según él, una doctrina que exige del hombre cierto comportamiento y lo induce a superarse continuamente a sí mismo. De ahí resulta fundamental que el hombre reconozca que puede cumplir con tales mandamientos y que aspire a ganarse con su esfuerzo el favor de la gracia que justifica y salva. Se trata, pues, de dos formas distintas de religiosidad: para Lutero, la afirmación de la libertad humana es contraria a la piedad; para Erasmo, es el fundamento de la moral, y ésta es, para él, el contenido más claro que puede extraerse de la Escritura, como aquello en que debería fundarse una vida piadosa verdadera, distinta de aquella simple devoción ritual de algunos católicos. Esta divergencia implica también dos interpretaciones distintas de la ley divina.

Para Erasmo, los mandamientos son preceptos de una vida moralmente buena, que deben servir como ejemplo para que el hombre pueda conducirse por el camino de la virtud. Un difícil camino que éste debe esforzarse en recorrer, teniendo siempre presente que “la aspereza del esfuerzo será suavizada por la esperanza del premio”²⁵,

²³ Erasmo, *Discourse of Free Will*, o.c., p. 20.

²⁴ Lutero, Martín, *De servo arbitrio*, o.c., p. 166.

²⁵ Erasmo, *Enquiritidion. Manual del caballero cristiano*, introducción, traducción y notas de Pedro Rodríguez Santidrian, Madrid: BAC, 1965, p. 129.

sin indagar más allá sobre cosas imposibles para su entendimiento, como la predestinación o la vida eterna. Para Lutero, en cambio, el papel de la ley consiste, principalmente, en mostrarle al hombre su incapacidad para actuar correctamente y, en esa medida, sirve para que éste, sintiéndose indigente, se humille ante Dios, reconozca su incapacidad para salvarse y se entregue a la fe. Sin esta humillación de la soberbia, para el Reformador, no puede darse piedad verdadera; y sin ésta tampoco puede darse salvación. Por eso, considera que abrigar la esperanza de ganar la gracia de Dios con el propio esfuerzo, negando con ello la certeza de la predestinación, es cerrarse las puertas a la piedad verdadera y, con esto, cerrarse el camino a la salvación²⁶.

Las dos formas de religiosidad suponen también una concepción distinta de la divinidad: Erasmo, en su interpretación moralizante de la religión, parece presuponer que la benevolencia de Dios se muestra, principalmente, en que Éste sólo exige de nosotros el esfuerzo de cumplir, de forma sincera y constante, con los mandatos que hizo accesibles a la naturaleza humana, dándole a ésta la libertad para actuar dentro de un cosmos ordenado teleológicamente. En esa medida, Erasmo resalta, basándose en el *Nuevo Testamento*, la imagen de un Dios justo y misericordioso con sus criaturas. Según Taylor²⁷, de esta forma empieza a anunciarse lo que será el deísmo moderno con su afirmación de que la grandeza de Dios consiste en exigirnos, únicamente, que realicemos de manera adecuada nuestra naturaleza. Para este autor, esto iría de la mano con una “subjetivación de la ética teológica de la naturaleza”, de acuerdo con la cual el mundo no es en sí mismo bueno, amable, benevolente, sino que aparece como tal, dadas ciertas inclinaciones del sujeto, dada su natural constitución. Erasmo,

²⁶ “Si por consejo tuyo –le reclama Lutero a Erasmo– nos mantuviésemos alejados de estos dogmas y escondiésemos ante los hombres esta palabra de Dios, de manera que, engañado por una idea errada en cuanto a la salvación, nadie aprendiera a temer a Dios y humillarse ante él para llegar al fin a través del temor a la gracia y al amor: entonces sí que habríamos cerrado muy bien tu ‘ventana’, pero en su lugar habríamos abierto de par en par las puertas, qué digo, los abismos y fauces no sólo hacia la impiedad, sino hacia la profundidad del infierno.” (Lutero, Martín, *De servo arbitrio*, o.c., p. 83).

²⁷ Cf. Taylor, Charles, *Las fuentes del yo*, traducción de Ana Lizón, Barcelona: Paidós, 1996, pp. 288-291.

sin embargo, está aún lejos de este posible desarrollo de algunas de sus ideas.

En contraste, la piedad luterana insiste en la idea nominalista de un Dios inescrutable, cuya voluntad no puede ser fijada por los hombres, ni puede responder a fines preestablecidos que minarían su omnipotencia: “en efecto: si hubiera cualquier norma o medida o causa o razón a la cual debiera ajustarse esta voluntad, ya no podría ser la voluntad de Dios. Pues lo que la voluntad divina quiere, es correcto no porque ella debe o debió ajustarse a lo que es correcto, sino al contrario: por cuanto es la voluntad divina la que quiere algo, por esto tiene que ser correcto ese ‘algo’ que se produce a raíz de la volición divina”²⁸.

Para Lutero, intentar descifrar la benevolencia de Dios, suponiendo un orden teleológico comprensible para la razón, no es más que pretender humanizar a Dios, pretender que responda a los criterios humanos de benevolencia y justicia. A partir de estos criterios, en efecto, la racionalidad se niega a aceptar lo que es propio de un ser infinito y omnipotente, así como lo que implica esta majestad: la predestinación divina, el siervo albedrío humano, la falta de mérito por parte del hombre y su culpabilidad. La razón humana se niega a entender que el hombre deba ser culpado por hacer el mal, si por necesidad tiende a hacerlo, como se niega a entender que deba ser llamado justo, un Dios que condena a aquellos que no son responsables de sus actos. Esta es la posición que asume Erasmo cuando señala: “pero el alma racional en mí tiene muchas dudas cuando oigo: no hay mérito en el hombre... todo lo que hacemos o queremos se reduce a necesidad incondicional... Es muy difícil explicar cómo puede ser compatible con la justicia (para no hablar de la misericordia) condenar a otros, a quienes Dios no les concedió el bien, a torturas eternas, a pesar de que no podían efectuar por su cuenta ningún bien, ya que ni poseían libre albedrío, o solo uno bueno para pecar”²⁹. Erasmo, en efecto, juzga con la razón. Pero, para Lutero, “la fe y el Espíritu juzgan de manera distinta: ellos creen que Dios es bueno, aun cuando condenara a todos los hombres”³⁰. Y es en ellos, no en la “gárrula razón”, incapaz de

²⁸ Lutero, Martín, *De servo arbitrio*, o.c., p. 204.

²⁹ Erasmo, *Discourse of Free Will*, o.c., p. 82.

³⁰ Lutero, Martín, *De servo arbitrio*, o.c., p. 204.

afirmaciones categóricas, donde se encuentra la fuente de la religión. Además “si pudiéramos entender mediante la razón cómo un Dios que muestra tanta cólera y tanta crueldad puede ser justo y bueno, ¿de qué serviría la fe?”³¹.

Este reconocimiento, típicamente nominalista, de la inadecuación de la razón para cuestiones de fe, implica una demarcación fundamental entre la razón, entendida como una capacidad que sólo se aplica al mundo de la experiencia, y el espíritu, como sede de la fe. Lutero se refiere explícitamente a esta delimitación en su comentario a la *Epístola a los romanos*, al distinguir entre “prudencia de la carne” y “prudencia del Espíritu”: La primera “escoge lo que contribuye a su propio bien, y evita lo que podría contribuir a su propio mal”, no mira nunca al beneficio de los otros, sino que es “una voluntad egoísta, que hace que el hombre se vea a sí mismo como el objetivo último. La prudencia del espíritu, en cambio, no tiene otro objetivo sino Dios, y por el amor que la gracia le concede sólo busca el bien de todos, y aquello que resulta bueno a los ojos de Dios”³². Aquí parecería estar, en germen, la posterior división kantiana entre entendimiento y razón.

Este parentesco lejano, entre espíritu y razón kantiana también podría sugerirse en un argumento adicional contra las interpretaciones de la Biblia que suponen el libre albedrío: según Lutero, este tipo de lectura daría pie a consideraciones interesadas que tampoco corresponden con la verdadera piedad cristiana. Considera, en efecto, que los que creen ganarse el cielo con su comportamiento se guían por la prudencia carnal, y ésta sólo los hace pensar en su beneficio, en este caso, en el premio que les espera en el cielo; en cambio, los que creen que la sola fe salva, por su sola fe hacen el bien, y lo hacen “espontáneamente, sin pedir ninguna retribución”, sin buscar “premio alguno; lo que buscan es solamente la gloria y la voluntad de Dios, y están dispuestos a hacer lo bueno aun cuando –para poner un caso imposible– no hubiera reino de los cielos ni infierno”³³. En esta espon-

³¹ Palabras de Lutero que Nietzsche cita al referirse al pesimismo del Reformador. Cf. Nietzsche, Friedrich, *Morgenröthe*, Kritische Studienausgabe, edición de Giorgio Colli y Mazzino Montinari, Berlín: Gruyter/dtv, 1999, p. 14.

³² Lutero, Martín, “Carta del apóstol San Pablo a los romanos”, o.c., p. 274.

³³ Lutero, Martín, *De servo arbitrio*, o.c., pp. 179-180.

taneidad desinteresada que otorga el espíritu está, para Lutero, el signo de la verdadera piedad; como, para Kant, en la espontaneidad desinteresada de la razón y sus imperativos se encuentra el fundamento de la verdadera moral³⁴.

Pero, además, a través de la imagen de un Dios inescrutable, cuya voluntad no se puede comprender a partir de un supuesto orden exterior, se insiste en que Dios sólo puede ser captado en la conciencia iluminada por el espíritu. Así, lo infinito se acerca a lo finito; la trascendencia penetra en el interior, y deja de verse como trascendencia externa, para volverse voz de la conciencia. El hombre que está sumido en el pecado, que no ha sido tocado por la gracia, es precisamente, uno que no se ha reconocido, que no es consciente de sí como pecador. Mientras que en el hombre piadoso la fe que dimana de su interior es aquello que hace posible su autoconciencia. Ciertamente, no se trata aún de un sujeto que se auto-fundamenta, pero sí de un sujeto que encuentra sus fundamentos como yo, como ser consciente, en el interior.

Con la cuestión de la piedad luterana se ha tocado uno de los aspectos más problemáticos y, en principio, más antimodernos de esta doctrina, su antropología pesimista. A continuación se examinarán algunos de sus rasgos, en oposición al optimismo humanista de Erasmo.

5. El pesimismo antropológico de Lutero frente al optimismo erasmiano

Según Lutero, Erasmo en su disquisición “nos pinta a un hombre capaz de hacer lo que se le ordena, o que al menos reconoce que no puede hacerlo. Pero un hombre así no existe en ninguna parte”³⁵. Para Lutero, en efecto, tras el pecado original el hombre queda redu-

³⁴ Se trata de una afinidad que no escapó al incisivo Nietzsche, ese moderno tan crítico de la modernidad: “Mucho antes que Kant y que su imperativo categórico, Lutero, a partir de la misma sensación había dicho que era necesario que existiera un ser en el que el hombre pudiera confiar incondicionalmente –en esto consistía su prueba de Dios; él quería, de forma más vulgar y tosca que Kant, que se obedeciera, incondicionalmente, no a un concepto sino a una persona y finalmente también Kant tomó el rodeo de la moral para llegar a la obediencia de la persona...” (Nietzsche, Friedrich, *o.c.*, p. 188).

³⁵ Lutero, Martín, *De servo arbitrio*, *o.c.*, pp. 152-153.

cido a nada, pues pierde el espíritu y se vuelve sólo carne, sólo pecado, incapaz de querer el bien, de actuar conforme a él, e incapaz siquiera de reconocer su maldad. Para Erasmo, en cambio, el pecado original ha debilitado la naturaleza humana, corrompiendo su originaria armonía y haciéndola propensa al pecado, pero no ha borrado de ella, del todo, la capacidad para hacer el bien.

La oposición entre ambas antropologías puede entenderse, entonces, a partir de la relación naturaleza-gracia: mientras que para Lutero, sin la gracia el hombre no puede hacer nada bueno, ni siquiera buscar a Dios; para Erasmo, el hombre es capaz de una bondad natural que lo hace apto para ganarse la gracia divina, necesaria para su salvación. Gracia y naturaleza, desde la perspectiva luterana, están separadas por un abismo infranqueable; para Erasmo, en cambio, se da una continuidad armónica entre la bondad natural –aquella que para él lograron alcanzar los antiguos– y la perfección espiritual, que sólo se consigue en el cristianismo. Para Erasmo, tal y como lo destaca Halkin, “la religión de Cristo realiza plenamente las tendencias morales más elevadas de los antiguos”. Y es a partir del reconocimiento de esta continuidad, que “debe proceder, en los cristianos, el espíritu de optimismo, de medida y de adaptación, así como la voluntad de ser en perfección”³⁶. De esta forma, al afirmar la armonía entre naturaleza y gracia, Erasmo teje un puente entre la cultura antigua y la religión cristiana. En esto consiste, precisamente, su filosofía de Cristo o humanismo cristiano.

Este humanismo explica que, al formular su interpretación de la antropología cristiana, Erasmo intente conciliar el esquema paulino del espíritu y la carne con el esquema alma-cuerpo, mediante la tripartición de Orígenes. De acuerdo con ésta, “el espíritu nos hace Dioses; la carne, bestias; el alma, hombres. El espíritu nos hace buenos; la carne, malos; el alma, ni buenos, ni malos...”³⁷. La carne, pues, se hace corresponder con el cuerpo, concebido como lo más bajo en la naturaleza humana; el alma con la razón, concebida como una potencia neutral; y el espíritu con la fe, como aquello que perfecciona la

³⁶ Halkin, León, *Erasmo entre nosotros*, traducción de Luisa Mendrano, Barcelona: Herder, 1995, p. 402.

³⁷ Erasmo, *Enquiridion. Manual del caballero cristiano*, o.c., p. 115.

naturaleza humana. Como se ve, este esquema tripartito le permite afirmar a Erasmo una bondad natural, o por lo menos una naturaleza neutral, posible para el hombre, que éste puede alcanzar mediante el desarrollo de la racionalidad, tal y como consiguieron hacerlo los antiguos más excelentes; y, al mismo tiempo, le permite sostener que esa naturaleza neutral sólo se realiza plenamente por medio de la fe que otorga el espíritu. Así, para Erasmo, el verdadero cristiano es aquel que por el espíritu de Dios y su esfuerzo moral, puede conciliar la naturaleza y la gracia, al disponerse adecuadamente para recibirla. Para él, como señala Halkin, “el ofrecimiento de la gracia y la libertad de aceptación son dos términos inseparables de una correlación teológica”³⁸.

La visión de Lutero, esencialmente paulina, resulta completamente opuesta: “nosotros sabemos que en el género humano están implicados el cuerpo y el alma con todas sus facultades y obras, con todos sus vicios también y sus virtudes, con toda la sabiduría y necesidad, toda la justicia e injusticia. Todo es carne, porque todo se inclina hacia lo carnal, es decir, hacia lo suyo, y carece de la gloria de Dios y del espíritu de Dios, como dice Pablo en *Romanos* capítulo 3”³⁹. La razón, el alma, todas las virtudes morales, son para Lutero carne, de modo que, desde su antropología, no tiene sentido la distinción entre partes principales o superiores del hombre y partes secundarias o inferiores. Tampoco tiene sentido plantear una bondad natural. La naturaleza humana es esencialmente pecadora porque por sí sola, es decir, sin fe, sin espíritu, sólo es capaz de “mirar hacia lo suyo” y no hacia Dios, que es lo único que justifica: el hombre es “un ser totalmente encorvado sobre sí mismo, al extremo de que canaliza hacia su propia persona no solamente los bienes materiales sino también los espirituales y se busca a sí mismo en todo”⁴⁰. Este egoísmo, esta vanidad, estarían asentados en el corazón del hombre y estarían presentes en todas sus intenciones, de modo que ninguna de las obras humanas, aun aquellas que a los ojos de los congéneres resultan buenas y virtuosas, puede exhibir el desinterés y la espontaneidad que las haría justas ante los ojos de Dios.

³⁸ Halkin, León, *o.c.*, p. 234.

³⁹ Lutero, Martín, *De servo arbitrio*, *o.c.*, p. 257.

⁴⁰ Lutero, Martín, “Carta del apóstol San Pablo a los romanos”, *o.c.*, p. 266.

Esta dicotomía entre naturaleza y gracia se mantiene incluso en el cristiano. Para Lutero, en efecto, lo que cambia en el que ha sido iluminado por la gracia es la actitud natural que el hombre tiene frente a sí. Lo que cambia es el querer, la intención del cristiano, gracias a la intervención del espíritu. Pero su naturaleza no cambia; ella permanece y entra en conflicto con el espíritu. En ese sentido, el mismo hombre, según Pablo, es un ser que “sirve a la ley de Dios y, a la vez, a la ley del pecado; es un hombre justo y a la vez un pecador”⁴¹. Sin embargo, aunque el cristiano sigue siendo pecador, este pecado no le causa ya ningún daño, pues la fe, la sola confianza en Dios, lo justifica. Así, en él se ha producido una liberación del pecado, pero de ningún modo una eliminación del mismo.

Lo que resulta bastante notable es que esta escisión en que se encuentra el cristiano sea caracterizada por Lutero, precisamente, en términos de interioridad y exterioridad: la gracia, el espíritu, es lo interior; la naturaleza, la carne, lo exterior. El cristiano es, al tiempo, hombre interior y hombre exterior. En su interioridad, en tanto cristiano, es libre; en su aspecto exterior, como hombre, está sometido al pecado. La libertad es, pues, libertad del espíritu, de la gracia, de ningún modo capacidad humana. Es la fe lo que permite al cristiano salirse de sí mismo para superar su naturaleza pecadora. Una fe que, al tiempo, lo libera del peso de la ley y de todo condicionamiento externo: “...al cristiano le basta con la fe; no necesita obra alguna para ser justificado. Si no precisa de obras, ha de tener la seguridad de que está desligado de todos los preceptos y leyes; y si está desligado, indudablemente es libre”⁴². La libertad cristiana es, pues, aquella espontaneidad que no requiere de promesas, de premios ni de normas para adherir a Dios y querer el bien incondicionalmente.

A partir de esta aproximación Lutero, ciertamente, parece bastante lejano del humanismo cristiano de Erasmo y de ese humanismo de los siglos XV y XVI que muchos consideran precursor de la actitud moderna. Nada más impío, para Lutero, que las siguientes palabras de Pico della Mirandola, sobre la dignidad humana; conocida

⁴¹ *Ibid.*, pp. 248-255.

⁴² Lutero, Martín, “La libertad del cristiano”, en: *Obras, o.c.*, p. 160.

declaración del humanismo del *Quattrocento*, que los autores modernos suelen citar con frecuencia: “Ni una sede determinada, ni un aspecto peculiar, ni alguna función propia te dimos, oh Adán, a fin de que, según tu querer y según tu juicio, puedas tener y poseer la sede, el aspecto y las funciones que quieras. La naturaleza de los otros seres está definida y sometida a los límites de las leyes que hemos prescrito. Tú, no sometido a ningún límite estrecho, definirás tu propia naturaleza de acuerdo con tu libre voluntad, que he puesto en tu mano. Te he colocado en el centro del mundo para que desde ahí puedas observar más fácilmente lo que hay en él. No te he hecho ni celeste ni terreno, ni mortal ni inmortal, para que tú, casi libre y soberano creador de ti mismo, te plasmes según la forma que prefieras... ¡Oh, suprema liberalidad de Dios padre, oh suprema y admirable felicidad del hombre!”⁴³.

No cabe duda que la noción de dignidad humana forma parte de la moralidad moderna. Esta se identifica, en efecto, con la capacidad que el hombre tiene para autodeterminarse y para darle un sentido a su existencia, es decir, va de la mano con el concepto de autonomía del sujeto que, según se señalaba al comienzo, resulta fundamental para la modernidad. También es claro que en las palabras citadas, como en el humanismo de Erasmo –a pesar de que ambas concepciones no coinciden plenamente– se reconoce que el hombre tiene un mérito, es digno de algo, y que esa dignidad tiene que ver con la capacidad para autodeterminarse que Dios le concedió, al otorgarle libre albedrío. Desde este punto de vista, entonces, por lo menos por lo que respecta a Erasmo, al lado de la gracia, es fundamental la libre participación del hombre. Precisamente, en la modernidad, según lo destaca Taylor, es la participación del hombre en su propio destino lo que se va a relevar, mientras se irá eliminando, poco a poco, el concepto de gracia, hasta dejar al hombre solo en el escenario del mundo. Teniendo en cuenta estas consideraciones, no parecería entonces infundado el parentesco que se traza entre las mencionadas formas de humanismo y el pensamiento moderno.

⁴³ Citado por: Pazzaglia, Mario, *Dal Medioevo all' Umanesimo*, Boloña: Zanichelli, 1993, pp. 589-590.

Asimismo, sería claro, por lo dicho en este apartado, que para Lutero no tiene sentido hablar de “dignidad humana”, todo el peso, todo el mérito, se lo concede a la gracia; de modo que, a este respecto, su actitud sería completamente anti-moderna. Y, sin embargo, pese a su anti-modernismo, no puede negarse que en esa dicotomía fundamental entre gracia y naturaleza, en la que se funda la antropología luterana, se anuncia, en germen, ese carácter “desvinculado” que es constitutivo del sujeto moderno.

Según se señaló, esta dicotomía puede reducirse a la oposición exterioridad e interioridad y ésta, a su vez, a la oposición servidumbre-libertad. Por medio de estos contrastes, Lutero afirma que la libertad sólo es posible al interior del hombre, como superación del hombre natural. De esta forma, niega ese organicismo teleológico que aún se expresa en el humanismo erasmiano, de acuerdo con el cual el hombre realiza su libertad en el mundo exterior, al actuar de acuerdo con los fines que Dios estableció. Pero, a la vez, como lo señala Ballester⁴⁴, se aproxima a una solución especulativa de la libertad que se abrirá camino en la modernidad y encontrará su culmen en el pensamiento kantiano.

Así, cuando Kant plantea en la *Crítica de la razón pura*, como resultado del giro copernicano aplicado a la metafísica, que una misma voluntad puede ser considerada como fenómeno y, en tanto tal, como determinada por las leyes naturales, es decir, no libre, y, a la vez, como cosa en sí, plenamente espontánea y libre, estaría resonando el eco luterano. En la oposición introducida por el Reformador entre gracia y naturaleza, en efecto, ya está presente un sujeto que, como el moderno, está escindido y sólo puede pensarse libre en la escisión. Así, con Lutero, se sugiere ya aquella situación trágica del sujeto moderno, aquel dolor de la existencia que surge “de la ruptura de aquello que una vez fue uno”, para parafrasear a Hölderlin.

⁴⁴ Cf. Ballester, Manuel, “Martín Lutero: el sujeto trascendental”, en: *La revolución del espíritu (tres pensamientos de libertad)*, Madrid: Siglo XXI, 1970, pp. 108-109.

6. Conclusiones

Teniendo en cuenta las consideraciones anteriores, podría decirse que en la constitución del sujeto moderno aparecen los siguientes elementos característicos de la piedad luterana: el énfasis en lo interior como lugar de la certeza; la ruptura con la tradición, con la autoridad, con todo lo exterior; el planteamiento de un sujeto que se constituye en la desvinculación. En efecto, estas ideas están a la base de los conceptos de “libre pensamiento” y “autonomía de la conciencia” que son fundamentales para todas las vertientes del individualismo moderno, y, en particular, para esa forma de subjetividad que Taylor caracteriza como individualismo de la autonomía.

Asimismo, a partir de la concepción voluntarista de Dios, que Lutero toma del nominalismo, y de la clara escisión que se establece entre la naturaleza y la divinidad, se deriva la disolución de la imagen de un cosmos, de una armonía preestablecida. Con esto no sólo se deja abierto el camino para la moderna desacralización de la naturaleza, como un objeto cuantificable que no responde a ninguna legalidad teleológica, sino que se abre la posibilidad para una nueva concepción de la ética, que se caracteriza por el énfasis en el compromiso personal y que implica la valoración de la vida corriente.

En Lutero, en efecto, al desintegrarse la continuidad entre Dios y la naturaleza, para realzar la majestad de la divinidad, se disuelve la idea de una jerarquía de los bienes naturales, determinada por Dios, y con esto, la idea de que ciertas actividades tienen, a los ojos del Creador, más valor que otras: todas las actividades que el hombre puede hacer son para Lutero exteriores, carnales, de modo que, el valor que puedan tener no reside en ellas sino en la fe que otorga la gracia. Esto significa que para el Reformador todas las actividades pueden tener valor, siempre y cuando sean realizadas con la mirada puesta en Dios, esto es, con plena convicción y plena adhesión a la fe.

Pero, además, de esto también se sigue que, desde el punto de vista luterano, tampoco tiene sentido aquel ascetismo que suponía, precisamente, una distinción entre obras mundanas y obras espirituales, donde éstas resultaban superiores y más santas a la hora de la salvación. Lutero no puede sino condenar este ascetismo como vanidad humana que pretende la eficacia de las obras, para enfatizar,

en cambio, la verdadera santidad de una vida que se realiza en el mundo, pero no por el mundo mismo, sino en nombre de la fe. Esto es lo que tanto Troeltsch como Weber denominan ascetismo intra-mundano, fenómeno que, según ambos autores, contribuye a la secularización que es característica del mundo moderno. Así, de acuerdo con lo que ha salido a relucir en este ensayo, esta secularización estaría ligada a la valoración de la vida corriente y a la ética del compromiso personal, elementos que, según se señalaba al principio, estarían presentes en las diversas facetas de la subjetividad moderna.

Por lo que respecta al humanismo erasmiano, el balance no resulta tan claro: por una parte, es innegable, como se insistió aquí, el parentesco entre el antropocentrismo humanista y el individualismo moderno, sobre todo cuando se considera que este último supone una eliminación del papel de la gracia, no reconocida aún en el humanismo, pero que podría abrirse paso a través de algunos de sus supuestos. Asimismo, en el moralismo erasmista también se da cierta desvaloración del ascetismo, sobre todo de la vida monástica –aunque no tan clara como la que se da en el luteranismo–, al dársele preeminencia al actuar correcto en cada acto de la vida cotidiana. Si Erasmo no es, sin embargo, contundente a este respecto, es porque mantiene la idea de una jerarquía de los bienes, de influencia platónica, de acuerdo con la cual ciertas actividades, aquellas espirituales, potencian mejor para la fe que aquellas que se basan en un trato constante con lo material; así por lo menos se evidencia en la visión negativa que tiene de la masa y en las recomendaciones que hace al príncipe y al caballero para ser bueno en el manual del buen cristiano. Esta idea, así como el respeto de Erasmo por la tradición, la autoridad y el consenso, ciertamente no tienen ya cabida en la mentalidad moderna.

En consecuencia, después de todo, la piedad luterana, a pesar de su anti-modernismo, parece imponerse sobre el humanismo erasmiano en la configuración del sujeto moderno. No se trata, sin embargo, de una conclusión definitiva, pero sí de un primer paso para comenzar a entender a la modernidad desde adentro.