

## Erasmus y Lutero sobre la cuestión capital: *liberum/servum arbitrium*

JOAQUÍN J. SÁNCHEZ GÁZQUEZ

Erasmus y Lutero, dos figuras de poderoso cuño intelectual y, por motivos diversos, constante punto de mira en la escena europea del siglo XVI, fueron protagonistas de un debate públicamente entablado a partir de la *De libero arbitrio διατριβή sive collatio*, que Erasmo publicó en Basilea en septiembre de 1524, y del *De servo arbitrio Martini Lutheri ad D. Erasmus Roterodamum*, que el monje alemán publicó como respuesta en Wittenberg en diciembre de 1525<sup>1</sup>.

El enfrentamiento entre Erasmo y Lutero tuvo varias facetas y estuvo aderezado por acontecimientos que se sucedieron de forma vertiginosa, a veces imprevisible, en una sociedad que cambiaba y evolucionaba con una rapidez sin precedentes. Sin embargo, la naturaleza de ese litigio fue fundamentalmente teológica, como no podía ser de otro modo dada la cuestión en debate.

Por esto no creemos que sea posible comprender en profundidad la razón del enfrentamiento entre ambos, si su estudio no se acomete desde tal perspectiva.

Para ello se hace necesario conocer previamente el curso histórico de los conceptos de libre y servil albedrío en la historia del cristianismo occidental, cuyos jalones más importantes esbozaremos desde sus inicios hasta el siglo XVI. Ahora bien, ya que dichos conceptos a menudo están insertos y adquieren pleno sentido en sistemas doctrinales que incluyen e implican otras cuestiones anexas, nos referiremos a éstas sólo en la medida en que la

---

<sup>1</sup> Para los antecedentes del debate, cf. L. GRANE, *Erasmus und Luther vor dem Streit 1524-1525*; AA.VV. *Widerspruch. Luthers Auseinandersetzung mit Erasmus von Rotterdam*, ed. Kari Kopperi, Helsinki, 1997, págs. 9-23.

comprensión cabal de aquéllos lo exija y por defecto nos limitaremos a trazar la historia de aquéllos en sí misma considerada.

### **1. Una necesaria clarificación de conceptos**

En primer lugar, se precisa una breve clarificación de las distintas nociones de libertad o libre albedrío que aparecen en la tradición, tanto filosófica como teológica, de pensamiento occidental.

Tres son, pues, los conceptos de libertad a tener en cuenta y sin los que cualquier aproximación a esta cuestión estaría de principio abocada a la confusión:

a) Libertad natural: capacidad de decisión y de elección, inherente a todo hombre por el hecho de serlo, con independencia de los condicionamientos internos o externos en que se encuentre.

b) Libertad circunstancial: capacidad operacional o de llevar a cabo los fines propuestos; esta libertad puede resultar impedida por restricciones de tipo interno, como una enfermedad, o externo, como un encarcelamiento, si bien no supone detrimento de la libertad natural.

c) Libertad adquirida: capacidad que no es connatural al hombre, pero a la que todos deben aspirar, aunque sólo algunos la alcancen; es la capacidad de poseer una serie de cualidades que constituyen al hombre moralmente bueno o virtuoso.

Si bien los usos que los más destacados pensadores occidentales han hecho del término libertad son susceptibles de numerosas matizaciones, se puede decir que ningún concepto han expresado con dicho término que no se pueda incluir en alguno de los tres tipos de esta clasificación, al mismo tiempo que los tres son necesarios para identificar los distintos tratamientos que la cuestión ha recibido. Hasta tal punto es importante esta distinción tripartita inicial. La confusión y la falta de una delimitación clara del ámbito nocional en cuestión, como se verá, fue en gran medida responsable de la ausencia de diálogo que en el fondo caracterizó el debate entre Erasmo y Lutero.

En segundo lugar, se debe tomar en consideración que la Biblia reconoce estos tres tipos de libertad; aunque sólo aplica explícitamente dicho término a los dos últimos, la libertad circunstancial y la adquirida, no cabe duda de que la realidad referida con el nombre de libertad natural queda ampliamente reconocida en los textos bíblicos:

a) Libertad natural: la Biblia contiene testimonios tanto sobre la omnipotencia divina, como sobre la libertad humana, unas veces como si todo

dependiera de aquélla y otras como si de ésta, y todo intento de encontrar en ella una reflexión sobre la conjunción armónica de ambas resultará inútil. La preocupación por compatibilizar desde la especulación teológica estas dos realidades en un sistema coherente es ajena a los autores bíblicos. No obstante se puede asegurar que ni los testimonios bíblicos sobre atributos divinos, como la presciencia o la predestinación, que a primera vista parecen anular la libertad humana, ni el fuerte énfasis bíblico en la esclavitud humana respecto al mal después del pecado original, que puede hacer pensar en los mismos términos, son suficientes para justificar autorizadamente la supresión de la libertad natural del hombre. La idea de que la presciencia, la predestinación u otras cualidades divinas impliquen fatalismo o determinismo en el proceder humano no se puede justificar desde las Escrituras, no se sustenta bíblicamente. No se contiene de forma implícita ni explícita en los textos sagrados del cristianismo determinismo filosófico alguno que suponga anulación del libre albedrío humano. Por tanto, la Biblia reconoce la libertad natural.<sup>2</sup>

b) Libertad circunstancial: la Biblia usa el término libertad para hacer referencia explícita a esta noción, que era habitual en el contexto social y político del mundo griego y helenístico.

c) Libertad adquirida: es la capacidad de que disfruta quien por la fe es liberado del pecado por Cristo; es el concepto propiamente bíblico de libertad, por lo que a veces se usa indistintamente junto con el de libertad cristiana.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Cf. H. J. McSorley, *Luther: right or wrong? An ecumenical-theological study of Luther's major work The bondage of the will*, New York (NY)-Glen Rock (NJ)-Minneapolis (Mi.), 1969, pp. 31-43, donde refiere cómo la antropología bíblica, basada en una dicotomía de carne/espíritu y tan distinta al dualismo platónico o al hilemorfismo aristotélico, no podía expresar el concepto de libertad natural en términos de libertad o libre albedrío, que es terminología postbíblica, lo cual no obstó para que reconociese esa realidad en el hombre, que el autor defiende desde tres argumentos, a saber, la terminología, los preceptos y exhortaciones de la ley y la responsabilidad humana por el mal.

<sup>3</sup> El concepto de libertad adquirida o cristiana, que es la libertad por excelencia de los textos bíblicos, debe entenderse desde el pecado adámico y su efecto sobre el género humano: el hombre en estado de pureza durante su estancia en el paraíso disfrutó por un tiempo de la libertad original, que le fue otorgada por Dios, de manera que haciendo uso de ella pudiera por sí mismo alcanzar la vida eterna sin necesidad de ulterior intervención divina; el pecado original supuso la pérdida de esa libertad auténtica, la esclavitud humana respecto al pecado y consiguientemente la imposibilidad de alcanzar el paraíso prometido; por ello es necesaria una nueva intervención de Dios, quien mediante la fe restaura en el hombre la libertad original -de ahí el sentido de

Así pues, cuando en la Biblia se hace referencia a la esclavitud del hombre respecto al pecado, no se significa que el hombre haya perdido su libre albedrío, que es su natural capacidad de libre elección y decisión, sino que por sí mismo, con esa sola libertad, no puede sustraerse a la situación de esclavitud espiritual, respecto a Dios y a su salvación, en que se halla como consecuencia del pecado adámico ni puede así convertirse al verdadero bien por medio de la fe en Cristo, que es lo único que puede hacerlo auténticamente libre. Éste es el sentido que la fe cristiana da a la libertad adquirida. Por tanto, la doctrina bíblica de la esclavitud humana respecto al pecado no tiene nada que ver con una doctrina sobre el servil albedrío, si por éste se entiende incapacidad para elegir libremente y tomar una decisión o que todo lo que se hace sucede por determinismo, sino sólo incapacidad para romper por sus propios medios la situación de inevitable proclividad al pecado en que se halla. De hecho la Escritura no habla ni de libre ni de servil albedrío, no hace ver la voluntad humana en términos de servidumbre. Los textos bíblicos no tratan sobre la esclavitud de la voluntad -además de la razón aducida anteriormente de McSorley, puede inducir fácilmente a error decir que no tiene libre albedrío o que tiene un servil albedrío el hombre que aún no ha sido liberado por la fe en Cristo y que es esclavo del pecado- sino sobre la esclavitud del hombre en general.

De esta forma parece sensato pensar que el hombre en estado de esclavitud espiritual es incapaz de realizar acto bueno alguno. Sin embargo, la distinción paulina entre justicia de Dios o de la fe y justicia humana u obras de la ley proporciona el marco desde donde comprender que el hombre aun bajo el efecto del pecado, en su estado natural, puede realizar obras en un cierto sentido buenas, justas a los ojos de los hombres, aunque moralmente no tengan valor alguno ante Dios, pues no son resultado de la verdadera libertad que se adquiere sólo por la fe en Cristo. El hecho de que el hombre se halle en una situación de esclavitud espiritual hace que en este sentido bíblico cualesquiera acciones tuyas sean pecado ante Dios, pero esto no lo priva de su libre albedrío, esto es, de su libre capacidad de elegir y tomar decisiones. Simplemente su voluntad no puede por principio desear el auténtico bien y la justicia verdadera, que son el bien y la justicia a los ojos de Dios.

La libertad cristiana se consigue mediante la fe en Cristo. Entonces cabe preguntarse seguidamente cómo se alcanza la fe en Cristo, que confiere

---

adquirida- no en su grado pleno, como otrora, pero sí en suficiente como para que éste quede liberado de su completa servidumbre al pecado y tenga por segunda vez posibilidades reales de alcanzar la vida eterna.

esa libertad auténticamente "liberadora". A diferencia de la libertad adquirida de los filósofos griegos paganos, que consistía en la adquisición de control sobre sí mismo mediante la ascesis, esta libertad se considera un regalo de Dios a través de Jesucristo, cuyo carácter gratuito queda claramente manifiesto en el *Nuevo Testamento*. Ahora bien, según el parecer de los teólogos católicos y la mayoría de los protestantes, el hombre no tiene un papel del todo pasivo en la adquisición de esta libertad, pues la fe en Cristo implica de una forma u otra una libre decisión por parte del hombre, aunque esa libertad no se puede considerar enteramente natural -el hombre en estado natural está inhabilitado para tomar una decisión respecto a un asunto de fe- sino que es resultado del efecto de un don divino, el de la gracia. Una decisión de fe bajo el efecto de la gracia tiene en común con la libertad natural el hecho de que implica una libre decisión por parte del hombre.

Es obvio que la cuestión que se halla al fondo de esta reflexión es la delimitación del campo de actuación del libre albedrío humano, de un lado, y de la gracia divina, de otro, delimitación del campo de actuación del hombre y de Dios, que es lo mismo que decir atribución a Dios y al hombre del papel que a cada cual legítimamente le corresponde en la historia de la salvación. Ardua cuestión cuya dilucidación conforma la prolongada historia de la doctrina sobre el libre albedrío, que necesita de la gracia para dejar a Dios ser Dios, y de ésta, que necesita de aquél para dejar al hombre ser hombre.<sup>4</sup>

Así pues, haremos seguidamente un breve repaso del tratamiento que el tema del libre albedrío en su relación con la gracia ha recibido diacrónicamente hasta llegar a Lutero.<sup>5</sup>

## **2. El *liberum arbitrium* hasta Lutero**

### **2.1. El período preagustiniano**

Los padres primeros de la iglesia tuvieron que hacer frente a una serie de problemas que las Escrituras no resolvieron y a veces ni siquiera

---

<sup>4</sup> Dejar a Dios ser Dios y al hombre ser hombre es en el fondo la motivación última de cualquier reflexión acometida al respecto, cf. H. J. McSorley, *Luther: right ...?*, p. 161, "If one is to do justice to reality as it is grasped by man's mind in philosophical reflexion and as it is given to man's mind and heart in the biblical revelation, one must say: Let God be God and man be man".

<sup>5</sup> Por tanto no se trata de hacer una exposición completa de la doctrina sobre el libre albedrío y la gracia en relación a la justificación, sino tan sólo el tratamiento que ha recibido el libre albedrío con las indispensables referencias que se hayan de hacer a la doctrina completa.

formularon. Si bien antes de los primeros grandes concilios -Nicea, Éfeso y Calcedonia- una parte considerable de la incipiente teología patristica no estuvo desprovista de sus errores a la luz de la reflexión posterior, no fue éste el caso respecto al tema del libre albedrío. No cabe duda de que los padres latinos y griegos de la iglesia desde el comienzo sostuvieron, a la vez que cualidades divinas como la presciencia, la providencia, la predestinación y la necesidad de la gracia para la justificación,<sup>6</sup> la existencia del libre albedrío humano tanto antes como después del pecado original.

El concepto griego, estoico y pitagórico, de providencia de la tardía Antigüedad suponía un fatalismo o determinismo en la esfera de lo humano que resultaba irreconciliable con la creencia bíblica, tanto del *Antiguo* como del *Nuevo Testamento*, en una providencia que dejaba lugar para la libertad del hombre. De esta forma, los padres primeros de la iglesia reaccionaron enérgicamente contra aquél haciendo énfasis no sólo en las cualidades divinas señaladas, sino también en el libre albedrío. No podían aceptar un determinismo divino que excluyese la libertad del hombre. Ni siquiera el argumento ciceroniano en contra del determinismo y en defensa de la libertad humana podía ser aceptado, pues se articulaba en función de ese dualismo simplista que hacía incompatibles la providencia divina y la responsabilidad en el hombre, de forma que la afirmación de la una suponía la negación de la otra y viceversa.<sup>7</sup> Ambas verdades debían ser mantenidas, si no se querían violentar los textos sagrados, y así lo hicieron los primeros padres de la iglesia.

Y es que, además de la defensa del monoteísmo, el otro foco principal de su interés fue la lucha contra la negación de la responsabilidad humana por el pecado, tan en boga a la sazón, entendido éste de forma individual, no en la noción abstracta o general de pecado adámico.

Por tanto, mantenimiento del libre albedrío humano, a la vez que reconocimiento del papel indispensable de la gracia para la justificación fueron dos verdades defendidas en este período. Sin embargo, no se encuentra todavía una doctrina sobre la relación entre gracia divina y libertad humana, sobre el papel que cada una desempeña en la justificación y salvación del hombre. Hizo falta un tiempo de espera en la historia del pensamiento cristiano occidental. La aún incipiente reflexión filosófica y teológica de los primeros siglos del

---

<sup>6</sup> La justificación es la santificación del hombre ante Dios. Para un estudio pormenorizado del concepto, cf. AA.VV., *Dictionnaire de la Théologie Chrétienne* (Encyclopaedia Universalis), Paris, 1998, pp. 496-502, H. Vorgrimler, *Neues Theologisches Wörterbuch*, Freiburg, 2000, pp. 527-529.

<sup>7</sup> En realidad éste fue el tipo de argumentación en que se basó Lutero.

falta un tiempo de espera en la historia del pensamiento cristiano occidental. La aún incipiente reflexión filosófica y teológica de los primeros siglos del cristianismo alcanzó un privilegiado punto de madurez entre los siglos IV y V con la poderosa figura que marcó el paso del mundo antiguo al medieval, responsable del primer contacto del cuerpo de la filosofía griega con el cristianismo, cúspide de la patrística latina y una de las fuentes indispensables de las que se nutrió la metafísica posterior, el obispo de Hipona.

## 2.2. Agustín de Hipona

Si bien se puede decir que Agustín siguió manteniendo las dos realidades de libre albedrío y gracia del período precedente, su pensamiento y su doctrina experimentaron una evolución y una maduración acerca del papel que cada una desempeña con vistas a la justificación.

Hasta su nombramiento como obispo de Hipona Agustín sostuvo que la aceptación o el rechazo de la oferta divina de salvación mediante la fe era algo que dependía únicamente del hombre caído, del hombre bajo el solo efecto del pecado,<sup>8</sup> de forma que se puede decir que mantuvo un punto de vista similar al que más adelante combatiría, el error de semipelagianismo.<sup>9</sup> Y es que la herejía de Pelagio, contra la que él reaccionó de forma tan contundente en sus obras posteriores hasta el punto de superar su postura inicial, aún no había alcanzado su madurez.

Su *De diversis quaestionibus VII ad Simplicianum* (396/7) se puede considerar ya una obra de madurez, pues representa el paso de su postura inicial a la que en esencia mantuvo hasta el final de su trayectoria en la defensa de lo que entendió por la verdadera solución al problema de las obras -del libre albedrío humano- y de la fe -de la gracia- contra los errores de pelagianismo y semipelagianismo de su tiempo: la respuesta favorable de fe que el hombre da a la propuesta divina de salvación no es resultado del albedrío humano, de la sola libertad natural del hombre, sino efecto de la acción previa de la gracia divina en él. Agustín mantuvo la existencia del libre albedrío, aun después del

---

<sup>8</sup> AUGUSTINUS, *Lib.* III 19,53, tesis titulada "Peccantes ignorantiam et difficultatem transfusa in se ex Adae peccato vitia ne excussent", ilustra bien esto que decimos.

<sup>9</sup> El pelagianismo sostuvo que el hombre con su solo libre albedrío, sin necesidad de una nueva mediación de la gracia divina, podía alcanzar la vida eterna, mientras que el semipelagianismo postuló que, aunque la gracia era necesaria para la realización de todo acto moralmente bueno y por tanto indispensable para la justificación ante Dios, el inicio de esa acción se hallaba en el libre albedrío, es decir, dependía enteramente del hombre.

pecado original, a la vez que enfatizó la necesidad de la acción previa de la gracia para iniciar el proceso de salvación.

Ahora bien, en el calor de la polémica que sostuvo contra el obispo Juliano de Eclano llegó a utilizar, por vez única además, la expresión *servum arbitrium*, expresión de la que se apropió Lutero para dar título a la obra que once siglos más tarde -*Contra Iulianum* es de 421 y *De servo arbitrio* de 1525- escribió contra Erasmo.

El concepto agustiniano del servil albedrío no es más que el resultado del énfasis tan radical que Agustín llegó a hacer en la postura que ya nos es conocida, a saber, en la impotencia absoluta de la voluntad humana, cuando se halla bajo el efecto del pecado y aún no ha recibido la gracia, para hacer algo que pueda contribuir a su salvación o incluso desear algo que sea realmente bueno y pueda hacerle salir del estado de servidumbre, ceguera o esclavitud espiritual en que se halla. Como quedó señalado, con el pecado original el género humano perdió la libertad auténtica que en el paraíso disfrutaba y podía conducirlo a su salvación sin ulterior auxilio divino, de forma que el hombre caído, al convertirse en esclavo de aquél, tan sólo mantuvo su libre capacidad natural de elección y decisión. Sin embargo, ésta, aunque es útil para los asuntos inmanentes, de absolutamente nada sirve para los asuntos trascendentes sin la intervención indispensable de la gracia. Por consiguiente, el hombre caído sigue teniendo *liberum arbitrium*, el cual empero, en lo que atañe a los asuntos de fe y a su salvación, está inhabilitado, incapacitado, en una especie de cautiverio, como Agustín, para hacer frente al excesivo optimismo pelagiano en sus posibilidades, lo denominó al usar los términos *liberum arbitrium captivatum*<sup>10</sup> e incluso *servum arbitrium*.<sup>11</sup> Éste es el único sentido que Agustín dio a la expresión servil albedrío, que en modo alguno implica negación del libre albedrío natural y que nada tiene que ver con el fatalismo o determinismo de los sistemas que ponen más que en entredicho la libertad humana: la ausencia absoluta de libertad adquirida o cristiana en el hombre bajo el solo efecto del pecado. Como se ve, Agustín no añadió o modificó nada que se deba considerar sustancial respecto a su doctrina ya manifiesta en 396/7. Su doctrina sobre el servil albedrío es una doctrina de libertad humana y gracia divina. Lo que Lutero significase con *servum arbitrium* en su lugar se tratará.

<sup>10</sup> "Et liberum arbitrium captivatum non nisi ad peccatum valet; ad iustitiam vero, nisi divinitus liberatum adiutumque, non valet", AUG. *C. du ep. Pelag.* III 8,24.

<sup>11</sup> "Hic enim vultis hominem perfici, atque utinam Dei dono et non libero, vel potius servo propriae voluntatis arbitrio", AUG. *Iul.* II 8,23.

Por tanto ni la ambigüedad e inconsistencia terminológicas que caracterizan algunas de las obras en que trató esta cuestión -él mismo lo reconoció- ni el fuerte énfasis que puso en el papel de la gracia divina -no en vano le valió el sobrenombre de *doctor gratiae*- deben hacer pensar que Agustín cambió sus postulados sobre el tema de la libertad humana y la gracia, que, para el objeto de nuestro estudio, significa la defensa del libre albedrío tanto antes como después del pecado original.

El problema principal que realmente surge en el pensamiento teológico de Agustín es el de la predestinación, es el de dar razón de cómo se mantienen la libertad y la responsabilidad humanas, de un lado, y la acción de la gracia responsable de la respuesta favorable del hombre, de otro, cómo se reconcilia la idea de un Dios creador absoluto del universo con la de una criatura, el hombre, que no actúa por espontaneidad animal ni por absoluta necesidad sino que, al igual que su creador, tiene capacidad no sólo de ejercer su libre albedrío en asuntos inmanentes, sino también en el más trascendente de todos, esto es, en la elección de su propio destino final con la fe que lo salvará o con la ausencia de fe que lo condenará. Agustín fue el primero en la prolongada historia del cristianismo que hizo de este tema un centro de reflexión y que intentó arrojar luz sobre el mismo,<sup>12</sup> aunque ni él ni ninguno de los posteriores intentos de dilucidación consiguieron penetrar esa cuestión hasta el punto de hacerla completamente inteligible a la mente humana y dar una explicación racionalmente aprehensible por la misma.<sup>13</sup>

Pese a ello a Agustín se le debe el mérito de haber sostenido hasta el final de sus días la necesidad de mantener ambas realidades, libre albedrío y

---

<sup>12</sup> Cf. G. NYGREN, *Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins. Eine systematisch-theologische Studie* (Forschungen zur Kirchen und Dogmengeschichte, V), Göttingen, 1956.

<sup>13</sup> En cualquier caso, debe quedar claro, ni siquiera el concepto de predestinación en Agustín implica determinismo o privación de la libertad humana. Sólo la predestinación que destruye la responsabilidad humana y su libertad en la obra de la salvación, como el movimiento que denominaremos predestinacionismo, es una predestinación herética. Cf. K. RAHNER, "Prädestination. III. Systematisch", *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg, vol. VIII, 1963, p. 669, "Die P. hebt die Freiheit der Kreatur, ihre Verantwortung u. dialog. Partnerschaft zu Gott nicht auf, sondern ist deren Grund, weil der Wille Gottes gerade auf die Konstitution des Freien u. seines Aktes zielen kann u. zielt in der Transzendenz seiner Ursächlichkeit. Wo P. als Aufhebung der menschl. Verantwortung u. Freiheit im Heilswirken verstanden wird (theol. Determinismus), ist häret. Prädestinarianismus gegeben".

gracia, así como el énfasis en la intervención primera de ésta, en su prurito de fidelidad a lo que entendió por verdad revelada en las Escrituras.

### 2.3. Primeros pronunciamientos oficiales

Los pronunciamientos oficiales no tardaron en aparecer. Las líneas principales de la doctrina agustiniana sobre el libre albedrío y la gracia ejercieron una notable influencia en el sínodo de Jerusalén de julio de 415, en el sínodo de Dióspolis de diciembre de ese mismo año, así como en el concilio de Cartago de mayo de 418, cuyo canon quinto establecía claramente la relación entre aquél y ésta, de forma que no cupiese duda de que los preceptos divinos apelaban al libre albedrío humano, aunque éste no podía cumplirlos sin la asistencia indispensable de la gracia.<sup>14</sup> La aprobación conciliar y pontificia de Zósimo I fue, pues, el primer pronunciamiento de la iglesia de Roma sobre el tema, con lo que, en adelante y pese a la diversidad de revisiones y matizaciones de que fue objeto en el futuro, quedó claro que toda doctrina que se hubiera de considerar católica al respecto debía preservar tanto el libre albedrío, como la gracia.

De hecho, poco después de la muerte de Agustín, de un lado, el concilio ecuménico de Éfeso de 431 condenó el pelagianismo, de otro, el concilio de Arlés de 473/5 hizo lo mismo respecto al predestinacionismo.<sup>15</sup> No cabe duda de que fue un período de esfuerzo de la iglesia de Roma por definir los presupuestos de su catolicismo.

Sobre el semipelagianismo existía aún una actitud incierta. Casos como el del obispo Fausto de Rienz, cuyo celo por combatir el excesivo agustinianismo o predestinacionismo de su tiempo le hizo sustentar postulados de índole semipelagiana, indican que la enseñanza de los primeros concilios y de los pontífices aún no disfrutaba de reconocimiento y validez universales. Sin embargo, la labor incansable de Cesario de Arlés hizo que el 3 de julio de 529 catorce obispos y ocho destacados laicos firmasen los cánones del II concilio

---

<sup>14</sup> "Can. 5. Item placuit, ut quicumque dixerit, ideo nobis gratiam iustificationis dari, ut, quod facere per liberum iubemur arbitrium, facilius possimus implere per gratiam, tamquam et si gratia non daretur, non quidem facile, sed tamen possimus etiam sine illa implere divina mandata, an. s. De fructibus enim mandatorum Dominus loquebatur, ubi non ait: sine me difficilius potestis facere, sed ait: 'Sine me nihil potestis facere' [Io 15, 5]", DS, 227.

<sup>15</sup> Este sistema hacía tanto énfasis en la acción de la gracia, que, a diferencia del agustinismo, eliminaba el papel del libre albedrío.

de Orange, un concilio provincial entre los más importantes de la historia eclesiástica, que condenó sin ambigüedad el semipelagianismo. La importancia de este concilio radica no sólo en esta condena -el libre albedrío no tenía capacidad para iniciar sin la intervención primera de la gracia su conversión a Dios- sino también en el establecimiento firme de la relación entre libre albedrío y gracia, que supuso una sutil e importante variación respecto a Agustín. Como Weaver señaló, mientras que el obispo de Hipona sostenía que la respuesta humana favorable a la fe era resultado de la gracia, con implícitas resonancias de predestinación que Agustín hubo de clarificar para preservar la acción del hombre, los cánones del II concilio de Orange aseguraban que la gracia se limitaba a restaurar la libertad original en grado suficiente como para que el hombre pudiese dar una respuesta libre, favorable o desfavorable, a la oferta divina de salvación, sin implicar ningún tipo de respuesta.<sup>16</sup> Es lo que otros han denominado un moderado agustinismo.<sup>17</sup> Así con la ratificación por parte de Bonifacio II de los decretos de este concilio el 25 de enero de 531 era oficialmente condenado el semipelagianismo y se elevaba a la categoría de doctrina oficial de la iglesia esa enseñanza de procedencia y espíritu claramente agustinianos, si bien adecuadamente matizada. Esta doctrina así habría de estar llamada a ser punto de referencia sobre el tema.<sup>18</sup>

---

<sup>16</sup> R. H. WEAVER, *Divine grace and human agency. A study of the semi-Pelagian controversy* (North American Patristic Society. Patristic Monograph Series, XV), Macon (Ge.), 1996, p. 230, "On this point the position of the council not only differed from Augustine's teaching, which attributed all to divine grace as it works infallingly through human instrumentality, but it also differed from the monastic theology of John Cassian and of Faustus, which would locate the possibility of a good will in the human agent alone. In contrast to the former position, Orange opened the door for genuine human agency, but in contrast to the latter, it delayed this opening until baptism". Esta obra es valiosa como estudio pormenorizado sobre la polémica semi-pelagiana de principio a su fin con el II concilio de Orange, como hemos visto.

<sup>17</sup> Cf. H. J. MCSORLEY, *Luther: right ...?*, p. 121, "Catholic and protestant scholars agree that, although Orange II does not represent a total endorsement of Augustine's anti-Pelagian teaching on sin, grace, free will and predestination, it nevertheless is an unmistakable, official acceptance by the Church of the decisive theses that constitute 'moderate' Augustinianism", A. E. MCGRATH, *Reformation thought. An introduction*, Oxford - New York, 1988, p. 57, "Interestingly, Augustine's views on predestination were diluted somewhat, even though the remainder of this system was enthusiastically endorsed".

<sup>18</sup> Cf. R. H. WEAVER, *Divine grace ...*, p. IX, "Although the canons were the work of only a regional council and have never been considered entirely satisfactory, the church in the West has failed to formulate a statement that would supersede them".

De hecho, hasta el siglo VIII los decretos de este concilio gozaron de reconocimiento. Sin embargo, por razones aún por determinar éstos permanecieron desconocidos desde el siglo IX hasta el mismo concilio de Trento, que, al recuperarlos, se reafirmó en ellos corroborándolos. Al final de nuestro estudio el lector sabrá preguntarse hasta qué punto, de haber sido otro el devenir de esos decretos, hubiese sido otro también el devenir de la doctrina sobre el libre albedrío en su relación con la gracia, responsable a comienzos del siglo XVI de la mayor escisión de la cristiandad.

A comienzos del siglo IX se produjo un rebrote predestinacionista, acaudillado por el monje benedictino Gottschalk de Orbais, que de nuevo abrió la cuestión. El debate fue de elevada complejidad por la materia, por la confusa terminología y por la poca claridad sobre las opiniones sostenidas por los diferentes litigantes. No obstante, se puede decir que la mayor contribución del mismo fue haber sentado el precedente claro de las, en esencia, dos distintas formas de abordar la cuestión que desde los tiempos agustinianos en adelante convivirían en el seno de la iglesia, de un lado, la que, apelando de forma más purista a Pablo y Agustín, atribuía el *initium fidei*, el comienzo del proceso de salvación, sólo a la gracia, que *in initio* predispone favorablemente al hombre sin intervención del libre albedrío, aunque luego sea necesaria la intervención del mismo para colaborar con aquélla en el proceso de justificación, de otro lado, la que, considerándose no menos fiel a Pablo y Agustín, preservaba la completa operatividad del libre albedrío en ese momento, siempre que esté iluminado por la gracia. Ambas fueron posturas católicas, pues ambas preservaban el libre albedrío y la gracia y daban prioridad a ésta sobre aquél sin anularlo, ambas estuvieron motivadas por el deseo de hacer justicia tanto al hombre como a Dios, la primera bajo el acicate de que el hombre no podía resistirse a o rechazar la gracia divina, pues supondría una subversión de la natural capacidad de acción tanto de Dios como del hombre, la segunda con la convicción de que no se podía menoscabar la bondad divina, que desea a todos salvar, haciendo depender el momento crucial del libre albedrío más que de la gracia. Ambas, para concluir, fueron en esencia dos maneras distintas de intentar aprehender lo inaprensible de este misterio revelado, y por eso no explicado, de las Escrituras, germen de todo el tratamiento católico posterior del tema.

También a partir de los siglos XI y XII hubo nuevo énfasis en el libre albedrío, con la consiguiente tendencia semipelagiana que éste a menudo conllevaba, como ilustra el caso de Pedro Abelardo.

Los primeros pronunciamientos con carácter oficial habían aportado al menos la clave para poder identificar las posturas que en adelante no debían

considerarse ortodoxas en la iglesia latina de Occidente por disconformes con los textos bíblicos y la tradición patristica aceptada, ante todo -aunque no enteramente- agustiniana, entre las que hemos citado la pelagiana, semipelagiana y predestinacionista como más importantes.

#### 2.4. El alto escolasticismo

Figuras importantes de la primera etapa escolástica como Anselmo de Canterbury, Bernardo de Clairvaux, Pedro Lombardo y Buenaventura fueron fieles a la tradición agustiniana, que mantenía la prioridad de la gracia sobre el libre albedrío a la vez que la necesidad de ambos para la justificación. En líneas generales su principal aportación estribó en haber reafirmado la ausencia de sinergismo en esa colaboración mutua -la justificación no es efecto de la colaboración *partim-partim*, sino de la acción conjunta e indivisa de los dos- y en haber afirmado que la presciencia y la predestinación divinas no privan al hombre de su libre albedrío, es decir, no inducen determinismo alguno en sus acciones.

No obstante, cualquier consideración que se haga sobre este período ha de referirse inevitablemente a la figura cumbre del pensamiento escolástico medieval y autor de una producción de altísimo nivel, Tomas de Aquino, el *doctor angelicus*. Aunque el Aquinate al comienzo de su trayectoria no tuvo conocimiento de la doctrina agustiniana sobre el libre albedrío y la gracia, cuando lo hizo, la aceptó casi en su totalidad con algunas pequeñas maticaciones. Si se considera la obra tomista en su totalidad, se puede constatar que éste recoge los tres tipos de libertad descritos al comienzo, de los que nos interesan el de libertad natural y adquirida o cristiana.

En primer lugar, Tomás sustenta la existencia del libre albedrío en razón de tres argumentos principales, a saber, el filosófico-psicológico, ya que el hombre es un ser racional y ello implica esta capacidad, el ético, pues las exhortaciones y prohibiciones serían absurdas si esta capacidad no existiese, y el bíblico, ya que esta incapacidad contradeciría el concepto bíblico de mérito. Así niega la existencia de determinismo en el proceder humano a propósito de varias cuestiones doctrinales concernientes tanto a atributos divinos, como la presciencia, la inmutable voluntad, la providencia y la predestinación, como a su obra creadora y a la condenación de algunos hombres. De esta forma, mantiene firmemente la existencia de la libertad natural del hombre, inherente a todo el género humano,<sup>19</sup> tanto antes como después del pecado adámico.

---

<sup>19</sup> THOM. AQ. *De veritate*, q. 24, a. 15.

En segundo lugar, defiende la existencia del otro tipo de libertad, la adquirida, que se disfruta sólo cuando el hombre es liberado de su culpa.<sup>20</sup> Pero hasta ese momento su libre albedrío permanece incapacitado.<sup>21</sup> El Aquinate no utilizó los términos *liberum arbitrium captivatum* o *servum arbitrium* que Agustín, aunque no fue menos radical, al llamarlo *libertas perversa*,<sup>22</sup> *libertas non vera sed apparens*<sup>23</sup> y de formas similares. Tomás considera que el hombre que vive bajo el pecado, que es el reino del mal o de Satán, se halla en una situación de completa esclavitud y por sus propios medios absolutamente nada puede hacer para cambiarla, lo cual no lo priva de su natural capacidad de decisión. Es la sola gracia la que puede liberarlo de tal servidumbre. A esta auténtica libertad la llama metafóricamente la más noble de las esclavitudes, la esclavitud al auténtico bien o a Dios.

Finalmente, por lo que concierne a la relación entre la libertad natural y la cristiana, Tomás se muestra convencido de que el libre albedrío permanece activo cuando la gracia opera sobre él. Fue una opinión tomista y, en general, escolástica que sólo la implicación completa del libre albedrío en la vida de fe justifica el sentido pleno de los castigos y recompensas de Dios.

Tal vez no se debería poner fin a este repaso por el alto escolasticismo sin hacer referencia a Duns Escoto, cuya postura acerca del libre albedrío y la gracia ha sido objeto de discrepancia. Aunque autores antiguos, como el mismo Erasmo, y estudiosos más modernos creyeron ver en él tendencias semipelagianas -la preparación para la gracia tiene el carácter de mérito *de congruo*-<sup>24</sup> estudios como el de Minges defienden la ausencia de semipelagianismo en realidad -Escoto entiende también esa preparación como resultado del efecto

<sup>20</sup> THOM. AQ. *De malo*, q. 6, 23.

<sup>21</sup> La ausencia de esta distinción clara entre existencia y capacidad operativa del libre albedrío, que también se da en Agustín, hizo que Lutero sostuviese su doctrina sobre el servil albedrío.

<sup>22</sup> "Et nota, quod est multiplex libertas. Scilicet perversa, quando quis abutitur ea ad peccandum", THOM. AQ. *Ioan. cap. 8, lect. 4*.

<sup>23</sup> "Sciendum est tamen, quod iste status habet veram servitutem, libertatem autem non veram, sed apparentem", THOM. AQ. *Rom. VI 4*.

<sup>24</sup> El *meritum de congruo* es el merecimiento de las buenas obras de quien está aún bajo el efecto del pecado, mientras que el *meritum de condigno* es el merecimiento de las buenas obras de quien está bajo la acción de la gracia. El semipelagianismo, al postular que el libre albedrío mediante su esfuerzo era capaz de hacerse merecedor de la gracia divina y así alcanzarla, apelaba al concepto de mérito *de congruo*, que en el fondo eliminaba la absoluta gratuidad de la gracia y supeditaba a Dios al hombre. Por ello su condenación por el II concilio de Orange.

de la gracia y devuelve al libre albedrío su incapacidad para iniciar la obra de la fe- así como que la mayor acusación de que era susceptible su doctrina era la de poca claridad terminológica.<sup>25</sup>

## 2.5. El bajo escolasticismo

Uno de los rasgos distintivos de este período, que tuvo decisiva importancia en el desarrollo de la postura luterana, fue la coexistencia de varias escuelas doctrinales o teológicas, hecho que creó un panorama de considerable complejidad. No sólo las que procedían del período alto-escolástico, especialmente influidas por el realismo, sino también las que surgirían a partir de éste, por el nominalismo,<sup>26</sup> los dos sistemas que intentaron dar una respuesta a la cuestión de los universales.<sup>27</sup> Las escuelas más influidas por el realismo fueron la tomista y la escotista, mientras que las que recibieron el influjo mayor

---

<sup>25</sup> P. MINGES, *Die Gnadenlehre des Duns Scotus auf ihren angeblichen Pelagianismus und Semipelagianismus*, Münster, 1906.

<sup>26</sup> Si bien el nominalismo es casi tan antiguo como el realismo y ambas trayectorias no son tan lineales como a veces se supone, la reflexión medieval osciló entre un extremo realista, de un lado, y un externo opuesto nominalista, de otro. El punto de inflexión se sitúa con un margen necesariamente amplio en torno a comienzos del siglo XIV.

<sup>27</sup> Realismo y nominalismo fueron las dos respuestas diferentes a la cuestión de los universales. El universal es el género y la especie por contraposición a lo individual. Los objetos de la realidad son concretos, pero los conceptos con que los pensamos son universales. Se trata pues de dilucidar qué relación tienen los universales con las cosas concretas, en qué medida nuestro conocimiento se refiere a la realidad concreta, si los universales son o no cosas y en qué sentido, en suma, se trata de estudiar la naturaleza y de delimitar la función de los universales. El realismo postula que los universales son cosas, *res*, que existen antes de la cosa concreta, *ante rem*, de forma que todas las variantes individuales de un universal son tan sólo accidentes del mismo; este sistema niega así la realidad de lo individual y, por poner un ejemplo que nos afecta, posibilitó la interpretación del pecado original como ha quedado vista, ya que, si hombre no hay más que uno, ese pecado ha de afectar a todo el género humano. El nominalismo, por el contrario, postula que sólo existe el individuo y que lo universal no existe en la naturaleza, sino tan sólo en la mente humana como abstracción; es por tanto *post rem*. Nunca se enfatizará demasiado la trascendencia que este asunto, junto con el de la creación y la razón, tuvo en toda reflexión filosófica y teológica de la entera Edad Media.

del nominalismo fueron las denominadas *via moderna* y *schola Augustiniana moderna*.<sup>28</sup>

Son éstas dos últimas las que mayor relevancia tienen en lo concerniente al tema del libre albedrío en su relación con la gracia:

- La denominada *via moderna* es la escuela en la que por defecto se suele pensar cuando en términos generales se habla de nominalismo. Contó con destacadas figuras a lo largo de los siglos XIV y XV, como Guillermo de Ockham, Pedro d'Ailly, Roberto Holcot o Gabriel Biel, que mostraron un general desinterés por la doctrina tanto agustiniana, como tomista sobre el libre albedrío y la gracia.

Los nominalistas de la vía moderna defendieron una opinión sobre la justificación que algunos de sus oponentes vieron como peligrosamente cercana al antiguo pelagianismo. Mientras que el lema *facienti quod in se est Deus non denegat gratiam* nunca implicó una preparación meritoria para la recepción de la gracia en el tomismo o en el escotismo, los teólogos de la *via moderna* hicieron una intelección diferente del mismo: *facere quod in se est* significa para éstos con el solo apoyo de su libre albedrío esclavo del pecado esforzarse por hacer el bien y desde el solo conocimiento natural de Dios intentar ir a su encuentro, de manera que, si el hombre cumple esta condición, Dios por el pacto de salvación que hizo con el hombre le concede la gracia *de congruo*. Esta interpretación, aunque no negaba la necesidad de la gracia para la justificación, realmente daba al hombre la potestad de alcanzarla cuando desease, es decir, de decidir el *initium fidei*. Por tanto, esta opinión, aunque no era pelagiana, para algunas mentes de su tiempo tenía clarísimas reminiscencias pelagianas, en el sentido de excesivamente confiada en las capacidades del hombre bajo el pecado. Sus partidarios se esforzaron en desmentir la acusación recurriendo hábilmente al concepto de pacto o convenio, tomado de la esfera político-económica y aplicado al campo

---

<sup>28</sup> A. E. McGRATH, *Reformation thought ...*, pp. 54-55 precisa que hasta mediados de los años sesenta del pasado siglo se solía considerar el nominalismo como una escuela de pensamiento que predominó a finales del Medioevo en la mayor parte de las escuelas teológicas de la Europa centro-nórdica, pero las notables diferencias observadas entre quienes eran muy optimistas acerca de la capacidad de la naturaleza humana y quienes se mostraban del parecer casi opuesto hizo hablar de diversidad nominalista. Posteriormente se perfiló adecuadamente el problema distinguiendo dos escuelas distintas de pensamiento, la *via moderna* y la *schola Augustiniana moderna*, que nada tenían en común a parte de su anti-realismo.

teológico por el gran potencial que en ella vieron, como apuntó McGrath.<sup>29</sup> Gabriel Biel, figura ineludible por haber sido una de las fuentes de donde bebió el joven Lutero de primera mano, hizo al hombre acreedor de la gracia bajo dicha condición y decía que esa concesión se obtenía en virtud de la *necessitas immutabilitatis* divina.<sup>30</sup> En efecto, el hombre que recibía la gracia lo hacía en función de la *necessitas immutabilitatis* o *infallibilitatis* divina, como Tomás, por ejemplificar con un autor escolástico de primer orden, no tuvo reparos en reconocer, pero lo que no se podía aceptar como conforme a la verdad revelada -en sintonía con Agustín, el II concilio de Orange y el futuro concilio de Trento- era que el hombre que hiciese todo lo naturalmente posible pudiera recibir *de congruo* la gracia, cuyo carácter del todo gratuito, no sujeto a condición alguna, era una verdad bíblica incuestionable.<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup> A. E. MCGRATH, *Reformation thought ...*, pp. 58-59 refiere el argumento esgrimido desde su aplicación en la esfera secular con el ejemplo del rey y las monedas. En caso de necesidad económica el rey sustituía las habituales monedas de oro y plata por otras de plomo y se comprometía a reemplazarlas por aquéllas una vez concluida la crisis; así las primeras tenían un valor inherente, por sí mismas, las segundas tenían un valor acordado, por la promesa del rey, que las hacía valer en sí tanto como las primeras. De igual forma las obras humanas son monedas de plomo, pero por su promesa de salvación valen cual si fueran de oro y plata y en esto las considera Dios. Para ellos las obras humanas no dejaban de ser monedas de plomo, mientras que para Pelagio lo eran de oro y plata.

<sup>30</sup> La *necessitas immutabilitatis* o *infallibilitatis* era uno de los diversos atributos divinos, que prontamente gozó de reconocimiento y que afirmaba la imposibilidad de que Dios pudiese albergar contingencia en alguna de sus formas, sino sólo *necessitas*, inmutabilidad o infalibilidad.

<sup>31</sup> Por su influjo posterior sobre Lutero conviene tener en cuenta la noción de *necessitas infallibilitatis* o *immutabilitatis* en Biel. Éste, aunque creyó estar en sintonía con Tomás y otros escolásticos respecto al concepto de *necessitas*, no lo estuvo, pues hizo una comprensión sesgada y simplista del mismo, ya que lo entendió en sentido absoluto por oposición a *contingentia*. Sin embargo, el escolasticismo distinguió entre *necessitas absoluta, coercitionis* o *consequentis*, que sí eliminaba el libre albedrío y no fue sostenida, y la *necessitas condicionalis, suppositionis* o *consequentiae*, que no lo suprimía, sino que era compatible con éste, por lo que fue afirmada. El escolasticismo consideró la *necessitas infallibilitatis* o *immutabilitatis* perteneciente a este segundo tipo, mientras que Biel pareció entenderla perteneciente al primero. La distinción entre *necessitas consequentis* y *necessitas consequentiae* está en relación directa con la presciencia y voluntad divinas: en tanto que Dios ejerce su voluntad sobre y conoce de antemano un hecho sucede éste desde este punto de vista de forma necesaria, por *necessitas consequentis*, pero en tanto que tal hecho es resultado del ejercicio de la libertad del hombre sucede éste desde este otro punto de vista de forma contingente, aunque esta contingencia queda abarcada por y subsumida dentro del radio de acción

Hablar, por consiguiente, de méritos para la justificación sin previa intervención de la gracia no era nuevo, ciertamente no era pelagianismo -fue legítimo el esfuerzo de los nominalistas de la *via media* por salvaguardarse de tal acusación- pero sí semipelagianismo -igualmente legítima fue la acusación de quienes, sin calificarlos de pelagianos a las claras, desaprobaban en su postura una excesiva atribución a la capacidad humana- que en este período resulta más riguroso denominar neo-semipelagianismo, pues el semipelagianismo contra el que luchó Agustín estaba desprovisto de categorías aristotélicas como la de disposición o preparación y se expresaba en otros términos, si bien el contenido, y el error, era el mismo.

De lo hasta ahora expuesto es fácil colegir que ni el debate anti-semipelagiano de Agustín ni la condenación oficial del semipelagianismo por el II concilio de Orange fueron hechos conocidos por el hombre bajomedieval. Este hecho debió tener un papel no desdeñable en el rebrote de esa doctrina en la escuela nominalista de Ockham-Biel, a la vez que no obstó para que coetáneos de otras escuelas se mostrasen sensibles y contrarios a la misma.

- El agustinismo o *schola Augustiniana moderna* contó con dos figuras de notable relevancia, cuales Tomás Bradwardine y Gregorio de Rímmini, que significaron un retorno a Agustín.

Thomas Bradwardine escribió su *De causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum* en 1345 como protesta contra las posturas pelagianas que apreció durante su estancia en Oxford, uno de los baluartes de la *via moderna*. En ella acusaba a sus colegas oxonienses -probablemente tuviese en mente a Guillermo de Ockham, quien a la sazón allí enseñaba- de ser modernos pelagianos, pues sostenían que el hombre con su solo libre albedrío tenía capacidad para hacerse acreedor de la gracia *de congruo* y para dar una respuesta positiva o negativa a ésta, postura, ya lo hemos señalado, claramente semipelagiana a la luz de la doctrina de Agustín y de los decretos del II concilio de Orange. No se equivocaba, en efecto, Bradwardine al afirmar que esas enseñanzas eran contrarias a la tradicional doctrina de la iglesia, quien por ello desarrolló una teoría de la justificación que representaba una vuelta a la tradición agustiniana.

---

de la *necessitas* divina, es decir, sucede por *necessitas consequentiae*. La presciencia y voluntad de Dios hacen que todo ocurra de forma necesaria, inmutable e infalible, sin por ello eliminar el libre albedrío humano, de aquí que la *necessitas inmutabilitatis* o *infallibilitatis* no implique determinismo.

Sin embargo, el apelativo de *schola Augustiniana moderna* se aplicó preferentemente a la transmisión de la tradición agustiniana derivada de Gregorio de Rímmini dentro de la orden de los agustinos. Éste desarrolló una soteriología de inspiración claramente agustiniana con énfasis en la esclavitud completa del hombre bajo el peso del pecado y en su entera incapacidad para cambiar su situación, sin la intervención externa y gratuita de la gracia. Rechazó así la posibilidad de que el hombre pecador, ni siquiera *de congruo*, pudiese por sus esfuerzos hacerse acreedor de la gracia y, aunque mostraba respeto por la diferente opinión de los seguidores de la *via moderna*, aseguraba que se alejaba de la doctrina de la iglesia y favorecía el error condenado de Pelagio.

Nos hallamos, pues, ante dos escuelas que representan dos formas diferentes de comprender el papel del hombre y de Dios en la justificación y, por tanto, en la salvación, dos formas que constituyeron en lo fundamental una actualización de la polémica que en su tiempo Pelagio, de un lado, y Agustín, de otro, mantuvieron.

### 3. La evolución de Lutero hasta la *Assertio*

La evolución que experimentó el pensamiento teológico de Lutero sobre el albedrío humano y la gracia pasó por tres etapas principales.

La etapa inicial, que alcanzó hasta los *Dictata super Psalterium* (1513-15), obra ya de paso de este período al siguiente, se caracterizó por su intelección de la relación entre libre albedrío y gracia a la manera neo-semipelagiana del moderno nominalismo de Ockham-Biel, según ha quedado vista, así como por la falta de claridad originada por la comprensión monovalente de la *necessitas*, como también hemos referido a propósito de Biel.<sup>32</sup> Sus glosas a las *Sententiae in IV libris distinctae* de Pedro Lombardo, por ejemplo, así lo ilustran. De esta manera el influjo tanto de aquella escuela, en general -la *via moderna* penetró en la mayor parte de las facultades de teología de las universidades del centro y norte de Europa- como de este teólogo, en particular -Lutero estudió directamente las obras de Biel- estuvo presente en los primeros años del wittenbergense y formó la base desde la que únicamente es posible comprender a Lutero en adelante.

La etapa de transición, que se puede considerar concluida con su *Disputatio Heidelbergae habita* (1518), estuvo marcada, en primer lugar, por

---

<sup>32</sup> Cf. 31n.

el descubrimiento de Agustín, que dejó en Lutero una huella indeleble<sup>33</sup> y dio razón de ser a la firme ruptura con el neo-semipelagianismo y a la afirmación, tan agustiniana, de la completa esclavitud del libre albedrío respecto al pecado sin la previa intervención de la gracia.

En segundo lugar, este enfoque agustiniano va acompañado de la progresiva eliminación de la distinción entre los dos tipos de libertad reconocidos por la tradición, libertad natural y libertad adquirida, de forma que en algunas de sus obras aún los distingue<sup>34</sup> y en otras no lo hace.<sup>35</sup> En éstas últimas da la impresión, por el énfasis tan marcado en la acción de la gracia, de que niega el primer tipo de libertad, de suyo conocida por libre albedrío. En cualquier caso, la progresiva eliminación de tal distinción supuso la introducción de una terminología confusa y ajena a la tradición eclesiástica y creó justificadamente una notable confusión sobre su postura.

En tercer lugar, se consolidó su opinión sobre la noción de *necessitas* del período anterior, al desdeñar por innecesarios e irrelevantes unos conceptos de cuño escolástico de los que tuvo conocimiento y sobre los que opinaba que de nada servían, particularmente respecto al tema de la predestinación.<sup>36</sup>

El monje alemán con su intelección de *necessitas* y contingencia renunció a unos conceptos escolásticos que hasta entonces habían permitido conjugar las competencias y atributos divinos con los humanos sin que los unos supusiesen menoscabo de los otros, unos conceptos que habían posibilitado

<sup>33</sup> A diferencia de Biel, conoció el Agustín maduro de los últimos años, que tanto énfasis puso en su doctrina de la gracia.

<sup>34</sup> "Liberum arbitrium extra gratiam constitutum Nullam habet prorsus facultatem ad Iustitiam, Sed necessario est in peccatis. Ideo recte b. Augustinus ipsum Apellat li. contra Iulianum 'Seruum potius quam liberum arbitrium'. Habita autem gratia proprie factum est Liberum, saltem respectu salutis. Liberum quidem semper est naturaliter, Sed respectu eorum, quae in potestate sua sunt et se inferiora, Sed non supra se, cum sit captium in peccatis Et tunc non possit bonum eligere secundum Deum", WA. *Die Vorlesung über den Römerbrief* 56,15-22.

<sup>35</sup> "Liberum arbitrium post peccatum res est de solo titulo, et dum facit quod in se est, peccat mortaliter", WA. *Disputatio Heidelbergae habita* I, 13.

<sup>36</sup> "Sudaverunt hic sophistae iam multis annis et tandem victi, coacti sunt concedere, Omnia quidem necessario fieri, necessitate consequentiae (ut dicunt) sed non necessitate consequentis. Sic eluserunt violentiam istius quaestionis, verum et seipsos potius illuserunt. Quam sit enim hoc nihil, non gravabor ostendere", WA. *De serv. arb.* XVIII, 616,13-617,2, "Nihil quoque efficitur per illud dictum: praedestinatio est necessaria necessitate consequentiae, Sed non consequentis", WA. *Disputatio contra scholasticam theologiam* I, 32.

mantener el libre albedrío a la vez que la necesaria actuación de Dios y la inmutable continuidad de su obra salvadora, unos conceptos que habían defendido la idea de que Dios procedía en unos casos de forma necesaria y en otros de forma contingente y que incluso en éstos últimos actuaba *ex infallibilitatis sive immutabilitatis necessitate* que en modo alguno suprimía el libre albedrío, lo que es igual que decir en función de una *necessitas* que no eliminaba la contingencia en la esfera de lo humano.<sup>37</sup> Pero lo que Lutero no pareció ver fue que de esta forma no sólo rompía con unas categorías escolásticas más, sino también con la menos precisa pero no por ello menos claramente diferenciada comprensión de una *necessitas* que no anulaba el libre albedrío y posibilitaba la contingencia en la esfera de lo humano, tan inherente a Tomás, como al mismísimo Agustín, de quien Lutero se proclamó fiel y cuya doctrina tanto ensalzó. El obispo de Hipona, en efecto, sostuvo que la voluntad contingente del hombre está sometida a la voluntad inmutable de Dios y aun así admitió un cierto tipo de inmutabilidad divina compatible con el libre albedrío.<sup>38</sup> Y es que desde el lejano Agustín hasta la coetánea *schola Augustiniana moderna* existió una línea de reflexión y doctrina ininterrumpida, aunque dispar, que afirmó y reafirmó la conveniencia de defender una *necessitas* en lo divino que garantizase al mismo tiempo la contingencia en lo humano.

Esto motivó a la luz de la tradición esbozada también la introducción de una terminología extraña a la tradición eclesiástica y el carácter poco claro e incluso de cuestionable ortodoxia que a primera vista desprendían algunas de las afirmaciones vertidas en las obras de este período acerca de cuestiones

---

<sup>37</sup> Es obvio que esta discriminación no debe entenderse como la prueba de la existencia del libre albedrío y de que incluso lo que ocurre de forma contingente en la esfera de lo humano se subsume en el conocimiento inmutable y necesario de Dios, sino como el intento de dar una respuesta a la dificultad que por los testimonios bíblicos surge de la creencia, de un lado, en la infalibilidad de la presciencia divina y en la *necessitas* de su inmutable voluntad, que todo lo dirige, y, de otro, en la libertad de decisión humana, sin la cual la obra divina de salvación pierde su sentido. Esta distinción no aclara lo que en el fondo es un misterio, tan sólo intenta enfocarlo desde la perspectiva adecuada con la firme defensa de la libertad humana y la infalible, eterna e inmutable actuación de Dios.

<sup>38</sup> En *AUG. Civ. V 9*, titulado "De praesentia Dei et libera hominis voluntate, contra Ciceronis definitionem", refutó a Cicerón, como ya apuntamos, quien, aunque defendió el libre albedrío, partía de un erróneo dualismo excluyente.

como la presciencia y predestinación divinas o el libre albedrío, como que el hombre no era salvado de forma contingente sino necesaria.<sup>39</sup>

Estos tres elementos principales, según quedan señalados, constituyeron una combinación de fuerzas que por su naturaleza estaba llamada a ser cuando menos fuente de confusión y ambigüedad. Éstos tres estarán presentes en el pensamiento maduro de Lutero respecto al tema de nuestro interés, si bien faltaba aún el que a los ojos de sus contemporáneos definitivamente justificaría la heterodoxia del monje alemán y su inserción fuera del redil del obispo de Roma.

La etapa última, que se considera alcanzada con la *Assertio omnium articulorum M. Lutheri per bullam Leonis X novissimam damnatorum* (1520), significó el robustecimiento de los rasgos distintivos del período de transición: primero, la completa esclavitud del libre albedrío respecto al pecado sin la intervención de la gracia liberadora, segundo, la ausencia de discriminación entre libertad natural y adquirida junto al hecho de no afirmar ni siquiera referir el libre albedrío del hombre en estado natural y, finalmente, el uso del concepto de *necessitas* en sentido absoluto.

No obstante, el paso último en la evolución de su pensamiento lo dio Lutero, en la *Assertio*, su enérgica respuesta a la bula *Exsurge Domine*, en virtud de lo que tradicionalmente se conoce como el argumento determinista o fatalista, que afirmaba que la voluntad humana no era libre, porque todo ocurría por determinismo absoluto.<sup>40</sup> Un argumento que no se sustentaba ni desde las Escrituras ni desde Agustín ni desde autor alguno de la tradición eclesiástica y exegética latina de Occidente.

Ésta es la perspectiva desde la que correctamente se entiende el *De libero arbitrio* de Erasmo.

<sup>39</sup> "Nunc autem cum dicit: 'Quis Accussabit? Quis condemnabit? Quis separabit?' ostendit, quam non contingenter, sed necessario saluentur electi", WA. *Die Vorlesung über den Römerbrief* 56, 27-29.

<sup>40</sup> "Unde et hunc articulum necesse est revocare. Male enim dixi, quod liberum arbitrium ante gratiam sit res de solo titulo, sed simpliciter debui dicere 'liberum arbitrium est figmentum in rebus seu titulus sine re'. Quia nulli est in manu sua quippiam cogitare mali aut boni, sed omnia (ut Viglephi articulus Constantiae damnatus recte docet) de necessitate absoluta eveniunt. Quod et Poeta voluit, quando dixit 'certa stant omnia lege', Et Christus Matth. x 'Folium arboris non cadit in terram sine voluntate patris vestri qui in celis est et capilli capitis vestri omnes numerati sunt'. Et Esa. xli. eis insultat dicens 'Bene quoque aut male si potestis facite'", WA. *Assertio* VII, 146,3-12.

#### 4. Erasmo: *De libero arbitrio*

A la altura de 1524 no debió resultar difícil a Erasmo la elección de un tema para la obra de la que tan ávidamente se esperaba un posicionamiento frente al reformador alemán. Así, dejando a un lado los puntos que tiempo atrás habían compartido de crítica eclesiástica, se centró en una cuestión sobre la que discrepaba enteramente de Lutero. El tema elegido para su obra fue la invalidación del controvertido argumento determinista.<sup>41</sup>

Para ello concibió y elaboró Erasmo una obra que se puede dividir en tres partes principales:

- La primera parte está formada por una extensa introducción que clarifica el sentido que tiene tratar sobre el libre albedrío. Este tema ha sido objeto de numerosos estudios por parte de filósofos y teólogos con más esfuerzo invertido que resultados obtenidos y es punto de debate entre distintas escuelas doctrinales, por lo que el lugar adecuado de discusión al respecto está en las facultades de teología. Se recopilarán y cotejarán, como el título completo de la obra indica, distintas posturas adoptadas acerca del libre albedrío con el solo objeto de hacer más fácilmente visible la verdad, no de emitir un juicio sobre una cuestión ya dictaminada desde la autoridad de las Escrituras y el consenso de la iglesia, de forma que sobre todo lo que vaya más allá de estos dos principios adoptará el autor una actitud prudente y escéptica,<sup>42</sup>

---

<sup>41</sup> "Proinde, ne quis hanc pugnam interpretetur, qualis solet esse inter commissos gladiatores, cum unico illius dogmate conflictabor, non in aliud, nisi ut, si fieri queat, hac collisione scripturarum et argumentorum fiat evidentior veritas, cuius indagatio semper fuit honestissima studiosis", ERASMO. *De lib. arb.* Ia,2, "Fingamus igitur in aliquo sensu verum esse, quod docuit Vuyclevus, Lutherus asseruit, quicquid fit a nobis, non libero arbitrio, sed mera necessitate fieri, quid inutilius, quam hoc paradoxon evulgari mundo?", ERASMO. *De lib. arb.* Ia,10. Lo han señalado unánimemente los modernos estudiosos, cf. S. W. BIJL, *Erasmus in het Nederlands tot 1617* (Bibliotheca Bibliographica Neerlandica, X), Nieuwkoop, 1978, pp. 309-310, "Onder druk van enkele van zijn vrienden in het rooms-katholieke kamp besloot Erasmus in 1524 een geschrift te vervaardigen waarin hij een bepaalde theologische kwestie zou bespreken waarover Luther en hij, naar hij wist, ten diepste van mening verschilden: het probleem van de vrije wil".

<sup>42</sup> El vocablo "scepticus" deriva del griego σκεπτομαι, cuyo significado es indagar, examinar atentamente o reflexionar y describe con precisión la postura que Erasmo toma respecto a este tema; el sentido de duda o vacilación, por tanto, debe ser descartado de principio.

absteniéndose de todo tipo de aserciones. La estructura comparativa de la obra está determinada por la existencia en las Escrituras de pasajes que parecen abogar en favor del libre albedrío y de otros que parecen hacerlo en contra, por lo que el objetivo perseguido es la correcta interpretación de la misma, ya que los textos bíblicos están inspirados y no pueden contradecirse. De las distintas posturas adoptadas anteriormente sobre este tema al menos sabe con certeza que algo hay que atribuir al libre albedrío, lo que Lutero no hace, según consta en su *Assertio*.<sup>43</sup> Lo más importante que el cristiano debe saber es su deber de superarse y mejorar, así como que ello en buena medida depende de Dios; es innecesario e incluso arriesgado para la piedad cristiana especular sobre cuestiones superfluas, como la relación entre presciencia divina y libre albedrío o si Dios conoce de forma contingente o necesaria, que no son temas esenciales al mensaje del cristianismo y en todo caso deben mantenerse fuera del común de los creyentes por las funestas consecuencias morales que pueden conllevar.

- La segunda parte es la recopilación de distintos pasajes de los textos bíblicos. Aunque Erasmo considerará éstos como punto principal de referencia con el fin de mantener una misma base de diálogo con Lutero, se vale de las manifestaciones de padres de la iglesia, como Orígenes, Jerónimo o Juan Crisóstomo, teólogos medievales, como Tomás o Escoto, y casi contemporáneos suyos, como Lorenzo Valla y especialmente Juan Fisher, a la vez que reconoce la importancia de referirse a la doctrina de la iglesia institucional en caso de encontrar pasajes oscuros sobre los que sea difícilmente dilucidable la verdad.<sup>44</sup> Hace una descripción provisional del libre albedrío<sup>45</sup> y fija el estado de la

---

<sup>43</sup> "Itaque quod ad sensum meum attinet, fateor de libero arbitrio multa variaque tradi a veteribus, de quibus nondum habeo certam persuasionem, nisi quod arbitror esse aliquam liberi arbitrii vim. Legi quidem Martini Lutheri assertionem, et integer legi, nisi quod illic favorem quendam in illum mihi sumpsit, non aliter, quam cognitor favere solet gravato reo. Et quamquam ille rem omnibus praesidiis magnoque spiritu versat agitique, mihi tamen, ut ingenue fatear, nondum persuasit", ERASMO. *De lib. arb.* Ia,5.

<sup>44</sup> De este modo deja constancia de su doble criterio de verdad, la autoridad, en razón de las Escrituras, y el consenso, en razón de las opiniones emitidas por figuras que gozan de reconocimiento institucional y, sobre todo, de los concilios ecuménicos, que representan el parecer de la iglesia universal. Lutero reconoció sólo el primero.

<sup>45</sup> "Porro liberum arbitrium hoc loco sentimus vim humanae voluntatis, qua se possit homo applicare ad ea, quae perducunt ad aeternam salutem, aut ab iisdem avertere", ERASMO. *De lib. arb.* Ib, 10.

cuestión como punto de partida.<sup>46</sup> Así comienza Erasmo con la referencia a pasajes del *Antiguo Testamento*, en los que Dios da la ley al hombre y por los cuales deduce la existencia del libre albedrío, aunque éste necesite de la gracia, pues de lo contrario sería ése un hecho absurdo; deja claro que se opone a quienes sostienen que el libre albedrío sólo tiene capacidad para hacer el mal o simplemente no existe. A continuación refiere los pasajes del *Nuevo Testamento* que postulan la existencia del libre albedrío; éstos justifican sobradamente el que los padres de la iglesia lo defendiesen. Seguidamente cita los pasajes también del *Nuevo Testamento* que parecen abogar en contra del mismo, entre los que ocupa un lugar de preferencia el episodio del endurecimiento del Faraón,<sup>47</sup> que en su interpretación no elimina el libre albedrío. Tras éstos añade Erasmo los textos que Lutero esgrime en su *Assertio* como prueba de la esclavitud del hombre y de la actuación omnipresente de la gracia y, teniendo como referente la obra de Fisher, sostiene que la exégesis que el monje agustino hace no es correcta. Finalmente aporta algunos pasajes bíblicos más que parecen anular el libre albedrío con el objeto de demostrar que no es así.

- En la tercera y última parte de la obra confronta Erasmo las distintas posturas y procede a extraer la conclusión. Será ésta una posición de consenso. La postura intermedia que defiende como más verosímil intenta hacer justicia a los testimonios escriturísticos y pretende así evitar los excesos de ambos extremos, tanto del que concede demasiado a la gracia, como del que peca de

---

<sup>46</sup> "Hic itaque locus declarat Adam, nostri generis principem, sic fuisse conditum, ut rationem haberet incorruptam, quae dinosceret, quid exoptandum, quid fugiendum; sed addita est voluntas, incorrupta quidem et illa, sed libera tamen, ut, si vellet, posset sese a bono avertere et ad malum deflectere. Eodem in statu conditi sunt angeli, priusquam Lucifer cum suis sodalibus deficeret a conditore suo. In his, qui collapsi sunt, sic penitus corrupta est voluntas, ut sese non possint ad meliora recipere; in his, qui perstiterunt, sic est confirmata bona voluntas, ut iam ne possit quidem sese ad impietatem deflectere. In homine sic erat recta liberaque voluntas, ut absque nova gratia potuerit in innocentia perseverare, sic tamen, ut absque praesidio novae gratiae non potuerit assequi felicitatem immortalis vitae, quam suis pollicitus est dominus Iesus", ERASMO. *De lib. arb.* IIa, 2.

<sup>47</sup> Este conocido episodio se encuentra por vez primera en el capítulo noveno del Éxodo, libro que en su conjunto narra la liberación israelita del yugo egipcio. El pueblo de Israel padecía bajo la tiranía del Faraón y Yahveh se valió de Moisés para advertirle de que, si no liberaba a su pueblo, caería la desgracia sobre Egipto. Yahveh endureció el corazón del Faraón, quien no los dejó así salir, y aquél en castigo envió una tras otra las diez devastadoras plagas. Esto lo hizo así Yahveh para acreditarse ante el Faraón y ante todos los hombres, para que supieran de su infinito poder.

lo mismo respecto al libre albedrío. De esta forma se muestra de acuerdo con Lutero en la afirmación de que es imprescindible la gracia divina para la justificación, pero no puede aceptar que este hecho implique eliminación del libre albedrío y que todo ocurra por absoluta necesidad<sup>48</sup> -le dice que corregir un error yéndose al opuesto no es un procedimiento adecuado en cuestiones dogmáticas-<sup>49</sup> muestra su convicción de que todo énfasis que se ponga en el carácter imprescindible de la gracia para la justificación no debe eliminar el libre albedrío, porque invalidaría entonces la justicia y misericordia divinas.<sup>50</sup> Sostiene que la fase inicial y final de la justificación es obra de la sola gracia, pero que en la fase intermedia, aun siendo la gracia la causa primera y el libre albedrío la segunda, hay una cooperación entre los dos;<sup>51</sup> de esta forma se mantiene el libre albedrío sin que tenga el hombre por ello motivo alguno de jactancia.<sup>52</sup> Erasmo insiste en que ha tratado sobre lo que consideraba

---

<sup>48</sup> "Cum enim audio adeo nullum esse hominis meritum, ut omnia quamvis piorum hominum opera peccata sint, cum audio nostram voluntatem nihilo plus agere, quam agat argilla in manu figuli, cum audio cuncta, quae facimus aut volumus, ad absolutam referri necessitatem, multis scrupis offenditur animus", ERASMO. *De lib. arb.* IV.3.

<sup>49</sup> "Ac vulgo quidem aiunt, baculum curvum, ut rectum facias, in diversam partem inflectendum esse; id fortasse consultum fuerit in corrigendis moribus, in dogmatibus an ferendum sit nescio ... Nec enim sic erat vitanda Scylla arrogantiae, ut feraris in Charybdim desperationis aut socordiae, neque sic medendum membro luxato, ut in diversam partem detorqueas, sed in suum locum erat reponendum ...", ERASMO. *De lib. arb.* IV.16.

<sup>50</sup> "Caeterum hic cavendum erat, ne dum toti sumus in amplificandis fidei laudibus, subvertamus libertatem arbitrii, qua sublata non video, quo pacto possit explicari quaestio de iustitia deque misericordia dei", ERASMO. *De lib. arb.* IV.7.

<sup>51</sup> "Cum autem rerum omnium tres sint partes, initium, progressus et summa, duas extremas tribuunt gratiae, tantum in progressu fatentur aliquid agere liberum arbitrium, sic tamen, ut ad idem opus individuum simul concurrant duae causae, gratia dei et hominis voluntas, sic tamen, ut gratia sit causa principalis, voluntas secundaria, quae sine principali nihil possit, cum principalis sibi sufficiat ...", ERASMO. *De lib. arb.* IV, 8. Estas tres fases en la justificación guardan relación con las tres intervenciones de una misma gracia que desde Agustín se distinguen, *i.e. gratia peculiaris, exstimulans u operans*, que inicia el proceso e incita al hombre, *gratia gratum faciens, provehens o cooperans*, que lo mantiene con la participación favorable del libre albedrío y elimina parcialmente el pecado, y *gratia consummans*, que lo lleva a fin y hace al hombre aceptable por Dios.

<sup>52</sup> "Hac moderatione fiet, ut sit aliquod opus bonum, licet imperfectum, sed unde nihil sibi possit arrogare homo; erit aliquod meritum, sed cuius summa debeatur deo", ERASMO. *De lib. arb.* IV, 16.

importante y sobre eso a lo que se podía dar una respuesta, dejando ulteriores investigaciones sobre el tema a la competencia de los teólogos, de ahí que su conclusión general sea tan sólo que está de acuerdo con el parecer de quienes algo atribuyen al libre albedrío y casi todo a la gracia.<sup>53</sup> Para llegar a esta conclusión dice haber hecho tal recopilación y cotejo de pasajes, si bien deja a otros la emisión de un juicio autorizado.

Una vez visto el contenido general de la obra, conviene resaltar tres aspectos del mismo.

En primer lugar, Erasmo invalida el argumento fatalista de Lutero y la justificación principal que aduce son los imperativos, exhortaciones y promesas bíblicas, que ningún sentido tendrían si todo sucediese por absoluta necesidad;<sup>54</sup> su argumentación de fondo contra la doctrina determinista de Lutero opera desde dos tipos de razones, a saber, la responsabilidad humana por el castigo o la recompensa, ya que éstos dejan de tener sentido si se suprime el libre albedrío,<sup>55</sup> y la justicia y bondad divinas, ya que éstas también dejan de tener sentido si el libre albedrío no existe.<sup>56</sup>

---

<sup>53</sup> "Mihi placet illorum sententia, qui nonnihil tribuunt libero arbitrio, sed gratiae plurimum", ERASMO. *De lib. arb.* IV, 16.

<sup>54</sup> "Iam ubi toties est operum bonorum et malorum mentio, ubi mentio mercedis, ibi non intelligo, quo pacto locus sit merae necessitati", Eras. *De lib. arb.* IIb2. Erasmo, en sintonía con la tradición, entendía por "mera necessitas" una necesidad absoluta, aunque para Lutero dicho sintagma estaba desprovisto de matiz fatalista o determinista.

<sup>55</sup> "Cur, inquires, datur aliquid libero arbitrio? Ut sit, quod merito imputetur impiis, qui gratiae dei volentes defuerint, ut excludatur a deo crudelitatis et iniustitiae calumnia, ut excludatur a nobis desperatio, ut excludatur securitas, ut exstimulemur ad conandum. Ob has causas ab omnibus fere statuitur liberum arbitrium, sed inefficax absque perpetua dei gratia, ne quid arrogemus nobis. Dicat aliquis: Ad quid valet liberum arbitrium, si nihil efficiat? Respondeo: ad quid valet totus homo, si sic in illo agit deus, quemadmodum figulus agit in luto et quemadmodum agere poterat in silice?", ERASMO. *De lib. arb.* IV, 16, "Quod si deus sic operatur in nobis, quemadmodum figulus in argilla, quid potest nobis imputari vel in bonum vel in malum?", ERASMO. *De lib. arb.* IV, 11.

<sup>56</sup> "Ceterum, qui negant ullum omnino liberum arbitrium esse, sed absoluta necessitate fieri omnia, fatentur deum in omnibus operari non solum opera bona, verum etiam mala, unde consequi videtur, ut quemadmodum homo nulla ratione dici potest auctor bonorum operum, ita nullo modo dici potest auctor malorum", ERASMO. *De lib. arb.* IV, 12.

En segundo lugar, una vez exonerado el libre albedrío de determinismo teológico, intenta establecer el lugar que a éste le corresponde en la justificación. Partiendo del consenso general de la necesidad de una nueva intervención divina, con la gracia, después del pecado original para liberar al hombre de su esclavitud y darle otra posibilidad de alcanzar la vida eterna, rechaza por excesiva la opinión de Pelagio y considera adecuado el parecer de los que defienden la necesidad de la gracia para que el hombre pueda ser justificado y salvarse. Dentro de éstos distingue la postura escotista, que en su opinión atribuye al libre albedrío la capacidad en su estado natural para predisponerse favorablemente respecto a Dios y hacerse acreedor de la gracia *de congruo*,<sup>57</sup> y la agustiniana, que niega al hombre la posibilidad de poder predisponerse para la gracia y de hacer algo por su salvación sin la previa intervención de la misma.<sup>58</sup> En razón del mismo punto general de partida rechaza también la doctrina que afirma que el libre albedrío sólo puede pecar y que el origen de todo bien radica sólo en la gracia, que actúa no en colaboración con aquél, sino en y sobre aquél, anulándolo,<sup>59</sup> la postura que atribuye a Karlstadt, así como la postura más extrema que hace del libre albedrío un concepto hueco y mantiene que todo ocurre por determinismo absoluto<sup>60</sup>, evidentemente la que atribuye a Lutero.

---

<sup>57</sup> "Qui Scoti placitis addicti sunt, proniores sunt in favorem liberi arbitrii, cuius tantam vim esse credunt, ut homo nondum accepta gratia, quae peccatum abolet, naturae viribus exercere posset opera moraliter, ut vocant, bona, quibus non de condigno, sed de congruo promereantur gratiam gratum facientem; sic enim illi loquuntur", ERASMO. *De lib. arb.* Iia, 9.

<sup>58</sup> "Ab his alii ex diametro, quod aiunt, dissentientes contendunt omnia illa opera quantumvis moraliter bona fuisse Deo detestabilia non minus quam scelerate facta, quod genus sunt adulterium et homicidium, quod non proficiscerentur ex fide et caritate in deum", Eras. *De lib. arb.* Iia10. Pese al distanciamiento y la prudencia que Erasmo quiso verter en su obra sus "entrelíneas" ofrecen una rica fuente de información, como en este caso, por el hecho de llamar obras "moraliter bona" a las que son resultado de las "naturae vires" (cf. 118n.).

<sup>59</sup> "Sed durior est istorum opinio, qui contendunt liberum arbitrium ad nihil valere nisi ad peccandum, solam gratiam in nobis operari bonum opus non per liberum arbitrium aut cum libero arbitrio, sed in libero arbitrio, ut nostra voluntas hic nihilo plus agat, quam agit cera, dum manu plastae fingitur in quamcunque visum est artificii speciem. Hi mihi sic fugere videntur meritorum et operum humanorum fiduciam, ut praeter casam, quod dici solet", ERASMO. *De lib. arb.* Iia, 12.

<sup>60</sup> "Durissima videtur omnium sententia, qui dicunt liberum arbitrium inane nomen esse nec quicquam valere aut valuisse, vel in angelis vel in Adam vel in nobis nec ante gratiam nec post gratiam, sed deum tam mala quam bona operari in nobis, omniaque, quae fiunt, esse merae necessitatis", ERASMO. *De lib. arb.* Iia, 12.

Así pues, una vez que discrimina las posturas razonables -las de Escoto y Agustín- de las extremas -las de Pelagio, Karlstadt y Lutero- veamos qué postura defiende Erasmo como más verosímil para el resultado de su colación.

Antes de ello ha de tenerse en consideración que Erasmo entiende el concepto de *liberum arbitrium* en sus dos términos, a saber, la inteligencia o capacidad de discernimiento entre bien y mal (*arbitrium*) y la voluntad o capacidad de elección entre ese bien y ese mal (*liberum*), los dos otorgados por Dios al hombre en la creación. Con el pecado adámico tanto el entendimiento como la voluntad resultaron afectados, de forma que necesitaban de la nueva intervención de la gracia para la justificación, pero ninguno de los dos quedó eliminado, como para no poder seguir ejerciendo en sí mismos su capacidad.<sup>61</sup>

Así el roterodamense defiende la postura que se resume en los siguientes términos: primero, como consecuencia del pecado original el libre albedrío, la voluntad humana, por sus solos recursos naturales nada puede hacer para la salvación del hombre sin la intervención de la gracia<sup>62</sup> y, segundo, aun bajo el peso de dicho pecado el libre albedrío es inalienable<sup>63</sup> -el pecado original conlleva en el género humano una proclividad al mismo que no anula el libre albedrío-<sup>64</sup> por lo que conserva su capacidad de elección y decisión tanto cuando llega la gracia primera, que Erasmo también llama *gratia*

---

<sup>61</sup> "Eodem pertinet, quod ait Ioannes Baptista: 'Non potest homo accipere quicquam, nisi fuerit ei datum de caelo', nec ideo consequitur nullam esse vim aut usum liberi arbitrii", ERASMO. *De lib. arb.* IIIb, 8.

<sup>62</sup> "Et philosophi sine luce fidei, sine adminiculo divinae scripturae ex rebus conditis cognoverunt sempiternam dei virtutem ac divinitatem ac de bene vivendo multa praecepta reliquerunt vehementer congruentia cum praeceptis evangelicis multisque verbis ad virtutem adhortantur detestantes turpitudinem. Et in his probabile est fuisse

voluntatem aliquo modo propensam ad honesta, sed inefficacem ad salutem aeternam, nisi per fidem accederet gratia", ERASMO. *De lib. arb.* Iia, 5.

<sup>63</sup> "Quamquam enim arbitrii libertas per peccatum vulnus accepit, non tamen extincta est, et quamquam contraxit claudicationem, ut ante gratiam propensiores simus ad malum quam ad bonum, tamen excisa non est ...", ERASMO. *De lib. arb.* Iia, 8.

<sup>64</sup> Cf. 61n.

*praeueniens*, para rechazarla o para aceptarla,<sup>65</sup> como para colaborar con la gracia segunda en el proceso de justificación.<sup>66</sup>

Aunque el curso de la argumentación a lo largo del *De libero arbitrio* es a veces confuso, se puede decir que el roterodamense mantuvo una preferencia general por la doctrina agustiniana, que él mismo explicitó, por cuanto no reconoce la preparación para la justificación *de congruo* y acepta la actuación tripartita de la gracia, que en el proceso de justificación atribuye la iniciativa a ésta sola, que concibe un estadio intermedio de cooperación entre gracia y libre albedrío y que finalmente otorga la consumación del proceso de nuevo a la sola gracia. No obstante, su comprensión del agustinismo estuvo muy matizada, pues no sólo no hace de la respuesta humana favorable a la gracia un efecto de la gracia misma -hecho inteligible en razón de las dificultades ya referidas para poner a buen recaudo el libre albedrío y la responsabilidad del hombre-<sup>67</sup> sino que también hace ver como agustiniana

---

<sup>65</sup> "Spiritus', inquit, 'prophetarum prophetis subiectus est'. Si quos agit spiritus sanctus, sic agit, ut sit illis liberum, si velint, obtinescere, multo magis hominis voluntas ex sese sui juris est. Nam hi, quos agit spiritus phanaticus, nec tacere possunt, si velint, et saepe non intelligunt ipsi, quid loquantur. Eodem pertinet illud, quod admonet Timotheum: 'Noli negligere gratiam, quae in te est'. Declarat enim in nobis esse avertere animum a gratia data", ERASMO. *De lib. arb.* Iib6, "Conabimur et parabolis exprimeere, quod dicimus: Oculus hominis quamvis sanus nihil videt in tenebris, excaecatus ne in luce quidem; ita voluntas quamvis libera nihil tamen potest, si se subducat gratia, et tamen infusa luce potest ocludere, qui sanos habet oculos, ut non videat, potest et oculos avertere, ut desinat videre, quod videre poterat. Plus autem debet, qui oculos habebat excaecatos vitio quopiam. Primum debet conditori, deinde medico. Ante peccatum utcumque sanus erat oculos, peccato vitiatur oculus. Quid hic sibi potest arrogare, qui videt? Est tamen, quod sibi imputet, si prudens claudat aut avertat oculos", ERASMO. *De lib. arb.* IV, 9.

<sup>66</sup> "Existimant autem gratiam, quam nunc secundam facimus, per dei bonitatem nulli mortalium deesse, quod divina benignitas singulis in hac vita suppeditet idoneas occasiones, per quas possint resipiscere, si quod reliquum est in ipsorum arbitrio, pro viribus accommodent ad opem numinis velut invitantis, non compellentis ad meliora. Hoc autem putant esse in nostro arbitrio, ut voluntatem nostram applicemus ad gratiam aut avertamus ab ea, quemadmodum in nobis est ad illatum lumen aperire oculos ac rursum claudere", ERASMO. *De lib. arb.* IIa, 11.

<sup>67</sup> "Rursum fingamus esse verum iuxta sensum aliquem, quod alicubi scribit Augustinus, deum et bona et mala operari in nobis et sua bona opera remunerari in nobis et sua mala opera punire in nobis", Eras. *De lib. arb.* Ia10. En efecto, atribuir esta idea a Agustín es indicio de un conocimiento superficial del mismo, quien, aunque habló de cierta participación de Dios en el pecado del hombre, sostuvo con firmeza la responsabilidad humana por el mal cometido. No debió Erasmo ponderar con

alguna que otra noción que es extraña a la doctrina del obispo de Hipona -y a la tradición terminológica establecida- como la de *gratia naturalis*, una gracia común al género humano por efecto de la acción divina de la creación, que también llama *influxus naturalis*, que no parece ser suficiente para iniciar la justificación si no llega la gracia primera y que aunque afectada por el pecado no resulta eliminada por él.<sup>68</sup> Al final de la obra también tiene una consideración condescendiente respecto al parecer de los escotistas por lo que su doctrina supone de apelación al esfuerzo del hombre, postura que no desacreditó, aunque parece que consideró menos verosímil.

Pero la cuestión no se agota aquí. Hemos dicho que según Erasmo el libre albedrío después del pecado original y antes de la intervención de la gracia no puede hacer nada para justificar al hombre, ya que está inhabilitado, pero no anulado del todo, de forma que, cuando llega la gracia primera que estimula al hombre o la gracia segunda que lo invita a cooperar, éste puede aceptarla o rechazarla. Así mientras que para la tradición que se inició desde Agustín el libre albedrío no anulado del todo tiene capacidad operativa sólo *in inferioribus*, de forma que la gracia primera actúa a discreción sobre él y su capacidad de elección cuando llega la gracia segunda -por tanto, respecto a un

---

detenimiento temas como la relación entre la *necessitas* de lo divino y la *contingentia* de lo humano, como hace sospechar el hecho de que los considerase irrelevantes e innecesarios o el que la distinción que hubo de hacer para dar una lectura no determinista del episodio del Faraón se la clarificase su amigo y teólogo Luis Ber (*cf.* Allen, 1420).

<sup>68</sup> *Cf.* T. H. M. AKERBOOM, *Vrije wil en/of genade. Een theologie-historisch onderzoek naar het dispuut tussen Erasmus en Luther over de (on)vrijheid van het menselijke willen*, Nijmegen, 1995, pp. 203-204, 237n., "'Gratia naturalis' is geen gebruikelijke terminologie. Erasmus gebruikt ook de term 'influxus naturalis', de aan allen gemeenschappelijke inwerking van God bij alle handelingen van de schepselen. De genade wordt de bovennatuurlijke inwerking van God genoemd. Met betrekking tot de 'influxus naturalis', die volgens Erasmus door de zonde aangetast is maar niet vernietigd, onderscheidt hij twee opvattingen ... Erasmus geeft hier niet zijn eigen mening weer, maar uit wat hij elders in *De libero arbitrio Diatribe sive Collatio* zegt, blijkt dat hij meent, dat de verlossende genade, en niet alleen de natuurlijke genade aan het begin staat van het heilsproces ... Hij houdt duidelijk vast aan de idee, dat de natuurlijke genade echt genade is, die gemeenschappelijk is aan allen.

Erasmus lijkt aan Augustinus de visie toe te schrijven, dat er een genade is, die van nature is aangeboren, die aangetast is, maar niet is vernietigd door de zonde. Maar Augustinus wijst duidelijk de gedachte af, dat de vrije wil uit zichzelf sterk genoeg is om de volmaakte gerechtigheid te bereiken of ook maar verder te komen in het streven daarnaar. Zonder Gods hulp kan dat niet ...".

asunto de fe- se da como consecuencia de la habilitación que ha experimentado por el efecto de aquélla, jamás de sus dotes o atributos naturales, para el roterodamense, además de que la voluntad humana puede por sí misma aceptar o rechazar la gracia primera, cuando ésta dice sí o no a la gracia que invita a cooperar, lo hace no en función de su habilitación por la gracia primera para tener operatividad en un asunto de fe, sino de su natural capacidad para discernir el bien del mal y elegirlo, que, aunque impedida, nunca ha perdido. En suma, para el roterodamense la operatividad del libre albedrío respecto a un asunto de fe tiene los visos de darse en función de la natural capacidad de éste -la gracia lo único que hace es abrir la puerta que lo tenía encerrado e impedía- no en la capacitación o habilitación que la actuación de la gracia en y sobre él genera.<sup>69</sup> Como el lector supondrá a estas alturas, aunque no sea lugar de conclusiones, la distinción es sutil, pero la significación y la trascendencia no pueden ser mayores.

En tercer lugar, aunque Erasmo fue reacio a tratar este tipo de cuestiones y dejó claro que no sólo eran innecesarias para la piedad cristiana, sino incluso peligrosas si se trataban fuera de lugar, concilió la presciencia divina

---

<sup>69</sup> Cf. T. H. M. AKERBOOM, *Vrije wil ...*, p. 213, 270n., " ... Caeterum in medio, hoc est, in consensu, simul agit gratia & humana voluntas: sic tamen, ut principalis causa sit gratia, minus principalis nostra voluntas. Quoniam autem summa rei tribuitur illi, qui totum contulit ad perficiendum, non est quod homo ex bono opere sibi quicquam asserat, cum hoc ipsum, ut possit consentire & cooperari gratiae divinae, Dei munus sit ... Het 'posse consentire et cooperari' is een 'munus Dei'. Het is hier de vraag of de 'munus' een gave van de natuur of een speciale genade is. Het antwoord daarop wordt mijns inziens enige regels eerder gegeven: het vermogen zichzelf tot de 'gratia praeveniens' te wenden wordt gerekend tot de 'dotes naturae'. Et nos fatemur omnes naturae dotes esse dona Dei ... Nimirum est naturae dotes arrogare tibi, easque non applicare ad implenda praecepta Dei, sed ad explendas carnis concupiscentias ... Est voluntas hominis applicans sese ad gratiam exstimulantem, quam, ut diximus, vocant praevenientem ... De vrijheid van de mens om te antwoorden op de 'gratia praeveniens', lijkt het, is een bijzonder illustratie van de natuurlijke vrijheid van keuze. Vandaar moet men aannemen, dat wanneer Erasmus spreekt over 'bevrijden' of 'genezen' van de wil, hij impliciet niet de natuurlijke vrijheid van de wil om ja of nee te zeggen op de genade loochent, maar haar het vermogen ontzegt het aanbod van genade, zonder welke een mens het rechte pad niet ziet, naar zijn hand te zetten, of het doel te bereiken, dat de genade aanbiedt, zonder die genade". Gerrish apunta en la misma dirección en el artículo que dedicó a dilucidar si Erasmo fue o no pelagiano, cf. B. A. GERRISH, "*De libero arbitrio* (1524): Erasmus on piety, theology and the Lutheran dogma", AA.VV., *Essays on the works of Erasmus*, ed. Richard L. DeMolen, New Haven-London, 1978, p. 198, "I cannot see that Erasmus fully appreciated the notion of operative grace".

con la libertad y responsabilidad humanas desde la distinción entre *necessitas consequentis* y *necessitas consequentiae*.<sup>70</sup> En función de este segundo tipo, que posibilitaba defender la *necessitas* en la esfera de lo divino y salvaguardar la contingencia en la esfera de lo humano, entiende el famoso episodio del endurecimiento del corazón del Faraón por Dios, testimonio bíblico de indudable importancia por cuanto en gran medida parece anular el libre albedrío; de hecho, fue el testimonio de más peso aportado por Lutero en apoyo de su tesis, como veremos. Así Erasmo dice que Dios quiso que se endureciera el corazón del Faraón y, en efecto, así sucedió, pues nada puede oponerse a su voluntad, pero ello no significó que en algún momento Dios privase al Faraón de su libre albedrío para que así se cumpliera su voluntad divina e inmutable -no ocurrió, por tanto, *ex necessitate consequentis*- sino que el Faraón por su proclividad al mal y desde el ejercicio de su libertad fue el responsable de tal endurecimiento -sucedió así *ex necessitate consequentiae*- de manera que Dios, valiéndose del Faraón, de su proclividad al pecado, a la vez que no siendo responsable del mal originado por el Faraón, el endurecimiento del corazón y sus consecuencias, dio una lección a los hombres de su omnipotencia, a la que nadie podía oponerse.

Una vez hecha esta triple reflexión sobre el *De libero arbitrio* erasmiano se puede concluir que la obra fue en esencia una invalidación del argumento determinista de Lutero y una toma de postura respecto al papel que al libre albedrío le corresponde en la justificación y salvación.

### 5. Lutero: *De servo arbitrio*

El *De servo arbitrio* fue tanto la respuesta que Lutero dio al *De libero arbitrio* de Erasmo, como la maduración de su pensamiento de acuerdo con la evolución expuesta anteriormente. Es una obra rica, porque, además de tratar lo que el wittenbergense consideró la cuestión esencial, esto es, el papel que desempeña la voluntad humana en la salvación,<sup>71</sup> contiene su doctrina acerca de diversas cuestiones, e.g. la Escritura, la iglesia, la predestinación, la relación entre *Deus absconditus* y *Deus revelatus*, entre ley y evangelio, etc, temas de primerísima importancia en la teología de Lutero. Es también una obra

---

<sup>70</sup> Su amigo Luis Ber, teólogo y experto en la terminología técnica escolástica, le clarificó esta distinción en carta enviada posiblemente desde Basilea en febrero de 1524 (la procedencia y datación de la carta son inciertas) (cf. Allen, 1420).

<sup>71</sup> "Igitur non est irreligiosum, curiosum aut supervacaneum, sed imprimis salutare et necessarium Christiano, nosse, an voluntas aliquid vel nihil agat in iis, quae pertinent ad salutem. Imo ut scias, hic est cardo nostrae disputationis, hic versatur status causae huius", WA. *De serv. arb.* XVIII, 614,1-4.

compleja por diversos motivos, el primero de ellos el haber organizado su obra como una refutación punto por punto de la de Erasmo, como era uso tratándose de una diatriba, lo que hace difícil el discernimiento entre unas cuestiones y otras, la comprensión de cada una de ellas en sí misma considerada y del lugar que le corresponde como parte integrante de una doctrina teológica general. Es una obra grande, que ha sido objeto de generosos elogios.<sup>72</sup>

Con el fin de establecer una base que sirva como referente de ulteriores comentarios, ofrecemos a continuación un resumen de su contenido:

La primera parte contiene una serie de consideraciones que responden a lo que Lutero llamó el prefacio de la obra erasmiana. Lutero manifiesta su molestia ante la actitud escéptica de Erasmo, enfatiza la importancia de tener certeza sobre el contenido de la fe que cada cual profesa, de manera que quien deje lugar para el escepticismo no es cristiano;<sup>73</sup> el Espíritu Santo no deja lugar para tal actitud.<sup>74</sup> La distinción erasmiana entre lo que es necesario y no necesario saber -según Erasmo hay temas en las Escrituras que son tratados y expuestos de forma clara y otros de forma oscura- queda reemplazada por otra distinción, la de Dios y la Escritura: aunque Dios en su mayor parte permanece oculto, la Escritura es bien clara, de forma que la oscuridad que el hombre en ella encuentra se debe atribuir sólo a la limitación de éste, a su falta de conocimiento gramatical, no a que aquella contenga cuestiones de ambigua u oscura expresión. Por tanto, la cuestión del papel de la voluntad humana en la salvación no es especulación innecesaria, como tampoco lo es saber si Dios conoce de antemano de forma necesaria o contingente.<sup>75</sup> Para el wittenbergense el creyente debe ser plenamente consciente de que Dios conoce de antemano

---

<sup>72</sup> Cf. G. CHANTRAINE, *Erasme et Luther: libre et serf arbitre*, Paris-Namur, 1981, pp. XII-XIII, donde el investigador belga recoge algunos de los elogios que la obra ha recibido.

<sup>73</sup> "Non est enim hoc Christiani pectoris, non delectari assertionibus, imo delectari assertionibus debet, aut Christianus non erit", WA. *De serv. arb.* XVIII, 603,10-12.

<sup>74</sup> "Spiritus sanctus non est Scepticus, nec dubia aut opiniones in cordibus nostris scripsit, sed assertiones ipsa vita et omni experientia certiores et firmiores", WA. *De serv. arb.* XVIII, 605,32-34.

<sup>75</sup> "Nos necessariam ducimus. Si est irreligiosum, si est curiosum, si supervacaneum, ut tu dicis, scire, An Deus contingenter praesciat aliquid, An voluntas nostra aliquid agat in his quae pertinent ad aeternam salutem, vel tantum patiat ab agente gratia, An quicquid boni vel mali facimus, mera necessitate faciamus vel patiamur potius, quid rogo erit tum religiosum? quid grave? quid utile scitu?", WA. *De serv. arb.* XVIII, 609,23-610,5.

el porvenir no de forma contingente, sino infalible, por lo que desde esa perspectiva todo lo que hace el hombre sucede, aunque parezca ser de forma contingente, de forma necesaria e inmutable;<sup>76</sup> esto implica la irrelevancia de la distinción ya conocida entre *necessitas consequentis* y *necessitas consequentiae*; sólo desde esa *necessitas* divina adquiere sentido la promesa de salvación;<sup>77</sup> Lutero invalida el argumento erasmiano sobre la inutilidad de enseñar tales paradojas, pues es sólo a través de éstas como el hombre desconfía de sus fuerzas para salvarse y adquiere conciencia de que para ello depende enteramente de la intervención gratuita de Dios mediante la gracia. En función de ese solo hecho es por lo que Lutero dice que el hombre hace necesariamente el mal, no porque Dios obligue al hombre a hacer el mal, quien de hecho lo hace libre y voluntariamente; de tal afirmación se colige que la verdadera ausencia de libertad consiste en que el hombre por sí mismo no puede sustraerse a esa situación de inevitable proclividad al pecado e insertarse en otra desde la que sea posible hacer el bien moral, las obras que le justifican;<sup>78</sup> por tanto, si se habla con rigor, después del pecado la libertad es un atributo exclusivamente divino,<sup>79</sup> que sólo se puede aplicar al hombre en tanto que sobre los asuntos inferiores -este aspecto en absoluto interesa a

---

<sup>76</sup> "Est itaque et hoc imprimis necessarium et salutare Christiano, nosse, quod Deus nihil praescit contingenter, sed quod omnia incommutabili et aeterna infallibilique voluntate et praevidet et proponit et facit. Hoc fulmine sternitur et conteritur penitus liberum arbitrium, ideo qui liberum arbitrium volunt assertum debent hoc fulmen vel negare vel dissimulare aut alia ratione a se abigere", WA. *De serv. arb.* XVIII, 615,12-17, "Si volens praescit, aeterna est et immobilis (quia natura) voluntas, si praesciens vult, aeterna est et immobilis (quia natura) scientia.

Ex quo sequitur irrefragabiliter, omnia quae facimus, omnia quae fiunt, etsi nobis videntur mutabiliter et contingenter fieri, revera tamen fiunt necessario et immutabiliter, si Dei voluntatem spectes", WA. *De serv. arb.* XVIII, 615, 29-33.

<sup>77</sup> "Itaque fides Christiana prorsus extinguitur, promissiones Dei et universum Evangelion penitus corrui, si doceamur et credimus, non esse nobis sciendam praescientiam Dei necessariam necessitatemque faciendorum. Christianorum enim haec una et summa consolatio est in omnibus adversitatibus, nosse, quod Deus non mentitur, sed immutabiliter omnia facit et voluntati eius neque resisti neque eam mutari aut impediri posse", WA. *De serv. arb.* XVIII, 619,16-21.

<sup>78</sup> "Quare sequitur, liberum arbitrium sine gratia Dei prorsus non liberum, sed immutabiliter captivum et servum esse mali, cum non possit vertere se solo ad bonum", WA. *De serv. arb.* XVIII, 636,4-6.

<sup>79</sup> "Sequitur nunc, liberum arbitrium esse plane divinum nomen, nec ulli posse competere quam soli divinae maiestati", WA. *De serv. arb.* XVIII, 636,27-29.

Lutero-<sup>80</sup> pues sobre los asuntos que conciernen a su salvación la voluntad humana jamás es libre, sino esclava de Satán, cuando no ha intervenido la gracia, o de Dios, cuando sí lo ha hecho;<sup>81</sup> la segunda esclavitud es la que confiere la libertad cristiana, que Lutero llama *regia libertas*, que ha de entenderse sólo en el marco de la acción gratuita y liberadora de la gracia sobre el hombre, sobre su voluntad, sobre su albedrío, es una libertad que en el fondo sólo se alcanza desde la esclavitud a Dios y el efecto de su gracia.

La segunda parte se centra en algunas cuestiones expresadas por Erasmo al comienzo de su *collatio*, que Lutero llamó el proemio de la obra. Aquí manifiesta el reformador alemán su principio de la *sola Scriptura*: ya que la auténtica iglesia permanece oculta al hombre, la tradición no puede ser criterio de verdad, sino tan sólo la acción interna del Espíritu Santo y la claridad externa de la Escritura.

La tercera parte refuta los pasajes escriturísticos aducidos por Erasmo en favor del libre albedrío. En primer lugar invalida Lutero la descripción provisional que el roterodamense había dado de libre albedrío,<sup>82</sup> ya que la tomó por definición en sentido estricto y vio que en ella se otorgaba a la voluntad humana capacidad sobre los asuntos divinos;<sup>83</sup> Lutero es contundente en la idea de que tras el pecado adámico la voluntad pierde totalmente su libertad, el libre albedrío absolutamente nada puede en lo que atañe a la salvación, es más,

---

<sup>80</sup> "Non enim de esse naturae loquimur, sed de esse gratiae (ut vocant)", WA. *De serv. arb.* XVIII, 752,6-7.

<sup>81</sup> "Quod si omnino vocem eam omittere nolumus, quod esset tutissimum et religiosissimum, bona fide tamen eatenus uti doceamus, ut homini arbitrium liberum non respectu superioris, sed tantum inferioris se rei concedatur, hoc est, ut sciat sese in suis facultatibus et possessionibus habere ius utendi, faciendi, omittendi pro libero arbitrio, licet et id ipsum regatur solius Dei libero arbitrio, quocumque illi placuerit. Caeterum erga Deum, vel in rebus, quae pertinent ad salutem vel damnationem, non habet liberum arbitrium, sed captivus, subiectus et servus est vel voluntatis Dei vel voluntatis Satanae", WA. *De serv. arb.* XVIII, 638,4-11.

<sup>82</sup> Cf. 45n.

<sup>83</sup> "Nam superius ostendimus, liberum arbitrium nemini nisi soli Deo convenire. Arbitrium fortassis homini aliquod recte tribueris, sed liberum tribuere in rebus divinis nimium est. Quod liberi arbitrii vox omnium aurium iudicio proprie id dicitur, quod potest et facit erga Deum quaecumque libuerit, nulla lege, nullo imperio cohibitum", WA. *De serv. arb.* XVIII, 662,5-9.

después del mismo el libre albedrío es una palabra hueca.<sup>84</sup> Seguidamente se ocupa de la anulación de los dos razonamientos principales aducidos por Erasmo para refutar el llamado argumento determinista y defender el libre albedrío, esto es, la responsabilidad humana y la bondad y justicia divinas. Respecto al primero afirma que la ley no es prueba de la existencia del libre albedrío, ya que Dios la ha dado al hombre sólo para hacer ver la debilidad e incapacidad de la naturaleza humana, ya que la ley tan sólo tiene como objetivo informar al hombre de lo que debe hacer, no de lo que tiene capacidad para hacer;<sup>85</sup> esta distinción se sustenta en función de la contraposición entre ley y evangelio: mientras que la ley exige, el evangelio no exige, sino que ofrece gratuitamente al hombre la gracia para poder cumplirla.<sup>86</sup> Respecto al segundo Lutero está de acuerdo con Erasmo en que Dios desea la salvación de todos los hombres, pero, a diferencia de Erasmo que esgrimía este hecho para sostener el libre albedrío y así explicar el que unos hombres se salven y otros no, Lutero mantiene la acción todopoderosa de la gracia y la incapacidad del libre albedrío y aduce el que sólo algunos experimenten la gracia y se salven como un misterio divino impenetrable por el hombre, un hecho cuya explicación Dios se ha reservado para sí;<sup>87</sup> aquí ha lugar la doctrina luterana del *Deus*

---

<sup>84</sup> "Postquam enim concessum ac ratum est, liberum arbitrium amissa libertate cogi in servitute peccati nec posse quicquam velle boni, ego ex his verbis nihil aliud possum concipere, quam liberum arbitrium esse inanem voculam, cuius res amissa sit. Amissam libertatem mea grammatica vocat nullam libertatem, tribuere autem libertatis titulum ei, quod nullam habet libertatem, est tribuere inane vocabulum", WA. *De serv. arb.* XVIII, 670,33-38.

<sup>85</sup> "Ubi igitur Ecclesiasticus dicit: Si volueris mandata conservare, conservabunt te, et fidem placitam servare, non video, quomodo istis verbis liberum arbitrium probetur. Est enim verbum coniunctivi modi (Si volueris) quod nihil asserit, sicut Dialectici dicunt, Conditionalem indicative nihil asserere ...", WA. *De serv. arb.* XVIII, 672,30-34.

<sup>86</sup> "Verbum convertendi duplici usu in scripturis tractatur. Usu legali et usu Evangelico. Usu legali est vox exactoris et imperantis, quae non conatum, sed totius vitae requirit mutationem, ut Ieremia crebro utitur dicens: Convertimini unusquisque a via sua mala; Convertere ad Dominum. Ibi enim involvit exactionem omnium praeceptorum, ut satis patet. Uso Evangelico est vox consolationis et promissionis divinae, qua nihil a nobis exigitur, sed nobis offertur gratia Dei ...", WA. *De serv. arb.* XVIII, 682,10-16.

<sup>87</sup> "Caeterum, Cur alii lege tanguntur, alii non tanguntur, ut illi suscipiant et hi contemnant gratiam oblatam, alia quaestio est, nec hoc loco tractatur ab Ezechiele, qui de praedicata et oblata misericordia Dei loquitur, non de occulta illa et metuenda voluntate Dei ordinantis suo consilio, quos et quales praedicatae et oblatae misericordiae capaces et participes esse velit. Quae voluntas non requirenda, sed cum

*absconditus/Deus revelatus*, de la voluntad manifiesta frente a la voluntad escondida de Dios o, lo que es igual, de la palabra de Dios frente a Dios mismo; según esta doctrina por la voluntad revelada Dios, por su palabra, se ha de pensar que éste quiere la salvación de todos los hombres, pero ésta es sólo una parte de su voluntad completa, que no ha manifestado al hombre pues le queda muy por encima de su capacidad, sino que en su autosuficiencia y omnipotencia se ha reservado. Finalmente en lo que respecta a la apelación al mérito como argumento para sostener el libre albedrío, Lutero defiende con firmeza que el evangelio, que es la gracia de Dios, hace impensable cualquier idea de mérito por parte del hombre, pues éste por sí mismo sólo merece la condenación y si se salva es sólo por la mediación gratuita del auxilio divino.<sup>88</sup>

- La cuarta parte se ocupa de los testimonios bíblicos aportados por Erasmo, que aparentemente negaban el libre albedrío y el roterodamense exoneró de tal sospecha. Lutero defiende que realmente niegan el libre albedrío. Entre ellos ocupa un lugar privilegiado el episodio del endurecimiento del Faraón. Partiendo de que el hombre *in statu naturae* sólo puede hacer el mal y, cuando interviene la gracia, es liberado de esa situación y ubicado en otra desde la que poder hacer el bien que justifica, Lutero dice que Dios en virtud de su omnipotencia puede actuar también en el hombre naturalmente malo y el resultado de tal actuación es el mal que genera el hombre, pero no porque Dios mismo cree el mal -nunca puede ser Dios causante del mal- sino

---

reverentia adoranda est, ut secretum longe reverendissimum maiestatis divinae soli sibi reservatum ac nobis prohibitum, multo religiosius quam infinitae multitudinis specus Coricii", WA. *De serv. arb.* XVIII, 684,32-40. La gruta o caverna de Coricio, símil de que Lutero se vale en más de una ocasión para aludir a lo oculto o misterioso, estaba situada a los pies del Parnaso, consagrada a las ninfas y al dios Pan.

<sup>88</sup> "Stat igitur, ex mercede non probari meritum, saltem in scripturis. Deinde ex merito non probari liberum arbitrium, multo minus tale arbitrium liberum, quale Diatribe suscepit probandum, nempe, quod se solo nihil potest boni velle. Nam etiam si meritum dones et addas istas solitas rationis similitudines et sequelas, puta: frustra praecipit, frustra mercedem promitti, frustra minas intentari, nisi liberum sit arbitrium, iis (inquam) si quid probatur, hoc probatur, quod liberum arbitrium se solo possit omnia. Si enim se solo non potest omnia, manet illa sequela rationis: ergo frustra praecipitur, frustra promittitur, frustra minae intentantur. Sic perpetuo contra seipsam disputat Diatribe, dum contra nos disputat. Deus vero solus per spiritum suum operatur in nobis tam meritum quam praemium, utrumque autem per verbum suum externum toti mundo significat et declarat, ut annuncietur etiam apud impios et incredulos et ignaros potentia et gloria sua et nostra impotentia atque ignominia, licet soli pii id corde percipiant teneantque fideles, caeteri vero contemunt", WA. *De serv. arb.* XVIII, 695,37-696,11.

porque el hombre naturalmente malo al recibir la acción de Dios sobre sí -el hombre es instrumento de Dios- genera el mal en razón de su inevitable proclividad al mismo, de manera que no es Dios el responsable del endurecimiento del Faraón, sino solo el Faraón dada su natural inclinación al pecado. Se puede decir que Dios se sirve de un instrumento que es malo y, en tanto que tal, sólo puede generar mal. Y aunque el Faraón como criatura en estado natural está sometido a la omnipotencia divina la actuación de ésta sobre aquél no puede cambiar su voluntad para bien como consecuencia de la situación del hombre en el reino del mal.<sup>89</sup> Así el proceso de actuación de Dios sobre el hombre es doble: de dentro hacia afuera, cuando Dios opera en el hombre natural y malvado generando en él -por la proclividad humana al mal, no por maldad divina alguna, insistimos- la mala disposición o voluntad, a la vez que de fuera hacia adentro, cuando Dios ofrece al hombre su palabra, que éste evidentemente no tiene capacidad de aceptar por hallarse en situación de pecado, en estado natural. Dado que el hombre no puede oponerse a la acción y efecto de la omnipotencia divina, de un lado, ni sustraerse por sí mismo a su situación de pecado, de otro, el hombre no puede sino hacer el mal.

El mismo Lutero hubo de anticiparse a dar respuesta a algunas de las preguntas que tal doctrina suscitaba: en primer lugar, si la omnipotencia divina generaba el mal en el hombre ya de por sí malo y pecador, ¿por qué permitía Dios que aquélla operase en éste y acrecentase o intensificase aún más ese mal? en segundo lugar, lo que parece bien sensato inquirir, ¿por qué la omnipotencia divina no convierte la mala voluntad del hombre en estado de pecado en una voluntad buena?; a la primera pregunta responde que por el hecho de existir hombres malos Dios no puede dejar de ser Dios, mientras que la respuesta a la segunda la refiere a los misterios divinos, que el hombre no puede comprender, sino tan sólo adorar.<sup>90</sup> Si ocurre así, es justo que así ocurra.

---

<sup>89</sup> "Haec autem voluntas eius mala se sola non moveretur aut induraretur, sed omnipotens actor cum illam agat inaevitabili motu ut reliquas creaturas, necesse est eam aliquid velle. Tum simul foris offert, quod naturaliter illam irritat et offendit, fit, ut Pharaon non possit vitare indurationem sui, sicut vitare non potest et omnipotentiae divinae actionem et aversionem seu maliciam suae voluntatis", WA. *De serv. arb.* XVIII, 711,27-32.

<sup>90</sup> "Reliqua igitur sunt, ut quaerat quispiam, cur Deus non cesset ab ipso motu omnipotentiae, quo voluntas impiorum movetur, ut pergat mala esse et peior fieri? Respondetur: hoc est optare, ut Deus propter impios desinat esse Deus, dum eius virtutem et actionem optas cessare, scilicet ut desinat esse bonus, ne illi fiant peiores. At cur non simul mutat voluntates malas, quas movet? Hoc pertinet ad secreta maiestatis, ubi incomprehensibilia sunt iudicia eius. Nec nostrum hoc est quaerere, sed

Después añade que todo lo que Dios conoce de antemano sucede necesariamente, es decir, presciencia implica predestinación.<sup>91</sup>

- En la última parte, frente a la opinión de consenso a que Erasmo llegó como resultado de su *collatio* y desde la referencia constante a las enseñanzas de Pablo, establece Lutero su doctrina de la justificación por la sola fe: en primer lugar, el hombre por sí mismo, en su estado natural, sólo puede hacer el mal y las buenas acciones que en tal estado haga, sin la gracia, son en igual medida obras del mal<sup>92</sup> -son éstas las obras de la ley, que hace quien no está justificado- en segundo lugar, el hombre es justificado mediante el solo don gratuito de la gracia -sus obras son entonces obras del evangelio, que hace quien ya está justificado- por tanto, ser justificado por la sola gracia implica erradicar de este proceso el libre albedrío, que ni la más mínima capacidad en relación a la salvación posee; si en la salvación el libre albedrío desempeñara algún papel, por insignificante que fuese, el hombre nunca podría estar seguro de su salvación, sólo si ésta se hace depender enteramente de la gracia, es decir, de Dios, puede el hombre estar seguro de poder salvarse.

Como Lutero expresó al comienzo del *De servo arbitrio*, obra que en sí llama la atención por su extensión, desproporcionadamente superior a la del *De libero arbitrio*, el objetivo y núcleo de la misma es determinar el papel que a la voluntad humana, al libre albedrío, le corresponde en la salvación.<sup>93</sup>

De un lado, de los tres tratamientos que el hombre recibe en la Biblia y que Lutero incluyó en su obra, *i.e.* hombre a imagen de Dios, hombre como pecador y hombre como criatura de Dios,<sup>94</sup> el wittenbergense, para cumplir su cometido y dar así respuesta a la obra erasmiana, quiso limitar su tratamiento

adorare mysteria haec", WA. *De serv. arb.* XVIII, 712,19-26.

<sup>91</sup> "Si Deus praescit, necessario fit, ubi hoc ex scripturis praesuppositum fuerit, quod Deus neque errat neque fallitur", WA. *De serv. arb.* XVIII, 717,24-25.

<sup>92</sup> "Cum autem Iudaeos et Gentes sine discrimine appellet et Iudaeos ac gentes praecipuos populos sub coelo esse certum sit, simul certum est, Liberum arbitrium esse nihil aliud quam summum hostem iustitiae et salutis humanae, cum fieri non potuerit, quin aliquot inter Iudaeos et Gentes summa vi liberi arbitrii egerint et conati sint et tamen eo ipso non nisi bellum contra gratiam gesserint", WA. *De serv. arb.* XVIII, 759,13-18.

<sup>93</sup> Cf. 71n.

<sup>94</sup> Cf. M. DOERNE, "Gottes Ehre am gebundenen Willen. Evangelische Grundlagen und theologische Spitzensätze in *De servo arbitrio*", *Lutherjahrbuch*, Göttingen, 1938, p. 48, "Auch Luther handelt vom Menschen, nicht anders als die Bibel, unter drei Blickpunkten: Der Mensch ist Gottes Ebenbild. Der Mensch ist Sünder. Der Mensch wird in Christus neue Kreatur nach dem Ebenbilde Christi".

antropológico al tema del hombre como pecador. Desde esta perspectiva la obra de Lutero no deja lugar a dudas sobre la naturaleza esencialmente pecadora del hombre y la incapacidad de su voluntad para realizar por sí misma acto alguno encaminado a la salvación, de lo que el hombre mismo es desconocedor dada su situación de proclividad al pecado.<sup>95</sup> Lutero defiende, pues, la completa esclavitud del albedrío o voluntad del hombre con el fin de negar que el hombre pueda iniciar acto alguno encaminado a la salvación y así invalidar las doctrinas que en su tiempo hacían depender del hombre el comienzo de la salvación o la operatividad de la gracia, como el nominalismo de Ockham-Biel.

De otro lado, las referencias a la imposibilidad de reconciliar las capacidades del hombre con las de Dios son prueba de la introducción de otro tema distinto.<sup>96</sup> En efecto, la confrontación del hombre con Dios había motivado la introducción del segundo tema antropológico, el hombre como criatura frente a Dios como creador. La introducción de este segundo aspecto da razón de ser al llamado argumento determinista, aparecido por vez primera y de forma concisa en su *Assertio*<sup>97</sup> y expuesto ahora de forma más extensa, del cual también se sirve para sustentar su doctrina sobre el servil albedrío: la presciencia infalible de Dios implica que todo lo que hace el hombre sucede de forma necesaria e inmutable, por lo que el libre albedrío no existe.<sup>98</sup> Así la doctrina luterana del servil albedrío se articula no sólo desde la incapacidad operativa del libre albedrío en lo concerniente a la salvación bajo el efecto del pecado, argumento de larga y reconocida tradición bíblica, sino también desde la dependencia creacional del hombre, que es criatura, respecto a Dios, que es creador, un argumento de base no bíblica que por primera vez aparecía y por primera vez se aplicaba a esta cuestión, con lo que la negación del libre albedrío desde esta perspectiva no es en función del hombre como pecador, sino del hombre como criatura de Dios, no por su pecado, sino por su

---

<sup>95</sup> "Scriptura vero talem proponit hominem, qui non modo sit ligatus, miser, captus, aeger, mortuus, Sed qui addit, operante Satana principe suo, hanc miseriam caecitatis miseriis suis, ut se liberum, beatum, solutum, potentem, sanum, vivum esse credat", WA. *De serv. arb.* XVIII, 679,23-26.

<sup>96</sup> "Nos autem disputamus de gentibus citra gratiam agentibus; his dicit Paulus iustitiam Dei esse stultitiam, quam abhorrent. Atque is est ille laudabilis conatus liberi arbitrii ad bonum", WA. *De serv. arb.* XVIII, 759,26-28.

<sup>97</sup> Cf. 40n.

<sup>98</sup> Cf. 76n.

creación.<sup>99</sup> Por tanto Lutero hace su exposición doctrinal también desde el marco que le proporciona una esclavitud ontológica (hombre como criatura de dios) que precede y excede a la gnoseológica (hombre como pecador).

El argumento determinista no sólo manifestaba la negación del libre albedrío en los términos expuestos, sino que también implicaba el uso de una terminología ajena a la tradición latina occidental, así como la introducción de nociones y conceptos extraños a la misma, elementos todos que bien se podrían considerar las "estridencias" que en la doctrina luterana del servil albedrío, tal como la hemos presentado un poco más arriba, introdujo dicho argumento. Así, por lo que respecta a la terminología, una deficiente comprensión del sentido y utilidad de la distinción entre *necessitas consequentis* y *necessitas consequentiae* o la ausencia de distinción entre varios tipos de libertad, elementos ya presentes desde la tercera fase en la evolución de Lutero sobre este tema; por lo que respecta al contenido, la justificación de la responsabilidad humana por el mal generado o la comprensión del significado de preceptos, prohibiciones, exhortaciones y promesas, como referimos en el contenido general de la obra. Estas "estridencias" difícilmente podían pasar desapercibidas a cualquier autor mínimamente familiarizado con el acervo terminológico y, sobre todo, conceptual al uso en el tardío escolasticismo.

En este punto se hace precisa la clarificación de que el argumento determinista, desde que fue presentado por vez primera en la *Assertio* hasta que halló su más consumada expresión en el *De servo arbitrio*, de ningún modo negaba el libre albedrío, la libertad natural del hombre, que el mismo Lutero afirmó en la misma obra y con la misma contundencia.<sup>100</sup> Aunque éste era argumento en sí de peso para como mínimo sospechar que no negaba la libertad natural del hombre -ahora además sabemos que difícilmente un autor del calibre de Lutero podía caer en tan flagrante y burda contradicción- ese dato resultaba también generosamente apoyado por un conjunto de hechos y testimonios ajenos a esta obra, de cuyo estudio obviamente no es éste el

---

<sup>99</sup> Cf. H. J. MCSORLEY, *Luther: right ...?*, p. 309, "Although it is his announced purpose to treat of the *homo peccator* without grace and although he insists that he is not interested in what the fallen man can do with grace, he nevertheless uses an argument for his thesis of *servum arbitrium* which has *nothing whatever to do with the fact that man is a sinner*. This argument for the unfree will is based on the fact that man is a *creature*! ... Here Luther is clearly not arguing for the unfree will because of man's sinfulness, but because of his creatureliness!".

<sup>100</sup> Cf. 81n.

lugar.<sup>101</sup> En efecto, según el parecer de los especialistas, la afirmación del servil albedrío que se hace desde el marco que aporta la adopción del tema antropológico considerado en segundo lugar no debe entenderse de forma determinista, sino como una afirmación rotunda de la soberanía y providencia divinas.<sup>102</sup>

---

<sup>101</sup> En sus *Vorlesungen über den Römerbrief* (1515-16), aunque el pensamiento de Lutero sobre los conceptos de *necessitas* y contingencia no es claro, afirmó la existencia del libre albedrío en los asuntos inferiores, en su *Assertio* (1520) defendió igualmente la libertad natural del hombre, en *Grund und Ursach* (1521), la versión vernácula del *De servo arbitrio*, no incluye el argumento determinista y en otro pasaje de la obra elide el adjetivo "absoluta", finalmente en la edición wittenbergense de sus obras también fue eliminado dicho argumento. Y es que dado el punto de partida del pensamiento teológico de Lutero, que en breve se verá, éste no podía ser consciente de la diferencia que suponía la distinción entre *necessitas consequentis* y *necessitas consequentiae* ni, por tanto, del significado de la *necessitas absoluta*, que afirmó en su afán de atacar el neo-semipelagianismo de Biel sin reparar en el verdadero alcance de la misma, esto es, en que afirmar la necesidad absoluta de todos los eventos en la esfera humana suprimía el libre albedrío, la libertad *in inferioribus*, lo que Lutero no sólo no dejó escrito en ningún lugar, sino que incluso defendió lo contrario de forma explícita.

<sup>102</sup> Cf. M. DOERNE, *Gottes Ehre ...*, pp. 85-86, "Man möchte deutlicher hören, daß diese Unfreiheit, die aus dem *generalis motus omnipotentiae* folgt, eine andere ist als die, die Luther zuerst und zuletzt im Auge hat, nämlich das schuldhafte Verhängnis des menschlichen Entschiedenseins wider Gott. Gegenüber diesem eigentlichen *cardo rerum* (786,30), der den Reformator wider Erasmus in die Schranken rief, ist die *necessitas*, die der Gott der Allmacht seinen Geschöpfen auferlegt, ein 'Formales'. Wird hier nicht eine scharfe Grenzlinie gezogen, so verwandelt sich der ganze Sinn des Satzes vom *servum arbitrium*. Es ist dann nicht mehr das Gericht über den sündigen Willen des Menschen, sondern nur die Feststellung seiner kreatürlichen Gebundenheit", H. J. McSorley, *Luther: right ...?*, p. 328, "We regard Luther's admission that man has *liberum arbitrium* "in the realm of things below him" as the strongest evidence that his necessitarian argument is not to be understood as excluding man's natural freedom. This argument is to be understood primarily as an affirmation of the infallibility of God's foreknowledge and the universality of this providence. It is not a rejection of *liberum arbitrium* in the Catholic sense, but of a pagan concept of autonomous *liberum arbitrium* which would somehow be independent of God's sovereign and universal rule of his creatures", T. H. M. Akerboom, *Vrije wil ...*, p. 257, "Dat de vrije wil voor Luther slechts een leeg begrip of niets is, betekent, als we Luther als theoloog blijven verstaan, dat de vrije wil tot niets in staat is met betrekking tot de gerechtigheid die voor God geldt, en niet, dat de vrije wil niet bestaat", T. H. M. Akerboom, *Vrije wil ...*, p. 290, "De onvrijheid, die volgt uit de 'generalis motus omnipotentiae' (algemene almacht) moet derhalve niet beschouwd worden als een andere onvrijheid, dan welke Luther eigenlijk wil beschrijven, namelijk die van de mens, die door de zonde niet in staat is

Ahora bien, cualquier aproximación un poco detenida a la doctrina del servil albedrío de Lutero reparará en que ésta se articula casi en su totalidad desde el primer tema antropológico, el hombre como pecador, así como en que el verdadero contenido de la misma no se agota con la afirmación de la incapacidad operativa del libre albedrío a la manera como se entiende desde la antigua tradición agustiniana, prontamente reconocida por la iglesia institucional, como en su lugar tratamos.

La naturaleza esencialmente pecadora del hombre y la incapacidad de su voluntad para realizar por sí misma acto alguno encaminado a la salvación, como hacíamos constar un poco más arriba, se manifiestan, según Lutero, desde el momento en que se cree en Cristo y se considera al hombre en relación con Dios. Mas creer en Cristo significa para el reformador alemán que el hombre ha experimentado y reconoce tanto su pecado y absoluta perdición, como la acción sobre sí de la sola gracia que libera, considerar al hombre en relación con Dios desde la creencia en Cristo lleva al convencimiento de que el hombre nada puede y de que Dios lo puede todo, lo no puede ser además de otra forma, si no se quiere pecar de blasfemia y sacrilegio.<sup>103</sup> La doctrina de Lutero sobre el servil albedrío concibe el pecado original como una esencial determinación del hombre, no como una privación provisional del bien,<sup>104</sup> y su significado más radical se hace patente cuando afirma que el hombre tendría realmente libre albedrío sólo si hubiese algún lugar neutro entre Dios y Satán en el que poder situarse y que no existe,<sup>105</sup> ya que tras el pecado el hombre sólo puede ser esclavo de Satán o esclavo de Dios, sólo puede vivir en el reino del

---

zich tot God te bekeren, maar als de beschrijving van dezelfde onvrijheid zij het onder een andere invalshoek".

<sup>103</sup> "Sed summa, Si credimus Christum redemisse homines per sanguinem suum, totum hominem fateri cogimur fuisse perditum, alioqui Christum faciemus vel superfluum vel partis vilissimae redemptorem, quod est blasphemum et sacrilegum", WA. *De serv. arb.* XVIII, 786,17-20.

<sup>104</sup> Cf. M. DOERNE, *Gottes Ehre ...*, p. 49, "Sünde ist eine Totalbestimmtheit der menschlichen Existenz".

<sup>105</sup> "Tu qui fingis voluntatem humanam esse rem in medio libero positam ac sibi relictam, facile simul fingis, esse conatum voluntatis in utram partem, qui tam Deum, quam diabolum fingis longe abesse, veluti solum spectatores mutabilis illius et liberae voluntatis, impulsores vero et agitadores illius servae voluntatis, mutuo bellacissimos, non credis. Quo solo credito satis fortiter stat nostra sententia et prostratum iacet liberum arbitrium, ut et supra docuimus. Aut enim regnum Satanae in hominibus nihil erit, et sic Christus mentietur, Aut si regnum eius tale est, quale Christus describit, liberum arbitrium nihil nisi iumentum captivum Satanae erit non liberandum, nisi prius digito Dei eiiciatur diabolus", WA. *De serv. arb.* XVIII, 750,5-15.

mal o en el reino del bien, sólo puede estar sin justificar, en estado natural, por sí mismo, o justificado, en estado de gracia, por solo Dios. Como consecuencia del pecado adámico el hombre desde su nacimiento es esclavo de Satán y de ninguna forma puede dejar de vivir determinado por tales coordenadas existenciales, salvo si Dios de forma del todo gratuita e inmerecida lo libera mediante su gracia de esa condición esencial de pecado; entonces pasa el hombre a ser esclavo de éste, esclavitud que le confiere la libertad adquirida o cristiana, que sólo disfruta el hombre en estado de gracia, que sólo tiene el hombre justificado, que por el hecho de serlo nada debe a sí mismo y todo a Dios. Tanto cuando el hombre vive en el reino del mal como del bien, en estado de pecado como de gracia actúa sin coacción alguna, libre y voluntariamente. Por tanto cuando Lutero dice que el hombre tiene un servil albedrío se refiere a que su albedrío o voluntad, cuya libertad y operatividad sabemos que reconoce *in inferioribus* aunque en absoluto le interese, nada puede respecto a los asuntos superiores concernientes a su salvación, esto es, no tiene por sí mismo capacidad alguna de sustraerse al estado esencial de pecado en que se halla y de situarse en el estado de gracia indispensable para salvarse, ya que este hecho depende en su integridad de Dios. Por tanto, el libre albedrío es así un atributo exclusivamente divino<sup>106</sup> y quien lo reconozca en el hombre pertenece al grupo de los pelagianos, acusación que no dudó en hacer recaer sobre Erasmo.<sup>107</sup>

Por tanto, Lutero no puede tolerar que se le conceda al libre albedrío humano capacidad alguna respecto a los asuntos superiores bajo ninguna circunstancia, de manera que éste llama la atención a Erasmo por su negligencia, pues el título de su obra indica que versará sobre el libre albedrío y lo hace en realidad sobre la gracia,<sup>108</sup> ya que, entiéndase, lo que Erasmo afirma que el libre albedrío hace en cooperación con la gracia Lutero lo entiende como obra sola de la gracia.

---

<sup>106</sup> "Sequitur nunc, liberum arbitrium esse plane divinum nomen, nec ulli posse competere quam soli divinae maiestati. Ea enim potest et facit (sicut Psal. canit), Omnia quae vult in coelo et in terra", WA. *De serv. arb.* XVIII, 636,27-30.

<sup>107</sup> "Proinde nemo post Pelagianos rectius de libero arbitrio scripsit, quam Erasmus. Diximus enim superius, liberum arbitrium esse divinum nomen ac divinam virtutem significare. Hanc vero nemo illi tribuit hactenus praeter Pelagianos", WA. *De serv. arb.* XVIII, 664,14-17.

<sup>108</sup> "Tuam vero non satis possumus admirari negligentiam, qui cum de liberi arbitrii vi instituisses scribere, scribis de vi gratiae Dei", WA. *De serv. arb.* XVIII, 754,34-36.

Ésta fue la respuesta que Lutero con su *De servo arbitrio* dio a Erasmo sobre el papel que a la voluntad humana le corresponde en la salvación, una respuesta compleja, en tanto que dada desde más de una visión del hombre, y contundente, en tanto que resultado de una fuerte experiencia y una firme comprensión de la relación entre el hombre y la divinidad. Esta respuesta afirmó la esclavitud de la voluntad humana o nulidad del libre albedrío a la par que la totalidad de la gracia.

## 6. El *liberum arbitrium* de Erasmo y el *servum arbitrium* de Lutero

Una vez que hemos llegado a este punto estamos en condiciones de hacer algunas consideraciones de relevancia para comprender las posturas de sendos autores en sus líneas fundamentales.

Respecto al *De libero arbitrio* de Erasmo conviene reflexionar brevemente sobre los dos hechos que citábamos a modo de conclusión en su apartado.

En primer lugar, con su objetivo primero, la invalidación del argumento determinista, tal como lo vio constatado en la *Assertio*, el roterodamense se centró en un corolario o implicación de importancia secundaria en la doctrina luterana de la esclavitud, no en lo más importante, que era la cuestión del papel que la voluntad o el albedrío del hombre desempeña en la salvación. Así éste vio la afirmación de la esclavitud de la voluntad humana como un ejemplo más de doctrina fatalista o determinista de tipo maniqueo, cuando no fue éste el ángulo desde el que el wittenbergense concibió dicha doctrina, como bien hemos visto.

En segundo lugar, con el siguiente cometido, la dilucidación del papel del libre albedrío en la justificación, único ángulo desde el que Erasmo podía enfocar la cuestión,<sup>109</sup> éste fue objeto por parte de Lutero de dos acusaciones,

---

<sup>109</sup> Cf. M. HOFFMANN, "Erasmus im Streit mit Luther", AA.VV., *Humanismus und Reformation. Martin Luther und Erasmus von Rotterdam in den Konflikten ihrer Zeit*, ed. Otto Hermann Pesch, Zürich, 1985, p. 91, "Bei Luther stand ja die These von der Unfreiheit des menschlichen Willens von vornherein im Mittelpunkt und stellte gleichsam den 'kritischen Punkt' seines Denkens und das 'Stilgesetz' der reformatorischen Theologie dar. Erasmus hingegen erklärte, auf diesem Gebiet nicht besonders bewandert zu sein, was wohl zu verstehen geben sollte, daß er die Willensfreiheit seinerseits als Randproblem auffaßte ... Was für ihn bestenfalls zur sachgemäßen Diskussion stand, war die Frage nach der Beziehung des Willens zur Gnade ... Tatsächlich nimmt die Frage des menschlichen Willens an sich auch keine Zentralstellung innerhalb seiner Anthropologie ein, sondern erscheint meistens im

a saber, la de escepticismo, por cuanto todo indaga y nada afirma, y la de pelagianismo, por cuanto concede al libre albedrío capacidad en la obra de salvación.

Por una parte, la acusación de escepticismo en los términos expuestos<sup>110</sup> es formalmente un error, que evidencia la ignorancia del género y del método que el holandés deliberadamente utilizó. El género consta en el título mismo de la obra, a saber, diatriba o colación, que Erasmo concibió en su sentido más clásico. La diatriba era un término griego que daba nombre a un tipo de discusión filosófica la mayor parte de las veces en forma de diálogo con uno o varios interlocutores; este género debió influir en Erasmo a través de las *Tusculanes quaestiones* de Cicerón que el roterodamense editó en 1523, obra en la que se discutían los dos lados de una cuestión y se presentaba la opción más verosímil que conformaba así el juicio emitido. La colación, que Erasmo concibe a la manera ciceroniana, consistía en la comparación de diversas opiniones y seguidamente en la disposición preferente de las mismas en función de su mayor o menor grado de verosimilitud, método que expuso en su *Ratio seu methodus compendio perveniendi ad veram theologiam* de 1518 y que consideraba el más adecuado para dilucidar cuestiones teológicas. Por tanto, ambos géneros se caracterizaban por el procedimiento descriptivo y por el método inductivo, no deductivo, en razón de tal criterio de verosimilitud. Así pues, la metodología que Erasmo eligió era la del escepticismo clásico. Como señaló O'Rourke Boyle, el escepticismo siempre proponía un debate en el que se cotejaban diversos puntos de vista, pero mientras el antiguo, originado con Pirro, si no a floraba una conclusión convincente, suspendía el juicio, el de la Nueva Academia, con Carnéades, emitía un juicio en función de la opción más probable o verosímil, con lo que el criterio de verdad en este segundo tipo era el grado mayor de probabilidad o verosimilitud. Éste fue el escepticismo que a través del Arpinate Erasmo hizo suyo y aplicó en su obra.<sup>111</sup>

Por tanto, cuando Erasmo indaga y coteja las posturas de varias escuelas y después hace prevalecer una opción como la que consideró más probable o verosímil, como vimos, está siendo del todo fiel al método del clásico escepticismo. Sólo cuando seguidamente, ya en el colofón de la obra,

---

Zusammenhang mit der Gnade".

<sup>110</sup> Lutero ataca en varios pasajes el escepticismo de Erasmo en tales términos entendido, cf. WA. *De serv. arb.* XVIII, 603,1-605,35.

<sup>111</sup> M. O'ROURKE BOYLE, *Rhetoric and Reform. Erasmus' civil dispute with Luther*, Cambridge (Ma.)-London, 1983, pp. 18-19. Es éste un valioso estudio del entero debate entre Erasmo y Lutero desde el punto de vista retórico.

suspende el juicio y manifiesta dejar éste en manos de otros<sup>112</sup> introduce el roterodamense un criterio de verdad ajeno a dicho escepticismo, que no será ya la opción más verosímil resultante de la colación, que acaba de exponer, sino la autoridad de las Escrituras y el consenso de la iglesia, a cuyo dictamen enteramente se somete. Cuando Erasmo asume este criterio de verdad está modificando el clásico escepticismo y adoptando lo que Rummel llamó un escepticismo cristiano,<sup>113</sup> piedra angular de su epistemología.<sup>114</sup>

Así pues, no es acertado llamar a Erasmo escéptico en los términos en que lo hizo Lutero y gran parte la crítica posterior, ya que no evitó ni disimuló la manifestación de la opinión que le pareció más probable como resultado de sus comparaciones, aunque suspendiese al final la emisión de un juicio formal por las razones expuestas.<sup>115</sup>

Por otra parte, la acusación de pelagianismo que Lutero hizo recaer sobre Erasmo adquiere sentido fundamentalmente desde su particular doctrina de pecado en tanto que esencial determinación del hombre, como en su lugar expusimos, en función de la cual el alemán sólo podía concebir dos posturas, la que todo hacía depender de la gracia, la suya, o la que todo hacía depender

<sup>112</sup> "CONTULI, penes alios esto iudicium", ERASMO. *De lib. arb.* IV, 17.

<sup>113</sup> E. RUMMEL, *Humanism and the Reformation: was the conflict between Erasmus and Luther paradigmatic?*, AA.VV., *Northern Humanism in European context, 1469-1625. From the "Adwert Academy" to Ubbo Emmius* (Brill's Studies in Intellectual History, XCIV), eds. F. Akkerman, A. J. Vanderjagt and A. H. van der Laan, Leiden-Boston-Köln, 1999, p. 187, "When he uses the sceptic methodology but in the end admits scriptural or ecclesiastical authority and the consensus of the faithful as criteria of judgement, he is clearly modifying a pagan philosophy to bring it in line with Christian thought. Erasmus's Christian Scepticism played a crucial role in shaping his attitude toward Luther and the reformers".

<sup>114</sup> E. RUMMEL, *Humanism and the ...*, p. 189, "Consensus becomes for Erasmus the touchstone of true religion and, conversely, discord the characteristic mark of false doctrine - and this is to be understood not merely as a strategic position or as an aspect of his pacifism or his ecclesiology but as a cornerstone of his epistemology".

<sup>115</sup> Como la investigadora canadiense señala, Erasmo reafirmó su postura en la réplica al *De servo arbitrio*. Cf. *Ibidem*, "It is significant that Erasmus does not reject the label 'sceptic' in the *Hyperaspistes*, his response to Luther. Rather he clarifies the term ... Sceptics 'accept as a probability what another accepts as certainty'. But -and this is important to note- Erasmus does not leave it at that. The definition 'the sceptic accepts as a probability what another accepts as certainty' applies to the Academic Sceptic. Erasmus's Christian Sceptic is able to overcome the limitations of human reason and convert probability into certainty by using authority and consensus as criteria of the truth".

del libre albedrío, la de Pelagio. Al reconocer el roterodamense que el libre albedrío desempeñaba cierto papel en la salvación, no le cupo duda a Lutero sobre la legitimidad de llamarlo pelagiano.<sup>116</sup>

Ahora bien, desde Lutero en adelante la crítica, que ha intentado entender a Erasmo desde Erasmo mismo y no desde Lutero, también ha cuestionado su ortodoxia o heterodoxia sobre este asunto, es decir, sobre la postura que presentó como más probable o verosímil a resultas de su colación. A este particular hay que empezar diciendo que el roterodamense en la defensa de tal postura se manifestó sin saberlo como un exponente más del confusionismo doctrinal reinante a comienzos del siglo XVI a propósito del papel del libre albedrío en la justificación. Como dijo Akerboom, su postura adolece de una perceptible falta de claridad y coherencia.<sup>117</sup>

Según lo expuesto se puede decir que en el *De libero arbitrio* Erasmo, en primer lugar, desconoce la herejía semipelagiana condenada por el II concilio de Orange -éste fue un rasgo común con sus coetáneos, que sólo tenían conocimiento de la condena del pelagianismo-, en segundo lugar, ni siquiera sospecha de la heterodoxia de la escuela nominalista de Ockham-Biel -algunos de tales coetáneos, aunque no tenían conocimiento formal del semipelagianismo, discreparon de quienes tomaban esta opción-, en tercer lugar, hace semipelagiano a Escoto, en cuarto lugar, incluye su postura entre las aceptables aunque no le da prioridad, en quinto lugar, se decanta por la doctrina de Agustín aunque introduce la noción ajena de la gracia natural y, finalmente, parece defender que la operatividad del libre albedrío respecto a los asuntos de fe, aunque éste necesite de la intervención primera de la gracia, radica no en el efecto sobre sí de dicha gracia, sino en su natural capacidad. En resumen, se inclina por una postura agustiniana provista del concepto no agustiniano de gracia natural y admite en menor grado el neo-semipelagianismo de Ockham-Biel, que erróneamente identifica con el escotismo, todo ello permeado por la idea de que la operatividad del libre albedrío es en función no de la gracia, sino de su natural capacidad.<sup>118</sup>

---

<sup>116</sup> No obstante, no debió pasar desapercibida a Lutero la argumentación desde la que Erasmo intentó justificar su postura. Cf. 118n.

<sup>117</sup> T. H. M. AKERBOOM, *Vrije wil ...*, p. 222, "Erasmus is inderdaad niet altijd duidelijk en consequent".

<sup>118</sup> En *Hyperaspistes* reforzó la confusión entre las posturas agustiniana y semipelagiana hasta el punto de casi suprimir una diferencia real y reconocer una tan sólo formal entre ellas, al decir que su definición se puede aplicar a ambas, "Utrique sententiae locum relinquit mea definitio, quod neutram omnino refellam, licet in eam propensior, quae plus tribuit gratiae", ERASMO. *Hyperasp.* I, 1323D, que los neo-

¿Cómo se ha de calificar, pues, la postura de Erasmo? Aunque del solo *De libero arbitrio* difícilmente se pueda dar una respuesta convincente, sea cual fuere tal postura, no se debe calificar ésta en términos de ortodoxia o heterodoxia, de consonancia o disonancia respecto a la doctrina oficial, desde el momento en que él explícitamente renunció a emitir juicio alguno sobre el tema de debate en el final mismo de su diatriba.<sup>119</sup>

---

semipelagianos difieren de Agustín más en palabras que en materia, "... non ita multum dissidere ab opinione *Augustini*, nisi quod variant in vocabulis potius quam in re", Eras. *Hyperasp.* II, 1532D, que las diferencias entre ambos son mínimas, "... minimum interest inter has duas opiniones", ERASMO. *Hyperasp.* II, 1468A, o que el debate entre Agustín y Juliano de Eclano fue más terminológico que de contenido, "... ex verbis nasci videtur potius quam ex re ipsa ...", ERASMO. *Hyperasp.* II, 1524D. Sin embargo, la elucidación de esta cuestión nos parece más compleja, pues debería pasar por la clarificación de la naturaleza de los conceptos en Erasmo de *gratia naturalis*, que hace don de Dios, y de *liberum arbitrium*, que parece capacitar para dar una respuesta de fe en virtud de las *naturae vires*, a las que considera también don divino, cf. "Rursus non est metuendum ne gratia videatur ex naturae viribus oriri, cum hoc ipsum, ut crebro diximus, naturae donum sit gratuitum Dei donum ...", ERASMO. *Hyperasp.* II, 1532A, con mucha probabilidad razón por la que no entiende por qué Agustín insiste tanto en dejar claro que el *initium fidei* es ajeno al hombre, al libre albedrío, cf. "... ut sunt justitiae gradus, ita sunt & donorum, donec pervenias ad id quod mere naturale, atque hoc ipsum habet suam gratiam, cum auctor naturae sit Deus, ut frustra metuat *Augustinus*, ne initium gratiae dicatur ab homine proficisci", ERASMO. *Hyperasp.* II, 1413E, "... ne gratiae initium videatur a libero arbitrio proficisci", ERASMO. *Hyperasp.* II, 1526D. Sostener que las "naturae vires" podían realizar obras "moraliter bona" porque son también don divino es una afirmación pelagiana, a la que la postura de Erasmo a lo largo del debate de conjunto con Lutero tiene visos de acercarse (cf. 58n.), motivo por el que tal vez también no dudó el wittenbergense en llamarlo pelagiano (cf. 116). Con singular gracejo lo expresa R. MARIUS, *Martin Luther. The Christian between God and the death*, Cambridge (Ma.)-London, 1999, p. 454, "Grace for Pelagius meant that God had created us, given us knowledge of himself, revealed that we face a future state of reward and punishment, and provided knowledge both of the devil or great temper and of the general heavenly grace of God's relation with us. Part of grace was our God-given ability to do good; but it was up to us to will the good and to do it. I suspect that Erasmus would have found himself in substantial agreement with Pelagius had the two been able to transcend time and the demands of orthodoxy to sit down over a good cask of wine to have a long talk about God, humankind, and morals".

<sup>119</sup> También al final de sus *Hyperaspistes* reforzó tal actitud al explicitar su sometimiento al dictamen de la iglesia y manifestar su disposición a corregir todo lo que se alejase de la verdad, "Ut finem voluminis faciam, non hic deprecabor lectoris iudicium, et exigam obsequium, quemadmodum fecit *Lutherus*, sed quicquid a nobis dissertum est, Ecclesiae Catholicae submitto, paratus corrigere, si quid excidit a veritate

Por ende, las acusaciones tanto de escepticismo como de pelagianismo que Lutero, y junto a éste gran parte de la crítica posterior, hizo recaer sobre Erasmo son formalmente erróneas.

Respecto al *De servo arbitrio* de Lutero, esta obra es una exposición extensa de la postura que el reformador alemán ya había hecho suya cuando redactó la *Assertio* y sobre la cual haremos dos consideraciones principales.

En primer lugar, cuando Lutero defiende la completa esclavitud del albedrío o voluntad del hombre está haciendo una afirmación del todo católica a la luz de la tradición iniciada por Agustín, confirmada por el II concilio de Orange, continuada por Tomás y finalmente retomada por los autores de la escuela agustiniana del tardío escolasticismo, como fue expuesto.

Sin embargo, una mirada más de cerca a su obra hace ver que la doctrina del servil albedrío de Lutero afirma la incapacidad de la voluntad humana para realizar acto alguno encaminado a su salvación no sólo en el sentido de iniciar ese proceso, lo que estaría en conformidad con la doctrina católica, sino también de desempeñar papel alguno en el mismo, lo que tiñe de un color muy distinto la afirmación primera. Desde el momento en que Lutero expone que el cambio en el hombre de su situación de pecado a otra de justicia ante Dios depende en su totalidad de la derrota de Satán por Dios y en nada interviene el libre albedrío humano, cuya capacidad de decisión, aunque restituida por la gracia, sea necesaria para la justificación, está claramente fuera de las coordenadas católicas de concepción e interpretación de la obra de salvación.<sup>120</sup>

---

discrepans", ERASMO. *Hyperasp.* II, 1536E-F.

<sup>120</sup> "Si autem fortior superveniat et illo victo nos rapiat in spoliū suū, rursus per spiritum eius servi et captivi sumus (quae tamen regia libertas est), ut velimus et faciamus lubentes quae ipse velit", WA. *De serv. arb.* XVIII, 635, 14-17. Por tanto, no parecen acertadas las opiniones de quienes, esgrimiendo lo que de católico contuvieran algunas formulaciones de Lutero, defienden su catolicismo y justifican su doctrina en razón de diferencias formales, como se lee en G. CHANTRAINE, *Erasme et Luther ...*, p. 451, "Et cette dialectique n'est pas une forme surajoutée. Du même mouvement qu'il redécouvre l'héritage catholique sous les gravats, Luther le remodèle: on dirait que cet héritage est comme la matière dont sa théologie est la forme; ainsi en redécouvrant l'allégorie, il en fait tout autre chose. C'est pourquoi l'on peut dire que Luther est entièrement catholique et entièrement réformateur, mais il est l'un *matériellement* et l'autre *formellement*, en entendant matière et forme suivant le sens de sa propre dialectique".

La doctrina luterana del servil albedrío, permeada de principio a fin de un fuerte cristocentrismo, hunde sus raíces y adquiere razón de ser a partir de su experiencia del pecado y de la gracia, contrapuntos de la experiencia de la revelación. Por consiguiente, su doctrina del servil albedrío es tanto una doctrina del pecado como un testimonio de la soberanía divina. Sólo desde este ángulo se entiende adecuadamente dicha doctrina y, en tanto que eje de la teología de Lutero, la estructura general de ésta misma.<sup>121</sup>

La razón profunda sobre la que descansa su doctrina sobre el servil albedrío -la misma que a la base del argumento determinista y de las demás importantes ramificaciones de su teología- estriba en el hecho de que Lutero partió de una antropología monista, que concebía al hombre como sólo carne, frente a la antropología dualista de Erasmo y de la antigua tradición reconocida, que concebía al hombre como carne y espíritu. Por ello el wittenbergense vio la carne en radical oposición al espíritu, es decir, al hombre en radical oposición a Dios, el libre albedrío en radical oposición a la gracia<sup>122</sup> y consiguientemente no podía admitir que el hombre en estado natural, que es todo carne y corrupción, pudiese contribuir algo, por mínimo que fuese, a la obra de salvación, por lo que ésta debía hacerse depender en su totalidad de Dios, mientras que Erasmo reconocía la necesidad de mantener la actuación del libre albedrío junto a la más importante de la gracia, mientras que la tradición católica sobre dicha doctrina, incluso en los casos en que éste resultó más minimizado como el de Agustín, defendió tal actuación.<sup>123</sup> Como varios

---

<sup>121</sup> Por tanto es desde esta perspectiva, el pecado humano y la soberanía divina, como deben entenderse otras doctrinas que integran la teología de Lutero como partes importantes de la misma, v.g. la predestinación, el *Deus absconditus/Deus revelatus* o la omnipotencia, que aparecen en el *De servo arbitrio*, según consta en el resumen del mismo; a estas ramificaciones se refería Doerne con el término "Spitzensätze" en su artículo (cf. 94n.).

<sup>122</sup> Cf. G. CHANTRAINE, *Erasmus et Luther ...*, p. 180, "Cette ontologie de la grâce et de la liberté est entièrement comprise à l'intérieur de l'opposition entre chair et esprit", G. CHANTRAINE, *Erasmus et Luther ...*, p. 189, "... si la grâce, pas de libre arbitre; inversement, si le libre arbitre, pas de grâce. Ni terme moyen, ni tierce position: seules sont logiquement possibles celle de Pélage et la sienne. Les autres, -celle d'Erasmus en particulier-, ne peuvent être que contradictoires".

<sup>123</sup> Cf. CH. E. HAMBRICK-STOWE, *Where is the middle way? A study of the Luther-Erasmus free choice debate*, *The Lutheran Quarterly*, Berkeley (Ca.), t. XXIX-1, february 1977, p. 46, "... that Luther was working with an entirely new anthropology. While Erasmus retained the Catholic view of a spirit-flesh dichotomy in the person, Luther insisted that the whole person is 'flesh'. The whole person is under the reign of sin, is responsible for sin, and must be saved from sin. The synergistic soteriology

especialistas observaron,<sup>124</sup> Erasmo y Lutero tuvieron sendos puntos de partida del todo distintos e irreconciliables.<sup>125</sup>

En segundo lugar, el argumento determinista, que parece eliminar el libre albedrío aunque en realidad no lo hace, aparece en la obra como una derivación más de su doctrina de pecado y de la soberanía de Dios y, cuando Lutero lo introduce, en el fondo está evidenciando su mismo punto de partida, una antropología monista de base no católica.

Por tanto, no fue la obra de Lutero una contribución más a la prolongada historia de la doctrina sobre el albedrío humano, como lo había sido hasta él mismo, sino una postura del todo diferente, no un argumento más radical que todos los anteriores sobre el servil albedrío, sino uno del todo distinto.<sup>126</sup>

---

advanced by Erasmus could not be accepted by Luther because he rejected the Catholic anthropology upon which it was based".

<sup>124</sup> Cf. E. G. RUPP *ET ALII*, *Luther and Erasmus: free will and salvation* (The Library of Christian Classics), Philadelphia-London, 1969, p. 14, "To put it very succinctly: Erasmus thinks essentially along traditional Scholastic lines, while Luther does not. In spite of his well-known distaste for Scholastic subtleties, Erasmus presupposes the metaphysical dualism of 'nature' and 'supernature' on which all Scholastic thinking rests, and in terms of which the relation between man and God, human nature and divine grace, is construed. Luther, on the other hand, takes much more seriously a quite different dualism, namely, that of God and the devil", M. Hoffmann, "Erasmus im Streit ...", p. 92, "Allerdings kann man von vornherein annehmen, daß die zwei Reformatoren von verschiedenen hermeneutischen Voraussetzungen herkommen und deshalb dieselben Texte theologisch unterschiedlich auswerten. Diese hermeneutischen Differenzen beruhen auf gegensätzlichen theologischen Ansatzpunkten und Methoden".

<sup>125</sup> Ésta fue la línea de demarcación que realmente hubo entre Lutero y Roma, una postura que debió resultar determinada por una experiencia de pecado y de gracia, una experiencia doble de fe, en la que el controvertido episodio de la llamada *Turmerlebnis* parece que desempeñó un papel importante. No obstante, la delimitación de las raíces de la teología de Lutero es un campo de investigación aún abierto, cf. F. BROSCHE, *Luther on predestination. The antinomy and the unity between love and wrath in Luther's concept of God*, Uppsala, 1978, p. 17, "For, notwithstanding that an unprecedented amount of work has been done by diligent scholars, we are not yet wholly sure of the roots of Lutheran theology".

<sup>126</sup> Cf. CH. E. HAMBRICK-STOWE, *Where is ...*, p. 53, "As we have suggested, though, the difference between Luther and Erasmus is not a matter of the one emphasizing free will or God's grace a little more heavily than the other. Within the context of the more general struggle between these two poles which marked

A modo de conclusión diremos que sendas obras de Erasmo y de Lutero vienen a ser la expresión de una imposibilidad de diálogo. Erasmo, por su parte, no podía convencer a Lutero de la existencia del libre albedrío con la invalidación del argumento determinista, porque éste no era más que un aditamento a la doctrina luterana de la esclavitud, ni con la dilucidación del papel del libre albedrío en la justificación, porque el holandés partía de un presupuesto básico distinto al de Lutero; éste, por la suya, no podía convencer a Erasmo de la esclavitud de la voluntad humana, por la plasmación de dicho argumento, que tenía todos los visos de negar la libertad natural del hombre y, aunque secundario a la doctrina de la esclavitud, fue el centro de atención, además de por el hecho de que aquella doctrina estaba hecha desde un presupuesto básico diferente al de Erasmo, la ya referida antropología monista de base no católica, en razón de la cual la negación luterana del libre albedrío se hizo desde una perspectiva del todo diferente a aquélla desde la que se había hecho en la tradición eclesiástica latina de Occidente.

---

Joaquín J. Sánchez Gázquez

Universidad de Almería

---

Reformation theologies ... a definite shift takes place with Luther so that his position really is irreconcilable with that of Erasmus. The poles remain essentially the same in every age, but Luther transformed the situation within which the struggle with and between them takes place".