

LA CONTROVERSIA DE ERASMO Y LUTERO SOBRE EL LIBRE ALBEDRÍO

PEDRO CEREZO GALÁN
Universidad de Granada

RESUMEN: Este ensayo trata de un tema esencial en el surgimiento de la conciencia moderna: la cuestión litigiosa entre la libertad y la gracia, en «La controversia entre Erasmo y Lutero acerca del libre albedrío», —asunto poco estudiado pese a su alcance en la historia de las ideas religiosas y morales—. Analiza con detalle la tensión entre el humanismo moderno y la religión reformada, y la desarrolla en los diversos planos implicados en la misma: en la metafísica, el conflicto entre predestinación y libertad; en teología, la relación entre razón y fe, en antropología, la oposición entre la carne y el espíritu, y en moral, el problema del mal y la liberación de la servidumbre. Sostiene, además, como conclusión, que la recta comprensión de esta controversia y su superación constituye la médula del humanismo cristiano, tal como se acuñó en el Renacimiento.

PALABRAS CLAVE: libertad; predestinación; binomio carne y espíritu; oposición ley y gracia; libertad y humanismo.

The controversy of Erasmus and Luther on free will

ABSTRACT: This essay deals with an essential issue in the emergence of modern consciousness: the litigious question between freedom and grace, in «The controversy between Erasmus and Luther about free will», —a little studied subject despite its scope in the history of religious and moral ideas. It analyzes in detail the tension between modern humanism and the reformed religion, and develops it in the various levels involved in it: in metaphysics, the conflict between predestination and freedom; in theology, the relationship between reason and faith, in anthropology, the opposition between the flesh and the spirit, and morally, the problem of evil and the liberation of servitude. And, moreover, it maintains in conclusion, that the correct understanding of this controversy and its overcoming constitutes the core of Christian humanism, as it was coined in the Renaissance.

KEY WORDS: freedom; predestination; binomial flesh and spirit; opposition law and grace; freedom and humanism.

Pocas controversias nos ilustran tanto como esta acerca de las tensiones internas de la cultura del Renacimiento, entre planteamientos metafísicos heredados de la baja Edad Media y el nuevo horizonte secularista de la época moderna. Teología voluntarista y Humanismo se afrontan aquí con extrema radicalidad en torno al tema de las relaciones entre la libertad y la gracia, cuyo conflicto se va a proyectar a todo el siglo XVII en la polémica *De auxiliis*. No es extraño, pues, que constituyera, además, un punto decisivo, que marcará las relaciones futuras entre el pensamiento ilustrado y la fe religiosa. A Erasmo se le tenderá a ver como el «Voltaire del siglo XVI» como lo califica Dilthey¹, crítico e irónico, representante de un «racionalismo teológico», al que define el historiador alemán en los términos siguientes:

¹ DILTHEY, W., *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, trad. española de Eugenio Imaz, FCE. Buenos Aires, 1947, p. 52.

«Entiendo por tal la reflexión soberana de la inteligencia sobre el contenido de la fe por el cual este se desarticula en una relación entre Dios, Cristo, hombre, voluntad libre y operaciones de Dios, es decir, en relaciones de puras autonomías extrañas entre sí. Además, se añade una fuerte conciencia de los límites de la razón, que Erasmo designa como su escepticismo»².

Como si respondiera a este esquema, la filosofía ha solido celebrar la postura de Erasmo, como una primera ilustración, que reivindica la racionalidad moderna frente a los denuestos que vierte Lutero sobre ella, y, por su parte, la teología, reformada o no, la ha entendido como la prefiguración de que todo humanismo encierra la *hybris* del hombre moderno que ya denunció Lutero, y conduce necesariamente al ateísmo. Por eso es fácil que el teólogo comulgue con la actitud de Lutero, aunque la crea excesiva y no comparta todos sus supuestos, y el filósofo se ponga de lado de Erasmo, aun cuando admita que fue demasiado laxo en sus concesiones a la teología. Creo que este clisé retroproyectado sobre la controversia la desfigura en buena medida, al marcar fundamentalmente el antagonismo de sus protagonistas, en vez de la trascendencia en sí de del encuentro/confrontación y de las posibilidades históricas que alumbraba. De parte de Erasmo, la formulación de un humanismo cristiano, interesado en conciliar la cultura greco-romana con la fe religiosa, las letras humanas con las divinas, la razón con la revelación, —postura que en general compartieron grandes figuras del Renacimiento como Luis Vives, Tomás Moro o Lefèbre d'Étaples. Y de parte de Lutero, pese a la extremosidad de su planteamiento, la apropiación personal del sentido de la fe y la búsqueda de la interioridad, que serán características del hombre moderno frente a una religiosidad disciplinar y estatutaria. Si hoy merece actualizarse esta lectura no es para propiciar un antagonismo sobrepasado, sino precisamente para intentar corregir aquellas unilateralidades que imposibilitaron la fecundidad del encuentro.

Erasmo y Lutero compartían muchas cosas. Además de la fe religiosa, el rechazo de la vieja escolástica con su filosofía alambicada, la renovación de la cultura religiosa en la vuelta a los orígenes, inspirándose en la traducción fidedigna de los textos escriturísticos, y la reforma de la religiosidad dominante, ya fuera por la *devotio moderna*, en la que se había educado Erasmo o por el severo agustinismo de la orden de Lutero. Los separaba su carácter, —conciliador y ecléctico el de Erasmo, apasionado y radical el de Lutero—, y también su vocación, la de Erasmo fundamentalmente humanística, al servicio de una integración de los diversos radicales de la cultura europea, y la de Lutero, acendradamente religiosa, en el empeño de una verdadera y profunda revolución de la mentalidad. Dicho en otros términos, Lutero era fundamentalmente un *homo religiosus*, que tuvo que transitar dolorosamente, a través de la desesperación personal, desde una religión concebida como *iustitia* y *superstitio* a otra vivida en la *pietas* y confianza en la fuerza redentora de la muerte de Cristo. Erasmo, aun cuando forjador de un nuevo estilo de

² *Ibid.*, p. 84.

piEDAD en su *Philosophia Christi*, era básicamente un intelectual, un *homo sermonalis*, del discurso y la palabra, al servicio de la crítica de la mentalidad religiosa dominante y la búsqueda de posibilidades de entendimiento. Se tuvieron simpatías recíprocas y son evidentes sus afinidades tanto en el orden de la crítica socio/cultural como en el de la reforma religiosa. Es bien sabido que Lutero se sentía próximo a las tesis de Erasmo, quien le había precedido en la actitud reformadora de las costumbres (*mores*) religiosas de su tiempo, de carácter regimental, practicadas por la Iglesia, y, sin duda, fue influido por él, aun cuando en las tardías *Charlas de sobremesa* (*Tischreden*) confesara con cierto despecho que «a Erasmo no le debo nada; todo lo que tengo se lo debo al doctor Staupitz. Él fue quien me dio la gran oportunidad»³. Sin embargo, alguna base tenía el dicho malicioso en la época de que «Erasmo había puesto los huevos para que los incubara Lutero». El humanista holandés respetaba la actitud del monje alemán y abogaba por su reconocimiento institucional de parte de la jerarquía eclesiástica en aras de la concordia, aun cuando discrepaba de la radicalidad e intransigencia de Lutero. Este lo cortejaba en público, —«Erasmo, nuestra gloria y nuestra esperanza», le llama entre otras lindezas en carta de 1519⁴, aun cuando disintiera de él en privado. «Hasta aproximadamente el 1520 —escribe Teófanos Egido— las relaciones entre ambos dan la impresión de un cierto flirteo público que no logró ocultar del todo las opiniones adversas que tenían el uno del otro»⁵. Pero, tras la bula papal *Exsurge, Dómine*, en que fue excomulgado por la Iglesia, Lutero buscaba el apoyo directo de Erasmo a su propia causa, pero éste se mostraba ambiguo y esquivo, porque le irritaban, por así decirlo, su celo profético y sus maneras violentas y atroces de hablar y actuar. Lutero no daba muestras de voluntad alguna de retractarse, mientras que Erasmo había confesado públicamente que «jamás seré, conscientemente, maestro del error, provocador de tumultos ni alentador de movimientos sediciosos»⁶. Rotos, pues, los posibles puentes de colaboración, Lutero llegó a proponerle, en 1524, «un pacto de no agresión»⁷ en términos un poco humillantes. Le viene a decir que le falta convicción y valor para adoptar su postura, «libremente y confiadamente contra nuestros monstruos», con lo que lo llamaba sometido a Roma y cobarde.

Te suplico que, entre tanto, y si no puedes colaborar de otra manera, te limites a ser un mero espectador de nuestra tragedia; a que no te alíes con los adversarios engrosando sus filas, y, sobre todo, que no edites libelos que me ataquen, del mismo modo que no los publicaré yo contra ti⁸.

³ LUTERO, M., *Obras*, edición de Teófanos Egido, Sígueme, Salamanca, 2016, p. 429.

⁴ *Ibid.*, pp. 378-379.

⁵ EGIDO, T., *Martín Lutero. Una mirada desde la historia, un paseo por sus escritos*, Sígueme, Salamanca, 2017, p. 100.

⁶ Citado por Teófanos EGIDO, *op. cit.*, p. 103.

⁷ Así lo llaman Jordi Bayod y Joaquim Parellada, en el «Estudio Introductorio» a la edición de *Obras de Erasmo*, Gredos, Madrid, 2014, p. III.

⁸ *Obras*, ed. cit., pp. 397-398.

Es muy posible que esta propuesta indignara a Erasmo y fuera la causa próxima de su decisión de escribir públicamente sobre él. Hay que contar, desde luego, las múltiples presiones que sufría de parte de Roma para pronunciarse en el litigio. Pero dudo que Erasmo hubiera roto su neutralidad pública, si no contara con algún móvil poderoso, como éste, que lo provocara íntimamente. Al fin se decidió a replicarle. Quería probarle que tenía razones de fondo para discrepar de él. Y como buen humanista, supo elegir el motivo de su intervención, no una tesis moral, ni reformadora ni meramente escriturística, sino la cuestión capital, la relación entre la libertad y la gracia, núcleo teológico, metafísico y antropológico de posición reformadora, como reconoció el propio Lutero.

La *Diatriba de libero arbitrio* apareció en Basilea, en septiembre de 1524, en respuesta a la tesis sostenida por Lutero en la *Assertio* (art. 36) de 1520, acerca de que el libre albedrío ante Dios es una ficción, pues «todo ocurre por absoluta necesidad». No era una sátira, como hoy nos sugiere el término diatriba, sino una disquisición o disputación sobre la libertad humana, en términos muy cautos y respetuosos con Lutero, como si todavía abrigara Erasmo alguna esperanza de poder persuadirle, pero, sobre todo, para acreditar su voluntad de concordia. Ya era demasiado tarde. Lutero entendió que el escrito era un abierto desafío a su postura, pues tomaba, además, partido por Roma, y se tomó un año para replicarle, de forma minuciosa y contundente, en *De servo arbitrio*, de 1525, la obra más elaborada doctrinalmente de todas las suyas y en la que resplandecen más sus dotes de retórico y fino comentarista de los textos bíblicos. Un apéndice último fue la réplica de Erasmo en el *Diatribae Hyperaspistes* («El escudo protector de la disquisición») de 1527, aunque limitándose a perfilar brevemente su posición, sin añadir nada nuevo a la disputa. En verdad, Erasmo no pretendía en modo alguno abrir una vía de diálogo, pues era consciente de la irreductibilidad de ambas posturas, pero sí, al menos, de moderar las actitudes en aras de la concordia. La postura de Erasmo era la defensa de una cooperación entre la gracia de Dios y la libertad del hombre. Ya he anticipado que Erasmo era un racionalista crítico, según W. Dilthey, con un gran prestigio en el cultivo de las letras humanas:

«Erasmo y Reuchlin se hallan fuertemente influidos por el teísmo religioso universal de los humanistas italianos. Entiendo por tal la convicción de que la divinidad actuó de igual modo y sigue actuando todavía en las diversas religiones y filosofías. Un principio que tiene como supuesto la idea de una acción absolutamente universal de la divinidad a través de toda la naturaleza y en la conciencia de todos los hombres»⁹.

No pretendía solo defender la libertad humana, sino salvar todo el legado de rectitud moral y sano sentido de la cultura grecorromana para la causa del cristianismo. Para Lutero, en cambio, educado en la teología voluntarista de Ockam y Biel, con su desprecio a la Escolástica y a Aristóteles, aquella cultura

⁹ DILTHEY, W., *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, op. cit., p. 55.

no tenía ningún valor a los ojos de la fe. Ambos eran cristianos, pero con muy distintas actitudes. Lutero tenía «una forma patética de religión», como la ha calificado certeramente José Luis Aranguren, existencial y agónica, de «dialéctica de contradicción sin mediación»¹⁰. En cambio, a la religión de Erasmo cabría calificarla de «eticista», llena de buen sentido, de moderación y concordia. En términos análogos se expresa Jean Boisset: «Erasmo y Lutero son los dos testigos, uno de la inquietud eufórica de la erudición de las cosas humanas, el otro de la trágica inquietud del cumplimiento por los hombres de la voluntad de Dios»¹¹. No menos opuestos eran los estilos mentales, que manifiestan estas dos obras: elegante, sugestivo, ligeramente escéptico el de Erasmo, con alguna fina ironía o un leve gesto desdeñoso; por el contrario, el de Lutero, abrupto, apasionado y belicoso, en ocasiones sarcástico y abundante en graves insultos hacia el humanista, al que ya ve como adversario de su causa, más aún, como un cristiano tocado de impiedad¹². «Mi maestro es el Espíritu»¹³ —se reclama Lutero con ardor, mientras que Erasmo sigue apelando al buen juicio y la lectura canónica de las Escrituras. Ambos muestran ser maestros escrituristas, más flexible y abierto Erasmo, con metodología comparativista y crítica, atenta a fijar el sentido objetivo del texto, a diferencia de Lutero, empeñado en una exégesis directa e iluminada de «sentido espiritual». Obviamente son también diversas sus posturas con respecto a la Reforma. «Para Erasmo —dice Boisset—, el objetivo de la reforma es bien cierto: hacer nacer una verdadera teología (*ut vera theologia instauretur*); para Lutero se trata de otra cosa bien distinta a la sana ciencia. Se trata de dar testimonio en sí mismo, con peligro de sí mismo, del Evangelio de Jesucristo»¹⁴. ¿Cómo podían entenderse hombres tan diferentes en actitud y estilo existencial? Son posturas inconmensurables en la intencionalidad y la actitud última. La de Lutero una verdadera ruptura o revolución religiosa, la de Erasmo una apuesta por el humanismo cristiano de cara al porvenir. Cuál haya sido más fecunda y beneficiosa es una cuestión todavía abierta en la historia y por ello difícil de dilucidar. Sólo cabe decir que la ruptura religiosa escindió caminos y comprometió gravemente su reparación, mientras que el humanismo cristiano abrió la posibilidad de una comunicación

¹⁰ LÓPEZ ARANGUREN, J. L., *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, Revista de Occidente., Madrid, 1957, pp. 89 y 81 respectivamente.

¹¹ BOISSET, J., *Érasme et Luther libre ou serf-arbitre?*. PUF. Paris, 1962, p. 6. No sé si «eufórica inquietud», pero, sí al menos, sana inquietud para salvar el legado de la sabiduría antigua, como un radical de valor universal.

¹² Así ven esta diferencia MARLOW, A. N., y DREWERY, B., «It ist true of both Erasmus and Luther that *«le style, c'est home même»*, Luther a daring, subtle, passionate logician in the medieval manner, for all his advanced thinking: Erasmus a cool, dexterous logical fencer but not committed so deeply» («Introduction» a *Luther and Erasmus: free will and salvation*, en *The Library of Christian Classics*, vol XVII, SCM Press LTD, London, 1969, p. 30.

¹³ Expongo la controversia según el texto de la traducción inglesa, *Luther and Erasmus: free will and salvation*, en *The Library of Christian Classics*, XVII. ya citado en la nota anterior; en lo sucesivo será mencionado por la sigla L&E, seguida del número de página, e incorporada al texto.

¹⁴ BOISSET, J., *Érasme et Luther, libre ou serf arbitre, op. cit.*, p. 29.

necesaria entre la religión y la cultura secular. Es el caso, verdaderamente trágico, que la intransigencia de ambos, de Lutero y la Curia romana, alimentada por intereses económicos y políticos de todo signo, diera lugar a la más largas y devastadoras guerras civiles religiosas, que ha sufrido Europa en su historia.

1. EL HUMANISTA/TEÓLOGO FRENTE AL TEÓLOGO/REFORMADOR

La controversia es tan densa y amplia, que me veo obligado a reducirla a una esquematización de sus líneas fundamentales¹⁵. Se inicia, por ambas partes, con un Prefacio e Introducción, que constituyen una verdadera obertura, en que se anuncian los motivos fundamentales de la misma. Para actualizar el interés de la disputa me parece oportuno mantener el entrelazo dramático de sus argumentos, en un cuerpo a cuerpo, que mucho se asemeja, mal que le pese a Erasmo, a un combate de gladiadores. Erasmo justifica, de entrada, que sale a la palestra dada la trascendencia de un asunto como el libre albedrío que ha ocupado durante siglos «la mente de filósofos y teólogos», y siendo ya pública la postura de Lutero, en que pone en cuestión los decretos, no solo de todos los doctores de la Iglesia, sino de todas las escuelas, concilios y papas (L&E, 35-36). Precisa que va a ocuparse tan solo de esta cuestión y con el único objetivo de «hacer la verdad más llana tomando en cuenta conjuntamente textos de las Escrituras y argumentos y métodos de investigación propios de la Academia» (*Idem*). Es significativa su confesión de que no está hecho para la controversia y se propone tan solo una clarificación o dilucidación del asunto, como indica el término latino *diatriba*, no un pugilato entre ellos. Más aún, afronta el debate, no como un juez sino en «disposición de aprender» (L&E, 38). Por su parte, Lutero corresponde a la cortesía y moderación de Erasmo con una salutación de falsa modestia y algo punzante ya desde el comienzo: «no dices nada —le reprocha— sobre tan importante materia que no haya sido dicho antes; en efecto, dices mucho menos y atribuyes mucho más al libre albedrío de lo que los sofistas han hecho hasta ahora» (L&E, 102). La salutación se trueca, pues, en un reproche por sofista que va a resonar a lo largo de la disputa. Apenas puede dar pie a esta réplica descortés la alusión de Erasmo a su escepticismo:

«De hecho —dice el humanista— estoy tan lejos de deleitarme en aserciones que de buena gana me refugiaría en la opinión de los escépticos, dondequiera que esto me esté permitido por la inviolable autoridad de las Sagradas Escrituras y por los decretos de la Iglesia» (L&E, 37).

1.1. Esta afirmación dispara todas las alarmas. Tal referencia, aun cuando en potencial, era un gesto de estilo mental, que tenía que provocar la repulsa de Lutero, tan combativo en su radical actitud. Lutero se agarra de inmediato

¹⁵ Para facilitar la comprensión de la controversia, en lugar de seguir la exposición lineal de los textos, los he reordenado con el fin de mostrar la línea vertebral del asunto y de evitar así reiteraciones temáticas.

a esta declaración y vuelve sobre ella a lo largo de la disputa, como el púgil que insiste sobre la herida del primer golpe. Apelar al escepticismo es impropio de un creyente, —le dice— pues el cristiano vive de aserciones; más aún, está dispuesto a morir por ellas:

«Pues no es señal de una mente cristiana no tener deleite en las aserciones, antes al contrario, un hombre debe deleitarse en las aserciones, o no será cristiano. Por aserción yo entiendo »y hago esta aclaración para no dejarnos extraviar con las palabras— adherirse a algo invenciblemente, afirmarlo, mantenerlo, confesarlo, y perseverar en ello con constancia» (L&E, 105).

Por «aserciones» entiende Lutero proposiciones de «completa certeza, de firme convicción y ardiente interés», es decir, su nuevo dogma, y ciertamente de ello estaba muy lejos Erasmo. En este primer asalto, el tópico del escéptico humanista frente al dogmático creyente está servido ya para la posteridad. La actitud del creyente es la confesión de su fe, dar testimonio de ella, oportuna e inoportuna, según dice Pablo en la epístola a los Romanos: «Porque con el corazón se cree en la justicia y con la boca se confiesa la fe para salud» (Rom., 10,10), mientras que el escéptico rehúye comprometerse con ninguna tesis. Pero la imputación luterana suena a injusta, pues Erasmo lo declara a modo de síntoma de que inicia a disgusto la controversia, y con una doble reserva, —hecha salvedad de las Escrituras y de la Iglesia, nada menos que con un doble seguro—, aparte de que su postura incluye una tesis explícita que Lutero esquiva ver de frente. Para el humanista, la salvación, en el sentido plenamente soteriológico del término, tanto del pecado como de la muerte, procede de la gracia, es iniciativa de Dios, pero no puede llevarse a cabo sin la cooperación del hombre. Erasmo, pues, se ha comprometido en una tesis religiosa bien explícita. Pero, para Lutero, todo lo que no sintonice con su cristianismo agónico es ya una compostura artificiosa o, sencillamente, una impostura. Sin embargo, lo que dispara la irritación inicial luterana es la mención erasmiana a los decretos de la Iglesia, con el añadido, (por cierto muy impropio de un escéptico) «ya sea que comprenda lo que prescribe o que no lo comprenda». Eso era comprometerse con una parte en el litigio.

«¿Qué estás diciendo, Erasmo?. No es suficiente con haber sometido tu opinión personal a las Escrituras? ¿También la sometes a los decretos de la Iglesia? Pero, ¿qué puede decretar la Iglesia que no esté decretado en las Escrituras? Entonces, ¿en qué queda la libertad y el poder de juzgar a quienes hacen los decretos, como enseña Pablo en I Cor. 14:29) (...) ¿Qué nueva religión, qué nueva humildad es ésta que nos quita, con tu propio ejemplo, la libertad de juzgar decretos de hombres y nos quiere someter sin juicio a los hombres? ¿Dónde nos manda esto la Escritura de Dios?» (L&E, 108).

Aquí estalla la furia del profeta, ya condenado por la Iglesia, contra la postura presuntamente acomodaticia del humanista, que de buena gana se retiraría del conflicto y que se apresura a prestar su obediencia al magisterio de la Iglesia por encima de su propia opinión. Esto le da pie a Lutero a interpretar a Erasmo como un nuevo Proteo de múltiples caras, confuso y disforme, que

todo lo mezcla, jugando a la confusión¹⁶. En este punto, Lutero ya le ha ganado la partida al humanista, pues pone su propia conciencia sobre los decretos de la Iglesia. «Ninguna retórica tiene fuerza suficiente para engañar a una conciencia recta; el aguijón de la conciencia es más fuerte que todos los poderes y recursos de la elocuencia» (L&E, 247). El arranque luterano en este Prefacio tiene un *páthos* subyugante de libertad frente a la posición fríamente analítica y metódicamente reflexiva del humanista. La diferencia de talante salta a la vista: Erasmo ha escrito su libro con elegancia displicente, sobrado de recursos para persuadir, o tal vez por presión o por encargo, que quiere encubrir con sus protestas de obediencia a la Iglesia. Lutero, en cambio, lo escribe con el coraje de quien se juega su postura, no solo su prestigio, y con ello, todo el arduo combate que sostiene frente a Roma. Por una vez uno puede sintonizar con el monje en este arranque de rebeldía.

De hecho, en el debate Erasmo apela tan sólo, como era de esperar, a la autoridad de las Escrituras y a la fuerza de los argumentos racionales a favor del libre albedrío, pero no deja de mencionar un argumento de autoridad, convocando a pensadores de la antigüedad clásica y de los padres de la Iglesia que avalan su tesis. «Desde el tiempo de los apóstoles —dice— hasta el día de hoy, ningún escritor ha surgido que niegue totalmente el poder de la libertad de elección, salvo solo Manichaeus y John Wyclif» (L&E, 43). Creo que es un nuevo error de estrategia de parte de Erasmo. Al hereje nada le importa estar sólo si tiene o cree tener de su parte nada menos que la palabra de Dios. El propio Erasmo rebaja de inmediato su argumento porque no pretende «medir su opinión por el número de votos o el *status* de los intervinientes, pero en asunto de interpretación hay que conceder algún peso a la enseñanza» (L&E, 43).

1.2. La apelación a las Sagradas Escrituras se convierte en el centro de la Introducción, pues es la única autoridad que sanciona en esta materia. Los dos antagonistas tienen bien probado su conocimiento de ellas y es lógico que en torno a este punto gire toda la controversia.

«Confieso que es verdad —(dice Erasmo)— que la autoridad única de la Sagrada Escritura tendría más peso que los votos de todos los hombres mortales. Pero la autoridad de la Escritura no está aquí en disputa. La misma Escritura es reconocida y venerada por cada lado. Nuestra batalla es sobre el sentido de la Escritura» (L&E, 43).

Aquí comienza la batalla hermenéutica. «Ya oigo la objeción —dice Erasmo— ¿Para qué se necesita aquí de un intérprete si la Escritura misma es

¹⁶ Con el tiempo y en privado su juicio aún era más duro, tratando de desacreditarle en su círculo íntimo, como se muestra en *Charlas de sobremesa (Tischreden)* donde lo llama «hombre de doblez», astuto y ladino, «pasó su vida sin Dios, vivió en la mayor seguridad. Y así murió también porque cuando estaba en la agonía no pidió ningún ministro de la palabra ni solicitó los sacramentos (...) Ese hombre aprendió esas cosas en Roma. No obstante, conviene no divulgar todo esto, a causa de su autoridad y de sus libros» (LUTERO, M., *Obras*, ed. de Teófanos Egido, Sígueme, Salamanca, 2017, p. 455).

clara como un cristal?» (L&E, 44). El humanista alega que la expresión no es siempre unívoca y precisa, y hay que descubrir su sentido. También la palabra de Dios, en cuanto dicha por boca de hombres, en la carne del lenguaje y en el medio de la historia, necesita de interpretación. La Escritura se compone de diferentes géneros literarios con sus respectivos contextos expresivos, lo que requiere de un análisis crítico comparativo, histórico/filológico, de los textos que puedan alegarse en favor de una tesis. Lo que él busca es el sentido objetivo del texto, al margen de su carácter revelado, que se da por supuesto. En las Escrituras mismas, Erasmo prefiere el Nuevo Testamento al Antiguo, y en el Nuevo, el Evangelio, sencillo y luminoso, tan directo y vivo, a las Cartas apostólicas. En cualquier caso, su criterio hermenéutico es que la Escritura no puede «estar en contradicción consigo misma, puesto que procede enteramente del mismo Espíritu» (L&E, 47). Esto le exige buscar la concordancia de textos y pasajes muy distintos y dispares, como es el caso del tema sobre la relación entre el libre albedrío y la gracia. La objeción luterana, a la que se adelanta Erasmo, es que el sentido de la Escritura es espiritual, y solo el espiritual sabe de lo espiritual. Pero para no encerrarse en una tautología, es preciso saber qué se entiende por espiritual. «Tú dices: esto era el don del Espíritu» —le replica Erasmo— «Pero tengo la sospecha de que tan pronto como cesaron los carismas de la sanación y de las lenguas, el carisma cesó también» (L&E, 44). Cualquier criterio que se pueda aportar aquí como signo del espiritual es falible. Si se dice que la santidad, hay que tener en cuenta, sin embargo, que todos los hombres son pecadores; si la sabiduría, pero todos los hombres pueden errar, si el carisma y el milagro, pero ya han pasado los tiempos del carisma. «Si Pablo en su tiempo, en que el don del Espíritu estaba en plena potencia, ordena que los espíritus sean puestos a prueba si son de Dios, ¿qué debería hacerse en esta época carnal?» (L&E, 44). El problema, pues, reside en cómo saber que alguien que reclama para sí el sentido del espíritu está en la verdad. De nada vale proclamar su certeza subjetiva:

«Verdaderamente —para concluir este argumento— lo que tal gente escoge reclamar por sí misma es su propio asunto. Yo no reclamo por mí mismo ni la sabiduría ni la santidad, ni confío en mi propio espíritu. Yo propongo simplemente aquellas consideraciones que mueven mi mente. Si alguien intentara instruirme mejor, no resistiré conscientemente a la verdad» (L&E, 46).

En conclusión, para Erasmo el verdadero espíritu no lo tiene nadie en exclusiva; más bien, nos abre al otro en reciprocidad y ayuda mutua. No está en la disputa, sino en la discusión y comunicación. La respuesta airada de Lutero en este tema es propia de teólogo, que se enroca celosamente en su convicción e imputa a Erasmo de impiedad por aludir a la oscuridad de las Escrituras, so pretexto del insondable misterio de Dios. Ocultos son los misterios de Dios, no los de las Escrituras —le replica Lutero— y hay que distinguir lo uno de lo otro para no caer en sofismas. La Escritura es clara y asequible a todo limpio de corazón, como palabra de Dios. Lo abstruso se debe únicamente a nuestra ignorancia en su conocimiento o por el desconocimiento de sus expresiones,

piensa Lutero. Luego, cabe argüirle que habrá que superar esta ignorancia y despejar esta ambigüedad de expresión, y todo esto pertenece al plano de un tratamiento metódico hermenéutico, que parece descartar Lutero con su aserción de que la verdad de las Escrituras resplandece para todo el mundo:

«¿Qué cosa más sublime puede permanecer aún oculta en la Escritura, ahora que los sellos han sido rotos y removida la piedra de entrada al sepulcro (Matt. 27.6; 28.12) y ha quedado a la luz el supremo misterio, a saber, que Cristo es hijo de Dios que se ha hecho hombre?» (L&E, 110).

Toda la Escritura gira en torno a la verdad de Cristo, verdadero Dios y hombre, hijo del Padre. La religión de Lutero es esencialmente cristocéntrica. Si Cristo se ha revelado nada puede permanecer oculto. «Cristo —dice— ha abierto nuestra mente para entender la Escritura» (L&E, 111). Más precisamente, Lutero distingue dos tipos de claridad: la externa, que reside en la palabra, que la enseña, y la interna que consiste en el conocimiento del corazón (*in cordis cognitione*). «Si tu hablas —replica a Erasmo— de la claridad interna, ningún hombre percibe ni una jota de la Escritura a menos que tenga el espíritu de Dios» (L&E, 112). Vuelve así Lutero a situar la cuestión en el sentido espiritual, y da por supuesto que cualquier otro sentido no tiene interés para el creyente. En las *Charlas de sobremesa* hay un apunte al respecto, que bien parece dirigido contra Erasmo:

«Porque es este un libro (las Sagradas Escrituras) que entontece a los sabios y cuerdos y solo se deja comprender por los sencillos y mentecatos, como dice Jesucristo en Mateo (11,25). Por lo tanto, prescinde de tu petulancia y de tu engreimiento, y considera a este libro como el más sublime de todos, el más noble reconfortante, como el más rico, insondable e inagotable de los filones. Dentro de él podrás encontrar la sabiduría divina: esa sabiduría que en la Biblia muestra Dios tan llana y sencillamente, que rebaja y avergüenza a los sabios encumbrados».¹⁷

Pero la otra claridad, la externa, la del que la enseña, Lutero se la pasa de largo. ¿Se ponen con ello las Escrituras fuera de todo posible análisis con pretensión de objetividad? Admitiendo de buen grado que el sentido espiritual trasciende al estrictamente objetivo, ¿es éste improcedente para preparar o colaborar con aquel? ¿Y por qué denegarle también acceso al sentido espiritual a quien busca con autenticidad? Puesto que es un don de la fe no hay por qué suponer que se le niegue a otros. ¿Es que acaso pretende Lutero dejar a Erasmo fuera de esta comprensión cordial? Sería excesivo; a veces se atreve a llamarle impío, pero no incrédulo. También Erasmo reclama, frente a las sutilezas de la Escolástica, especialmente la tardía, la comprensión del sentido interior, como ocurre en los padres griegos y latinos:

«Que otros juzguen si, a pesar de decir cosas sutilísimas, han dicho cosas dignas del Espíritu Santo. Si tú prefieres la solidez del espíritu a la habilidad

¹⁷ LUTERO, M., *Obras, op. cit.*, p. 442.

en la disputa, si buscas el alimento del alma más que la agudeza del ingenio, da vueltas a los autores antiguos cuya santidad está más probada, su doctrina más abundosa y más sólida, su estilo ni seco ni sórdido, y su interpretación más acomodada a los sagrados misterios»¹⁸.

Es obvio que cuando Erasmo afirma que hay dogmas necesarios y otros que no lo son, no se refiere al núcleo esencial de la verdad revelada, lo que sería absurdo. Mucho menos pretende arrojar oscuridad sobre las Escrituras, sino distinguir entre aquellos que son esenciales para la piedad cristiana, y aquellos otros que aparecen enredados, a lo largo de la historia, con proposiciones metafísicas o especulativas, —pongo por caso la unión hipostática de dos naturalezas en la persona de Cristo—, que no pueden ser reducidos a gnosis ni conviene difundirlos entre la gente sencilla, porque podrían confundirla o perturbarla. Para él, lo esencial de la piedad cristiana es la humildad, la limpieza de corazón, la confianza en la misericordia divina, que nos otorga el perdón de los pecados y la aceptación de cuanto nos ocurre como venido de la mano de Dios. «Esto —digo— es suficiente en mi juicio para la piedad cristiana, y no en precipitarse por medio de una irreverente, por no decir superflua, inquisitividad, en aquellas cosas que están ocultas» (L&E, 39). Lutero protesta contra esta postura, que relega algunos dogmas como no útiles a la piedad cristiana, a la par que denuncia que Erasmo hable de una «piedad sin Cristo», —imputación excesiva e injusta, a todas luces, que no toma en cuenta la aportación esencial de Erasmo en su *Enquiridion militis christiani*, (*Manual del caballero cristiano*), donde ha dejado testimonio de un cristianismo evangélico, interior y reformado, con presencia activa en medio del mundo¹⁹. Sobre la sabiduría de Dios en Cristo a diferencia de la sabiduría del mundo, conviene recordar también las páginas inolvidables en el capítulo III de esta obra. ¿Por qué tanta indignación ahora, por una frase concreta, tomándolo como un Luciano moderno, poco menos que un apóstata, después de haber querido tenerlo de su lado?...

1.3. Quizás la clave de su indignación esté en otra parte. Entre los dogmas que no son de estricta necesidad para la vida cristiana, cuenta Erasmo el de la relación entre la libertad y la gracia. No es que la cuestión no tenga en sí trascendencia, y la prueba es que se ha decidido a escribir sobre ella, escrutando el testimonio de la Escritura y los argumentos de la razón, pero eso no le impide reconocer que la cuestión se presta a abstrusas teologías acerca de la conciliación entre la omnipotencia de Dios y la libertad humana, la

¹⁸ *Enquiridion*, en *Obras de Erasmo*, ed. de J. Bayod y P. Perellada, Gredos, Madrid, 2014, p. 19.

¹⁹ Jean Boisset sostiene una diferencia entre ellos, en el sentido de que «Erasmo ha operado una reforma de la religión, Lutero una reforma de la religión cristiana; el primero ha buscado penetrar en el corazón de la religión; el segundo ha querido conocer el corazón del Cristianismo» (BOISSET, J., *Érasme et Luther*, op. cit., p. 99), un modo excesivo, creo, de rizar el rizo de las sutilezas, pues pasa por alto que Erasmo sólo habla de la religión cristiana y no ha mostrado menor penetración que Lutero sobre ella.

necesidad y la contingencia, que son ajenas al interés inmediato del cristiano. Hay que reconocer que un buen cristiano, si es, además, sencillo, puede cultivar sinceramente su piedad sin cuidarse de tales disquisiciones. Pero este gesto desdeñoso del humanista con respecto a la teología se le va volver en su contra. Lutero clama contra esta postura, porque atañe precisamente al núcleo de su posición teológica, en algo en que le va la vida. ¡Cómo llamarla inútil e inoportuna! «Si tu consideras el tema no necesario para un cristiano, entonces, por favor, abandona completamente el campo; tú y yo no tenemos nada en común, pues yo lo considero vital» (L&E, 113). Sí, con este gesto descuidado, tal vez sin proponérselo, Erasmo «ha ido demasiado lejos», como le dice Lutero (*Idem*). De ahí que su réplica sea contundente. Esta era la lección decisiva de su lectura de las Escrituras, el núcleo teórico de su doctrina, la causa de su confrontación con Roma; en suma, si cabe decirlo así, el sentido de su vida. Este es el punto crucial, la cuestión decisiva entre ellos, saber lo que el hombre es ante Dios:

«Si no conocemos estas cosas, no conoceremos nada de las cosas cristianas y seremos peor que cualquier pagano. El que no siente esto, confiese que no es cristiano, pero el que lo menosprecia o desdeña debería saber que es el mayor enemigo de la fe. Porque si soy ignorante de cuánto puedo y debo hacer en relación con Dios, será igualmente incierto y desconocido cuánto más y en qué medida Dios es capaz de hacer respecto a mí, si bien Dios es quien obra todo en todos. Pero si desconozco las obras y el poder de Dios, no conozco a Dios mismo. Y si Dios me es desconocido no puedo adorarlo ni alabarle ni darle gracias y servirlo, puesto que no sé cuánto debo atribuirme a mí mismo y cuánto a Dios» (L&E, 116-7).

En conclusión: Para Lutero, Erasmo está en desconocimiento de lo esencial. Al humanista le pierde la confianza en su ingenio, creer que puede salir airoso de cualquier situación, su falta de compromiso vital, erigiéndose en mediador de todas las opiniones, con lo que reduce el dogma, según Lutero, a una mera opinión. Y a tenor de ello, le inculpa, por tanto, de tener una teología cautelosa, acomodaticia e irreflexiva:

«Si tú piensas que el libre albedrío es un asunto del que no necesitamos saber nada, y que no tiene nada que ver con Cristo, entonces tu lenguaje es correcto, pero tu pensamiento impío. Y si, de otro lado, piensas que es un asunto necesario, entonces tu lenguaje es impío aunque tu pensamiento es correcto» (L&E, 107).

Con este tipo de sutilezas, que huelen a las distinciones escolásticas, que tanto desprecia, intenta Lutero refutar al esquivo Erasmo, al que llama Proteo (L&E, 107), equívoco y escurridizo, proclive a caer en la contradicción, como un sofista. «Así es justamente lo que estás haciendo. Nos prescribes nuestras obras, pero nos prohibes primero analizar y medir nuestras propias fuerzas, o descubrir lo que podemos o no podemos hacer, como si esto fuera una inquisición superflua e irreverente» (L&E, 115-116). Pero esta réplica representa, a mi juicio, un abuso interpretativo del heresiarca, pues no se da

ni lo uno ni lo otro. Erasmo no prescribe obras, sino que enseña la necesidad de concurrir con las obras a la fe, una vez que se ha analizado reflexivamente la cuestión, cuyo análisis no prohíbe, (sería una contradicción performativa, puesto que lo realiza), sino que no lo cree necesario para todo el mundo. Y no lo cree necesario o lo cree superfluo, porque, según mi opinión, ya está presabido, en cierto modo, en la actitud del creyente. Lutero no distingue el doble plano, en que se sitúa el planteamiento de Erasmo, el de la experiencia inmediata de la fe y el del saber teológico sobre ella. Evidentemente, hay una tesis teológica erasmiana clara y explícita acerca del tema:

«Por libre albedrío en este lugar yo entiendo el poder de la voluntad humana por el cual el hombre puede aplicarse a sí mismo a las cosas que conducen a la salvación eterna, o apartarse de ellas» (L&E, 47).

Esta tesis está formulada reflexivamente, en el plano teológico, y puede ser probada o reprobada conforme a las Escrituras y a la sana razón. Pero, en el otro plano de la experiencia, no necesita hacerse reflexiva. Yo diría que implícita y tácitamente está envuelta en toda autocomprensión de la fe, sin necesidad de saber de teología. El hombre que cree sabe del sentido de su fe en cuanto don de Dios, y, por lo mismo, sabe también cuánto lo compromete su decisión en ser fiel a ella. Se diría que se le da a una su saber de la gratuidad del don y de su responsabilidad ante Dios. Nadie afirma que creer sea un mérito suyo, algo que esté a su disposición o se le deba, pues entonces deja justamente de creer en Dios para creer en sí, y, sin embargo, sabe que está en su mano corresponder o no a tal don, porque nada le fuerza a creer. Erasmo no pretende decir más. Lutero, en cambio, intenta llevarlo a una contradicción interna en su propia tesis:

«Falta de respeto es, dices tú, curiosidad indiscreta y superflua querer saber si nuestra voluntad hace algo en asunto relativo a nuestra eterna salvación o si es enteramente pasiva bajo la acción de la gracia. Ahora, en cambio, dices lo contrario al afirmar que la piedad cristiana significa esforzarse con todas las fuerzas de uno, y que sin la misericordia de Dios la voluntad no es efectiva. Aquí aseveras abiertamente que la voluntad hace algo en lo relativo a la salvación eterna, cuando la representas como esforzándose, aunque la haces pasiva, cuando afirmas que es ineficaz sin la misericordia» (L&E, 114-5).

Lutero tiende a un modo de argumentar dilemático, muy característico de su genio: o todo o nada, o íntegramente activa o plenamente pasiva, o libertad o gracia, o autoafirmación del hombre o misericordia de Dios. Pero los contrarios excluyentes son un resultado de su propio modo dilemático de plantearlos, de su propio agonismo, que es, a mi juicio, una característica de su temperamento, que pasa a serlo también de su fe. La tesis erasmiana, que es la tesis católica tradicional, no es disyuntiva sino cooperativa, como es propio de la relación de Dios con un ser libre, en cuanto creado a imagen y semejanza de él. Si bien se observa, no hay contradicción alguna: en el orden sobrenatural, la primera moción viene de Dios, pero requiere contar con la colaboración del hombre, que la acoge o la rechaza. Toda fe es dialógica, un asunto íntimo

entre Dios y el hombre, en suma, un encuentro en real alteridad, de la libertad y la gracia. Si se pierde de vista esta experiencia radical de la fe, ya no hay propiamente don de Dios, pues no se recibe por un ser libre, como tampoco lo habría si todo es fruto exclusivo de la voluntad del hombre, que sería a lo sumo, voluntad de creer, y, por tanto, un espejismo, pues quien se empeña en creer por sí solo no cree en el fondo más que en sí mismo. Pero Lutero no repara en que esta experiencia es preteológica, aun cuando la teología la vuelva reflexiva. Puesto en el disparadero de haber sorprendido a Erasmo en autocontradicción performativa, le dispara toda la metafísica acerca del poder absoluto de Dios creador y la presciencia divina del futuro para liquidar de una vez, antes de entrar en materia, la tesis erasmiana. Volveré más tarde a analizar, al filo de la exposición de Erasmo, la réplica de Lutero en toda su dimensión crítica.

1.4. No pasa por alto el humanista llamar la atención del teólogo sobre los efectos prácticos de su tesis sobre la vida y las costumbres. No es algo ajeno al tema o superfluo puesto que no se está hablando de una verdad teórica, sino de la praxis moral y religiosa de los hombres:

«Supongamos, por tanto, que hay alguna verdad en la doctrina que enseñó Wyclef y ha sostenido Lutero de que cualquier cosa que es hecha por nosotros lo es no por libre elección, sino por completa necesidad ¿Qué podría ser más inútil para el mundo que publicar estas paradojas? Supón de nuevo por un momento que fuese verdadero en cierto sentido, como dice Agustín en algún sitio, que «Dios opera en nosotros el bien y el mal» (...) ¡Qué ventana a la impiedad abriría el público reconocimiento de tal opinión a la mayoría de los mortales! Especialmente con vistas a la torpeza mental de los mortales, a su pereza, a su malicia, a su incontable propensión hacia todos los modos del mal! ¿Qué débil sería capaz del interminable y fastidioso combate contra su carne? ¿Qué malhechor pondría especial cuidado en corregir su vida? ¿Quién sería capaz de aplicarse a sí mismo al amor de Dios, con todo su corazón cuando él ha creado el infierno hirviendo con tormentos eternos con el fin de castigar sus propios delitos en sus víctimas como un malvado que tuviera deleite en los tormentos humanos?» (L&E, 41).

Plantea aquí Erasmo, como más adelante se verá, una vertiente ética del problema, que es insoslayable. Pero este giro debió de provocar aún más a Lutero. Llamar a su postura «paradójica y laberíntica» con graves consecuencias deletéreas en las costumbres, era ya el colmo. Le parecería silenciar la verdad de la fe por consideraciones prácticas y utilitarias, y para él la palabra de Dios no puede someterse a tal medida, humana, demasiado humana. El hombre no es quien para juzgar el insondable designio de Dios, será su única y constante respuesta a este tema, abriendo así la controversia a la sima de un obligado silencio.

Tampoco podía faltar en Erasmo, aunque sonara a estas alturas a flor retórica, la apelación a la concordia, como un bien esencial para la comunidad cristiana. Pero para quien ha roto con la Iglesia, viendo en el Papa la figura del anti-Cristo, de poco podía servir ya. Más bien la parecería a Lutero un modo de apaciguar el debate o de ganarse la benevolencia del lector, o el síntoma de una

actitud escépticamente tolerante, que tanto reprocha a Erasmo. «En suma, lo que aquí dices parece significar que en nada te importa lo que cualquiera crea en cualquier lugar con tal de que no perturbe la paz del mundo» (L&E, 108). Hay en esto toda una declaración de combate. Lo que con esta actitud erasmiana se condena, piensa Lutero, es la obligación de proclamar el Evangelio, oportuna e inoportuna, más aún, contra cualquier cálculo utilitario y apaciguador. La palabra, según la bella comparación de Lutero, es la vaina del espíritu que es una espada. Por eso confiesa en la dieta de Worms:

«Lo que más me regocija en todo esto es contrastar que con motivo de la palabra de Dios nacen pasiones y disensiones, porque este es el camino, la manera y el suceso que sigue la palabra de Dios sobre la tierra, conforme a lo dicho por Cristo: “No vine a traer la paz, sino la guerra”» (Mateo, 10, 34ss)²⁰.

Se explica la indignación del teólogo/heresiarca. ¿Cómo venir a inculparlo a él de la perturbación general y el daño de los fieles, cuando el mal y el escándalo y la causa estaban en Roma?. La dignidad del profeta, sintiéndose herida, se rebela fulminando una enérgica condena al precavido humanista:

«Así tú muestras abiertamente que la paz aparente y la tranquilidad te importan más que la fe, la conciencia, la salvación, la Palabra de Dios, la gloria de Cristo y Dios mismo» (L&E, 128).

Y después del anatema, pronunciado desde la nueva fe, sigue la confesión enérgica, incondicional, de su propia convicción y, con ella, de su martirio interior:

«La cuestión que estoy tratando en esta disputa es para mí algo serio, necesario, eterno efectivamente, algo de tal magnitud e importancia que debo proclamarla y defenderla hasta la muerte, aun cuando el mundo entero no solo entrara en contienda y confusión, sino que retornara actualmente al caos y fuera reducido a la nada (...) Pues por cierto, no soy tan necio ni tan loco, gracias a Dios, como para haber sido capaz de mantener esta causa por tan largo tiempo, con tanto celo y constancia (que tú llamas obstinación) en medio de tantos peligros para la vida, de tantos odios, de tantas traiciones, en suma, en medio de la furia de los hombres y de los demonios, y no ciertamente por dinero, (que ni tengo ni deseo) ni por popularidad, (que no podría obtener aun cuando la deseara en un mundo tan hostil para mí (...)). Pero si no puede ser de otra manera, preferimos, confiando alegremente en la gracia divina, batallar con tumultos temporales por motivo de la palabra de Dios, que debe ser confesada con ánimo invencible e incorruptible» (L&E, 128).

La abierta diferencia de actitudes y estilos mentales entre el humanista/teólogo y el teólogo/heresiarca se traduce, al fin, en la esencial diferencia de destinos: trágico, utópico o escatológico el de Lutero, dramático/histórico y reformador el de Erasmo. Para colmo, no le falta ingenio a Lutero para invertir la apelación de Erasmo a la paz, volviéndola en su contra:

²⁰ LUTERO, M., *Obras, op. cit.*, p. 174.

«A esto apunta realmente tu sentencia de que hay “enfermedades que es más llevadero padecerlas que combatirlas”, (que es bastante bella, aunque la aplicas inapropiadamente). Debieras decir que las enfermedades que es menos malo soportar son esos tumultos, conmociones, disturbios, sediciones, sectas, discordias, guerras y otras cosas por el estilo, por las que el mundo entero es sacudido y destruido a cuenta de la palabra de Dios. Todas estas cosas, digo, por ser pasajeras son menos graves de soportar que la inveterada maldad por la que se pierden inevitablemente las almas si no son cambiadas por la palabra de Dios» (L&E, 130).

¡Lutero ha dado en la diana! Al término de este primer careo introductorio, se impone, a mi parecer, una evidencia: la fuerza retórica de la pasión, sobre todo, cuando esta es religiosa, y la apelación apasionada a Dios arrastran más, sin duda, que la propuesta de reflexión metódica y la elegante discreción, no exenta de cortesía, de Erasmo. Pero no conviene apresurarse a sacar conclusiones: hay cuestiones de tal trascendencia para el destino del hombre, como es esta, donde cuenta más sopesar las pruebas y argumentos que apelar a la conciencia, e importa más convocar a la razón antes que al sentimiento. Antes de emitir un veredicto se hace preciso recurrir a la exposición entera del argumento.

2. UNA CUESTIÓN METAFÍSICA: PRESCIENCIA Y LIBERTAD

Quizás sea oportuno abordar una cuestión metafísica, a modo de introducción al núcleo propiamente teológico/escriturístico del tema. Me refiero a la relación de presciencia divina y libertad humana, que constituye la célebre polémica *De auxiliis*, asunto litigioso entre el catolicismo y el protestantismo. Se trata de un tema que concierne a «la razón natural», como advierte Lutero, tan poco propicio a tomar en consideración este orden, de modo que puede discutirse al margen de las Escrituras, aun cuando se relaciona estrechamente con el tema de la predestinación (Rom, 9:15-18). Escojo la formulación más simple y contundente de las que ofrece Lutero:

«Pero admitidas la omnipotencia y la presciencia (de Dios) se sigue naturalmente por una lógica irrefutable que no nos hemos hecho a nosotros mismos, que no vivimos ni llevamos a cabo ninguna acción por nosotros mismos, sino por su omnipotencia. Y puesto que él conocía de antemano que seríamos el tipo de criatura que somos, ya que ahora nos hace, impulsa y gobierna tal como somos, yo te pregunto ¿qué puede imaginarse que suceda en nosotros de otro modo diferente al que él ha previsto y ahora está llevando a cabo? Así que la omnipotencia y presciencia de Dios son diametralmente opuestas a nuestro libre albedrío» (L&E, 243).

Hay aquí un doble plano argumental, engarzado en la tesis: ante todo, la omnipotencia de Dios que ha creado y sostiene en ser a todas sus criaturas, manteniéndolas en lo que son e impulsando su acción, de modo que nuestra obra es también la suya y se sigue de su soberana voluntad. Pero, además, la presciencia del creador acerca de las acciones futuras en el tiempo, que habrán

de suceder tal como las has pensado desde la eternidad. Se trata, pues, de una pre-determinación por partida doble, en el ser y en el operar. Nadie se hace a sí mismo, nadie elige su ser, nadie tiene poder de por sí, en consecuencia, nadie actúa por libertad, pues todo es y acontece por necesidad a partir de la omnipotencia divina. Probada la tesis, Lutero ataca las consecuencias funestas que podrían seguirse de su negación: «tú eliminas la fe y el temor de Dios, destruyes todas las promesas y amenazas divinas, y niegas así su verdadera divinidad» (L&E, 241). Ambas afirmaciones, sostenidas sin matices, de tal modo eliminan la voluntad libre del hombre, que más bien podría concluirse de ellas que Dios no puede crear, pese a su omnipotencia y sabiduría, a una criatura libre. Más aún, que ni siquiera Dios puede crear en sentido estricto, pues todo es expresión lógica de la *natura naturans*, como va a defender el determinismo metafísico. La libertad de Dios, en cuanto *causa sui*, incondicionada, es su interna necesidad. Lutero se habría aterrado de la consecuencia lógica que implica su argumento, que, por así decirlo, acaba de un plumazo con la metafísica voluntarista de un Dios omnipotente y arbitrario. San Agustín señaló agudamente la inversión a que apuntaba este tipo de argumento:

«¿Y no temes, por consiguiente, que alguien te pueda argüir diciendo que si todo cuanto es objeto de la presciencia divina ha de suceder por necesidad y no libremente, síguese que él mismo hará por necesidad y no libremente todo cuanto haya de hacer?» (*De libero arbitrio*, III, 3:6)²¹.

Si, pues, se admite que Dios es libre en su ser, pues es el mismo ser subsistente, incondicionado, y ha creado libremente el mundo, habrá que pensar su creación no como expresión necesaria de su naturaleza, sino en cuanto participación, libremente querida por él, en el don de su ser. La creación o se piensa en cuanto don de Dios, de modo analógico y simbólico, o ya deja de ser objeto de un pensar y querer divinos de lo que él pone en el ser. El necesitarismo lógico no solo acaba con el Dios creador sino con la criatura misma, en cuanto ser de dádiva, algo parecido más a la generación por amor que a la producción natural. No es solo ateísmo metafísico sino impersonalismo naturalista o naturalismo cosista. En este punto, el creacionismo cristiano ha buscado su aliado filosófico en Platón y el neoplatonismo, viendo lo creado a la luz del Bien, en cuanto difusión de un acto de amor originario. La creación no es *expressio* ni *emanatio*, sino producto de un decreto divino que, desde la eternidad, quiere darse a participar en la infinita riqueza y plenitud que encierra su poder. Nicolás de Cusa definía a Dios con el neologismo latino de *potestes*, el poder que es o en cuanto es. Este es el punto decisivo en que el cristianismo se aparta del naturalismo para salvar a Dios en su personalidad y a la criatura como regalo de Dios desde y frente a la nada. El cristianismo es intrínsecamente sobrenaturalismo porque tiene un concepto de Dios, no como *natura*, sino en cuanto *spiritus* o soplo vivificante que se difunde libremente, es decir, no forzado por una necesidad metafísica sino en libre don de sí. Precisamente el hombre es la criatura, donde

²¹ *Obras de san Agustín, op. cit.*, III, p. 327.

mejor se manifiesta este poder de amor. Las Escrituras revelan que el hombre fue creado «a imagen y semejanza de Dios», es decir, en cuanto partícipe de su esencia y de su poder, como recogen y comentan los textos del humanismo renacentista al hacer el elogio de la dignidad del hombre. La libertad es el don que mejor revela la prole divina. Esto es algo decisivo que parece olvidar a Lutero en su obstinación contra el libre albedrío. Más aún, convenía que el que iba a ser elevado graciosamente a la dignidad de hijo, recibiera primero el don de ser criatura libre, capaz de recibir aquel otro don de la gracia más excelso y sublime que la propia libertad. Por eso no puede merecerlo, porque le excede en su rango de criatura, pero puede consentirlo como respuesta libre a la libertad del don.

Si se considera, pues, el tema, no desde la perspectiva de la naturaleza sino de la creación, que es un don, se comprende que Dios sustente todo lo creado y obre en todo, pero dejándolo ser lo que es. Y en lo que respecta a la criatura racional, la deja ser en cuanto coadjutora de su propia obra creadora. Tratándose de la actividad intencional del hombre, Dios obra ontológicamente en la acción libre, en cuanto acto real, pero no determina el sentido moral de su acción, como arguye Erasmo (L&E, 69).

Esta diferencia entre el ser de la acción y el sentido de la misma abre el hueco donde es posible la libertad. Diferencia y tensión que puede dar lugar a una escisión trágica de lo uno y lo otro, pero también a la reconciliación final de ser y sentido en la vida unitaria de la conciencia. Tan deja ser Dios al hombre frente a sí, que permite que éste lo deje, que lo ignore o lo niegue, que se rebele contra él, pero tan solo como ocasión de un nuevo don de misericordia. Dios no obra el mal en el malo y si endurece el corazón del hombre, como pretexto Lutero citando algunos textos de las Escrituras —«así, pues, de quien quiere se comparece y a quien quiere endurece» (Rom., 9:18)— no es por arbitrariedad, sino porque el corazón se ha hecho duro a la gracia y con cada pecado suyo se enemista más radicalmente con él. Más aún: permite y consiente el mal como ocasión de una dádiva más alta, pues, donde abundó el delito, sobreabundó la gracia (Rom, 5:17). Por otra parte, ni al más duro de corazón, se le cierra la posibilidad del bien. Como enseña Agustín en *Sobre el libre albedrío*,

«Como quiera que en el mismo estado de ignorancia y de flaqueza no les ha quitado ni la libre voluntad de pedir, ni de investigar, ni de insistir, y está dispuesto a dar a los que le pidan, a manifestarse a los que le buscan y a abrir a los que llamen, no sería culpable absolutamente de nada» (*De libero arbitrio*, III, 2:58)²².

En cuanto a la presciencia divina, ligada a la omnipotencia, Lutero la define en los términos siguientes:

«Si Dios conoce algo de antemano, esto ocurre necesariamente, una vez presupuesto que, según las Escrituras, Dios no yerra ni miente. Admito, pues, que esta cuestión es difícil, y efectivamente imposible (de resolver), si deseas

²² *Obras de san Agustín, op. cit.*, III, p. 387.

mantener al mismo tiempo ambas cosas: la presciencia de Dios y la libertad del hombre» (L&E, 242).

Creo que también aquí se puede razonar de modo análogo al anteriormente empleado con respecto a la omnipotencia. El que Dios sepa de antemano, desde la eternidad, lo que ha de ocurrir en el tiempo, no niega la contingencia en sí del hecho, pues éste no tiene en sí la razón de su ser, sino que indica la necesidad de que ocurra. Se trata, pues, de la necesidad de la consecuencia. Ciertamente tiene que ocurrir, pero conforme al modo de ser propio, al que Dios lo ha destinado, ya sea como cosa natural o ya sea como ser libre. El hecho no ocurre sin contar con su inserción, por así decirlo, en la trama de los sucesos cósmicos y en virtud de leyes naturales del acontecer. Si Dios respeta el orden natural, que ha creado, donde se producen las secuencias de los acontecimientos conforme a las leyes de la naturaleza, con más razón respetará el orden intencional de la voluntad libre. El ejemplo que pone Lutero es la condenación de Judas. Puesto que Dios prevé que va a suceder, el hecho necesariamente va a ocurrir. ¿Significa esto que la traición de Judas no sea un acto de libertad? Obviamente no, puesto que se le imputa como un pecado. Como señalan los escolásticos, la necesidad de la consecuencia del hecho, no implica la necesidad del consecuente en el hecho, de tal modo que éste no tenga libertad en lo que hace, puesto que tendría que ocurrir. Porque tenía que ocurrir precisamente contando con él, según el régimen de libertad, al que lo ha destinado ser. La presciencia no es un destino fatal, —y no es extraño que en este contexto equipare Lutero su posición con la tesis de los paganos acerca del destino— sino que es un decreto libre del creador que sabe que va a ocurrir aquello que responde al plan de su creación, tal como él lo ha concebido, con arreglo a su propia forma de ser. No anula, pues, el ser que se es, tal como es, sino que lo confirma. Pero Lutero tacha a este modo de razonar de «sutilezas escolásticas», argucia sofisticas y malabarismos verbales, con lo que tiene que cargar con el dilema de que o bien Dio no tiene presciencia o bien es responsable de cuantas sucesos, y lo que es, más graves, acciones perversas ocurren el universo, puesto que donde no hay libertad no puede haber imputación. Erasmo echa mano en su argumentación de un símil de Lorenzo Valla: también la ciencia puede prever, y las cosas no ocurren porque las preveamos, sino que podemos preverlas porque van a ocurrir (L&E, 66). Claro está que este modo de hablar, al modo humano, no tiene nada que ver con el acto de previsión propia del creador, pues su idea antecede al ser de la cosa. El tema está en no confundir la previsión divina de que algo ocurra con la anulación del ser propio de lo que ocurre. Ciertamente que el *fiat* divino las hace ocurrir, pero según el modo regular establecido para que ocurran, el orden natural de las cosas, y, en lo que respecta al hombre, según el orden de su libertad, esto es, contando con el concurso futuro del que actúa, que Dios conoce de antemano. En Agustín hubiera encontrado Lutero argumentos convincentes para no tomar la presciencia de Dios como un destino ciego que destruye la libertad del hombre:

«Considera ahora, te ruego, cuán ciega e irracionalmente se suele decir: Si Dios ha previsto los actos futuros de mi voluntad, tengo que querer necesariamente lo que él ha previsto, porque nada puede ser de otro modo de cómo él lo ha previsto; y si es necesario que lo quiera, hay que confesar que lo quiero por necesidad y no por elección de mi libre albedrío. ¡Oh demencia singular! ¿Cómo podría explicarse que no pueda suceder de otro modo de cómo Dios lo ha previsto si la voluntad no fuera la misma que él ha previsto que habría de ser?» (*De libero arbitrio*, III, 3:8)²³.

Aquí vale también la distinción entre el acto de ser y sentido de la acción, al que ya he hecho referencia a propósito de la omnipotencia. Dios prevé mi acción en cuanto libre, y por eso, la respeta en su sentido. La conclusión a que llega Agustín vuelve del revés la tesis fatalista:

«Dios tiene presciencia de nuestra voluntad, y tal será cual él la prevé; y será una voluntad o acto libre, porque Dios así lo ha previsto; y, por otra parte, no sería voluntad nuestra si no estuviera en nuestro poder. Luego también Dios tiene presciencia de nuestro poder. En fin, no queda anulada nuestra libertad por la presciencia divina; al contrario, es más cierta, porque aquel cuya presciencia no se engaña previó que seríamos libres» (Idem).

Para mí, los argumentos de san Agustín me parecen claros y convincentes. Pero ya esa hora de abordar otros problemas no menos arduos.

3. EL TESTIMONIO DE LAS ESCRITURAS

El combate de fondo se libra sobre el tesoro de los textos escriturísticos. Pero la Escritura es plural; no por casualidad hablamos de las Sagradas Escrituras, en las que hay dos cuerpos esenciales y diversos de doctrina, el Antiguo y el Nuevo Testamento, entre los cuales se da una brecha fundamental y un salto cualitativo, la revelación de Dios en Cristo, en su propio Verbo, a diferencia del hablar por mediación de los profetas. El lenguaje del Antiguo Testamento es más legalista, en cuanto pertenece a la antigua alianza, mientras que el del Nuevo Testamento es más alegre y confiado, pues cuenta con la buena nueva del Reino de Dios por la gracia. La confrontación, pues, entre la ley y la gracia ha de ser tema fundamental de la disputa. A su vez, al Nuevo Testamento pertenecen los Evangelios, relato de testigos directos o indirectos de la vida de Jesús de Nazaret, de sus palabras, obras y milagros, según la memoria de la primitiva comunidad cristiana, y las Cartas apostólicas, que interpretan el mensaje de salvación. No obstante esta disparidad de textos, son todos expresión —dice Erasmo— de un mismo Espíritu. Por otra parte, la disparidad no es solo formal, sino que concierne al contenido material de lo que se dice, como es el caso de los textos sobre la libertad del hombre, con lo que se hace preciso mostrar la compatibilidad entre ellos, pues el Espíritu

²³ *Obras de san Agustín, op. cit.*, p. 330.

no puede contradecirse. Vinieron luego los intérpretes de los intérpretes, y así, indefinidamente. Entre ellos, los llamados padres de la Iglesia. Erasmo prefiere los comentarios de san Jerónimo, más comprensivo y ecuánime, y Lutero a san Agustín, existencial y cordial, con quien guarda múltiples afinidades de carácter. Pero siempre teniendo como norma restituir el sentido originario de los textos sagrados, como se proponen uno y otro. Las diferencias de exégesis son, sin embargo, tan profundas y radicales, que se traducen en diferencias de doctrina.

3.1. *El don de Dios y el pecado*

Es bien sabida la insistencia de las Sagradas Escrituras en que todo don procede de Dios, tanto ontológicamente como creador, como soteriológicamente en cuanto salvador del género humano. En este punto, Lutero se limita a reiterar la absoluta gratuidad del don. «No puede el hombre recibir nada si no le fuere dado del cielo» (Juan, 3:27), corroborado en otro pasaje: «porque fuera de mí nada podéis hacer» (Juan,15.5). Rotundo y claro es también el texto de Santiago:

«Toda dádiva buena y todo don perfecto de arriba desciende, del Padre de las luces, en el cual no existe vaivén ni oscurecimiento, efecto de la variación. De su voluntad nos engendró con la palabra de la verdad, para que fuésemos como primicias de sus criaturas» (Sant.,1:17-18).

En Pablo se insiste sobre lo mismo: «Ni el que planta es algo ni el que riega, sino el que obra el crecimiento que es Dios» (I Cor.,3:7). Sobre esta base insta Lutero a Erasmo a tomar en serio la palabra 'nada' y no escamotearla con enredos y argucias (Cfr L&E, 281). Nada significa nada. Por su parte, Agustín, que pasa por el más celoso y militante antipelagiano, afirma rotundamente lo mismo:

«Pero Dios no es deudor de nadie, porque todo lo da gratuitamente. Y si alguien dice que Dios le debe algo por sus propios méritos, es, no obstante, indudable que la existencia no le era debida, porque mal se le puede deber a quien aún no existe» (*De libero arbitrio*, III, xvi, 45)²⁴.

Y no solo la existencia, sino, sobre todo, el otro don, aún mayor, del destino sobrenatural por la gracia. Pero cuando un luterano cita a Agustín se suele callar todas las matizaciones que introduce el santo en el reconocimiento del esfuerzo humano para corresponderla:

«No son, efectivamente, bienes mediocres no solo el ser alma, que ya por el mero hecho de serlo aventaja a todo cuerpo, sino el tener la facultad, con la gracia de Dios, de perfeccionarse a sí misma y poder adquirir y poseer con piadosos ejercicios todas las virtudes, mediante las cuales puede verse libre de las dificultades de vencer en la lucha y de la ceguera de la ignorancia (...)

²⁴ *Del libre albedrío*, en *Obras*, BAC, Madrid, 1963, III, p. 373

No es poco haber recibido con anterioridad a todo mérito de buenas obras la facultad de juzgar, gracias a la cual antepone el alma la sabiduría al error y la quietud a la lucha, a fin de poder llegar por la constancia en el trabajo a conseguir la sabiduría y el reposo, que no le corresponden por el nacimiento» (*De libero arbitrio*, III, 20:56)²⁵.

Obviamente la criatura ante su creador es una nada (*ex nihilo sui et subiecti*), pero esto no obsta a que, en cuanto ya es, participe ontológicamente de su poder, en la medida de su ser. Según una conocida distinción escolástica, el Dios creador ha podido crear, *de potentia Dei absoluta*, otro orden distinto al nuestro, pero, *de potentia Dei ordinata*, respeta el orden que ha querido dar a sus criaturas. Y este orden incluye *de facto* la libertad humana. Este es el *Faktum* asombroso, que dirá Kant más tarde, que hay que tener en cuenta como insoslayable. Ontológicamente, la criatura depende de su creador y obra por impulso de él, de modo que puede decirse que Dios obra en ella o que ella coopera con él, como admite textualmente el propio Lutero. Lo que no ve, sin embargo, es que la libertad es algo más que un hecho de naturaleza y, por tanto, que la acción de Dios en ella y con ella no es en modo alguno homologable con la acción sustentadora de Dios en cualquiera de sus criaturas. También de Dios procede, en consecuencia, la condición racional, como don primario que condiciona todos los demás, al menos en el orden natural. El punto álgido es que el hombre, en cuanto criatura racional, es ya libertad, y, que esta es también un don de Dios, valioso en sí mismo. Ya Agustín lo había reconocido en su obra ya citada:

«Del mismo modo debes conceder que la voluntad libre, sin la cual nadie puede vivir rectamente, es un bien dado por Dios, y que son dignos de nuestra reprobación y debemos reprobarnos a los que abusan de ella, antes que decir que no debió habérsela dado el que nos la dio» (*De libero arbitrio*, II, 18:48).

La clave de la tesis luterana es que la libertad es un don propio y exclusivo de Dios, que no puede ser atribuido al hombre como criatura. Esto es verdad en el sentido unívoco y absoluto del término, pero no en el analógico, pues el hombre, según el testimonio de las Escrituras, ha sido creado «a imagen y semejanza de Dios», y, hecho partícipe de su poder ordenador y providente (Gén., I:27-28). El hecho de ser creada no excluye ontológicamente el libre albedrío en cuanto dotación de la criatura racional:

«El hecho de que el fuego— caliente viene del cielo. El hecho de que nosotros busquemos naturalmente lo que es provechoso y evitemos lo que es dañino también esto viene del cielo; el hecho de que la voluntad después de la caída sea impulsada hacia las cosas mejores, también viene del cielo; el hecho de que con lágrimas, limosnas, oraciones, alcancemos la gracia, que nos hace agradables a Dios, también viene del cielo» (L&E, 79).

Todo viene del cielo, pero todo conforme a su propio modo de ser. La protesta de Lutero no se deja esperar: «¿Pero ahora estamos discutiendo sobre

²⁵ *Ibid.*, pp. 384s.

cooperación, y no más bien sobre el poder y la operación que pertenece al libre albedrío en sí?» (L&E, 288). Pero cabe responderle: esta pregunta en disyuntiva es falsa. Lo que estamos discutiendo es acerca de aquella cooperación, que es propia de un ser libre, y, por ende, dotado de un poder de asentir o disentir. «Pero no estamos discutiendo —rearguye— sobre el ser por naturaleza sino sobre el ser por gracia» (L&E, 286). Pero cabe replicarle: precisamente es en el orden de la gracia, donde la cooperación plantea un problema. En el orden natural Lutero no tiene problema para admitir la libertad del hombre, de tejas abajo, en aquello que respecta a las cosas del mundo.

«Pero esta no es nuestra cuestión aquí. No estamos discutiendo acerca de lo que podemos hacer a través de la acción de Dios, sino de lo que podemos hacer de nosotros mismos, es decir, si, creados como somos de la nada, somos capaces de obrar o intentar hacer algo bajo la moción general de la omnipotencia para prepararnos a nosotros mismos para la nueva creación del Espíritu» (L&E, 289).

Ciertamente —dice Lutero— Dios cuenta en su acción con lo que es naturalmente su criatura, pero no hay criatura alguna, que desde sí y por sí misma merezca la salvación. En esto, sin duda alguna, lleva razón Lutero, pero nadie se la ha quitado. Nunca ha dicho Erasmo que el hombre tenga la iniciativa desde sí y por sí en el tema de su salvación. Hay que pretextar, contra Lutero, que lo que se discute es otra cosa: no la razón previa de merecer, sino la razón del co-merecer con Cristo en tanto que el hombre corresponde al don de Dios. También ante la gracia el hombre de suyo es nada, pues no tiene razón alguna para merecerla, pero, supuesta ya la economía de la salvación y de la promesa, ya no se puede dejar de contar con él. Eliminar la libertad en la relación de Dios con el hombre compromete todo el plan de la gracia. El encuentro entre naturaleza y gracia, el punto en que se cortan ambos planos, —el vertical de la gracia y el horizontal de la naturaleza—, ha de darse en libertad, porque de lo contrario nunca podrían cruzarse. No es que la voluntad del creador la anule, sino que la protege y respeta. Nada procede del hombre en orden a su salvación, pero no menos es cierto que sólo se dona a quien puede acogerlo o rechazarlo. Al igual que la imputación de pecado no es posible sin libertad, como afirma Erasmo (L&E, 50), también el don mismo la presupone, no como razón de lo que se recibe, sino en el acto mismo de recibir, o de, eventualmente, cerrarse a la gracia. En consecuencia, el tema está en cómo la libertad coopera en y con la gracia.

El tema del pecado original, su realidad y su alcance, su exigencia de reparación se convierte así en uno de los puntos álgidos de la controversia. En el *Génesis* se guarda el relato acerca de la caída de Adán, el primer hombre. Si hubo pecado, hubo prohibición expresa de Dios, la de no comer del árbol de la ciencia del bien y del mal, que era tanto como guardar su inocencia originaria. Pero el hombre fue puesto a prueba, en cuanto ser libre, —hecho a su imagen y semejanza (Gén, 1:26)—, precisamente para poder aquilatar su obediencia al mandato divino. El pecado fue precedido de una tentación de la serpiente a la mujer:

«Sabe, empero, Dios que en cualquier tiempo que comiereis de él se abrirán vuestros ojos y seréis como dioses, conocedores de todo, del bien y del mal» (Gén., 3,5).

Adán fue creado en libertad, con la capacidad de elegir su suerte. Curiosamente es el pecado el que actúa la conciencia del bien y del mal, pues por ella perdieron su inocencia paradisiaca y se sintieron culpables. Según se narra en el *Génesis*: «Luego se abrieron a entrambos los ojos, y como echasen de ver que estaban desnudos, cosieron y acomodaron unas hojas de higuera, y se hicieron unos delantales o ceñidores (...)». Al caer de la tarde, la voz de Dios le confirma su pecado. Lo llamó Dios y —díjole: «¿dónde estás?» que te escondes:

«He oído tu voz en el paraíso y he temido y llenándome de vergüenza porque estoy desnudo, y así me he escondido.

Replicóle ¿Pues quién te ha hecho advertir que estás desnudo, sino el haber comido del fruto, del que yo te había vedado que comieses?» (Gén., 3:10-11).

Me he detenido en este relato por su alto valor simbólico y especulativo. Se trata de una segunda formación del hombre tras su creación originaria como una criatura prístina, recién salida de las manos de Dios. El relato expone nada menos que el origen de la conciencia moral. A una adquiere Adán el sentimiento de culpa y el criterio del juicio sobre lo bueno y lo malo. Antes de pecar, su conciencia inocente solo entendía de la fidelidad a Dios, que lo había creado, por lo que no podía igualarse a él en poder y sabiduría. La tentación del hombre libre —tentación luciferina en esencia— fue pretender ser como Dios. Se diría que fue el suyo un pecado de concupiscencia originaria, no ya de la carne, sino del intelecto, y a partir de él se desataron todas las formas del deseo concupiscente. En este exceso y desmesura reside su falta, y su posterior expulsión del paraíso, del que se sentirá luego exiliado, condenado a vagar de por vida en tierra extraña, él y toda su especie, y de ahí el sentido de un pecado de origen, que transmite a toda su descendencia. Pero lo que sobreviene en la culpa es justamente la conciencia de una libertad peculiar: extrañarse de la naturaleza, como simple criatura, y comenzar su autoformación cultural en cuanto espíritu. Este es el código de lectura especulativa que hace Hegel, (un filósofo protestante), de esta caída originaria:

«La doctrina cristiana de que el hombre es por naturaleza malo es más elevada que la que lo considera bueno; se la debe comprender, por tanto, en su interpretación filosófica. En cuanto espíritu el hombre es una criatura libre, que no debe dejarse determinar por impulsos naturales. El hombre, por lo tanto, en su condición inmediata e inculta, está en una situación en la que no debe estar y de la que debe libertarse. Este significado tiene la doctrina del pecado original, sin la cual el cristianismo no sería religión de la libertad»²⁶.

²⁶ HEGEL, G. W. F., *Principios de la filosofía del derecho*, edición, prólogo y traducción española de Juan Luis Vermal, Edhasa, Barcelona, 1999, p. 18, Agregado, p. 98.

No trato de hacer pasar esta lectura filosófica por la canónica o dogmática, sino llamar la atención sobre la condición de ser libre que subsiste tras la caída —exiliado ciertamente del paraíso y, por lo mismo, in-morado y remitido a sí mismo y a sus meras fuerzas configuradoras. Es una libertad que ha perdido su inocencia paradisiaca, que se sabe capaz del bien y de mal, según su criterio, y por tanto, que se juega a Dios en un instante. Casi cabe decir una *felix culpa*, que anticipa y prefigura la segunda de la redención. El tema se corrobora en la contraposición paulina de Adán y Cristo, el primer hombre por quien entró la desgracia en el mundo y el hombre/divino, segundo Adán, que vino a remediar la falta y restaurar la naturaleza, confirmando su libertad con la gracia de llegar a ser efectivamente hijo de Dios, no ya por conquista luciferina, sino por participación en el propio ser de Dios. Estamos, pues, ante un acontecimiento decisivo en la historia religiosa del hombre. La exégesis teológica ha señalado fundamentalmente en el pecado la concupiscencia en la dinámica del deseo, sin resaltar el lado positivo de esta segunda experiencia de libertad. Es bien conocido el texto paulino:

«Por lo cual los entregó Dios en manos de la concupiscencia de sus corazones (...) a ellos que trocaron la verdad de Dios por la mentira y rindieron culto a la criatura antes que al Creador» (Rom., 1:24).

Lutero, influido por la autoridad de Agustín, que había tenido como él una experiencia agónica del pecado y se había enfrentado desde ella contra la doctrina pelagiana de la autojustificación moral, piensa que la única alternativa al hombre caído, y, por tanto, destituido de su libertad, es precisamente el hombre redimido, y por lo mismo, restituido como ser libre en su nuevo *status* de libertad cristiana. La lectura católica, sin disminuir el alcance de la nueva libertad en la gracia, señala también hacia esa otra libertad, que se alcanza a través de la conciencia de la culpa. Según el canon católico, el pecado original no dañó sustancialmente la naturaleza racional del hombre, aun cuando debilitara sus fuerzas. Fue pecado personal solo en Adán, y por él se perdió una herencia, la de los dones sobrenaturales y preternaturales del hombre, es decir, su destino sobrenatural consistente en el conocimiento de Dios y la participación en su gloria, que fue precisamente restaurado con el sacrificio de Cristo, pero no el fin natural, relativo a su desenvolvimiento como criatura racional. Ciertamente, si no habido pecado, tampoco hay redención y Cristo ha muerto en vano, como clama Lutero, pero esta tesis plausible no tiene por qué eliminar, con el pecado, la condición libre, pues cabría objetarle que sin libertad tampoco sería posible la recepción del don y el reconocimiento del mismo. El mismo Agustín, tan radicalmente antipelagiano, hubo de confesar en uno de sus sermones: «Dios que te creó sin ti, no te salvará sin ti» (sermo 169). ¿Qué significa si no, cerrarse a la gracia?... Este es el acontecimiento decisivo, según Juan: que la luz brilla en las tinieblas, que no quisieron recibirla. La luz de Dios, por así decirlo, consiente con la tiniebla, a la que ha de esclarecer, no porque le falte poder lumínico, sino porque quiere ser recibida. Lo asombrosamente misterioso es precisamente que el *fiat* de Dios omnipotente, en el orden salvífico, esté en

suspense por el *fiat* de su criatura. Quien no ve este asombro, trivializa tanto el pecado como la fe, porque no puede sentirlos como suyos, es decir, como actos que conciernen y comprometen a su propia libertad.

3.2. *La oposición de carne y espíritu*

«Carne» es un término equívoco. El *Vocabulario de teología bíblica* registra los siguientes sentidos: a) la criatura contingente frente a Dios su creador, b) la criatura racional o la condición humana, c) la persona corporal, d) la condición terrena frente a la celestial y e) el hombre pecador delante de Dios²⁷. «La Biblia —dice— no considera nunca a la carne como intrínsecamente mala; su juicio se inspira no en especulaciones filosóficas sobre la naturaleza humana, sino en las luces de la revelación: la carne fue creada por Dios, la carne fue asumida por el Hijo de Dios, la carne es transfigurada por el Espíritu de Dios»²⁸. Hay ciertamente en la Escritura textos que muestran una oposición excluyente, contradictoria, entre la carne y el espíritu, como no podía ser de otro modo. «Lo que nace de la carne, carne es; y lo que nace del Espíritu, es espíritu» (Juan, 3:6). Y de ahí que proponga Jesús a Nicodemo un nuevo nacimiento de la criatura, reengendrada, después del pecado, por la fuerza del Espíritu. Del mismo tenor son múltiples textos de Pablo: «La ley del espíritu de la vida en Cristo Jesús me liberó de la ley del pecado y la muerte (...) Porque la aspiración de la carne es muerte; mas la aspiración del Espíritu, vida y paz» (Rom., 8:2 y 6). El tema es frecuente en la contraposición paulina entre «el primer hombre, Adán, alma viviente (Gén., 2:7); el postrer Adán, espíritu vivificante» (I Cor., 15:45). En este sentido puede afirmar Juan que todo lo que hay en el hombre, —insisto en cuanto pecador— es «*concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum et superbia vitae*» (1ª carta, 2:16). La carne adquiere aquí el sentido de naturaleza caída en el pecado. Si se habla, pues, desde el punto de vista de la naturaleza *caída*, toda ella ha sido carne de pecado. La fuerza de esta expresión es tal que hasta Cristo mismo, al asumir la carne humana caída, «se hizo también pecado», como afirma osadamente Pablo, que de tomarlo *ad pedem litterae*, como suele hacer Lutero, sería una blasfemia. Ciertamente, no pecador ni sujeto al pecado, pues es su libertador, pero identificado en su pasión con todos los rigores y secuelas del pecado.

No es que la carne sea todo lo que en el hombre no es espíritu, sino que la carne misma está aquí tocada, enajenada por el espíritu maligno, por eso para salir del pecado, necesita ciertamente de la acción transformadora de la gracia, de la que viene el primer impulso, pero sin respuesta y cooperación del hombre, tampoco es posible la nueva criatura. Sería solo un jumento al que le han cambiado el jinete, no una libertad transfigurada. Dada la rígida y total contraposición entre carne (pecadora) y espíritu, es lógico concluir que

²⁷ *Vocabulario de teología bíblica*, dirigido por Javier Léon-Dufour, Herder, Barcelona, 1967, pp 128-131

²⁸ *Ibid.*, p. 128.

nada espiritual puede proceder de la carne. Lo espiritual sólo acontece por obra del Espíritu. En esto lleva Lutero toda la razón, pero que yo sepa, en este punto, nadie ha pretendido quitársela. El comentario de Lutero a estos textos es contundente, hasta el punto de escribir con una punta de arrogancia:

«Pablo quiere demostrar que todo lo que está aparte de la fe de Cristo no es más que pecado y condenación. Era lo que, por esta vía, nosotros hemos prometido que refutaríamos el libre albedrío, de tal modo que todos nuestros oponentes serían incapaces de resistir. Yo pienso que lo he logrado, aunque ninguno de ellos admitirá la derrota y volverá a nuestra tesis o guardará silencio. Esto no está en nuestro poder; es el don del Espíritu de Dios» (L&E, 316).

Un comentario tan entusiasta como envenenado, pues sugiere que el silencio de Erasmo será por no reconocer su derrota o por resistirse a la palabra de Dios. Creo que el pasaje más esclarecedor sobre el tema es el Prólogo del Evangelio de Juan, el que, a mi juicio, más profunda y sencillamente se abre al modo misterioso de operar de Dios. Dice así: «Los cuales no de la sangre, ni de la voluntad de la carne, ni de la voluntad del hombre, sino de Dios nacieron» (Juan, 1:12). Este nacer es una renovación esencial y total de la criatura, y en esta medida no procede de la carne. Aquí «carne» se refiere a todo lo que es el hombre de suyo, según sus propias fuerzas, no sólo su dimensión animal sino también las potencias superiores, como el entendimiento y la voluntad, pues ellas no se merecen la gracia. Pero Juan añade y esto es lo decisivo: «Mas a cuantos lo recibieron, a los que creen en su nombre, les dio la potestad de ser hijos de Dios» (1:12), texto que le merece a Erasmo el siguiente comentario: «¿Cómo puede ser dado el poder de llegar a ser hijos de Dios a los que no lo son, si no hay libertad en nuestra voluntad?» (L&E, 60-61). Quizás sea pertinente aquí traer a colación una distinción entre el orden natural y el sobrenatural. La contraposición exclusiva de carne (pecadora) y espíritu pertenece al orden del fin sobrenatural, pero no al ontológico natural de la criatura, que por muy débil que sea tras el pecado, no pierde, según Erasmo, su condición natural ni su capacidad de enmendarse y perfeccionarse (Cfr. L&E, 49). En cuanto voluntad libre es capaz de conocer lo provechoso y evitar lo dañino, en el orden natural, y aunque necesite de la gracia de Dios para alcanzar la felicidad de la vida eterna, puede colaborar o rehusar esta gracia. Aun cuando este fin sobrenatural exceda sus fuerzas naturales para alcanzarlo, es decir, lo que ella puede merecer de suyo, no excede su capacidad ontológica para acogerlo o rechazarlo. A mi juicio, los textos sobre la carne y el espíritu, como estados contrarios excluyentes entre sí, no destruyen la identidad del supuesto, antes bien implican un sujeto ontológico, que les subyace. Sin él no puede explicarse el tránsito del sujeto a uno u otro estado. El mismo sujeto, antes pecador y luego redimido, porta en sí la vieja y la nueva criatura respectivamente. Una no procede de otra, pero subsisten, a su debido tiempo, en el mismo sujeto. Esto no debiera chocar tanto a Lutero, que llega a afirmar el *simul iustus et peccator*, con lo que ambos estados se hacen, en buena medida, extrínsecos al sujeto. Pero esto supone que la condición humana no ha quedado tan intrínsecamente

pervertida por el pecado hasta el punto de perder su capacidad libre, porque entonces, como vengo razonando, ya no puede ser salvada. Erasmo en este punto apela a la tesis de Orígenes de una estructura triple del hombre, —carne, alma y espíritu—, de modo que entre la carne y el espíritu hay una naturaleza mediadora de la relación, que es el alma. A Lutero esta propuesta de Orígenes le suena a fantasía, como un lugar neutro e intermedio que no ocupa nadie. Pero, de una forma u otra, ya sea como remanente substancial en la mera naturaleza del hombre, o como estructura ontológica del espíritu finito, como me inclino a pensar, hay que suponer que el sujeto humano, ontológicamente, es más que carne pecadora. «Si el hombre entero, incluso renacido en la fe, no es más que carne, ¿dónde queda el espíritu que ha nacido del Espíritu?», —pregunta Erasmo—, «¿dónde está el hijo de Dios? ¿dónde la nueva criatura?» (L&E, 76). Ha de subsistir el receptáculo de lo uno u lo otro, vertido carnalmente hacia el mundo o abierto a la moción de Dios, como condición de posibilidad tanto de que pueda pecar como de que no quede anclado en el mal. Incluso en el hombre caído en pecado, hay que admitir, pues, disposición estructural para poder ser redimido, porque aquella libertad por la que se perdió un día es aquella por la que tiene que entrarle de nuevo la salud, dejando ser a la acción misma redentora. Ciertamente esto no es posible sin mediar la gracia, que llama a la puerta y empuja, pero no tanto que destruya a quien haya de recibirla.

En suma, con el pecado no fue completamente extinguida la luz de la razón y gracias a ello puede ser un *obsequium rationale* la aceptación libre de la gracia. Esta vía permite a Erasmo recuperar toda la aportación humanizadora de la cultura clásica precristiana, la lucha por la rectitud moral y la sabiduría, antes de la venida de Cristo, e integrarla en el plan redentor de Dios. Es claro que para Lutero todo este esfuerzo no vale nada ante los ojos de Dios, en el sentido de que en nada hace merecer la gracia. Pese al esfuerzo de aquellos hombres, no pudieron alcanzar la verdad, —la verdad relativa a Dios— se entiende, de donde infiere que de suyo no puede nada:

«Ciertamente si el libre albedrío fuese algo y tuviese algún poder, debía haber existido y haber sido capaz en aquellos hombres, al menos en alguna instancia. Pero él no ha efectuado nada, o más bien, él mostró siempre su poder en sentido contrario. De modo que con este singular argumento queda suficientemente probado que el libre albedrío es nada, puesto que ningún signo puede darse de él desde el comienzo hasta el fin del mundo» (L&E, 156).

Es una prueba más del sesgado razonamiento de Lutero, que presenta la tesis erasmiana de la cooperación como idéntica con la pelagiana de la autojustificación. Lo que aquí se discute no es si la razón, con su libre albedrío, nos justifica ante Dios, sino, si puede concurrir y colaborar con la gracia. Al desvalorizar tan abruptamente la cultura precristiana, Lutero pasa por alto si la existencia del alma racional ya sea *naturaliter* o *potenciliater christiana*, significa algo en el advenimiento de la plenitud de los tiempos, en que aparece en la historia el hijo de Dios. Influidó por el duro dicitario de Pablo de que toda la sabiduría temporal es basura a los ojos de Dios, no repara que ésto lo

dice el apóstol en contrapunto polémico frente a los otros dicterios de que el cristianismo es locura para los gentiles y escándalo para los judíos. De tomarlo en su radicalidad extrema, esto conllevaría un desprecio sañudo de la razón, como el que practicó Lutero, que haría del Evangelio no la buena nueva de Dios al hombre, sino la descalificación de toda la historia humana anterior a la venida de Cristo. La rígida contraposición luterana de la *theologia crucis*, de la muerte salvadora de Cristo, y la *theologia gloriae*, esto es, del conocimiento de Dios por las criaturas al modo de Aristóteles, de sostenerse a ultranza, destruiría todas las mediaciones racionales por las que el hombre puede esclarecer racionalmente su relación a Dios, como reconoce el mismo Pablo (Rom, 1:19-20). Ciertamente el Dios de Aristóteles no es el Dios de la cruz y el amor originario, es decir, no es un Dios que salve, pero apunta hacia el lugar de la trascendencia e independencia soberana de Dios. Si Cristo es el amén de Dios, el sí del Padre a todas las esperanzas humanas, como dice Pablo, no puede quedar irredenta la cultura precristiana, que no pudo oír la palabra de Dios. El hombre no se salve por ella, pero no puede despreciarla sin menoscabar su humanidad. Por lo demás, como dice Erasmo, al pecar no quedó el hombre ofuscado y sin ley, sino que estuvo asistido por la ley natural y la ley de las obras o de los mandamientos, y, por último, después de Cristo, por la ley de la fe (L&E, 49).

3.3. *La oposición entre la ley y la gracia*

Se abre con esto un nuevo flanco de discusión, complementario del anterior. Se trata de la contraposición decisiva entre las obras de la ley y las de la gracia, que Lutero adopta como la base sustancial de su postura. Es Juan, quien formula esta contraposición:

«Porque la ley por mano de Moisés fue transmitida; la gracia y la verdad por mano de Jesucristo» (Juan, 1:17).

Pero el desarrollo se lo debemos a Pablo en varias de sus epístolas. La carta a los Romanos expone la innovación radical que trae la revelación de Cristo sobre el mundo religioso judío, del que procedía. Por fin, la ira de Dios «contra toda impiedad e injusticia de los hombres» (Rom, 1:18) ha sido aplacada por la muerte redentora de su Hijo. Esta inmolación reengendra a toda la descendencia del Adán terrestre en una nueva criatura por la sangre y los méritos infinitos del Adán celeste. El apóstol Pablo, converso del judaísmo, se siente llamado a proclamar el Evangelio de la salud a todo el mundo, tanto a los judíos como a los gentiles, con el fin de que sean salvos en la fe y en la esperanza:

«Porque no me avergüenzo del Evangelio, pues es una fuerza de Dios, ordenada a la salud, para todo el que cree, así para el judío, primeramente, como para el gentil. Porque la justicia de Dios en él se revela de fe en fe, según está escrito: “mas el justo vivirá por la fe”» (Hab, 2:4) (Rom, 1:16-17).

Es la nueva justicia de Dios en Cristo la que trae e instaura su muerte redentora para todos los que creen en su nombre. Y esta nueva justificación

suspende y anula toda otra forma justificación, sea en función del cumplimiento de la ley natural, inscrita en el corazón de todo hombre, o por las obras de la Ley mosaica. Se comprende que el pueblo judío, elegido por Dios, en cuya estirpe se había cometido el deicidio, fuera hostil al Evangelio de Pablo. El judaísmo se basa en la alianza de Jahvé con su pueblo si éste guarda sus mandamientos, dados a Moisés en el monte Horeb. La circuncisión es la señal corporal de esta nueva alianza. En el orgullo de estar circunciso y del sello de su pacto con Dios, el judío se cierra a toda otra justificación que no proceda de las obras de la Ley. De ahí que Pablo tenga que combatir esta arrogancia del pueblo elegido, que él mismo llevaba en la masa de su sangre. Pero ahora era la sangre del Justo crucificado la única que podía lavar la mancha:

«Dado que en virtud de las obras de la ley, «no será mortal alguno justificado en su presencia» (Sal., 142:2); pues por la ley no se alcanza sino el conocimiento del pecado. 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» (Rom., 3:20-22).

La justicia de Dios no suena ahora en sentido punitivo por los pecados del hombre, sino en su carácter de don redentor, capaz de hacer justos o aceptables ante Dios a los purificados por la sangre de su Hijo. La base argumental aparece clara: «Porque si por la ley se alcanzase la justicia, entonces Cristo habría muerto en vano» (Gál., 2:21). Queda con ello abolida aquella justificación activa del hombre ante Dios en virtud de las obras de la Ley por esta otra justicia de Dios que se regala graciosamente por los méritos de Cristo. Lutero vió en esta nueva justicia pasiva el remedio a sus afanes y agonías espirituales por cumplir el sentido de la ley. Comprendió que sobre ella se derrama el nuevo espíritu de la gracia, que procede únicamente de la fe:

«Si por la gracia habéis sido salvados mediante la fe; y esto no de vosotros, que de Dios es el don; no en virtud de obras, para que nadie se gloríe: porque de él somos hechura, creados en Cristo Jesús a base de obras buenas, que de antemano dispuso Dios para que nos ejercitásemos en ellas» (Gál., 2,8-10).

Por las obras de la ley entiende Lutero no solo las externas, que conciernen al culto y la ceremonia, sino, sobre todo, las internas que brotan de la aspiración humana de ser justo ante Dios por el cumplimiento de sus mandamientos. Frente a ellas, lo único que vale es la nueva criatura y las obras que brotan del nuevo espíritu de gracia. Los textos paulinos son claros y rotundos. La nueva justicia viene de lo alto por la muerte salvadora de Cristo. Ninguna obra humana, surgida de la voluntad moral y la rectitud del corazón, puede elevarse hasta ella ni aportar valor alguno, capaz de merecerla. Se comprende que Lutero pueda escribir con énfasis:

«Por todo lo cual es claramente evidente que todo el esfuerzo devoto del libre albedrío es equivalente absolutamente a nada. Porque si la justicia de Dios existe aparte de la ley y de las obras de la ley, mucho más aún debe existir

aparte del libre albedrío, especialmente porque la suprema aspiración del libre albedrío es practicar la rectitud moral en las obras de la ley y con la ayuda aportada por la ley a su propia ceguera e ignorancia» (L&E, 307).

La objeción obvia desde la mentalidad judaica era preguntar para qué, pues, sirve la ley dada en la alianza con el pueblo judío. La respuesta de Pablo a sus antiguos cofrades del judaísmo es la siguiente: «por medio de la ley no se alcanza sino el conocimiento del pecado» (Rom., 3:20). Parece que el sentido obvio es que a) la ley por sí sola no justifica y b) pero, al establecer el criterio de lo recto, lo que debe ser hecho, posibilita el conocimiento del pecado, porque «donde no hay ley, tampoco transgresión» (Rom., 4:15). De ahí pueda concluir Lutero con san Pablo:

«Por consiguiente, Dios nos pone a prueba para llevarnos por medio de la ley al conocimiento de nuestra impotencia, si somos sus amigos, o, para hollarnos en verdad y merecidamente y burlarse de nosotros si somos sus orgullosos enemigos. Esta es la razón por la cual Dios da la ley, según enseña Pablo (Rom, 3:20). Pues la naturaleza humana es tan ciega que no conoce sus propias fuerzas, o mejor, enfermedades, y tan orgullosa como para imaginar que las conoce y puede hacer todo. Y para esta soberbia y ceguera Dios no tiene un remedio más eficaz que la confrontación con su ley» (L&E, 185).

Según esto, la ley denuncia nuestra impotencia radical para cumplirla. «Muestra al hombre —concluye Lutero— lo que debe hacer, no lo que puede hacer» (L&E, 188 s.). La respuesta parece contundente y definitiva. Con este texto, «Pablo cierra la boca del libre albedrío, cuando (el apóstol) enseña que a través de la ley es revelado el pecado a él o a cualquiera ignorante del pecado. Esto prueba cuán lejos está él de concederle algún poder de esforzarse por lo bueno» (L&E, 305). ¿Qué puede decir la orgullosa razón sobre ello?... Lo primero que cabe replicar es que el estar sujeto a la ley presupone, ante todo, la responsabilidad del que actúa y, por tanto, la capacidad del agente, y solo contando con ellas, hay culpa y conciencia de la culpa en el no cumplimiento de lo mandado. Deber y responsabilidad se implican entre sí. De modo que una ley de imposible cumplimiento, puntualiza Erasmo, sería una ley absurda, por no decir tiránica; o en todo caso, una burla. Agustín no enseña otra cosa en *Sobre el libre albedrío*:

«No se le imputa al alma como pecado lo que naturalmente ignora ni lo que naturalmente no puede, sino la falta de diligencia en aprender y el que para obrar rectamente no pone un empeño digno de la felicidad que se trata de conseguir» (*De libero arbitrio*, III, 22:64)²⁹.

Más tarde sostendrá Kant que si debes, puedes. Aunque la voluntad libre no coincida con la santidad de la ley, —por eso está sujeto a ella—, tiene la capacidad de esforzarse en su cumplimiento. De que la ley no justifique en orden a la salvación, en sentido sobrenatural, no puede extraerse la devaluación

²⁹ *Obras de san Agustín, op. cit.*, III, p. 394.

de la ley en el orden de enseñar el camino de la rectitud moral. La distinción escolástica de un doble fin del hombre, —el sobrenatural, en el sentido del conocimiento de Dios y participación inmortal en su gloria—, y el natural o de mera condición humana, conforme a la ley natural y el mandamiento de Dios —resulta aquí muy pertinente. Por lo demás, ni el incumplimiento de la ley denuncia la impotencia del sujeto en seguirla, sino a lo sumo su debilidad, ni mucho menos la impotencia de la ley en exigir obediencia. También el estado de gracia puede perderse por un pecado de infidelidad a ella, y de ello no se podría concluir ni la impotencia del sujeto para recibirla ni la de la gracia para hacerse acoger, sino simplemente el hecho existencial insoslayable del encuentro de la libertad con el don de Dios. Podría replicarse que para qué, puesto que la ley ha sido abolida por la gracia. Pero también en este punto se impone una distinción: la gracia consume y perfecciona la naturaleza, no la destruye, y en este sentido no condena su ley, sino que la suspende al superarla. Dicho en otros términos, la ley queda abolida formalmente en su obligatoriedad jurídico/legal, esto es, superada (*aufgehoben*) en su forma, y, por tanto, su contenido es integrado y disuelto en el nuevo espíritu del amor. Pero esto no exime de cumplir los mandamientos, porque lo contrario sería incompatible con el espíritu del amor. Podría formularse de una manera paradójica: quien ama de verdad a Dios, cumple sus mandamientos, como se enseña en el Evangelio. Pero obviamente, quien lo ama con todo corazón, ya no necesita de mandamientos. ¿Queda con esta superación absolutamente devaluada la función de la ley o más bien reconocida desde ella?. También Juan el Bautista se limitaba a preparar el camino al que había de venir, mediante el espíritu de la penitencia. El mismo Pablo en la epístola a los Gálatas enseña la correcta respuesta:

«Mas antes de venir la fé estábamos bajo la custodia de la ley, encerrados con vistas a la fe que debía ser revelada. De manera que la ley ha sido pedagogo nuestro con vistas a Cristo, para que por la fe seamos justificados; mas venida la fe ya no estamos sometidos al pedagogo» (Gál., 3:23-25).

Quiero subrayar tres momentos de este texto: a) la ley custodia al hombre, como una muralla protectora, que lo contiene y protege; b) que esta guarda se ha hecho con el designio de preservar y preparar el corazón humano, mediante la prácticas de la ley, para la revelación de Cristo, y c) que venido el reino de la gracia no estamos ya sometidos a la ley, a su obligatoriedad formal, porque somos de otro espíritu. En resumen: queda claro que sin libre albedrío no hay ley y sin ley no hay conciencia de pecado, para que el libre albedrío no pretenda alzarse con la conciencia satisfecha de sí mismo y degenerar en fariseísmo moral. Nunca la conciencia moral se consume en el fiel de la ley; mucho menos puede arrogarse mérito ante la gracia. No nace de sí misma la nueva criatura, sino del espíritu de Dios. Admitiendo, pues, que «lo más excelente del hombre», como es la libertad, «esté carente de espíritu» (L&E, 294)³⁰ —se entiende del

³⁰ Se entiende, claro está, en el sentido paulino de espíritu o *pneuma* como soplo vivificante de Dios, no en otro sentido de espíritu como el propio del idealismo alemán.

espíritu de Dios—, y, en consecuencia, no valga para justificarnos, ¿puede inferirse de ello que esté cerrado al espíritu?... Admitido todo esto, como hace Erasmo, ¿podría negarse la propedéutica del esfuerzo moral, según la ley, para la recepción de la gracia? ¿Es que acaso todo el empeño en la rectitud moral desemboca inevitablemente, como cree Lutero, en la soberbia autonomía del que se cree ya justificado por sí mismo? Y puesto que la responsabilidad ante la ley es la actitud necesaria para su cumplimiento, ¿no habrá también una disponibilidad como condición subjetiva para recibir y corresponder al don de la gracia? ¿Puede darse ésta sin libertad?

Hay un punto en la controversia en que parece que se da una aproximación, pues se vincula de algún modo el libre albedrío con el esfuerzo moral. Escribe Lutero:

«La justicia de Dios permanece fuera de estas cosas (las obras de la ley). Y aunque yo conceda que el libre albedrío con su propio esfuerzo, —las buenas obras, —digo— o la rectitud conforme a la ley moral y civil—, con todo no alcanza la rectitud de Dios ni Dios mira sus esfuerzos en modo alguno, para su justificación, pues la justicia (de Dios) funciona aparte de la ley» (L&E, 307).

Pero esto es precisamente lo que suscribe Erasmo, admitiendo, claro está, como válida la concesión hipotética de Lutero. Las obras de la ley no justifican de por sí al hombre ante Dios. Pero esto no empece a que la libertad humana pueda colaborar con la gracia. Erasmo distingue con los Padres ortodoxos, tres fases en la acción humana, la del pensamiento, la propia de la voluntad y la de la consecución. En la primera y tercera «no hay lugar —dice— para la cooperación del libre albedrío con la gracia, pero sí en la segunda, la del consentimiento, donde la gracia y la libertad actúan conjuntamente» (L&E, 80) Pueden distinguirse, a su vez, tres clases de gracia, la natural o estimulante, que inicia la acción; la efectiva o cooperativa, que la ejecuta o lleva a cabo, y la consumativa, que le da cumplimiento. «La primera mueve, la segunda promueve y la tercera completa» (L&E, 53). Pero, al margen de distinciones, la gracia no es eficaz sin contar con la colaboración del hombre. En cuanto a Lutero, juega siempre desplazando y distorsionando la posición de Erasmo. A veces hace de él un pelagiano *avant la lettre*; otras, cuando más se acerca a lo que realmente dice, intenta llevarlo a una contradicción porque afirma, a la vez, que la libertad no se basta a sí misma para alcanzar lo bueno (es decir, el bien integral, la justificación por la gracia), pero hacer valer su esfuerzo por colaborar con Dios, como si realmente se tratase de una contradicción lógica. Tras esta primera confrontación cabe avanzar alguna conclusión al respecto: Lutero toma partido por la unilateralidad de posiciones excluyentes (o lo uno o lo otro, o la libertad o la gracia, o la moral o la religión). Erasmo, por el contrario busca la posibilidad de reconciliación de textos a primera vista contradictorios. Lutero, como dije, piensa agónica y dialécticamente, por antinomias y saltos radicales; Erasmo, sintéticamente por concurrencia de causas, que producen cambios de nivel. Esta diferencia de enfoques implica también una actitud diferente: «Los orígenes de la investigación, son para uno (Erasmo) la confianza

dada a lo que resta en el hombre de su integridad original (si hay resto); para el otro (Lutero) la desconfianza en el hombre a causa de la corrupción de su integridad originaria»³¹. Lutero defiende, en consecuencia, un pesimismo radical antropológico, compensado, por así decirlo, con un optimismo entusiasta de la fe como certidumbre subjetiva de lo divino. Erasmo, sin decantarse por un optimismo, puesto que el hombre ha pecado, estriba en la sinergia necesaria entre la libertad y la gracia, para que ambos términos tengan cabal sentido. Y, en este respecto, confía en Dios y no desespera del hombre.

4. LA LIBERTAD Y LA GRACIA

Los distintos cursos de argumentación nos llevan siempre al núcleo esencial del tema: la relación de la libertad y la gracia. Aun a riesgo de repetirnos, conviene concentrar nuestra atención final en este punto. La postura de Lutero se mueve en una disyunción radical o libertad o gracia, cuya salida única es la nueva libertad en y por la gracia. Tal disyunción implica un concepto ya de antemano estigmatizado de voluntad, de modo que solo cabe o la vieja criatura del pecado o la nueva regenerada. ¿Pero dónde queda el yo personal, que es supuesto metafísico de esta transformación? La tesis luterana sobre la libertad se deja formular en tres proposiciones: 1) la voluntad libre no existe tras el pecado, puesto que fue su causa; 2) como tal voluntad sierva, consiste en una autoafirmación frente a Dios, la cual es soberbia y desmesura, y 3) en cuanto tal, no puede por sí misma salir de su servidumbre, sino por la obra de Dios. Se comprende su conclusión, bien explícita en una elocuente metáfora: la voluntad caída no puede de suyo nada, porque es carne de pecado. No es más que un jumento, como dice Lutero con desprecio, que o lo monta Dios o lo monta el diablo. Su razonamiento, como suele, es dilemático:

«Pues una de dos, o el reino de Satanás en el hombre no significa nada, y entonces Cristo tiene que ser un mentiroso, o bien si su reino es, tal como describe Cristo, el libre albedrío es una nada, no otra cosa que una bestia de carga cautiva de Satanás, que solo puede ser liberado, si el demonio es expulsado con el dedo de Dios» (L&E, 284).

En Erasmo, en cambio, la libertad mantiene el sentido aristotélico de la deliberación racional, capaz de escoger e iniciar un curso de acción, pero ya tocada con el aura humanista de la incipiente glorificación del hombre como coadjutor de la obra de Dios. Su actitud podemos recogerla en otras tres proposiciones: 1) la condición humana, hecha a «imagen y semejanza de Dios», no se pierde tras el pecado, tan solo se debilita; 2) tal carácter consiste en poder determinar el sentido de su vida en el orden natural de fines, aspirando hacia la rectitud moral; 3) aunque no pueda salir por sí de la servidumbre al pecado

³¹ BOISSET, J., *Érasme et Luther libre ou serf-arbitre?*, op. cit., p. 99.

ni alzarse al orden sobrenatural, puede cooperar con la gracia de Dios en el surgimiento de la nueva criatura. Obviamente, una libertad así entendida, por ser responsable de su obra, es capaz de merecer, y esto no solo ya en el orden moral, sino incluso en el marco de la acción sobrenatural, promovida en ella por Dios. ¿Hay apoyo en las Sagradas Escrituras para esta propuesta del humanismo cristiano frente al luteranismo? Entre los múltiples textos que aporta Erasmo al debate, están los prescriptivos y los exhortativos, e incluso los textos que prometen una ayuda si hay un esfuerzo hacia ella. Los primeros prescriben un deber, y, por tanto, suponen la capacidad de obedecerlo o no obedecerlo. No se puede mandar ni a los brutos ni a las piedras. Los segundos dan un consejo de perfección, pero a alguien que puede apreciarlo y seguirlo o no seguirlo. Obviamente el deber implica responsabilidad, base de la imputación, y con ella, mérito o demérito según su cumplimiento o incumplimiento respectivamente. En el Antiguo Testamento, como era de esperar por su exaltación de la ley, abundan unos y otros, tanto mandatos como exhortaciones (Gén, 4,6-7; Deuteronomio, 2,12; 20,15-19 y 30,11-14; varios de Isaías, (1,19-20 y 43-45; 2°, 27; 46,8; 52,1-2); Ezequiel, 18,21 y 33,11; Joel, 12,12; Jeremías, 18,8-10 y 26, 3 y 4), que sería prolijo comentar, y que resume Erasmo en los términos siguientes:

«Casi toda la Escritura no habla de otra cosa que conversión, aplicación. Y esforzarse tras las mejores cosas. Todas estas tesis no valen nada, una vez que se admite que hacer el bien o el mal acontece por necesidad» (L&E, 56).

Entre ellos merece destacarse el texto del *Eclesiastés*, que no me resisto a transcribir por marcar el tenor de la cuestión. Dice así

«Creó desde el principio al hombre y dejóle en manos de su consejo. Dió-le además sus mandamientos y preceptos. Si guardando constantemente la fidelidad que le agrada, quisieres cumplir los mandamientos, ellos serán tu salvación. Ha puesto delante de ti el agua y el fuego: extiende tu mano a los que más te agrade. Delante del hombre están la vida y la muerte, el bien y el mal; lo que escogiere le será dado» (Ecles., 15, 14-18).

El texto es claro y rotundo Adán fué creado con la capacidad de ser responsable de sí mismo. Estaba en manos de su consejo o razón. Delante de sí tenía la vida y la muerte, y el poder de afrontarlas y elegir. Ciertamente que, según la Escritura, Adán pecó y por ello fue expulsado del paraíso, pero su razón, según Erasmo, no ha quedado dañada esencialmente, y, además, por la gracia de Dios, quedó restaurada, de modo que, «según los ortodoxos, es posible para el hombre, con la ayuda de la gracia divina (que siempre acompaña al esfuerzo humano) continuar en lo recto, pero no sin la tendencia al pecado, debida al vestigio del pecado original en él» (L&E, 49). Todavía más claramente se refiere el *Eclesiastés* al tema en otro pasaje que no suele ser citado:

«Porque la misericordia y la ira están en el Señor: puede aplacarse y puede descargar su enojo; así como usa misericordia, así también castiga: él juzga al hombre según sus obras (...) Todo acto de misericordia prepara el lugar a cada uno según el mérito de sus obras» (Ecles., 16:12-15).

La exégesis puede ser infinita, si se empeña uno en rizar el rizo. Pero creo que un buen sentido moral y cristiano puede fácilmente sacar la conclusión, sin saber demasiadas teologías, — o «tologías» como decía el buen Sancho— de que quien corresponde a la misericordia de Dios con él, abona con su acto el lugar a que Dios lo destina, conforme al mérito de su obra. También hay abundantes pasajes en el Nuevo Testamento (Mateo, 11:28,19:21,23:27 y 23:33; Marcos, 9:19, Lucas, 19:21-23 y 23:34; Juan, 1:12 y 14:15), aun cuando ya mediados por el nuevo don de la fe en Jesucristo. «De hecho —dice Erasmo— ¿no están llenos los Evangelios y las Epístolas de exhortaciones? (...) ¿No están dirigidos a incitarnos al esfuerzo, a la lucha, a la labor, no sea que dejemos perecer por negligencia la gracia de Dios?» (L&E, 60). Así, por ejemplo, en Juan: «si me amareis, guardaréis mis mandamientos» (Juan, 14:15) y «si permaneciereis en mí, y mis palabras permanecieren en vosotros, cuanto quisereis, pedidlo, y lo obtendréis» (Juan, 15:7), en los que llama Erasmo la atención sobre el condicional «si, entonces», vinculando de este modo el concurso de la libertad con la gracia. Para Lutero, en su contra, Erasmo funda su argumentación sobre un uso lingüístico, tratando de condicionar con palabras la acción de Dios. Según él es un modo de hablar que no implica un vínculo de causalidad, sino algo así como un juego como hacen los padres cuando prescriben a sus hijos, jugando, cosas que no pueden cumplir. Su única respuesta es, pues, un desplante radical ante la razón, que es incapaz de entender las cosas de Dios:

«Estos son argumentos de la humana razón, que tiene el hábito de producir tales bocados de sabiduría. Aquí tenemos que argüir, no con el *Eclesiastés*, sino con la razón humana sobre su inferencia, pues la razón interpreta la Escritura de Dios por medio de sus propias inferencias y silogismos, y los vuelve en la dirección que le place. Y lo haremos con gusto y en confianza, sabiendo que ella no habla más que locuras y absurdos, especialmente cuando comienza ostentando su sabiduría sobre cosas sagradas» (L&E, 184).

¿Cómo se puede sostener una controversia sobre esta base de descrédito de los hábitos racionales?. Sin embargo, los textos hablan de modo elocuente. Para Erasmo, incluso Pablo, que pasa por ser el más debelador de las obras de la ley, es también el campeón del libre arbitrio. Entre varios textos paulinos, destaco dos. El primero dice así:

«¿O es que menosprecias las riquezas de su benignidad, de su paciencia y de su longanimidad, desconociendo que la benignidad de Dios te lleva al arrepentimiento? Pues según tu dureza e impenitente corazón atesoras para ti ira para en el día de la ira y de manifestación del justo juicio de Dios, el cual dará a cada uno el pago conforme a sus obras» (Rom., 2-4-5).

Pero, al parecer, según Lutero, Dios anda con esto jugando con el hombre. Pablo sí parece entenderlo en su recto sentido, cuando habla, sin altanería, sino con verdad y humildad acerca del premio que espera por su fidelidad a la gracia: «He luchado la noble lucha, he finalizado la carrera, he mantenido la fe» (II Tim., 4:7-8). Así lo confirma en otro pasaje en el que desarrolla la metáfora del certamen: «Yo, pues, así corro, no como a la aventura; así lucho

en el pugilato, no como quien da en el aire; sino que abofeteo mi cuerpo y lo reduzco a esclavitud, no sea que, después de pregonar el premio para otros, quede yo descalificado» (I Cor., 9:16). El comentario de Lutero de este último texto raya en la peor sofistería que reprocha a Erasmo:

«Un mérito o una recompensa, ¿qué otra cosa es sino una cierta clase de promesa? Pero esto no prueba que nosotros podamos hacer algo, pues con ella solo se expresa que si alguien hace esto o aquello, tendrá una recompensa. Sin embargo, nuestra cuestión no es en qué términos se da esa recompensa, o en qué consiste la recompensa, sino si somos capaces de hacer esas cosas por las que se da recompensa» (L&E, 211).

Y para que quede claro y ridiculizar el planteamiento erasmiano, pone un ejemplo del peor maestro de lógica. «Si César conquista a los turcos, será el dueño de Siria, ergo César puede conquistar los turcos» (*Idem*). Así piensa Erasmo, viene a decir Lutero. La verdad no sé quién habría prometido darle a César semejante premio, que es de lo que aquí se trata. Pablo sí sabe quién es su valedor porque se fía de su promesa. Extraña la confusión luterana de mérito y recompensa. El mérito de una acción conforme al deber es intrínseco a la acción misma, precisamente por su rectitud moral, y tendrá que reconocerlo aquél que establece el deber mismo, salvo que se trate de un juez arbitrario, que no solo impone deberes imposibles, sino que se complace en ello. Esto por lo que respecta a los mandamientos de la ley, que Lutero juzga de imposible cumplimiento. Se me dirá que en el orden religioso hay recompensas más que méritos en un sentido estrictamente jurídico/formal. Pero cabe replicar que las promesas de Dios son más firmes y veraces que los dictámenes del juez más justo de la tierra. Dios no promete en vano a los que se esfuerzan por su fidelidad a la gracia, ni Cristo, supremo juez, pese a su misericordia o precisamente a causa de ella porque la ha ofrecido sin reservas, dejará de pronunciar en el día del Juicio, un veredicto de condena a los que la rechazan. Para aclarar la cuestión del mérito, Scoto había distinguido entre el mérito de condigno, que se debe en estricta justicia en razón del valor intrínseco de la acción establecida, y el mérito de congruo, que es aquel que se tiene en función de una promesa (L&E, 51). Supuesta, pues, la promesa infalible de Dios de elevar al hombre al orden de la gracia, es mérito cierto de congruo todo aquel que se alcanza en corresponder a la gracia. Pero estas distinciones, como otras escolásticas, le parecen a Lutero de «vanas palabras». Él recurre a planteamientos dilemáticos que soslayan el nudo de la cuestión: «o el libre albedrío es incapaz de querer lo bueno, salvo por intervención de la gracia», y entonces el mérito solo es de la gracia, o el libre albedrío es capaz de quererlo por sí, y entonces sobra la gracia. Puesto que Erasmo dice lo uno y lo otro, está «en desacuerdo consigo mismo» (L&E, 212). Pero la tesis de Erasmo distingue el orden moral y el religioso. El hombre, por su libre albedrío puede querer y está obligado a realizar el orden moral, y tiene que esforzarse por ello porque es su deber. Y en cuanto al sobrenatural, al que sólo se alcanza por el don de Dios, puede corresponder a él. Tal corresponder supone un agradecer al don y

cooperar con él, intentando permanecerle fiel. No ciertamente de un merecer la gracia en virtud de méritos antecedentes, —cosa que nunca afirma Erasmo, sino de un co-merecer conjuntamente con los méritos de Cristo. Pero también puede rechazarlo. A tanto se atreve la voluntad libre, y por eso no es un juego de promesas vanas o de burlas paternales.

Por su parte, Lutero trae de nuevo a colación los textos más contundentes a favor de su tesis, a los que ya se ha hecho referencia, especialmente los que insisten en que «el hombre no puede recibir si no le fuera dado del cielo». Cita de nuevo el texto clave del prólogo al Evangelio de Juan: «pues de su plenitud todos recibimos gracia sobre gracia» (Juan, 1:16), pasando por alto cómo puede entenderse el «recibir» y el no recibir o rechazar el testimonio de la luz. Esto le da pie para desvalorar, una vez más, la cultura pagana, tildándola de cierto ateísmo ético, pues se vieron obligados a decir «que no hay Dios o que Dios es injusto». Llega incluso a afirmar que los defensores del libre albedrío son «negadores de Cristo» (L&E, 321). Y en cuanto al problema del mal en el mundo, y en concreto, que al malo le vaya bien y el bueno padezca aflicciones, confiesa que la luz de la razón natural no tiene forma de resolver el problema, mientras que la luz de la gracia anticipa la futura luz de la gloria, en que quedará definitivamente resuelto (L&E, 332).

Admitamos, sin embargo, que hay textos contrarios o, a lo menos, contrarios/complementarios sobre este punto. Unos afirman: antes Dios no hay mérito alguno, porque Dios no es deudor de nadie; otros, en cambio, sostienen que en virtud de la promesa veraz de Dios, el hombre fiel a ella alcanza por sus obras méritos de congruo. ¿A qué se debe esta tensión que cruza los textos escriturísticos, hasta el punto de despertar una aporía y dar lugar a tan ceñuda controversia? Erasmo lo entiende por la necesidad de destacar las dos acciones, la secundaria, que corresponde al hombre, y la principal, que es la acción divina, y de ahí que se tienda en algunos textos a conceder todo a Dios. En términos análogos se viene a expresar Dilthey:

«La solución de estas contradicción reside, en primer lugar, en el reconocimiento de que unos pasajes están condicionados por la necesidad de subrayar el motivo moral, de promover la independencia y la confianza, y los otros por la de subrayar el motivo religioso, para, con humilde sentimiento de la dependencia de la acción divina, atribuir todo el mérito a ésta»³².

Era inevitable, pues, que en esta relación íntima entre la libertad y la gracia, que a lo que más se parece es a un encuentro amoroso, se diera este sutil y paradójico entrelazo entre la responsabilidad moral de acoger y el don absoluto del amor de Dios. Por supuesto que este don basta para derribar todas las defensas humanas, pero el Dios humilde que se revela en Cristo no quiere invadir la libertad, sino ser acogido por ella. Aquí se muestra, por otra parte, la tensión inevitable entre moral y religión. Para Lutero se trata de una contradicción insuperable entre el movimiento ascendente del hombre hacia su

³² DILTHEY, W., *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, op. cit., p. 86.

autoafirmación frente a Dios y el movimiento descendente del Amor originario que se entrega. Así planteado, entre estos extremos no cabe conciliación posible. Pero cabe una moral abierta a la religión, que sea como su pedagoga en la actitud, según la feliz expresión de Pablo, y una religión del espíritu que penetre y transfigure las aspiraciones más profundas de la libertad sin hacerle violencia. Agustín de Hipona, que no es sospechoso de pelagianismo, después de haber luchado con él, plantea justamente la cuestión, después de reconocer expresamente que todo es don de Dios:

«El les dio, en efecto, el poder de obrar bien en el desempeño de deberes penosos y les enseñó el camino de la fe en medio de las tinieblas; les concedió, sobre todo, aquel discernimiento en virtud del cual toda alma reconoce que debe inquirir lo que para su daño ignora; que debe ser perseverante en el cumplimiento del deber, por costoso que sea, hasta vencer la dificultad de obrar bien, y que debe implorar el auxilio del Creador, a fin de que secunde sus esfuerzos» (*De libero arbitrio*, III, 20:57).

Por desgracia para Lutero, el santo patrono de su orden religiosa le había salido pro-erasmiano. Hay un texto paulino que habla de esta cooperación, o mejor sinergia (acción conjunta), por emplear el término erasmiano:

«Así que, amados míos según que siempre obedecisteis, no como en mi presencia solamente, sino ahora mucho más en mi ausencia, con temor y temblor obrad vuestra propia salud (*vestram salutem operamini*); porque Dios es el que obra en vosotros (*Deus est enim, qui operatur in vobis*) así el querer como el obrar, en virtud de su beneplácito» (Filip., 2:12-13).

Creo que es un acierto que Pablo se haya atrevido con una fórmula tan paradójica. «Obrad vuestra salud», y así, en imperativo, como el deber que da un maestro en la fe a sus discípulos, recordándoles la fidelidad que deben a la gracia. Pero, de inmediato, para evitar un mal entendimiento, se corrige y matiza: pero «es Dios quien obra en vosotros», que es tanto como decir, contáis con la ayuda de Dios, si confiáis en él. Ha reconocido así, en el orden mismo sobrenatural, la acción conjunta de la libertad y la gracia. Una tensión análoga se encuentra en Santiago: después de afirmar con énfasis, como no podía ser de otro modo que «toda dádiva preciosa y todo don perfecto de arriba viene, como que descende del Padre de las luces (...) pues por un *puro querer* de su voluntad nos ha engendrado para hijos suyos con la palabra de la verdad», se ve obligado a reconocer que el hijo debe corresponder a este don: «Pues habéis de ponerla en práctica y no solo escucharla, engañándoos a vosotros mismos?» (Sant., 1:19 y 23).

Y con esto volvemos al problema de las obras. Cuando Lutero habla de la *sola fides*, sin obras, se refiere tanto a las del culto divino como a las de la ley o de la conducta moral:

«Porque ninguna de las buenas obras se adhiere a la palabra de Dios como lo hace la fe ni puede encontrarse en el alma dominio en el que solo señorean la palabra y la fe (...) Ello nos deja ver que al cristiano le basta con la fe; no necesita obra alguna para ser justificado. Si no necesita de obras, ha de tener

la seguridad de que está desligado de todos los preceptos y leyes; y si está desligado, indudablemente es libre» (*La libertad del cristiano*, 10)³³.

Subrayo «le basta con la fe; no necesita de obra alguna para ser justificado». Se supone que es una fe viva, y por tanto, que se pone en obra, pues esta libertad de toda ley solo la da el amor.

«Las obras —dice Lutero— son cosa muerta, incapaces de honrar y alabar a Dios, aunque pueden realizarse con esta finalidad. Pero aquí nos estamos refiriendo a algo que, al contrario de las obras, no se hace, sino que es lo que las realiza, la pieza maestra que honra a Dios y ejecuta las obras: se trata de la fe del corazón, cabeza y sustancia de la justificación» (*Ibid.*, 13).

Ciertamente la «fe del corazón» es el principio de la salud, pero se necesita de un corazón, que alumbrado por ella, arda en la caridad. Para un cristiano, las obras no son básicamente las del culto divino, sino las de misericordia. Lutero no suele hacer mención de estos términos. Cuando habla de las obras que brotan de la fe se refiere básicamente a la mortificación y la penitencia (ayunos, vigiliias, trabajos) que ayuden a someter el hombre exterior al interior, cuyo «mayor contento —dice— estribaría en servir a Dios gratuitamente y en la libertad del amor» (*La libertad del cristiano*, 20)³⁴. Quizás esta expresión «libertad del amor» apunte a la caridad, a tenor del texto siguiente:

«Por eso, su única y libre pretensión (del cristiano) en todas las cosas será la de servir y ser provechoso a los demás; las necesidades del prójimo es lo único que ha de tenerse en cuenta. Esta sí que es una auténtica vida cristiana, puesto que la fe actúa con complacencia y amor, a tenor de lo que san Pablo enseña a los gálatas» (*Ibid.*, 26).

Merece la pena citar el texto de los Gálatas, al que se refiere aquí Lutero. Dice así: «Porque en Cristo Jesús ni la circuncisión tiene eficacia alguna ni la incircuncisión, sino la fe que actúa por la caridad» (Gál., 5:6). No es, pues, la *sola fides*, sino la *fides charitate formata*, por utilizar la expresión católica. Es lo que recuerda Santiago en un texto que parece escrito en el fragor de esta controversia:

«¿De qué servirá, hermanos míos, el que uno diga tener fe, si no tiene obras? ¿Por ventura a este tal la fe podrá salvarle? (...) Así la fe, si no va acompañada de obras está muerta en sí misma (...). Sobre lo cual podrá decir alguno al que tiene fe sin obras: tú tienes fe, y yo tengo obras: muéstrame tu fe sin obras, que yo te mostraré mi fe por las obras. Tú crees que Dios es uno: haces bien. También lo creen los demonios y se estremecen» (Sant., 2: 14 y 18).

Ahora bien, si se habla de las obras que son un don del amor, se hace más evidente el tema de la libertad humana y su cooperación con la gracia. Porque las obras requieren inevitablemente el concurso del hombre en su voluntad. Si ya la fe implica el momento libre del asentimiento, el amor lo complica con el de la donación personal en correspondencia al Amor que se entrega. Sin

³³ LUTERO, M., *La libertad del cristiano*, en *Obras*, op. cit., p. 160.

³⁴ *Ibid.*, p. 164.

suponer la permanencia de la voluntad libre del sujeto, todos estos lances de amor carecen de sentido. En última instancia, Dios obra en él y mediante él, pero a través de la voluntad que le ha concedido. Dios se apodera del corazón, si éste consiente con ser desposeído. Cuando se habla de una relación de amor no es posible eliminar la libertad de los amantes. «Y el Señor es el Espíritu. Y donde está el Espíritu del Señor hay libertad» (II Cor., 3:17). Ciertamente se trata de la libertad *del* cristiano, con una libertad sobre el mundo, porque se ha desligado de aquella concupiscencia pecadora que nos ata egoístamente a las cosas, pero no deja de ser también la libertad *del* hombre, criatura racional, transfigurada por la acción de la gracia en ella.

Para Lutero las obras buenas no hacen al hombre bueno, sino a la inversa, el árbol bueno da frutos buenos, y las obras externas lo hacen bueno o malo «ante los ojos de los hombres»³⁵, —dice, y cita a este respecto la sentencia evangélica «por sus frutos los conoceréis» (Mat, 7:20), pero devaluada en su alcance, pues añade: «Pero esto se reduce a lo externo, a la apariencia que engaña a tantos que andan enseñando la forma de hacer buenas obras y justificarse, y sin embargo no aluden para nada a la fe»³⁶. A mi juicio, es insostenible la separación entre el árbol y sus frutos, el sujeto y sus obras, pues forman la integridad de una misma sustancia. La sentencia «los conoceréis por sus frutos» indica que no puede creerse una fe que no vaya signada por las obras. Pero las obras son del sujeto íntegro, que ha sido ciertamente justificado por la fe, mas contando con su integridad como sujeto, que quiere y actúa. Es irrenunciable esta dimensión, pues la gracia, como el amor, que es su esencia, es cosa que ocurre entre dos, entre Dios y el hombre. Sólo un ser libre puede ser alcanzado por el Amor originario. Lo que le pide éste es una respuesta de amor, como correspondencia al don de su gracia. Si se pierde o elimina la dimensión ontológica de la libertad del sujeto, ¿cómo el Espíritu de Dios puede transformar la carne de pecado en carne de gloria, sin asumir la propia voluntad libre, que él mismo ha creado, y contar con ella?...

La única salida luterana a esos interrogantes, una vez negada la libertad del hombre como agente en libertad, sería la predestinación: Dios ha elegido de antemano a quienes ama, al margen de cualquier mérito o co-mérito de su parte, y les hace hacer que le amen. Ciertamente es este un *mysterium tremendum*, que tiene a su favor algunos textos de las Escrituras:

«De ellos a unos bendijo y los ensalzó y consagró, y tomó para sí, y a otros los maldijo y abatió y los arrojó del país de donde vivían separados de los demás. “Como el barro está en manos del alfarero para hacer y disponer de él y pende de su arbitrio el emplearle en lo que quiera, así el hombre está en las manos de su Hacedor, el cual le dará el destino según sus juicios”» (Ecles., 33:13-14).

Creo que el tema procede, en el fondo, de la convicción judaica de ser el pueblo elegido de Dios, a diferencia de otros pueblos, que le son enemigos.

³⁵ LUTERO, M., *La libertad del cristiano*, op. cit., p. 24

³⁶ *Ibid.*, p. 166.

Pero el tema de la elección persiste en el Nuevo Testamento, traspuesto en la clave de destino sobrenatural del hombre, quizás —me atrevo a pensar—, como una reliquia de la tradición judaica:

En el evangelio de Juan se dice: «No me escogísteis vosotros a mí, antes yo os escogí a vosotros y os destiné para que vayáis y llevéis fruto y vuestro fruto permanezca» (Juan, 15:16). Pablo insiste en este secreto recóndito del amor de Dios, a partir de la experiencia de su conversión (Gál., 1:15-16):

«Y sabemos que Dios ordena todas sus acciones al bien de los que le aman, de los que según sus designios son llamados. Porque a los que de antemano conoció, también los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo, en orden a que fuese él el primogénito de muchos hermanos. Y a los que predestinó, a estos también llamó; y a los que llamó, a estos también justificó; y a los que justificó, a estos también glorificó» (Rom., 8:28-29. Cfr también Efesios, 1:1-9).

No se trata aquí de la llamada específica al ministerio apostólico, sino de una llamada a la vida cristiana, que, en principio, debiera ser universal, pues Cristo mandó a sus discípulos a predicar el Evangelio a toda criatura y por todo el orbe de la tierra. Si se habla, pues, de los elegidos es un modo íntimo y afectuoso de referirse a los que han resultado fieles a la vocación cristiana. Así parece desprenderse de otro texto evangélico: «muchos son los llamados y pocos los elegidos», donde éstos equivalen obviamente a los pocos que han sido fieles a la llamada. Dada la absoluta presciencia divina de todo acontecer, a la que se ha hecho referencia, Dios sabe de antemano de aquellos que han de responder a su gracia, —se entiende que en respuesta libre, pues cualquier otra no sería humana— y a esos los distingue, hablando al modo humano, con su intimidad y preferencia. Obviamente cabe una interpretación literal de estos textos, como hace Lutero, en el sentido de una llamada personal a los que Dios escoge para su reino. Lo grave del caso es que tiene su contrapartida en aquellos otros a los que no se les llama a participar en el misterio del amor de Dios, en contra de la universalidad del mensaje cristiano; más aún, en aquellos que son descartados y condenados a la perdición.

«Él quiere que oremos sin cesar, que aguardemos que luchemos, que contendamos por la recompensa de la vida eterna. ¿Por qué desea que sea incesantemente rogado algo que ya ha sido decretado si lo concede o no lo concede, y no podemos cambiar este decreto, puesto que es inmutable? ¿Por qué nos manda procurar con tantos trabajos lo que ya ha decidido libremente otorgar?» (L&E, 87).

Estas preguntas de Erasmo claman por sí solas. La predestinación al mal, en el sentido literal del término, es algo que hiere la sensibilidad, no solo humana sino cristiana; algo que irrita y escandaliza.

Pero ¿contra qué artículo de fe atenta esta absurdidad? ¿O quién se escandaliza por ella? La razón humana se ofende, que aunque es ciega, necia, estúpida, impía y sacrílega con respecto a todas las palabras y obras de Dios, se la llama en este lugar a ser juez de las palabras y obras de Dios (L&E, 229-230).

Creo que se escandaliza también el corazón cristiano que algo entiende en el tema. El propio Lutero admite que él se escandalizó en otro tiempo:

«¿Y a quién no habría de ofender?. Yo mismo me escandalicé más de una vez y fui llevado en verdad a un profundo abismo de desesperación, tal que deseé no haber sido nunca creado como hombre, antes de que llegara a saber cuán saludable era aquella desesperación y cuán cerca estaba de la gracia » (L&E, 244).

Entre los posibles textos que podrían traerse a colación, prefiero el de Santiago, más modesto y sin pretensiones teológicas de altura, sino humilde confesión de un cristiano peregrino:

«Bienaventurado aquel hombre que sufre la tentación o *tribulación*: porque después que fuere probado, recibirá la corona de vida, que Dios ha prometido a los que le aman. Ninguno cuando es tentado diga que Dios le tienta: porque Dios no puede *jamás* dirigirnos al mal, y así él a ninguno tienta, sino que cada uno es tentado, atraído y halagado por la propia concupiscencia» (Sant., 1:12-13)

Pero, ¿de qué vale empeñarse en creer si no has sido elegido para ello? ¿Y si creer es un signo de ser elegido, ¿por qué a otros se les deniega esta posibilidad?... Esta tesis no solo escandaliza a la razón y al buen juicio moral. Escandaliza también al creyente en la misericordia de Dios. Basta con ponerse en el lugar de uno de esos condenados *ante voluntatem* y *sine voluntate* y pensar con corazón de padre, que es el criterio de todo el Evangelio. «Dios no hace a nadie impío» —protesta Erasmo—. No se puede pensar que Dios sea causa del mal. Cuando algunos textos hablan de que Dios «endurece» el corazón del Faraón, o de tal o cual impío, solo se puede decir sensatamente que Dios endurece al que es, no de suyo, sino en su obra duro de corazón para su palabra. ¿Por qué entenderlo de otro modo que iría en contra de la misericordia y la justicia de Dios, hasta donde podemos hablar humanamente de ellas? Tampoco para Lutero Dios quiere el mal, aunque «obra el mal por medio de los malos» (L&E, 232). Luego, ¿el malo tiene voluntad réproba y el bueno no la tiene para el bien?. ¿O somos un mero instrumento de Dios para el destino que él haya querido proponernos? O en otros términos, ¿que Dios es el enemigo acérrimo de nuestra autonomía, de nuestra personalidad moral, al tratarnos como meros instrumentos suyos? Más sensato sería decir que Dios obra en todos ontológicamente, en el acto de la libertad, pero no en el sentido del bien o el mal, cuya orientación la pone precisamente el hombre en su decisión libre. Hasta tal punto Dios la respeta como para dejarla ser en lo que ha decidido ser. Y si pensáramos que hubiera sido mejor evitarle al hombre tal poder de decisión, que parece una carga, con él se le habría sustraído la posibilidad misma de recibir la gracia y poder corresponder a ella.

Desde el punto de vista ético, la predestinación al mal es algo que repugna a la conciencia moral. Tanto peor —dirá Lutero— para la altiva moral, que se atreve a entablar un juicio contra Dios. Según él, solo cabe respetar este insondable misterio. Pero para los que no queremos renunciar, y mucho menos, renegar del

uso moral de la razón, que por cierto es una prenda universal que también nos ha sido dada, cabe buscar una interpretación más flexible de estos textos. El propio *homo religiosus* calvinista, no pudiendo aguantar existencialmente el secreto apremiante de la predestinación personal, buscó signos sensibles para sentirse elegido, que no eran, en verdad, más que señas de una activa correspondencia al don del amor de Dios. «El que me ama, cumple mis mandamientos», ¡qué mejor señal que ésta!, y Dios lo premia multiplicando su amor: «A la noche nos examinarán en el amor» —solía decir Juan de la Cruz, y a los que hayan cumplido, siempre con la ayuda de Dios (para que no se escandalice Lutero), los llamará Cristo, juez universal, «benditos de mi Padre». Curiosamente Mateo vincula la llamada con este juicio: «Venid, benditos de mi Padre, a entrad en posesión del reino que ha sido preparado para vosotros desde la fundación del mundo» (Mt., 25:34). Para vosotros, los fieles al don de Dios. Lutero protesta que esto equivale a exigir una recompensa y que se ama mejor a Dios «sin pedir ninguna retribución» (L&E, 212). Esto lo ha sabido siempre cualquier corazón cristiano. Un soneto anónimo español ha inmortalizado esta espiritualidad:

Muéveme, en fin, tu amor, y en tal manera
que aunque no hubiera cielo yo te amara
y aunque no hubiera infierno te temiera
(Fragmento de *soneto anónimo* del barroco español).

No es cuestión de exigir, pues nadie se merece el don del amor de Dios. Pero es el Evangelio el que habla de un juicio universal y precisamente, no según la ley antigua, sino conforme al espíritu de amor. Al cabo llegamos a parar que de poco sirve la fe, que no está conformada operativamente por la caridad. Y que es ésta el único signo del amor entre Dios y el hombre.

EPÍLOGO

La *Diatriba* se cierra con sendos epílogos, que sirven de resumen de cada posición con mirada final evaluadora. El de Erasmo es sencillo y claro, nada retórico. Se limita a subrayar su propósito y actitud. El suyo ha sido un acercamiento razonable a un gran problema, combinando la exégesis escriturística con la reflexión sobre la experiencia moral del hombre. Las Sagradas Escrituras no pueden estar en contradicción consigo mismas, en tanto que son palabra de Dios, ni tampoco la razón puede erigirse en su defensora o impugnadora, sino dejarse iluminar por ellas. Su tesis, como se ha indicado, es la sinergia entre la acción de Dios y la del hombre, como puede esperarse de la relación del Creador con su criatura racional. Todo se cumple por la gracia, pero la libertad del hombre es coadjutora. Dios nos ha dado así el doble don: el de la redención y que «nuestra voluntad puede ser *synergós* con la gracia» (L&E, 81, 84 y 89-90). A su juicio, resulta absurda la actitud dilemática entre o bien la confianza arrogante en nuestras solas fuerzas o bien desesperar de ellas (L&E,

86). Por lo demás, hay como una refutación final de la tesis contraria, apelando a las graves consecuencias de la misma en orden a venerar la misericordia y la justicia de Dios. En consecuencia, «se puede decir que es bastante plausible que Dios complete sus dones en nosotros y ordene su beneficio a ser nuestra recompensa y quiere que lo que ha trabajado en nosotros le sea imputado, por su libre bondad, a aquellos que confían en él» (L&E, 88). Esto es una aserción, y no un gesto escéptico, aun cuando esté lejos de ser un dogma. Por eso deja abierto al lector el problema. «He terminado mi discurso; ahora dejo a los otros pasar al juicio» (L&E, 97).

El epílogo conclusivo de Lutero es también breve, pero contundente bajo un aire de falsa modestia. Frente a los méritos de Erasmo, que no deja de enumerar con una punta de ironía, «yo no tengo ni soy nada, solo que así me puedo gloriarse de ser un cristiano» (L&E, 333), con lo cual descalifica a su adversario como incrédulo, escéptico y sofista, como lo viene llamando a lo largo de la controversia. Cierto que le reconoce el mérito de haber sido «el único de sus adversarios que atacó el problema mismo», y le agradece por ello la disputa, pero teme que le falte valor para reconocer su derrota. De su lado, dice Lutero, está el testimonio irrefutable de la palabra divina. Tanto la presciencia de Dios como la predestinación niegan la libertad humana para el bien y el mal, y, para colmo, el pecado original hace impotente al hombre para el cualquier merecimiento en un mundo bajo el poder de Satanás. De paso, aprovecha para lanzar un anatema:

«En resumen: si creemos que Cristo ha redimido a los hombres por su sangre, estamos obligados a confesar que el hombre entero estaba perdido; de otro modo haríamos a Cristo superfluo o redentor solo de la más baja parte del hombre, lo que sería blasfemo y sacrílego» (L&E, 333).

Y ruega finalmente a Erasmo que cumpla su promesa de «rendirse ante quien mejor enseña». Supone obviamente que ha sido él, por lo que lo amonesta con cierta displicencia: «Y como eres humano, puede que no hayas entendido rectamente o atendido con el debido cuidado a las Escrituras o a los comentarios de los padres, bajo cuya guía piensas haber alcanzado tu objetivo» (L&E, 334). Curiosamente, por una rara ironía objetiva, lo mismo que le habían dicho a él algunos de sus contradictores, cuando apelaba a la certeza inmediata de su fe. ¿No podrías, Lutero, estar equivocado?... No; él no hace discursos, sino aserciones. Y «no quiero someter(las) —dice— al juicio de cualquiera, sino que aconsejo que les presten su asentimiento» (L&E, 334). Y acaba Lutero su discurso a Erasmo, tan vapuleado de insultos a lo largo de la controversia, con la salutación de un teólogo piadoso:

«El Señor, de quien es la causa que defendo, te ilumine y haga de ti un vaso para honra y gloria. Amén» (L&E, 334).

No quisiera yo hurtar al paciente lector mi propio epílogo ni sustraerme a la invitación de Erasmo de ofrecer mi juicio, que he ido anticipando a lo largo de la exposición. Ciertamente, la cuestión de cómo conciliar la afirmación

absoluta de Dios, creador y redentor, y la libertad humana ha sido y será siempre un problema, que debe resolver cada uno, en la medida en que crea o no crea, ambas por convicción, en el fuero de su conciencia. Lo era ya en la Edad Media a la hora de conciliar la soberana omnipotencia y presciencia divina con la acción contingente de sus criaturas racionales, como se ha visto, y lo es, especialmente, en la modernidad, donde la autoafirmación del hombre se ha solido hacer a costa de la trascendencia y providencia divinas, hasta el punto de hacerlas desaparecer. Quizás Lutero llegó a sospechar que tras la subjetividad del hombre moderno, que apuntaba en el Renacimiento, se escondía la *superbia vitae* más arrogante de la historia. Tal vez incluso acechaba esta insidiosamente, sin haberlo él advertido, incluso en la absoluta certeza subjetiva de su propia fe, que contribuyó en gran medida al surgimiento del idealismo moderno³⁷. Lo cierto es que para la libertad moderna, que se sabe y se quiere autónoma, Dios, con su poder absoluto, puede aparecer como el rival del hombre, su extrema enajenación, antes de acabar disolviéndose por la crítica ilustrada. La batalla fe dogmática e Ilustración ha sido una constante de la modernidad, y lo será mientras cada uno de estos dos factores se afirmen absolutamente en sí mismos. Si el Dios luterano pretende acabar con la libertad del hombre, por el doble título de su omnipotencia o su decreto de predestinación, no es extraño que el hombre, en su empeño autoliberador, se proponga acabar con la trascendencia de su rival, que así dispone de él. Los extremos se provocan y alimentan recíprocamente. Planteada la cuestión en términos disyuntivos al modo luterano, o libertad cristiana o libertad sierva, el combate era inevitable, porque no había posibilidad de encuentro. E inevitablemente, tras el cansancio del combate, tendría que venir el absoluto desinterés. Lutero fue sincero al confesarlo. A él no le interesaba el libre albedrío. No era tanto una cuestión dogmática, sino existencial. Su confesión al respecto es tan sincera, que resulta fidedigna:

«Por mi parte, confieso francamente que, aunque fuera posible, no desearía que el me fuera dado el libre albedrío o que se dejara en mis propias manos algo por lo que pudiera esforzarme por la salvación (...) (porque) yo no sería capaz de resistir y de retener aquella facultad (...) Tendría que trabajar en perpetua incertidumbre y luchar dando estocadas al aire, mientras que mi conciencia, incluso aunque viviera y trabajara por lo eternidad, nunca estaría asegurada y cierta de cuánto más hay que hacer para satisfacer a Dios» (L&E, 328s.).

He aquí una confesión que escandaliza a un hombre moderno. «Es una afirmación increíble para nuestros oídos actuales —comenta su biógrafa Lyndal Roper— Es un rechazo de todo lo que asociamos con la importancia dada al individuo, con la lucha por el perfeccionamiento y con el papel de la acción humana»³⁸. Decía al final de mi comentario al Prefacio de la Controversia, que la retórica de la pasión y la apelación al fuero de la conciencia le concedían un

³⁷ Véase mi ensayo «Martin Lutero y la conciencia moderna» en: *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, N° 95, 2018, pp. 201-228.

³⁸ ROPER, L., *Martin Lutero, renegado y profeta*, Taurus, Madrid, 2017, p. 301.

plus de credibilidad a la actitud de Lutero sobre Erasmo, pero esta impresión se desvanece en este punto al comprobar que Lutero no tenía interés alguno en la libertad, sino en la seguridad de tener de su parte la palabra de Dios. Su apelación a la propia conciencia no estaba en función de la autonomía de la voluntad, a la que rechaza de plano como soberbia, sino del aseguramiento de su comprensión de las Escrituras, que pone al margen de toda mediación con otras conciencias. De esta actitud pudo surgir la subjetividad moderna, enrocada en sí, pero no la empresa de una razón universal, válida intersubjetivamente. Es la libertad del cristiano, lo que le interesa, no la libertad del hombre. Y aquella en la medida que le permite emanciparse de la institución eclesiástica, no para confrontarla con el designio de Dios. Ciertamente, el hombre moderno quiere estar a lo seguro, pero justo de aquello que está en sus propias manos, de lo que puede dar cuenta y razón. Dios, salvo en la certeza inmediata de la fe, que para sí quería Lutero, es lo inseguro o lo problemático o el rival del propio albedrío. En suma, acabó, al revés de Lutero, des-interesándose de él. Esta fue la mala conciencia que se fue incubando en la modernidad hasta estallar en la Ilustración. Pero el humanismo cristiano había planteado el problema de modo diferente, como ya se apunta en Erasmo, o en Nicolás de Cusa, o en Vives, o en Tomás Moro, y un largo etcétera. El hombre es *imago Dei* precisamente en cuanto participa del poder creador y providente de Dios en su libertad, y de ahí la envergadura infinita de su insaciable deseo de Dios. Y por lo mismo, es capaz de Dios, no de merecerlo como algo propio de suyo, sino en cuanto término exigido en la dinámica infinita de su deseo. Suele creerse que la autonomía moderna es la contraimagen de este deseo, su transformación en deseo de sí, o en voluntad de sí, sobre la base de disipar todos los fantasmas que engendra la imaginación desiderativa. Ciertamente es el deseo de infinitud el que da pie a la autosatisfacción narcisista en la imagen, cuando no puede soportar la demora en satisfacer su demanda. Pero entonces la trunca, porque sólo alcanza a satisfacerla con fantasmas de su narcisismo. Es el deseo, impaciente e impotente, el que inventa los ídolos. Pero sólo el deseo de infinitud es capaz de destruirlos, porque el ansia genuina del bien no se contenta con apariencias. La dialéctica interna a la vida espiritual ha mostrado este camino de purificación interior y destrucción de los ídolos. La autonomía no es egotismo ni *superbia vitae*. La autonomía no equivale, en modo alguno, a estar al margen de la ley ni convierte en ley su propio capricho. Es autónomo quien, por ser racional, puede darse la ley, esto es, someterse a la ley universal de la razón, que lleva inscrita en sus entrañas. Autonomía no significa autosuficiencia y cerrazón en sí, sino justamente alteridad, relación con el otro para asegurarse entre ambos del dictamen de la razón en concreto. Esta implica, a su vez, exigencias absolutas acerca de la verdad, la justicia, el bien o la felicidad, que abren al hombre a lo incondicionado. En este sentido, el hombre es capaz de absoluto, no de merecerlo como cosa propia y por sí, sino de anticiparlo en la dinámica de su deseo ontológico, de su aspiración infinita o de su ansia de Dios. Por otra parte, los mandamientos de Dios tampoco pueden ser heterónomos a la razón, aun cuando sea heterónoma la forma habitual de seguirlos por rutina

o disciplina exterior, sin buscarlos en el fondo del corazón humano. Ya Kant vió que la existencia de Dios no era una afirmación gratuita, sino un postulado necesario de la ley moral. Estos mandamientos, por lo demás, no suplen a la ley moral, sino que la confirman y consuman. De ahí la función que tienen de orientar al hombre y preparar su corazón para la recepción de la gracia, y aun cuando ésta no dependa de su esfuerzo por ella, viene a colmar su aspiración y expectativa. La afirmación de la absoluta majestad de Dios no destruye la libertad del hombre, antes bien la libera de falsos ídolos y la impulsa hacia lo incondicionado, manteniendo en vilo su corazón. Hace de su libertad un movimiento de autotranscendencia incesante con respecto al yo singular y al propio mundo, desfondándola en una apertura de alteridad, que no se satisface sino con Dios mismo. Podría decirse que en su expectativa de Dios, en este punto infinito, el corazón del hombre gira sobre sí hacia lo más interior y propio de sí mismo (ipseidad), aun cuando entonces Dios no sea *su* Dios, el fruto de su esfuerzo hacia él, sino el don definitivo que lo sostiene y viene a coronarlo. Por eso ser libre, sentirse libre y querer la propia libertad y esforzarse por ella es el único modo de poder querer a Dios de veras y prepararse para recibirlo. Agustín, al que varias veces he invocado a lo largo de este ensayo, acertó a decirlo, a proclamarlo con su autoridad y su propia experiencia, en su obra *Sobre el libre albedrío*:

«El hombre es un bien, y un bien mejor que la bestia, porque es capaz de preceptos, y se hace mejor cuando ha comprendido ya los preceptos, y mucho mejor cuando los ha cumplido, y muchísimo mejor cuando, iluminado por la luz eterna de la sabiduría, ha llegado a ser bienaventurado» (*De libero arbitrio*, III, 24:72)³⁹.

Universidad de Granada
pcerezogalan@yahoo.es

PEDRO CEREZO GALÁN

[Artículo aprobado para publicación en enero de 2019]

³⁹ *Obras de san Agustín, op. cit.*, III, p. 403.