

REFERENCIAS A SUEÑO-VIGILIA EN EL NUEVO TESTAMENTO

TEXTO	Número de versículos	Número de versículos referentes a:				Total porcentual
		Ensueños	Analogía sueño-muerte	Sueño-inconsciencia, vigilia-alerta	Aspectos fisiológicos	
Mateo	1.070	7	1	3	4	1,4
Marcos	678	0	1	2	4	1,0
Juan	898	0	3	2	0	0,6
Lucas, Hechos	2.119	2	2	3	4	0,6
Romanos, Corintios, Gálatas, Efesios, Filipenses, Colosenses, Tesalonicenses, Timoteo, Tito, Filemón	2.028	0	8	8	3	0,9
Hebreos	203	0	0	0	0	0
Santiago	108	0	0	0	0	0
Cartas Pedro	166	0	0	0	0	0
Cartas Juan	133	0	0	0	0	0
Judas	25	0	0	0	0	0
Apocalipsis	403	0	0	0	0	0
TOTAL	7.831	9	15	18	15	0,7

Contexto teológico del s. XV-XVI

Rev. Aragón. Teol. 45 (2017)

Ernesto Jesús Brotóns Tena

Conmemorar es sumergirse en la experiencia de la memoria colectiva de una cultura, de un pueblo, de una institución o grupo social, o de la propia familia incluso. Aunque pueda ser doloroso a veces, nos gusta o, quizá más bien, necesitamos, «*recordar*», «volver a traer al corazón» rostros, momentos, lugares, acontecimientos. Es una manera de atrapar y de detener el tiempo, que sorprende por la carga afectiva que puede alcanzar. Y es que no se conmemora cualquier hecho, sino aquel que otorga significado a lo que somos. Se recuerda lo que nos mantiene unidos y lo que nos ha ido entretejiendo, poniendo en escena símbolos comunes, estéticas compartidas, creencias, ideas y valores que nos han ido configurando con el paso del tiempo. Los rituales diversos que desencadena cada conmemoración, especialmente cuando las fechas y las cifras son redondas, detienen y releen un pasado que explica y da sentido al presente, cuando no pone las bases del futuro. Conviene fijar la memoria para no perdernos. En ocasiones hay deudas que saldar. En otras, basta con celebrar. Quizá la memoria tenga también un toque subversivo, bien para romper los límites establecidos por las versiones hegemónicas del pasado, bien para reavivar rescoldos y desinstalarnos¹.

Cada conmemoración, por otra parte, tiene su propio contexto. La memoria se hace en un presente muy concreto, el nuestro, a partir de lo que ahora importa, desde lo que vivimos y sentimos, pero con la mente puesta en el futuro que queremos construir. Es probable, como reza la célebre frase atribuida al maestro Bernardo de Chartres, que sólo seamos “enanos encaramados a las espaldas de los gigantes del pasado”. Pero, “precisamente por eso, podemos ver *más y a más distancia de ellos*, no porque nuestra mirada sea más aguda o nuestra estatura más alta, sino porque ellos nos llevan encima y nos elevan sobre su altura gigantesca”.

En 2016, hemos rememorado dos grandes eventos: los 500 años de la aparición en imprenta de la edición de *La Utopía* de Tomás Moro y el quinto centenario del *Novum Instrumentum*, los *Estudios Introdutorios al Nuevo Tes-*

¹ Cf., I. Piper, ‘La conmemoración como búsqueda de sentido’: *Pléyade* 11 (2013) 1-11.

tamento (1516), de Erasmo de Rotterdam, autor de otras dos obras decisivas en la historia del cristianismo, el *Enchiridion: Manual del caballero cristiano* (1503) y su mordaz crítica *Elogio de la locura* (1511). A su vez, este 2017 conmemoramos el 500 aniversario del comienzo de la Reforma, y lo hacemos con una óptica nueva y esperanzada que nos permite pasar *del conflicto a la comunión*. Detrás de estos acontecimientos, se encuentran tres figuras que revolviéron con sus obras los cimientos de la cristiandad. De su mano asistimos a los inicios de la Edad Moderna, una época convulsa y plagada de contrastes, un escenario complejo en lo que se refiere a las ideas, la política, la religión y la misma teología.

Sin negar la genialidad propia de Moro, Erasmo o Lutero, los tres son hijos de su tiempo, como lo va a ser la teología de ese momento. Cabría preguntarnos en qué medida también nosotros somos hijos de un tiempo que nos ofrece sus hombros para encaramarnos sobre ellos, comprender nuestro presente y proyectar nuestro futuro.

1 Punto de partida. El anhelo de algo nuevo.

1.1 Edad Media y Renacimiento ¿ruptura o continuidad?

La historiografía moderna ha cambiado la imagen uniforme y liberal del Renacimiento como ruptura radical con el mundo medieval y renacer esplendoroso de ese espíritu propio de los clásicos *perdido* durante «siglos de penumbra». La tesis de la total contraposición entre ambas épocas, popularizada por Burckhardt y J. Michelet, ha dado paso hoy, tras varios y serios debates, a la de una cierta *continuidad* en medio de la indudable *diversidad*. La Edad Media ha dejado de ser esa lóbrega y oscura era de barbarie. De hecho, la Historia actual es cada vez más sensible al valor cultural de periodos del Medievo como el carolingio o el otoniano, a los que se suma, de forma especial, el florecer en todos los órdenes del siglo XII. El Renacimiento resultaría, en consecuencia, menos repentino y contrapuesto al Medievo de lo que podría parecer.

Con todo, siendo esto verdad, hemos de reconocer que, con el Renacimiento, nace una era, aunque beba de muchos de los fermentos e inquietudes latentes en el Medievo. Garin habla del ocaso de una época y de un nuevo nacimiento, aunque la caída del antiguo mundo no fuera tan repentina como se creía e, incluso, después de una larga agonía, aún estemos viviendo su desenlace². A partir de la segunda mitad del s. XIV, comenzando por Italia, literatos, historiadores, moralistas, pensadores, artistas, políticos... insisten en el cambio radical que se está produciendo en la actitud de los hombres frente al mundo y a la vida. Despierta un nuevo espíritu, una nueva forma de mirar y comprender la realidad, una renovada conciencia del hombre sobre sí mismo. El ser humano es cada vez más consciente de su valor y de su dignidad, así como de su libertad y autonomía, y de su inserción en la naturaleza y en la

2 Cf. E. Garin, *Medioevo y Renacimiento*, Madrid 1983, 69-71; G. Reale – D. Antiseri, *Historia de la Filosofía II.1*, Herder, Barcelona 2010, 12-15; N. Abbagnano, *Historia de la filosofía 2*, Hora, Barcelona 1982, 10s.

historia, recuperando así el timbre de voz de los antiguos. El hombre se sabe capaz de forjar su propio destino.

Asistimos, en consecuencia, al nacimiento de una civilización nueva, de una incipiente sociedad más urbana y mercantil, un nuevo modo de comprender la historia, la política, la economía y las relaciones entre las personas que quiere distanciarse definitivamente de los viejos esquemas feudales. Se quiere renovar al hombre y no sólo en su individualidad, sino en su vida social. Asistimos, a la sazón, al renacer de una cultura y de un saber renovado que bebe y gusta del sabor original de los clásicos, recuperados de los antiguos códices de las bibliotecas. Nace un arte nuevo, espléndido en la variedad y en el valor de sus expresiones. Nace, propiamente, la ciencia sobre las bases de un nuevo modo de relación entre el hombre y la naturaleza. Es la era de los descubrimientos y de los inventos, de la confianza en las propias capacidades. El reducido mundo de los europeos se abre con los descubrimientos geográficos. La aventura de Colón no es más que una parábola de lo que se está fraguando: un nuevo mundo ofreciendo infinitas posibilidades.

1.2 Una cristiandad en crisis. La anhelada Reforma.

1.2.1 Renacimiento y religión.

A menudo, quienes han sostenido una radical distinción entre Medievo y Renacimiento han defendido a su vez un divorcio total de éste con el ideal cristiano. Sin embargo, la visión del Renacimiento como un periodo pagano e impío parece responder más a prejuicios ilustrados que a la realidad. Más allá del posible origen religioso de la palabra y del concepto de «Renacimiento»³, todo el pensamiento humanístico y renacentista se halla penetrado en cierta medida por un poderoso anhelo de renovación espiritual, por el esfuerzo por comprender el cristianismo de un modo nuevo y de integrarlo en su renovada imagen del mundo⁴. El retorno anhelado del hombre a sus posibilidades originarias es también renovación de la vida religiosa. Pero ésta sólo podrá venir de la mano de un verdadero retorno a las fuentes del cristianismo como tal, y no a los teólogos, ni siquiera a los «teólogos» de la Antigüedad como Platón, reivindicado, eso sí, por muchos humanistas frente al aristotelismo escolástico y medieval. La renovación vendrá de la Palabra misma de Cristo, dirigida a todos, sin excepción, para reformar no la doctrina, sino la vida. Ella es la base de la necesaria y anhelada reforma de la piedad y de la vida religiosa y espiritual de las cabezas visibles de la Iglesia y del pueblo.

3 Los estudios filológicos de Hildebrand (1892), Walser (1920) o Burdach (1935) apuntan en esta dirección. Se trata del renacer del hombre nuevo del que hablan san Juan y san Pablo, comprendido como un retorno auténtico a uno mismo. Cf. N. Abbagnano, *o.c.*, 14.

4 Cf. la temprana crítica a la tesis del divorcio entre cristianismo y renacimiento de J. Guiraud, *L'Église romaine et les origines de la Renaissance*, V. Lecoffre, Paris 1904, 324. Más recientemente, N. Abbagnano, *o.c.*, 10; J. Lauster, *Dio e la felicità*, Queriniana, Roma 2006, 76. Como sostiene Lauster, este esfuerzo, tras la Reforma, cayó en el olvido, víctima de la «confesionalización» de Europa.

1.2.2 El anhelo de una piedad renovada para todos.

En un primer acercamiento a la sociedad del Renacimiento, se puede afirmar que, “en sus comportamientos externos, los europeos de comienzos de la época moderna son tan religiosos, al menos, como sus predecesores medievales”⁵. Persiste, de hecho, un fuerte lazo de continuidad entre la espiritualidad bajomedieval y la existente en la segunda mitad del s. XV y comienzos del XVI. La religión sigue jugando un lugar destacado no sólo en los acontecimientos fundamentales de la vida (nacimiento, matrimonio, muerte) sino en lo más cotidiano. El ritmo del año cristiano, sus fiestas y ciclos litúrgicos, configuran el ritmo diario de la vida. Las prácticas devocionales no sólo perduran sino que se incrementan. Es el caso, por ejemplo, de la devoción a la Virgen, a la que, a juicio de Erasmo, el vulgo casi tiene más veneración que al Hijo⁶. A partir del s. XV, el *Via Crucis*, enmarcado en la devoción al Cristo humano y sufriente, se impone como peregrinación espiritual que suple a la peregrinación a los Santos Lugares, aunque no evita las continuas riadas de peregrinos a Roma, Santiago y Tierra Santa, o a los diversos santuarios que pueblan Francia, Italia, Alemania o España⁷. En vísperas de la Reforma, el culto de los santos alcanza mayor difusión. Por impulso de las cofradías, que jugaron un papel importante en el ejercicio de la caridad, surgió una rica iconografía en la que destacan, ante todo, las figuras de aquellos santos que podían brindar especial protección contra las epidemias (S. Roque, S. Antonio, S. Sebastián). No hay gremio ni oficio que no esté bajo el amparo de un santo patrono y protector. A la sazón, el culto a las reliquias, foco de atracción de devotos y peregrinos, se mueve entre la profunda fe y la superstición. La proliferación de santos y reliquias, heredada de la baja Edad Media, produce excesos que serán duramente fustigados por los reformadores, como lo serán también, en un intento de despaganizar el cristianismo, los diversos rituales paganos que perviven cristianizados en el pueblo llano, sobre todo en las comarcas rurales. En éstos, como sucede en el caso de la brujería y la superstición, lo profano, lo sagrado y lo mágico se entremezclan de tal manera que desdibujan cualquier frontera entre lo temporal y lo religioso⁸.

En este contexto, y de la mano de los sectores eclesiásticos más reformistas, se extiende la conciencia de la necesidad urgente de una práctica religiosa más depurada, más personal y espiritual y menos atada a las prácticas externas. Retomo de nuevo la crítica de Erasmo. Las verdaderas reliquias que nos dejó Jesús son los evangelios y el único precepto, la caridad. Ahí radica la verdadera vida santa y devota, que todo cristiano puede practicar sin tener que

5 A. Cortés, ‘La crisis de la cristiandad occidental en los albores de la Modernidad’, en Id. (coord.), *Historia del cristianismo III*, Trotta, Madrid 2006, 17; R. Aubenas – R. Ricard, *El Renacimiento*, en A. Fliche – V. Martin (dirs.), *Historia de la Iglesia XVII*, Edicep, Valencia 1974, 385-422.

6 Cf. Erasmo, *Elogio de la locura* 40. “¡Cuántos de éstos ofrecen a la Virgen Madre de Dios una vela encendida en pleno mediodía, que es cuando no le hace falta alguna! Y, sin embargo, ¡cuán pocos los que se esfuerzan en imitarla en su castidad, su modestia y su amor divino! Éste sería, sin embargo, el culto verdadero y, con mucho, el más agradable al cielo!” Ib., 47.

7 “Los hay que emprenden una peregrinación a Jerusalén, a Roma o a Santiago, donde no tienen nada que hacer, y, en cambio, dejan abandonados la mujer, la casa y los hijos”. Ib., 48.

8 Cf., al respecto, A. L. Cortés, *art. cit.*, 29ss; J. Delumeau, *El catolicismo de Lutero a Voltaire*, Labor, Barcelona 1973, 197-212.

abrazar, necesariamente, la vida consagrada, ni besar reliquias, ni emprender penosas peregrinaciones⁹. La perfección depende de la caridad y no del estado de vida que uno haya abrazado en la Iglesia; el laico, con caridad, puede perfectamente aventajar en esto al religioso o al clérigo¹⁰. Las transformaciones sociales, que se habían venido desarrollando desde la plena Edad Media, habían dejado obsoleto el viejo modelo que reservaba la perfección espiritual a los claustros. La sed religiosa del pueblo se dejaba entrever en el éxito de predicadores como Vicente Ferrer, Juan de Capistrano, Bernardino de Siena, Olivier Maillard o Savonarola. Se multiplican las iglesias y las capillas privadas. De la mano de la *Devotio moderna*, se extiende un modelo de vida espiritual abierto a todos y, en consecuencia, llamado a gozar de un éxito y una presencia social sin precedentes. Proliferan los movimientos de reforma que abogan por una piedad más honda y sincera y apuestan, especialmente, por la formación del clero, para poder satisfacer la sed espiritual de sus fieles. Asistimos al auge de las Facultades de Teología. La joven imprenta, con la edición de breviarios, libros de devoción, catecismos, vidas de santos y relatos de milagros será uno de los vehículos privilegiados para la expansión del conocimiento y del fervor religioso.

1.2.3 La Reforma de la Iglesia «en la cabeza y sus miembros».

Este anhelo de reforma de la espiritualidad no es más que expresión de un deseo de reforma más global en la Iglesia. Han sido muchos los escritos referidos a la situación que vivía la Iglesia y, concretamente, el clero de este período que va desde el s. XIV al XVI. Ciertamente, si tomamos como indicadores de la piedad los manuales de predicación de la época, el contenido de muchos sermones o los escritos de humanistas y reformadores, podemos deducir conclusiones muy negativas de este momento. Aunque muchas de las lacras morales denunciadas son ciertas, es indiscutible que se exageran los males con un objetivo moralizante: mover a la conversión. Los indudables testimonios de santidad de la época, hacen, por otra parte, poco ruido y, aún hoy, están lejos de convertirse en noticia.

Es conocida la mordaz y explícita crítica de Lutero en su *Llamamiento a la Nobleza Cristiana de la Nación Alemana* (1520) y de Erasmo en su *Elogio de la locura*. Ambos arremeten contra monjes, clérigos, pontífices y obispos demasiado preocupados de sus ingresos y de servirse a sí mismos. La inmoralidad reinante de un clero, en su mayoría poco formado, y, en el caso del bajo clero, muy condicionado por las estrecheces económicas, la falta de celo

9 "Veneráis a los santos, os gusta tocar las reliquias, ¿queréis merecer la benevolencia de san Pedro y san Pablo? Tomad ejemplo de la fe del primero y de la caridad del segundo y habréis hecho más que yendo diez veces a Roma". "No pienses tú que está la caridad en... en hincar las rodillas ante las imágenes o en encender muchas candelas... no tiene Dios necesidad de estas cosas. ¿Sabes a que llama Pablo «caridad»? edificar al prójimo... enseñar al que no sabe, levantar y aliviar al abatido, consolar al desfavorecido... socorrer al necesitado... así como [Cristo] lo hizo, que ni nació ni vivió, ni murió para sí; mas todo se dio enteramente por nuestro provecho". Erasmo, *Enchiridion. Manual del Caballero cristiano* 8, regla 5.

10 Cf. Id., *Elogio de la locura* 59; R. Pérez, 'Pensamiento teológico y movimientos espirituales en el s. XVI', en A. L. Cortés (coord.), *o.c.*, 61ss; E. García, 'La utopía en S. Agustín, en Erasmo y en Santo Tomás Moro': *Estudios Trinitarios* 35 (2001) 95ss; J. Huizinga, *Erasmo* (1), Salvat, Barcelona 1989, 104ss.

apostólico en los obispos y la pérdida de autoridad moral del papado, restaban credibilidad a una Iglesia a la que cada vez se le toleran menos sus abusos. Es sutil la ironía de Moro al respecto: el número de sacerdotes de su *Utopía* es deliberadamente escaso y su elección cuidada con esmero, dada la sobriedad y la santidad que ha de caracterizarlos¹¹. La discrepancia con la realidad que caracteriza la isla desenmascara irónicamente un escenario que clama reforma.

El foso entre la Iglesia real y la Iglesia querida por Cristo se percibe con irritación creciente. Urge, en consecuencia, una renovación eclesial que la purifique. Desde el s. XIV, de hecho, el cristianismo, desde distintas instancias (pontífices, concilios, monarcas, obispos, órdenes religiosos, predicadores, movimientos proféticos y sociales...) clama por una reforma «in capite et in membris», en la famosa expresión de Raimundo Lulio, una verdadera restauración que aleje de la Iglesia el apego a la vida mundana y a los bienes temporales y retorne a una «vita vere apostolica». El concepto de «reformatio» llegaría a convertirse en portador de grandes esperanzas y expectativas, que adquirirá, no obstante, formas diversas y muy dispares¹².

2 La reforma de la teología.

En este contexto, resultaba inverosímil que el edificio de la escolástica se conservase intacto. Desde el s. XIV, la Escolástica venía arrastrando una profunda crisis, inmersa en sutilezas inútiles y extravagantes, ridículas discusiones entre escuelas, y maniatada por la dialéctica y el logicismo¹³. Lutero denunció cómo Aristóteles, al que ni siguiera los escolásticos entienden y malinterpretan, había terminado por ser más importante que la misma Escritura y los Padres. Si preguntásemos a los Apóstoles, ironizaba Erasmo, no comprenderían nada de los libros de teología, ni se reconocerían en las innumerables sutilezas planteadas. Difícilmente sus respuestas estarían a la altura

11 T. Moro, *Utopía* 9.

12 Los primeros impulsos reformadores de esta época proceden, precisamente, del pontificado aviniónés, muy en particular de Juan XXII (pontífice de 1316-1334) y Benedicto XII (de 1334-1342), impulsos que se materializaron en la apuesta por la reforma de un considerable número de concilios provinciales y sínodos: Pisa (1409), Constanza (1414), Pavia-Siena (1423-24), Basilea (1431), Ferrara-Florencia (1438). En este contexto, los s. XV y XVI vivieron toda una serie de movimientos de reforma. Los hubo en el ámbito de las órdenes religiosas, como el movimiento mendicante de los observantes o la Congregación de Windesheim, de los canónigos agustinos. Otros fueron promovidos por obispos con celo reformista o, incluso, monarcas. Es el caso de Fernando de Aragón e Isabel de Castilla, los *Reyes Católicos*, que se apoyaron en el jerónimo Hernando de Talavera, el cardenal Cisneros o el obispo Diego de Leza. Algunos movimientos de reforma asumieron un corte más social y profético, rozando, en ocasiones, la heterodoxia, como el movimiento husita, inspirado en Wycleff, o el protagonizado por Savonarola. El humanismo y la *Devotio moderna* encarnarán una comprensión nueva de la espiritualidad acorde a los tiempos nuevos y a la nueva comprensión del hombre que se va fraguando. En este contexto de reformas, se enmarcan, además, la Reforma Protestante y la posterior Reforma Católica y postridentina, cuyas medidas fueron impulsadas por obispos como Carlos Borromeo, órdenes como los jesuitas o los capuchinos, o genios de celo pastoral como Felipe Neri. Cf. R. Decot, 'Reforma', y K. Ganzer, 'Reforma Católica', en M. Buchberger (f.), *Diccionario enciclopédico de la época de la Reforma*, Herder, Barcelona 2005, 468s y 483-486, respectivamente. Sobre la reforma religiosa impulsada por los Reyes Católicos, cf. T. De Azcona, 'Reforma de la Iglesia de España antes de la Reforma luterana', en R. Aubenas - R. Ricard (dirs.), *o.c.*, 549-581; R. Pérez, *art. cit.*, 68-75.

13 Cf. Y. Congar, 'Théologie', en A. Vacant - R. Mangenot-É. Amann (dirs.), *Dictionnaire de Théologie Catholique* XV, Letouzey et Ané, Paris 1946, 408ss.

de la agudeza de los eruditos¹⁴. Las interminables querellas entre escuelas, especialmente entre tomistas y escotistas, alimentadas por las diversas órdenes religiosas, no sólo produjeron serias divisiones en los claustros universitarios, sino que contribuyeron a crear un clima de inseguridad y desorientación doctrinal, aunque, también, de libertad de pensamiento¹⁵. “Estas sutilezas sutilísimas se convierten en doblemente sutiles con tantos sistemas escolásticos, de suerte que es más fácil salir del Laberinto que de la confusión de realistas, nominalistas, tomistas, albertistas, occamistas, escotistas, y aún no he dicho sino unas cuantas sectas, sólo las principales. En todas ellas es tan profunda la doctrina y tanta la dificultad, que tengo para mí que los Apóstoles precisarían una nueva venida del Espíritu Santo si tuvieran que habérselas con estos teólogos de hoy”¹⁶.

En consecuencia, para muchas conciencias, las antiguas formas y los viejos debates de la síntesis medieval resultaban insuficientes. Se requería una teología nueva, más antropológica, más humana e histórica... más bíblica y patristica. La reforma tan anhelada de la Iglesia pasaba por la reforma de la teología¹⁷.

2.1 El Humanismo

Las distintas reacciones no se hicieron esperar. La primera, la del *Humanismo*, del que Erasmo de Rotterdam, formado en el espíritu de la *Devotio moderna*, fue su gran figura y valedor.

Erasmo, como hemos visto, se opuso a la teología entendida como construcción artificial de tipo aristotélico-escolástico, perdida en inútiles discusiones de escuelas que oscurecían y distorsionaban la sencillez y claridad evangélica. La verdadera teología es conocimiento orante y sapiencial de la vida. Pero éste sólo es accesible cuando el creyente es capaz de acudir de nuevo a la originaria escuela de Cristo, verdadero centro de su teología y de su piedad. Él, como buen Maestro, nos ha mostrado en su humanidad, con su vida y con su muerte, el camino de la verdadera vida, la senda de una existencia nueva, humana, entrañablemente humana.

Tal discipulado sólo es real y posible desde la apertura a la Palabra. Para renacer hay que volver a las fuentes. La teología debe partir de la Escritura, en su texto original, hebreo o griego, y especialmente de los evangelios y las cartas apostólicas, que son los textos más cercanos a los orígenes, donde se guarda y conserva el más puro y simple evangelio. Para ello, Erasmo hizo de la filología un «instrumento» privilegiado para establecer la verdad bíblica¹⁸.

14 Cf. Erasmo, *Elogio de la locura* 53.

15 Cf. R. Pérez, *art. cit.*, en A. L. Cortés (coord.), *o.c.*, 53.

16 Erasmo, *Elogio de la locura* 53.

17 Para un estudio de la teología de este periodo, cf. Y. Congar, *art. cit.*, 407-431; J. L. Illanes – J. I. Saranyana, *Historia de la Teología*, BAC, Madrid 1995, 105-182; R. Osculani, *La teología cristiana nel suo sviluppo storico II. Secondo millennio*, San Paolo, Torino 1997, 121-344.

18 En 1516 publica una nueva edición en griego del Nuevo Testamento, *Novum Instrumentum*, con una traducción latina propia, enriquecida con una sorprendente introducción y diversas notas, acorde a los

De ahí que se lamenta de todos aquellos teólogos “de manos sucias” (“*illotis manibus*”) que han olvidado el cultivo de las lenguas y el estudio de los antiguos doctores de la Iglesia. La verdadera «theologia», la verdadera «*philosophia Christi*», nace de la Escritura leída e interpretada a partir de sí misma, recuperando su letra y su sentido. Ello requiere, como sostuvo en su *Ratio verae theologiae*, un corazón puro, sumisión al Espíritu Santo y conocimiento de las lenguas para una exégesis genuina¹⁹.

Desde estos presupuestos es comprensible que el humanismo no se contentase con reformar la escolástica, sino que buscara, si no suprimirla, reemplazarla²⁰, aunque no con una nueva síntesis teológica que ocupase el lugar de la antigua. Les bastaba con regresar a lo que consideraban las sencillas enseñanzas de Jesús. En cierto modo, su tarea fue la de un restaurador con la ardua misión de eliminar y limpiar cuanto de forma abusiva había sido añadido con el paso del tiempo a la pura filosofía de Cristo²¹. Ésta era, realmente, la gran reforma religiosa a acometer: regresar a la sencillez y a la pureza del Evangelio. He ahí la fuente de una vida verdaderamente cristiana: sencilla, alejada de toda hipocresía y fariseísmo, y, sobre todo, radicada en lo esencial: la fe y el amor a Cristo, la caridad, la esperanza, la oración, la sinceridad...

Queda para el debate y la discusión preguntarnos en qué medida este carácter antiescolástico y antidogmático del humanismo, que no antiintelectual, promulga un cristianismo puramente ético y sin dogmas. Como advierte Congar, no falta quien afirma que, tras Erasmo y el humanismo, se ponen las bases de la religión natural ilustrada²².

2.2 Lutero y la Reforma protestante

Varios aspectos de esta crítica humanista a la escolástica fueron compartidos por Lutero, verdadera alma de la Reforma protestante.

Conviene advertir que, tras su comprensión del quehacer teológico, se esconde la experiencia de una fe vivida dramáticamente y la indudable huella de su propio camino de Damasco, que, como sus maestros Pablo y Agustín, sanó su ceguera para abrir su mirada a una nueva comprensión no sólo de la teología sino del misterio cristiano²³. Su colirio fue la Escritura. Fue su encuentro liberador con la Palabra el que le otorgó la paz al liberarle de esa angustia existencial en la que veía sumido hasta, incluso, aborrecer a Dios, y que, tal como recuerda en sus homilías, ni su irreprochable vida monacal, ni sus ayu-

métodos filológicos propios del humanismo. Cuatro años más tarde, la universidad de Alcalá de Henares, bajo la dirección del Cardenal Cisneros, publicó la *Biblia Poliglota Complutense*.

19 Sobre la teología de Erasmo, cf. Y. Congar, *art.cit.*, 403s; A. G. Dickens – W. R. D. Jones, *Erasmo*, Acento, Madrid 2002, 70-97; 137-162.

20 Cf. Y. Congar, *art. cit.*, 413s.

21 Cf. R. Osculani, *o.c.*, 190.

22 Cf. Y. Congar, *art.cit.*, 414.

23 Cf. E. Brotóns, ‘La fe como drama: Martín Lutero’: *Revista Aragonesa de Teología* 31 (2010) 21-36.

nos, vigiliass y sacrificios, habían conseguido calmar²⁴. ¿Cómo hallar un Dios de gracia para mí?, se preguntaba. Sólo por la fe (*Rom*1,17), sólo por la confianza única en las promesas de la misericordia y la fe en Cristo. Aquí se juega todo. Éste es el «*articulus stantis vel cadentis ecclesiae*». En consecuencia, tal como relata en el *prólogo a la edición latina de sus obras completas* (1545), el concepto de «justicia de Dios», que antaño tanto le aterrorizaba, adquiere ahora un significado y una luz nueva²⁵. En Dios, «gracia» y «justicia» son sinónimas. Como Dios «gracioso», clemente, Dios se «halla en consonancia» consigo mismo, es fiel a sí mismo, y, de esta manera, se comporta justamente con su criatura.

A partir de aquí, Lutero no querrá reconocer ya más autoridad que la Palabra, ni mirar más allá de la cruz de Cristo: *Sola Escritura, sola gracia, solo Cristo, sola cruz*. Es lógico, que, en el contexto escolástico, la propuesta luterana implicase un giro radical. A partir de ahora lo decisivo no es si la teología responde a Tomás de Aquino, Bernardo de Claraval o Agustín, sino si tiene detrás el Evangelio, el mensaje original. «Para hablar de las cosas de Dios, nos basta la Palabra de Dios»²⁶. A la luz de la Escritura se reinterpretan conceptos fijos o familiares: «justificación», «justicia», «gracia», «fe», «ley», «evangelio», y otros se desechan como inservibles: «sustancia», «accidente», «materia», «forma». Las categorías aristotélicas dejan su puesto a otras más personales: Dios bondadoso, hombre pecador, confianza, esperanza. Todo ello implica un nuevo modo de concebir a Dios, al hombre, la Iglesia, los sacramentos. Cae el cristianismo medieval.

Desde estas premisas, Lutero va a operar en la teología y en la conciencia cristiana un giro radical, una inversión en la lectura teológica de Cristo: contra la cristología ontológica y metafísica propone una lectura evangélica, la apropiación personal del don de Dios en Cristo. De Él podemos hablar de dos formas: como relato del pasado o como quien se deja afectar continuamente por su realidad. Por eso, la teología que propone es orante, experiencial, más piedad que reflexión, un clamor del corazón que prima la conversión a Jesús Salvador por encima del conocimiento de la naturaleza de las cosas, aun de las más cristianas²⁷.

Lutero enfatiza hasta tal punto el «pro nobis» de la cruz que ya no importa Dios «en sí» mismo, sino el Dios «para nosotros», mi salvador, mi consolador. «Con tal que me salve Cristo, dirá, ¿qué más da que tenga una o dos naturalezas?». Dios va a ser solo real en Cristo, cuyo nombre es *Emmanuel*, Dios *con nosotros*, dado *por nosotros*, perdón *de nuestros pecados*. La teología deviene así en cristología, pero una cristología existencial. Es el estudio de cómo Jesús es «mi Jesús», el que me reconcilia con Dios, el «beneficio» de

24 «Me he martirizado con la plegaria, el ayuno, el frío... ¿qué buscaba allí sino a Dios? Él sabe cómo he observado mi regla y la vida severa que he llevado». WA 45, 482. Cf. WA 37, 661.

25 Cf. WA 54, 185-187.

26 WA 9, 29, 21.

27 Cf. Y. Congar, *art. cit.*, 415s; M. Lienhard, *Martin Luther. Un temps, une vie, un message*, Labor et fides, Genève 1991, 42.

Dios para mí que soy pecador. Basta con contemplar su rostro para conocer de antemano la respuesta a la pregunta suprema del hombre: ¿Me mira Dios con ojos amorosos? ¿Puedo contar con su perdón? En palabras de González de Cardedal: "Lutero reacciona contra la metafísica, física y lógica teológicas redescubriendo *al Dios de mi salvación*, al Dios de mi reconciliación y de mi justicia, a «mi Salvador Jesús» que es Dios conmigo y para mí"²⁸. Con ello, devuelve la teología y la experiencia de fe a su punto de origen: la historia siempre contemporánea de Dios con el hombre, con cada hombre y mujer, que tiene en la cruz su punto culminante, de consumación, hermenéutico. Y, de esta manera, "reduce la teología a cristología, ésta a soteriología, ésta a estaurología (cruz), y la antropología, a martiología (pecado)"²⁹. Es en las llagas de Cristo donde hay que mirar, dirá en sus *Charlas de sobremesa*³⁰.

Queda para el debate y la reflexión si lo que fue una reacción legítima contra la decadencia escolástica devino en olvido del Dios en sí mismo y por sí mismo, en un reduccionismo existencial y soteriológico de su divinidad que terminaría, paradójicamente, por instrumentalizar a Dios³¹. Lo que queda claro es que hizo de la teología un asunto vital.

2.3 El resurgir de la Teología Mística. La "Devotio moderna".

La crisis de la Escolástica favoreció la recuperación de la teología espiritual y mística por todo el Occidente cristiano. Dos son las líneas fundamentales que adopta la mística a partir ya del s. XIV: La primera vendría representada por la mística alemana y flamenca, de la mano, principalmente, del Maestro Eckhart (1260-1327), de sus discípulos, los dominicos Tauler (1300-1361) y Enrique Suso (1300-1366), y del místico belga Jan van Ruysbroeck (1293-1381). Es una mística elevada y de gran hondura teológica, también cuestionada³². La segunda corriente nace en los Países Bajos y es conocida como la *Devotio Moderna*. Surgió durante los días del Cisma de Occidente (1378-1429), con el propósito de desmundanizar a la Iglesia, y de propiciar la conversión hacia el evangelio y hacia una piedad auténtica³³.

Esta segunda corriente retorna a la línea afectiva de la más genuina tradición agustiniana. Se revela como un movimiento de carácter pietista, afectivo, moral, devoto, que promulga una religiosidad amorosa y sencilla y una piedad profundamente individualista y metodizada, alejada tanto del racionalismo especulativo de los teólogos como de la mística extática. Su cristocentrismo es palpable, insistiendo en la ejemplaridad de Cristo y prolongando así la devo-

28 Cf. O. González, *La entraña del cristianismo*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1997, 170.

29 Cf. Ib., o.c., 154-157, la cita en 157.

30 Cf. WA 1, 490.

31 Cf. Id., *Dios*, Sígueme, Salamanca 2004, 225s.

32 Cf. la bula de Juan XXII, *In agro dominico* (DH 950-980).

33 Su verdadero padre fue el diácono neerlandés Gerardo Groote (1340-1384), cuya labor fue continuada por su discípulo Radewijns, aunque el autor más conocido de esta corriente sea, sin duda, Tomás de Kempis (1380-1471).

ción a su humanidad, iniciada en la Reforma Gregoriana, e incrementada y profundizada por san Bernardo y por san Francisco de Asís³⁴.

El resultado más importante y característico de este movimiento místico fue la fundación de las *Hermanas y los Hermanos de la Vida Común*. Estos hermanos, que no pronunciaban votos, llevaban una vida de intensa devoción, pero, en lugar de retirarse del mundo para abrazar las antiguas y estrictas prácticas propias de las antiguas órdenes religiosas, hicieron del estudio y de la enseñanza su propia forma de ministerio. La lectura espiritual, la meditación y la oración llenaban, a la par del trabajo, el día de los hermanos. Y la imitación del Cristo humilde centraba su piedad. El 1478, Desiderio Erasmo ingresó en la escuela que los Hermanos tenían en Deventer. Sin duda, sus conocimientos clásicos, su erudición meticulosa, su espíritu apacible y su profunda devoción, llevan el sello de la Hermandad.

Merece la pena advertir la originalidad de este movimiento, gracias al cual el laicado pudo tener una mayor presencia en la vida de la Iglesia. En cierto modo, como sugiere el historiador de la vida religiosa, Jesús Álvarez Gómez, "son un auténtico precedente de los modernos Institutos seculares", una recuperación, antes de tiempo, de la vida consagrada *en el mundo*³⁵. Y se enmarcan perfectamente en un contexto de reforma. Cuando Guillermo Vornken, superior general de los Hermanos de la Vida Común (1425-1454), fue preguntado por la finalidad de la *Devoción moderna*, la respuesta no se hizo esperar: «La vida apostólica en nuestro tiempo». La historia se repetía. En los momentos de crisis religiosa, los fieles vuelven instintivamente los ojos hacia los orígenes de la Iglesia. La apelación a la pureza de los orígenes y al modelo de vida de la Iglesia primitiva (*Hch* 2,42-45; 4,32-35) se convirtió, una vez más, en la referencia ineludible de toda reforma.

Nuestra presentación resultaría injustamente incompleta sin una alusión a la mística española del s. XVI en sus dos grandes líneas de fuerza: una de carácter más ascético, protagonizada por san Ignacio de Loyola, san Juan de Ávila y fray Luis de Granada, y la calificada tradicionalmente como mística de los santos reformadores del Carmelo: Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz. Es mucha la riqueza que se esconde tras su vida y escritos. Sólo quisiera advertir un contraste significativo con los planteamientos humanistas y luteranos. Como éstos, rompen con la escolástica para comenzar una reconstrucción de la realidad divina de Dios a partir de la Escritura, de la experiencia, de la poesía incluso, ofreciendo una teología mucho más vital, experiencial, enamorada. Sin embargo, frente a la pretensión del hombre moderno, renuncian a querer comprender a Dios *desde* el hombre y *para* el hombre. Su propuesta es otra: Dios en sí mismo, en la experiencia del amor primero que él mismo otorga al hombre, un amor que eleva, sana, reconcilia, transgrediendo

34 Cf. J. Álvarez, *Historia de la vida religiosa III*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1990, 32.

35 Ib., 40. Cf. también E. Iserloh, 'La *Devotio Moderna*' en H. Jedin (dir.), *Manual de Historia de la Iglesia* 4/2, Herder, Barcelona 1973, 665-691.

nuestros límites, revelando quién es Dios y quién nuestra fuente y destino³⁶: “Qué bien sé yo la fuente que mana y corre... aunque es de noche”.

2.4 La renovación y reivindicación de la escolástica. Trento.

Las corrientes arriba expuestas no supusieron el fin de una escolástica que, desde mediados del s. XV, va reivindicarse, cuando no a reinventarse, de la mano, sobre todo, de la orden de los Predicadores. Artífice de esta recuperación fue el dominico francés, Jean Capreolo (1380-1444) con sus *Deffensiones theologiae divi doctoris Thomae Aquinitatis*. Desde finales del s. XV y comienzos del XVI el tomismo resucita y se extiende por diversas universidades (Colonia, Viena, Cracovia, Leipzig, Salamanca). La *Suma Teológica* del Aquinate comienza a reemplazar a las *Sentencias* de Pedro Lombardo como libro de texto y objeto de comentarios teológicos. Entre los nombres protagonistas de este resurgir: Pedro Crockaert († 1514), el italiano Cayetano (1468-1534), general de los dominicos, o el dominico español Francisco de Vitoria (1492-1546), quien, aunque otorgó primacía al tomismo, mostró también en las aulas de Salamanca un esfuerzo loable por integrar las exigencias modernas y humanistas en el sistema tomista. En este esfuerzo le siguió su discípulo Melchor Cano (1509-1560), si bien, tras ellos, los teólogos de la escuela de Salamanca se decantarían de forma clara hacia el tomismo. Esta segunda Escolástica de los teólogos salmantinos marcará el pulso teológico en la Europa del Concilio de Trento.

Más allá de la tesis tradicional que define a Trento como un concilio de «contrarreforma», debemos advertir que, además de las cuestiones relativas a las necesarias reformas disciplinares y pastorales en la Iglesia, constituyó un acontecimiento teológico de primer orden. Tres fueron los grandes temas dogmáticos abordados en las sesiones conciliares: la justificación, la doctrina de los sacramentos y la revelación de la Palabra de Dios contenida en las Escrituras y en la Tradición.

Si importante es el reconocimiento explícito por parte de Trento de la autoridad de la Escritura y del Evangelio, “fuente de toda saludable verdad y disciplina de costumbres”³⁷, creo que existe un consenso generalizado en reconocer que uno de sus documentos más decisivos fue el *decreto sobre la justificación*. En él, los padres conciliares, tras excluir la autorredención del hombre, reconocían que no hay salvación posible sin la iniciativa absolutamente gratuita de Dios. Él es la única causa de nuestra salvación. Dios salva a todos gratuitamente por su bondad en virtud de la redención de Cristo Jesús. De hecho, “nada de lo que precede a la justificación, bien sea la fe o bien las obras, merece esta gracia”³⁸. Esta iniciativa salvífica, manifestada en Cristo que muere por todos, no se reduce únicamente a la dimensión liberadora del pecado (redención, justificación), sino que encierra además el don positivo de la divinización o concesión de la filiación divina. El Concilio concluyó su decreto con un largo

36 Cf. O. González, *La entraña del cristianismo*, 171.

37 DH 1501.

38 DH 1532.

desarrollo parenético en el que analizaba el mérito como el fruto normal de una actividad emprendida en la gracia. El mérito significa que Dios se vincula a los efectos de su propia gracia que son nuestras obras³⁹. En la feliz sentencia de Agustín: "Dios corona sus dones con nuestros méritos"⁴⁰. Hay mérito porque Dios actúa en el hombre.

En su inspiración más profunda, el Tridentino dio respuesta a la pregunta fundamental de los reformadores sobre la realidad de la salvación. En efecto, a pesar de una dimensión polémica inherente a las condiciones de su elaboración, el decreto propuso una enseñanza equilibrada y serena de la doctrina de la justificación por la gracia. De hecho, los juicios positivos que suscita son numerosos, y de muy diversas tendencias, que van desde el famoso elogio de Harnack, hasta la simpatía con el que es abordado por el documento conjunto de luteranos y católicos USA sobre la justificación. No hay duda de la importancia que tuvo la visión de Trento para la actual *Declaración conjunta sobre la Justificación* de 1999.

3 Dios y el hombre. El hombre y Dios.

A raíz de lo visto, podemos sacar algunas conclusiones en torno a las claves que centran el debate teológico del periodo que nos ocupa y que tiene en la decadencia de la escolástica, en el nuevo horizonte cultural y social que se está abriendo y en el anhelo global de reforma su contexto más inmediato. El retorno a las fuentes exige una teología más bíblica, patristica y, a su vez, significativa, humana, existencial y vitalmente. Cristo, en su humanidad y cruz, bien como Maestro, bien como Salvador, mi Salvador, parece el centro indiscutible del quehacer teológico y de la piedad. Lamentablemente, en un contexto cada vez más polémico, el nuevo tomismo, y a pesar del esfuerzo por integrar estas aportaciones en su sistema, no fue capaz de aprovechar todo este impulso.

En cuanto a los grandes temas teológicos que ocupan este periodo, me centro en uno que me parece clave en su momento y, a su vez, plenamente actual. Detrás de la conciencia renovada que tiene el hombre de sí mismo como artífice de su propio destino, detrás del debate sobre la justificación, se impone la pregunta: ¿qué relación, que sinergia, es posible entre Dios y el hombre sin que uno anule o niegue al otro? ¿Es desde Dios («ex Deo»), en su presencia («coram Deo»), hacia Él («ad Deum») como se juega y se logra la vida del hombre? ¿O éste está llamado a realizarse en su autonomía «al margen de» y «fuera de»? Veamos.

39 Cf. DH 1548.

40 Cf. S. Agustín, *De gratia et libero arbitrio* 8, 20

3.1 “Magnum miraculum est homo”. Hacia una conciencia renovada de la propia dignidad.

Lo decíamos al principio de nuestra reflexión, con el Renacimiento nace una era, se gesta un cambio radical en la actitud de los hombres frente al mundo y a la vida. El ser humano es cada vez más consciente de su valor y de su dignidad. Se sabe sujeto y protagonista de su historia. El destino, *su* destino, está en sus manos.

Esta posibilidad nace de lo que tiene el hombre de más propio, y de lo que lo distancia radicalmente de los animales. El hombre es un ser distinto de los demás seres de la naturaleza cuyo ser y destino ya está marcado. Y esta distinción radica en su *iconalidad divina*. Creado a imagen y semejanza de Dios, está llamado en autonomía y libertad a hacerse a sí mismo, a desplegar todas sus posibilidades. Urge, por tanto, levantarlo del suelo y devolverlo a la condición central de la que había decaído.

Esta actitud contrasta con una (no la única) de las corrientes teológicas que marcaron la espiritualidad del Medievo: la teología del «contemptus mundi» o desprecio del mundo. Una de sus obras más representativas de esta corriente espiritual y teológica, por su radicalidad y posterior influencia, fue el *De miseria humanae conditionis*, del cardenal Lotario de Segni, que accedería al papado con el nombre de Inocencio III (1198-1216). Este escrito supuso un giro importante en el tradicional discurso de los «contemptores mundi». No se habla ya de la vanidad del mundo⁴¹, sino de la miseria humana que Lotario invita a contemplar a fin de sanar, mediante la humildad, la soberbia humana, raíz de todo pecado⁴².

Este escrito no sólo dejó su huella en varios de los tratados sobre la miseria humana, escritos durante los s. XV, XVI y XVII, como el *Liber de vanitate et miseria humanae vitae* de Tritemio, o *La cuna y sepultura* de Quevedo, entre otros muchos, sino que condicionó también los primeros textos humanistas sobre nuestra dignidad, que se presentaron como *respuesta, complemento o confutación al mismo*, algunos de ellos a petición de priores y abades, que buscaban ansiosamente quien acometiera la tarea incumplida por Lotario. Entre estos escritos destacan el pequeño diálogo *De tristitia et miseria*, de Petrarca, el *De excellentia et praestantia hominis*, de Bartolomé Fazio, respuesta a una carta manuscrita del benedictino Antonio de Barga, o el tratado *De dignitate et*

41 Escritos como *Apologeticum de contemptu mundi*, de Pedro Damián, *De vanitate mundi et rerum transentium usu*, de Hugo de San Víctor, o *Carmen de contemptu mundi*, de Roger de Caen, invitan a abandonar el mundo, a despreciar sus vanidades y despojarse del amor por lo transitorio en aras de un amor y bienaventuranza mayor. También Erasmo escribió un pequeño opúsculo de juventud titulado *De contemptu mundi*, donde previene contra las voces de sirenas de las riquezas, de la carne, o de los honores huecos y detestables.

42 La obra estuvo pensada en forma de díptico. A la consideración de la miseria humana, debería seguir una reflexión sobre su dignidad, pero esta segunda parte nunca vería la luz, haciendo del *De miseria humanae conditionis*, una de las máximas y más duras expresiones y glosas del envejecimiento humano y del carácter extremo de la bajeza del hombre.

excellencia hominis, de Giannozzo Manetti, donde por vez primera miseria y dignidad constituirán temas excluyentes y contradictorios⁴³.

Si la espiritualidad medieval del menosprecio del mundo se cebaba en la consideración de la miseria humana, la mirada del humanismo renacentista se trasladaría progresivamente *hacia su dignidad*⁴⁴. ¿Cómo no admirar al hombre en toda su maravilla? He ahí el objeto del *Oratio de dignitate hominis*, credo humanístico del s. XV, de Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494). Su pensamiento evoca a parte de la conocida sentencia del *Asclepius*, obra probablemente del s. IV d.C., atribuida al mítico Hermes Trismegisto: "Magnum miraculum est homo": el hombre es un gran milagro, el ser animado más feliz y digno de admiración. No en vano, es la única criatura que ha sido colocada en la frontera de dos mundos. Dios lo ha ubicado en el centro del universo y ha puesto su vida en sus manos, para que la modele, la esculpa y construya. Dios lo ha hecho dueño de su destino, capaz de elevarse sobre sí mismo y de ser divino, o de perderse transformándose en una bestia⁴⁵. He ahí la gran paradoja y drama del hombre que, en cuanto «regio media salutis», según la expresión agustiniana, tiene en sus manos su dicha o su desgracia. Con todo, asegura Pico, su dignidad y su grandeza no radican en último término en la sobrecohedora y singular capacidad de ser artífice de sí mismo, sino en Dios y en su iconalidad divina. Ella marca su sed y su destino. Hijo del Altísimo, el hombre no puede conformarse con lo mediocre. Ha de aspirar a cosas más altas; ha de aspirar a hacerse uno con Dios, aunque para ello requiera la fuerza de lo Alto. Esta tensión marcará su destino.

En contraste con el Humanismo ateo ilustrado de los grandes maestros de la sospecha, llama la atención cómo el humanismo renacentista no olvida el pasado religioso del hombre, ni reniega de la relación de éste con Dios, que, para muchos autores, paradójicamente, constituye la base de toda renovación. La síntesis es genial. No se deja de ensalzar el alma humana, sede de la libertad, pero tampoco se olvida el cuerpo, ni lo que a éste pertenece (de ahí la aversión contra el ascetismo anterior y el reconocimiento del valor del placer, del epicureísmo y del naturalismo). Tampoco se olvida el valor de la comunidad humana, un tema especialmente querido por los humanistas florentinos, involucrados activamente en la vida política de su ciudad.

43 Cf. M. J. Vega, 'Miseria y dignidad del hombre en el Renacimiento: De Petrarca a Pérez de Oliva': *Insula* 674 (2003) 7. Para una presentación más detallada del escrito de Lotario y de la teología del «contemptus mundi» remito al capítulo sexto de mi trabajo *Dios y la felicidad. Historia y teología de una relación*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 2013, con la bibliografía que allí se indica.

44 Cf. D. M. McMahon, *Una historia de la felicidad*, Madrid 2006, 151-174; M. J. Vega, *art.cit.*, 6-9; M. A. Granada, 'El gran milagro del hombre en el platonismo del Renacimiento (De Ficino y Pico a Giordano Bruno): *Insula* 674 (2003) 9-14.

45 "Oh Adán, no te he dado ni un lugar, ni un aspecto propio... con el fin de que poseas el lugar, el aspecto y la prerrogativa que conscientemente elijas... La naturaleza de los otros seres está constreñida por las precisas leyes por mí prescritas. Tú, en cambio, no constreñido por estrechez alguna, te la determinarás según el arbitrio a cuyo poder te he consignado. Te he puesto en el centro del mundo... con el fin de que tú, como árbitro y soberano artífice de ti mismo, te informases y plasmasen en la obra que prefirieses. Podrás degenerar en los seres inferiores que son las bestias, podrás regenerarte, según tu ánimo, en las realidades superiores que son divinas. ¡Oh suma libertad de Dios Padre, oh suma y admirable felicidad del hombre al cual le ha sido concedido el obtener lo que desee, ser lo que quiera!". G. Pico della Mirandola, *Oratio de dignitate hominis* 5, 17-6, 25.

En este contexto, bien sea por la alta conciencia de la dignidad humana, bien por el gusto por los clásicos y por los grandes temas del helenismo, se disparan los escritos humanistas sobre la felicidad: Pico de la Mirandola, Marsilio Ficino (1433-1499), Coluccio Salutati (1331-1406), Leonardo Bruni (1370-1440) o los defensores de un nuevo epicureísmo, Lorenzo Valla (1406-1457) y Giannozzo Manetti (1396-1459), son sólo una pequeña muestra de los autores que hicieron de la felicidad uno de los temas centrales de su humanismo⁴⁶.

Todos estos escritos distinguen y ponen en tensión la felicidad (felicidad *natural*) y la bienaventuranza (felicidad *sobrenatural*), tensión que glosa, por otra parte, la beatitud perfecta e imperfecta de Tomás de Aquino. Ciertamente, el hombre debe conocerse bien a sí mismo para no errar y saber cuál es su fin último y la raíz de su bienaventuranza. Sólo en el retorno a Dios encontrará el hombre la eterna beatitud y la paz definitiva, dirá, entre otros, el Mirandolano. Pero ello no impide alcanzar cierta felicidad aquí y ahora. Existe una segunda felicidad, «*felicitas naturalis*», terrena e independiente de la gracia, por así decirlo, que sí está en nuestras manos y que apunta a la perfección de la propia naturaleza. La filosofía, dirá Pico, nos guiará a la felicidad natural posible al hombre, en base al potencial que le ha sido dado para realizarse y hacerse a sí mismo. Bastará con cultivar la virtud y la razón, disciplinar las pasiones y buscar la armonía y el equilibrio en el mundo. Otros autores, en cambio, como Valla o Manetti, insistirán en la importancia del placer en la consecución de esta felicidad natural. La religión, por su parte, instará, guiará e impelerá a conducir dicha felicidad a su plenitud. Frente a lo que podría parecernos hoy, la libertad-autonomía-dignidad del ser humano no está reñida con la referencia última a su Hacedor y Redentor. En definitiva, Dios y el hombre, libertad y dignidad humana y Dios, no son rivales.

A la sazón, si el hombre es capaz y está en la obligación de forjar su propio destino, es capaz no sólo de forjar su felicidad, sino de construir un mundo mejor y feliz. Desde esta convicción podemos releer la entrañable *Utopía* de Tomás Moro.

3.2 La cuestión decisiva. ¿Dios versus hombre? ¿Gracia versus libertad? El debate entre Lutero y Erasmo.

A partir de esta elevada conciencia de la dignidad humana, se comprende el debate que protagonizaron Lutero y Erasmo en la defensa y significado de la verdadera libertad que había sido traída por Cristo.

El concepto de *libertad* de Lutero es antitético. Leemos en su tratado *La libertad del cristiano* (1520): "El cristiano es un hombre libre, señor de todo y no sometido a nadie; el cristiano es un siervo, al servicio de todo y a todos sometido"⁴⁷. Tras la paradoja se esconde la doble naturaleza espiritual y corporal del hombre. En cuanto al hombre interior, nada externo, ya sea la salud

⁴⁶ Para un estudio detallado de esta cuestión, cf. E. Brotóns, *o.c.*, 351-378, con la bibliografía que allí se indica.

⁴⁷ WA 7, 49,22-25. Cf. 1 Cor 9,19; Rom 13,8; Gál 4,4.

o la enfermedad, ya la hartura o la pobreza, las prácticas de piedad o las obras buenas, justifican o hacen libre al hombre. Lo único que en el cielo y en la tierra libera, justifica y da vida es el Evangelio. Sólo el evangelio de la misericordia, manifestada ésta en la cruz de Cristo, otorga vida y libertad. Pero el hombre, no lo olvidemos, vive en la carne, obligado al trato con los demás y a doblegar su propio cuerpo y su voluntad rebelde inclinada a servir al mundo. A este sometimiento y al provecho del prójimo sirven las obras. En cuanto liberado por Cristo, dirá, no las necesito para salvarme. Si las abrazo, es para dar ejemplo, para controlar mi cuerpo y servir a los hombres, no para ser justificado. No en mi beneficio sino en el del prójimo. No en vano, el ejemplo de Cristo nos conduce a servir con amor. Igual que Dios nos ha socorrido en Cristo, así debemos socorrernos unos a otros. Ésta es la auténtica libertad⁴⁸.

El problema radica en que, para Lutero, la voluntad del hombre está herida en su raíz como fruto de su pecado. La herida es tal que todo lo que hace por sus propias fuerzas, «al margen de Dios», es pecar. “Soy una masa de condenación desde mi primer comienzo”. Soy actor y siervo del pecado. “El libre albedrío, después de la caída, no es más que un simple nombre, y peca mortalmente en tanto en cuanto hace lo que de él depende”⁴⁹.

Erasmus no pudo aceptar las aseveraciones de Lutero acerca de la voluntad sierva del hombre pecador y de la consiguiente imposibilidad de las buenas obras. En 1524 sale a la luz su *De libero arbitrio diatribe sive collatio*. El humanista sostiene que la gracia es necesaria para toda obra buena, y aplaude el empeño de suprimir la arrogancia humana a la hora de hablar de la salvación, pues sólo en Cristo el hombre pone su confianza, “pero cuando oigo que todas las acciones del hombre son pecados, cuando oigo que nuestra voluntad permanece inactiva, cuando oigo que todo lo que hacemos y queremos es absoluta necesidad, mi corazón tropieza en mil escollos”⁵⁰. Como enseña la Escritura, los doctores, los filósofos y la razón humana, la libertad del hombre es libre. De lo contrario, las palabras referidas a la justicia y a la misericordia divina carecerían de sentido. Erasmus, para quien el pecado se concibe como una magnitud primordialmente moral, quiere salvar ante todo la responsabilidad del hombre. No hay moral sin libertad para elegir el bien y rechazar el mal. La gracia ayuda al libre albedrío, no lo suprime. Es el hombre quien, por voluntad de Dios, debe decidir su destino, tal como reza el libro del *Eclesiástico*: “Al principio el Señor creó al hombre y lo dejó a su propio albedrío. Si quieres, guardarás los mandamientos y permanecerás fiel a su voluntad” (*Eclo* 14,14s).

El mismo Lutero, que había valorado en un principio la figura de Erasmus, aunque sin esconder sus reservas⁵¹, lo condenó con una enorme violencia en su obra *De servo arbitrio*. En ella, aunque alaba el que Erasmus haya sacado

48 Cf. O. H. Pesch, *Martin Lutero. Introduzione storica e teologica*, Queriniana, Roma 2007, 213.

49 WA 50/II, 381,2.

50 Erasmus, *De libero arbitrio* 9, 1242.

51 En 1517, en una carta al prior de Erfurt, Jean Lang, afirmará: “Estoy leyendo a nuestro Erasmus, pero, día a día, mi simpatía hacia su punto de vista, decrece. Temo que no valore suficientemente a Cristo y la gracia de Dios en la cual se revela más ignorante que Lefèvre: en él prevalecen las cosas humanas sobre las divinas”. WA Br. 1,90, 15.

a la luz la cuestión decisiva del cristianismo, critica duramente la falta de sentido de pecado que presume, pues no siente la angustia de la condenación y no percibe la incapacidad real del hombre para salir del pecado y esquivar el juicio. Para Erasmo, el pecado es solo una falta, pertenece al orden de la imperfección; pero, para Lutero, es una opción fundamental que niega a Dios e incapacita al hombre. "Nada puede la voluntad sin la misericordia de Dios".

Resulta curioso observar cómo Lutero, en pleno nacimiento de la Edad Moderna, se revela profundamente medieval. Desde ahí las duras críticas de Nietzsche que le reprocha su oposición rústica a la «buena etiqueta» de la Iglesia del Renacimiento⁵². Está en juego el modo de concebir la libertad y la dignidad humana «coram Deo». Para Lutero, el hombre moderno es incapaz de aceptar que está sometido a Dios. Pero la verdadera libertad radica precisamente en la obediencia filial y confiada. El hombre sólo es libre de verdad si comprende que no puede ser en absoluto único artífice de su propio destino. Como un caballo, depende de quién cabalgue sobre él⁵³. La cuestión está en de quién se quiere ser esclavo: de Dios o del demonio.

Si la libertad del hombre fue la gran palabra del humanismo, el pecado que nos esclaviza fue la realidad dramática que ni quiso ni pudo ocultar la Reforma. Sobre el tapete está el eterno problema de la relación del hombre con Dios, de la criatura con su Creador, la sinergia de ambos en libertad. Lutero venció la servidumbre, dirá Jüngel, porque pasó de la fe en la autoridad a la autoridad de la fe. Véase aquí el eco de la distinción agustiniana entre libre albedrío y libertad. Lo que, a menudo llamamos libertad no es más que libre albedrío, la capacidad de elegir. Pero la verdadera libertad sólo radica en la adhesión a Aquel que es capaz de liberarme de mis esclavitudes, de mi finitud, de mi pecado. La adhesión a algo que me esclaviza nunca puede ser llamada libertad. Sólo Dios libera realmente. Pesch afirmará que, en este punto, Lutero no hizo más que salvaguardar la tradición católica de una libertad sostenida por la gracia, frente a una comprensión humanista de la libertad que pretendía construirse al margen de Dios⁵⁴.

Mas el pesimismo antropológico que pueden encerrar ciertas interpretaciones clásicas de la doctrina luterana deviene en pesimismo teológico al ahogar el Misterio de Dios en la propia estrechez de nuestra finitud. Si somos redimidos, pero, aun así, incapaces de obrar el bien, si el don de Cristo es sólo la no imputación del pecado y no la divinización, que, de por sí, nos es ontológicamente imposible, deberíamos preguntarnos si el principio de la «sola gracia» remite sólo a una actitud amistosa y benevolente de Dios pero sin fuerza, al negar que pueda transformar realmente al hombre y renovarle de tal forma que pueda evitar el mal y hacer el bien. De ser así, la gracia de Dios devendría en una gracia barata que deja indiferente al hombre conduciéndolo a una pasividad ética que hace vacía la obligación de hacer el bien, el mandamiento del amor o las exhortaciones paulinas a cambiar para una nueva vida.

52 Cf., por ejemplo, F. Nietzsche, *Genealogía de la moral* 3, 22.

53 Cf. WA 18,635; 18,670.

54 Cf. O. H. Pesch, *o.c.*, 221.