

XIPE TOTEK

REVISTA DEL DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES, ITESO



En torno a la libertad: Lutero, Loyola, Bergson

DIRECTORIO GENERAL

Rector: Dr. José Morales Orozco, SJ
Presidente de ITESO AC: Mtro. Guillermo Martínez Conte
Directora General Académica: Dra. Catalina Morfín López
Director del Departamento de Filosofía y Humanidades: Dr. Arturo Reynoso Bolaños, SJ

EQUIPO EDITORIAL

Director: Dr. Arturo Reynoso Bolaños, SJ
Director fundador: Dr. Jorge Manzano Vargas, SJ (†)
Coordinación: Mtro. Carlos Sánchez Romero
Diseño de portada: Mtra. Andrea Fellner Grassmann
Diagramación: Rocío Calderón Prado
Cuidado de la edición: Oficina de Publicaciones del ITESO
Traductor: William Quinn
Asistente: Lic. Saraí Salazar Rivera

CONSEJO ASESOR

Dra. Brenda Mariana Méndez Gallardo, Universidad Autónoma de México/Universidad Iberoamericana, Cd. de México, México
Mtro. Jaime Federico Porras Fernández, SJ, Buena Prensa, Cd. de México, México
Dr. Martín Torres Sauchett, SJ, Universidad Iberoamericana, Cd. de México, México
Dr. Alfonso Alfaro Barreto, Artes de México/El Colegio de México/ITESO, Universidad Jesuita de Guadalajara, México
Dr. Luis Arriaga Valenzuela, SJ, Fordham University, Nueva York, E.U.
Mtro. Teófilo Guzmán Anell, SJ, Universidad Iberoamericana, Puebla, México
Dr. Miguel Fernández y Membrive, ITESO, Universidad Jesuita de Guadalajara, México
Dr. Luis García Orso, SJ, SIGNIS de México y Consejo Editorial Jesuitas de México
Dr. Alexander Paul Zatyryka Pacheco, SJ, ITESO, Universidad Jesuita de Guadalajara, México
Dr. Diego Martínez Martínez, SJ, Centro Cultural Loyola, Monterrey, México
Dr. Juan Carlos Henríquez Mendoza, SJ, Universidad Iberoamericana, Cd. de México, México

CONSEJO EDITORIAL

Dr. Arturo Reynoso Bolaños, SJ, ITESO, Universidad Jesuita de Guadalajara, México
Dra. Cristina Cárdenas Castillo, Universidad de Guadalajara/ITESO, Universidad Jesuita de Guadalajara, México
Mtra. Marta Petersen Farah, ITESO, Universidad Jesuita de Guadalajara, México
Dr. Demetrio Zavala Scherer, ITESO, Universidad Jesuita de Guadalajara, México
Mtro. Carlos Sánchez Romero, ITESO, Universidad Jesuita de Guadalajara, México

Xipe totech. Revista trimestral del Departamento de Filosofía y Humanidades del ITESO, Año 26, No. 104, octubre-diciembre 2017, es una publicación trimestral editada por el Departamento de Filosofía y Humanidades del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, A.C. (ITESO), Periférico Sur Manuel Gómez Morín 8585, Col. ITESO, Tlaquepaque, Jal., México, C.P. 45604, tel. + 52 (33) 3134 2974 www.xipetotek.iteso.mx. Editor responsable: Dr. Arturo Reynoso, SJ. Reservas de Derechos al Uso Exclusivo No. 04 2010 05251340 4700-102, ISSN: 1870-2694. Licitud de Título No. 16031, Licitud de Contenido No. 16031. Permiso SEPOMEX PP14-0009. Impresa en los talleres de Impregal, SA de CV, Nicolás Romero 518, Colonia Villaseñor, Guadalajara, Jalisco, México, CP 44290. Este número se terminó de imprimir el 31 de diciembre de 2017 con un tiraje de 1,000 ejemplares. Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación.

En torno a la libertad: Lutero, Loyola, Bergson

- PRESENTACIÓN 342

- IN MEMORIAM JORGE MANZANO
CAPÍTULO NOVENO: LA MARCHA DEL ÉLAN VITAL 345
Jorge Manzano Vargas, SJ (†)

- SOBRE CONSTITUCIONES Y PACTOS SOCIALES.
POLÍTICAS DE BIENESTAR DE SECTORES VULNERABLES 365
Y CONSTITUCIONES POLÍTICAS
Matthew Edward Carnes, SJ

- HACIA EL CENTENARIO DE LA CONSTITUCIÓN: REFLEXIONES 381
HISTÓRICAS, JURÍDICAS, SOCIALES, ÉTICAS, POLÍTICAS.
BALANCE FINAL
Demetrio Zavala Scherer

- LA REFORMA. V CENTENARIO
BREVES ANTECEDENTES INTELECTUALES, ECONÓMICOS 392
Y POLÍTICOS DE LA REFORMA PROTESTANTE
Luis Ángel Mora Castro

- EL ACUERDO LUTERANO-CATÓLICO SOBRE LA DOCTRINA 406
DE LA JUSTIFICACIÓN
Rubén Corona Cadena, SJ

- LA LIBERTAD CRISTIANA. LUTERO Y LOYOLA 436
Héctor Garza Saldívar, SJ

Presentación

A 500 años de los inicios de la Reforma luterana, en este número de la revista *Xipe totek* presentamos un conjunto de tres ensayos dedicados a exponer y analizar aspectos relevantes de la vida y doctrina de Martín Lutero. La Reforma protestante no sólo determinó el horizonte del cristianismo europeo, sino que también redefinió el panorama geopolítico y económico del Renacimiento y marcó, en muchos aspectos, el pensamiento social, filosófico y teológico de Occidente.

Como preámbulo histórico de tal movimiento, el ensayo de Luis Ángel Mora nos presenta algunos rasgos y antecedentes, sobre todo filosófico-teológicos y políticos, que influyeron en la formación y las ideas de Lutero —como el pensamiento de san Agustín, de santo Tomás y de Guillermo de Ockham—. Asimismo, el breve recuento de la situación de los principados alemanes, del Imperio y de las políticas eclesiales ofrece más elementos para comprender el ambiente en el que se desencadena y consolida la Reforma.

A lo largo de cinco siglos, uno de los aspectos conflictivos entre católicos y protestantes ha sido el doctrinal, en el que sobresalen las formulaciones de la doctrina de la justificación, la cual está ligada al tema de la salvación, cuestión fundamental en el cristianismo. Sobre este punto de la justificación Rubén Corona nos presenta un análisis de los planteamientos teológicos tanto de Lutero como del Concilio de Trento, planteamientos que remiten a concepciones de la Gracia, del pecado, de la fe y de la libertad. El autor enmarca su reflexión en la Declaración Común sobre la Doctrina de la Justificación, documento

firmado en 1999 entre representantes de las Iglesias católica y luterana, y en el que se busca “una comprensión común de la doctrina de la justificación que reduce los malentendidos históricos, respetando cada una de las tradiciones cristianas y aceptando que, dentro de las diferencias, cada una es completamente válida”.

El tercer ensayo de esta sección, escrito por Héctor Garza, nos presenta un análisis de las propuestas teológico-espirituales de Lutero y de Ignacio de Loyola, personajes situados en bandos eclesiásticos confrontados en pugnas institucionales y teológico-doctrinales. No obstante, como señala Garza, tanto la Reforma luterana como la llamada Reforma católica —en la que se sitúa a Loyola como una figura representativa—, son acontecimientos “sin duda en muchos aspectos contrarios”, pero ambos constituyen “el alumbramiento de una nueva visión del ser humano y una nueva espiritualidad, cuyo corazón estaba en la recuperación de una *vida interior* que se abría a la *libertad* y que posibilitaba *amar*”.

Además de esta sección, y precediéndola en nuestro índice, presentamos ahora el capítulo noveno de la investigación de Jorge Manzano sobre la filosofía de Henri Bergson. En esta ocasión se aborda el análisis que el fundador de nuestra revista hizo de la marcha del *élan vital*, un aspecto fundamental en el pensamiento del filósofo francés y que también remite al terreno de la libertad en la vida humana. Como señala Manzano, para Bergson “la vida busca, la vida elige, porque hay libertad en la vida”, pues “no es lo mismo estar abocado sólo a un camino predeterminado, al que hay que seguir irremediablemente, que seguir libremente un camino”.

En este número también publicamos una última conferencia de la *V Semana del Humanismo y las Humanidades en la Tradición Educativa de la Compañía de Jesús* que giró en torno al centenario de la Constitución mexicana. Esta conferencia fue dictada por Matthew Carnes

el 19 de octubre de 2016, y en ella hace un análisis de la elaboración y necesidad de políticas de bienestar para sectores desfavorecidos en las constituciones políticas. Ante las desigualdades económicas de muchos países como el nuestro, es indispensable pensar constantemente en el tipo de democracia que se quiere y en la formulación del pacto constitutivo que debe regirla, porque, como afirma el autor, si tenemos una democracia que separa a los pueblos con grandes diferencias en dos o tres grupos socioeconómicos, en donde unos tienen muchos recursos y otros no los tienen, la democracia pretendida no será “una democracia real”. Por último, presentamos la síntesis elaborada por Demetrio Zavala de las conferencias y comentarios de esa semana.

Como siempre, y especialmente al final de este año 2017, muchas gracias a todos nuestros lectores, colaboradores y amigos que nos apoyan e impulsan. ✕

Capítulo noveno: la marcha del *élan vital*

Dr. Jorge Manzano Vargas, SJ (†)



Recepción: 14 de diciembre de 2015
Aprobación: 08 de enero de 2016

Abstract. Manzano Vargas, Jorge. *Chapter Nine: The March of the Élan Vital (Vital Impetus)*. Jorge Manzano continues to follow close on the tracks of life as conceived by Bergson. Previous chapters showed that Bergson took the vital impetus for granted, i.e., he did not look at how it might have arisen, but rather inferred its existence on the basis of the convergence of different sequences of facts. Mechanistic, finalist and adaptational explanations fall apart under detailed analysis: the different evolutionary lines show that life, originally simple, acts on matter, which is as much its instrument as its obstacle, leading to the unforeseeable result that time—*durée*—is in charge of giving birth. This is the case of human beings, an expression of the triumph of life that brings together matter, spirit and freedom. Manzano devotes the second part of the chapter to examining just what the “finalism” of which Bergson stood accused actually consists of, and for this Manzano places himself in the heart of duration and engages in a dialogue with Scholastic philosophy. In the last part, the text pauses to reconsider the vital impetus in the light of inner duration and the solidarity of the living.

Key words: life, *élan vital*, *durée*, evolution, matter, spirit.

Resumen. Manzano Vargas, Jorge. *Capítulo noveno: la marcha del élan vital*. Jorge Manzano sigue cuidadosamente las huellas de la vida en la concepción de Bergson. En capítulos anteriores se ha visto que Bergson da por supuesto el élan vital, es decir, no aborda cómo pudo haber surgido, sino que infiere su existencia a partir de la convergencia de diferentes líneas de hechos. Las explicaciones mecanicistas, “finalistas” o adaptativas se derrumban frente a un análisis detallado: las diversas líneas evolutivas muestran que la vida, originalmente simple, actúa sobre la materia que es tanto su instrumento como

su obstáculo, de ahí el resultado imprevisible que el tiempo —la duración— se encarga de dar a luz. Tal es el caso del ser humano, una expresión del triunfo de la vida en la que se conjuntan la materia, el espíritu y la libertad. Manzano dedica la segunda parte del presente capítulo a examinar en qué consiste el “finalismo” del que Bergson fue acusado y para ello se sitúa en el corazón de la duración —la *durée*— y dialoga con la filosofía escolástica. En la parte final, el texto se detiene a reconsiderar el *élan vital* a la luz de la duración interior y de la solidaridad de los vivientes.

Palabras clave: vida, *élan vital*, *durée*, evolución, materia, espíritu.

Significado del *élan vital*

El *élan vital* se supone dado. Pero no en virtud de una necesidad lógica, sino por la convergencia de diferentes líneas de hechos que se resumen en *Deux Sources*,¹ pero ya estaban ampliamente explicadas en los dos primeros capítulos de *L'évolution créatrice*. Así, dice Bergson, que una explicación meramente físico-química de la vida es insuficiente. Además, la evolución de la vida se realiza en *determinadas* direcciones, que no pueden explicar ni el mero mecanicismo ni el “finalismo”. Estas determinadas direcciones no se explican satisfactoriamente por las solas condiciones circundantes: el camino que lleva a la ciudad *se adapta* a los accidentes y condiciones del terreno, pero éstos no son causa del camino, ni de su dirección. Todos estos hechos van sugiriendo más bien un impulso interno. Algunos evolucionistas explican la evolución por el conjunto de condiciones que *impone* su forma a la vida, pero después explican los casos particulares con otra idea de adaptación: la solución original *encontrada* por la vida. A Bergson no le parece consecuente que primero se suprima, y luego, subrepticamente, se reintroduzca esta facultad de resolver problemas; habría que tenerla en cuenta de manera coherente. Esta facultad sugiere también el *élan vital*. El finalismo supone una infinidad de partes coordinadas

1. Henri Bergson, “Les deux sources de la morale et de la religion” en *Oeuvres complètes* (en adelante, esta obra se cita como OC), Presses Universitaires de France, París, 1963, 2a. edición, pp. 1069–1073. Ver también Carta a Floris Delattre en Henri Bergson, *Écrits et paroles. Vol. III*, Presses Universitaires de France, París, 1959, pp. 603–604.

entre sí, pero, en realidad, viendo las cosas por dentro, se trata de algo simple: la naturaleza actúa con simplicidad y además, más que medios combinados, lo que se encuentra son obstáculos vencidos. Por lo demás, la vida actúa como una causa especial sobre la materia, su instrumento. Pero la materia no es sólo instrumento, es también obstáculo: la materia precisa y divide, y a esto se debe que encontremos diversas líneas evolutivas. De estas líneas, unas prosiguen muy bien, pero otras llegan a un callejón sin salida. A lo largo de todas estas líneas se va desarrollando cada vez un cierto carácter propio. Así, si la materia es lo que divide, se puede conjeturar que al inicio estos caracteres estaban compenetrados, que constituían una realidad simple.² Pero, lo que es más importante, las formas evolutivas son imprevisibles, se van realizando por saltos discontinuos. El hombre representa un salto discontinuo sobre la animalidad, como ésta sobre los vegetales. Ahora bien, mecanicismo y finalismo no dejan lugar a esta imprevisibilidad de formas: todo está predeterminado, ya de salida; no se reconoce ninguna eficacia al tiempo. El dato empírico es diferente: el tiempo es eficaz. Y este tiempo eficaz, más que una mera impulsión o atracción sugiere un *élan* interior.

También aquí se ve comprensivamente una realidad plena, en movimiento. No se trata de un afán meramente lógico de “poner” una realidad plena y en movimiento, como si las líneas de hechos que acabamos de resumir se hubieran cubierto bajo el nombre común de “*élan vital*”. Estos datos le sugerían a Bergson la presencia de un movimiento, de un impulso y en una cierta dirección, o mejor, en diversas direcciones divergentes, pero no algo estático. Uno de los rasgos muy bergsonianos es el de situarse en el movimiento mismo, para verlo por dentro, en su simplicidad; para no tener que fabricarlo o reconstruirlo a base de instantes o de puntos. Porque la fabricación, de tipo humano, se logra

2. Bergson está pensando aquí sobre todo en el instinto y en la inteligencia, que al principio están compenetrados pero que después se desenvolverán por separado: el instinto alcanzará su punto culminante en los himenópteros, y la inteligencia en el hombre

reuniendo, acoplado materiales, pero el movimiento de la naturaleza es simple. Bergson pone el ejemplo del ojo, cuya complicación nos maravilla sobre todo si imaginamos que sus diversos elementos fueron acoplados uno a uno; sólo que la naturaleza hace un ojo con la misma facilidad con que nosotros levantamos un brazo.³ Esto es, hay simplicidad en la vida y complicación en nuestros puntos de vista parciales. Éstas son las razones que lo hacen rechazar tanto al mecanicismo como al finalismo y que Bergson ilustra con dos pintorescas imágenes. Supongamos, dice, que no podamos ver una pintura sino como un trabajo de mosaico; los mecanicistas dirán que todo se explica por el conjunto de los cuadritos; los finalistas dirán que hizo falta un plan previo para irlos acomodando. Su error común es el de no ver el acto simple que pintó, pues no hay cuadritos acomodados.⁴ Lo mismo con una mano que atraviesa limaduras de hierro; éstas tomarán la forma de la mano y de parte del brazo; supongamos que éstos son invisibles, e invitemos a los mecanicistas: explicarán la figura por la interacción de unos granos con otros, y nada más; los finalistas añadirán de nuevo que un plan preconcebido presidió esa serie de acciones. Su error común fue no ver el acto simple del brazo sino la complicación del efecto, pensado como una fabricación.⁵

Como Bergson rechazó el mecanicismo se le dijo que renegaba de la ciencia. Y como rechazó el finalismo se le atribuyó que hacía a la evolución independiente de Dios, que la divinizaba. Pero exactamente, ¿qué fue lo que rechazó Bergson? Porque hay mecánica y finalismo en su *élan vital*. Vamos a reducirnos al asunto del finalismo⁶ y ver que el finalismo rechazado por él puede sintetizarse en estos puntos: 1) El

3. Henri Bergson, "L'évolution créatrice" en *OC*, pp. 572-573.

4. *Ibidem*, p. 572.

5. *Ibidem*, p. 575.

6. Algunos tomistas creyeron que era atacado el finalismo de santo Tomás. Pero más que al nombre "finalismo" habría que atender a las características que se indican. Si acaso, se podría decir que el finalismo rechazado por Bergson se parece más bien a un finalismo tipo Báñez y no, por ejemplo, al de Molina. Pero indico sólo una ejemplificación; no intento decir que ese finalismo que Bergson rechaza sea el de Báñez, ni mucho menos que lo hubiera tenido precisamente en cuenta. Tenía más bien enfrente un finalismo tipo Leibniz. *Ibidem*, p. 527.

efecto está predeterminado; por tanto, si hay evolución, los vivientes no tienen más remedio que seguir un plan, un camino bien preciso y bien determinado, en el que todo es armónico. 2) Entonces, no hay libertad en la vida que evoluciona, propiamente hablando ni siquiera espontaneidad, pues el menor accidente está fatalmente previsto y determinado. 3) No se tiene en cuenta la duración auténtica, la eficacia del tiempo; y es que al poner un camino ineluctable, y un término que no es menos ineluctable, se ha transpuesto todo el tiempo sobre el espacio; se le seguirá llamando tiempo, pero en realidad se ha hecho de él un espacio homogéneo. Éste es el finalismo que Bergson rechaza en *L'évolution créatrice*.

¿Qué tipo de finalidad propone Bergson? Porque después de todo, ya en *L'évolution créatrice*, él dice que el hombre es el fin del universo.⁷ Primero, él mismo aclara ahí que todo se realiza *como si* el hombre fuera el fin del universo; segundo, dirá que su explicación se parece más al finalismo (por tanto no es propiamente finalismo), que al mecanicismo.⁸ De modo que todo parece haber conspirado para llegar al hombre. Porque la vida triunfó en el hombre, sólo en el hombre se manifiestan el espíritu y la libertad, pero la vida llegó a un *impasse*⁹ en muchas líneas evolutivas. La vida siguió ciertas direcciones, como quien quiere obtener algo. *A posteriori* se puede notar la dirección seguida, una vez trazada;¹⁰ y así, se ve que las diversas direcciones de las diferentes líneas evolutivas favorecieron el triunfo de la vida en el hombre.

Se dirá que Bergson había negado que hubiera un camino trazado, y que ahora de pronto introduce caminos trazados, caminos que va buscando la vida; que quiera o no, debe llegar a caminos trazados. Sí,

7. *Ibidem*, pp. 720-721 y 652.

8. *Ibidem*, pp. 528, 537.

9. *Ibidem*, pp. 720-721.

10. *Ibidem*, pp. 537-538.

pero hay una diferencia enorme. La vida busca, la vida elige, porque hay libertad en la vida. No es lo mismo estar abocado sólo a un camino predeterminado, al que hay que seguir irremediabilmente, que seguir libremente un camino. Entre las dos concepciones hay toda la distancia de la necesidad a la libertad.

Se presenta a veces el finalismo de Bergson como un finalismo “ciego”. Se puede dar a las cosas el nombre que se quiera, y Bergson lo hizo mucho; y también usar las imágenes que uno quiera. Pero esta imagen es realmente muy engañosa y, en cuanto a su contenido, falsa. El finalismo de Bergson es un finalismo interno, pero no es “ciego”. Se ha dicho que es ciego porque no tiene plan, porque tiene que ir buscando, tanteando, a ver por dónde va. Sería ciego si no pudiera ver, pero no es lo mismo no tener un plan que estar ciego. Supongamos a alguien que pasea por la ciudad, o por el campo, sin objetivo preciso; tira por aquí, por allá, por donde quiere, en todo caso llega a alguna parte; no siguió una carretera trazada, ni un camino señalado, sino que va abriendo maleza, despreocupadamente; al final se podrá, en todo caso, trazar el itinerario recorrido. Ésta no es una imagen correcta del *élan vital* bergsoniano, pues el *élan vital* tiene ya su sabiduría en la misma *Évolution créatrice*, como vamos a ver, pero la imagen interviene ahora únicamente para indicar que nuestro paseante podrá muy bien no tener ningún plan, pero no está ciego; podrá no tener plan, pero ve los obstáculos, y sabe franquearlos. Si acaso, sería ciego el finalismo que Bergson rechaza porque si todo está predeterminado y no hay libertad, tampoco hay espíritu y, entonces, habría ceguera espiritual. Es imposible un espíritu sin libertad, como si un espíritu pudiera ser testigo impotente de su propia fatalidad.

Se presenta a veces al finalismo de Bergson, por otro lado, como si el *élan* fuera despreocupado, errático y vagabundo. Pero si no hay prede-

terminación, tampoco hay indeterminación absoluta¹¹ ni vagabundeo caótico. El *élan* podrá encontrarse una materia huraña, que lo hará detenerse bruscamente, que lo hará vacilar, dar rodeos, pero el *élan* quiere realizarse en un sentido definido. Bergson pone el ejemplo del ojo, con estructura semejante en muchas especies, y que ha tenido en cada una muy diferentes historias.¹² Ahora, si el *élan* sigue un sentido definido, no quiere decir esto que se acepte el finalismo antes criticado. Bergson no puede aceptar un plan preconcebido y necesitante. El sentido definido del que hablamos es contingente; se implica, al menos, un rudimento de elección.¹³

Esto es, cuando Bergson rechazó mecanicismo y finalismo, lo que quiso rechazar fue la necesidad; fue la conversión del tiempo de la vida en un espacio que ofrece ya dadas todas las cosas.¹⁴

Y es que fuera de la escolástica tomista se suele considerar todo lo que sea “causa” —eficiente o final— como opuesta a la libertad. La primera se concibe como un impulso; la segunda, como una atracción, pero ambas como determinantes; así, quien realiza un acto libre, no es, según esta concepción, “causa”, pues no tiene ningún sentido hablar de “causa libre”.

El finalismo de Bergson es “interno” en el sentido de que él pondrá un impulso, o una *vis a tergo*¹⁵ dentro del mismo *élan vital*, y no una atracción exterior.¹⁶ Pero eso quiere decir simplemente que hay libertad en el *élan*. En otro sentido, el finalismo de Bergson es “externo”, pues según él la finalidad o es externa o no es nada.¹⁷ Este sentido de “externo” lo aclara Bergson: se trata de dar una explicación comprensiva,

11. *Ibidem*, p. 568.

12. *Ibidem*, pp. 577 y 541.

13. *Ibidem*, p. 577.

14. *Ibidem*, pp. 526–527, 533 y 582.

15. Nota del editor. Textualmente, visión desde atrás.

16. *Ibidem*, pp. 537–538 y 582.

17. *Ibidem*, pp. 528–529.

no parcial; y es que el finalismo que él rechazaba, al no poder explicar las desarmonías internas del universo, las luchas entre las especies, los fracasos, se había reducido a una finalidad “interna” en el sentido de que cada ser sería el fin de sí mismo; así, ese finalismo renunciaba a poner un finalismo total, fuera de los individuos particulares, en el que se explicara igualmente la co-ordenación de todos los seres. A este finalismo, que así se retiraba a posiciones más prudentes —dadas las dificultades de la desarmonía—, Bergson lo llama el finalismo “clásico”. Y tratará de superarlo con su teoría del *élan vital* que será libre, que no tendrá un plan ya trazado de antemano, en el que hay armonía, pero atrás, no adelante; de derecho más que de hecho, pues el *élan* es común.¹⁸ El conjunto del mundo es armonioso, pero la armonía no es perfecta: hay desarmonías, antagonismos, fracasos parciales y aun totales, hay titubeos, aun retrocesos en la evolución de la vida.¹⁹ Esto no pueden explicarlo, según Bergson, quienes proponen un plan determinado, en el que cada elemento quedaría muy bien organizado en el conjunto. Bergson verá la armonía más bien en la identidad de impulsión y no en una supuesta aspiración común.²⁰

De modo que la vida es como un *élan* —*élan* o impulso es una metáfora, dice Bergson, porque en realidad “la vida es de orden psicológico”—,²¹ un *élan* en el que hay libertad. Y el *élan* se encuentra con la materia, entra en ella, como para hacerse un pasaje subterráneo, en el que irá haciendo tanteos, a izquierda, a derecha, chocará contra piedra dura a veces, pero al menos en un punto re-encuentra la luz. Pero ¿por qué ese túnel?²² Bergson responde que habría que estudiar los problemas morales²³ (y lo hará después). Quizá esta imagen del túnel fue la que dio pie a ver en el *élan vital* algo así como un topo ciego, pero la imagen

18. *Ibidem*, pp. 537–538.

19. *Idem*.

20. “Elle tient à une identité d’impulsion et non pas à une aspiration commune”. *Ibidem*, pp. 537–538.

21. *Ibidem*, p. 713.

22. Henri Bergson, “L’énergie spirituelle” en OC, p. 831.

23. *Ibidem*, pp. 833–834.

del túnel no se refiere a la ceguera del *élan*, sino a sus dificultades con la materia; de hecho si el *élan* quedara como sonámbulo, reducido a mero instinto animal, vería a una sola cosa, atendería a una sola cosa (...) porque sólo una cosa le interesaría. El *élan* original ve, y tiene que decidirse, pues las puertas del futuro le quedan del todo abiertas.²⁴ Bergson rechaza la previsión y la finalidad que consistieran en suponer un modelo pre-existente que la vida tuviera fatalmente que realizar.²⁵

Los posibles

Las consideraciones de Bergson sobre lo posible²⁶ y sobre el movimiento retroactivo de lo verdadero²⁷ están íntimamente ligadas a la duración. El hilo conductor para comprender su crítica será la novedad con que caracteriza la libertad: los actos libres no consisten en mera composición de elementos antiguos, sino en la aparición de algo nuevo:²⁸ tal es nuestra libertad creadora. Por tanto el acto libre será imprevisible, pues la inteligencia podrá prever mil combinaciones de elementos ya conocidos, pero no propiamente lo que será la novedad de nuestra libertad.²⁹ Bergson no concibe el acto libre como si se tratara de ir a un armario de posibles para elegir uno entre ellos, como quien elige un traje para variar y dar cierta impresión de novedad, pero sin novedad verdadera, porque ese traje era también antiguo. La libertad no ha de considerarse como una elección entre posibles: definirla así, dice Bergson, vendría a dar razón, en el fondo, al determinismo,³⁰ que rechaza admitir algo totalmente nuevo, independiente de los antecedentes.

24. Henri Bergson, "L'évolution...", p. 584; Henri Bergson, "Le possible et le réel" en OC, pp. 1342-1343.

25. Henri Bergson, "L'évolution...", p. 853.

26. Henri Bergson, "Le possible...", pp. 1330-1344.

27. Henri Bergson, "Introductions à La pensée et le mouvant" en OC, pp. 1253-1270. Ver especialmente pp. 1262-1267.

28. Henri Bergson, "Le possible...", p. 1335.

29. *Idem*. Ver también Henri Bergson, "L'évolution...", pp. 633-664, 723-724.

30. Henri Bergson, "Le possible...", p. 1335; Henri Bergson, "Essai sur les données immédiates de la conscience" en OC, pp. 115-116.

Según Bergson, quienes definen la libertad como elección entre posibles eliminan por ello mismo el tiempo verdadero para convertirlo en espacio; y en ese espacio indefinido hacia atrás y hacia adelante —que impropriamente siguen llamando tiempo— extienden todos los posibles, y consideran que en estos posibles hay menos que en lo real:³¹ a ese posible habría que añadirle la existencia, y así se haría real.³²

Bergson se opone a esta concepción, y dice que se trata de una ilusión, y que en realidad en esos posibles hay más que en lo real; y que el posible no precede, sino que viene después de lo real. Se le podría replicar que de hecho pensamos muchos posibles, preexistentes en forma de idea. Y él explica que somos víctimas de una ilusión, del movimiento retroactivo de lo verdadero. En efecto, dice, al pensar ahora en lo que acaba de suceder en estos momentos, sea de mi vida, sea de la historia de la humanidad, tengo algo real, algo que existe, pero con la mente lo envío al pasado, para pensarlo desde el pasado y, en esa perspectiva, digo que era entonces un posible, pero en realidad ha comenzado a ser posible en este momento.³³

Pero ¿de qué posible se trata? La filosofía ha hablado de muchos posibles. Si por posible se entiende únicamente lo que no es imposible, en el sentido de que no habría obstáculos para su realización, digamos algo que no tiene “notas contradictorias”, esto lo acepta Bergson, pero únicamente en ese sentido “que no hay obstáculos a su realización”.³⁴ El posible que Bergson no admite en el futuro es aquel que *pre-existe* en forma de idea a su realización, que tuviera cierto “grado de virtualidad”.³⁵ Esto viene a significar que lo que pueda tener de realidad

31. Henri Bergson, “Le possible...”, pp. 1338, 1340-1341.

32. *Ibidem*, p. 1341.

33. *Ibidem*, pp. 1339-1340; Henri Bergson, “Introductions à la pensée...”, pp. 1263-1264.

34. Henri Bergson, “Le possible...”, pp. 1341-1342; Henri Bergson, “Introductions à la pensée...”, p. 1262.

35. Henri Bergson, “Le possible...”, p. 1341; Henri Bergson, “Introductions à la pensée...”, pp. 1262, 1264, 1267. Notemos que comúnmente la escolástica, al considerar posible en toda su generalidad, lo concibe simplemente como lo no contradictorio, como lo no imposible y que le niega toda especie de realidad actual. Es más: aquella no contradicción la funda ultimadamente en Dios, no en el mismo posible.

el posible, si la tiene, la recibe toda ella de lo real. Verificado lo real, aparece, por retrospectión, como un posible en el pasado; a la manera que un hombre delante del espejo hace aparecer su imagen y no al revés: que primero fuera la imagen y luego el hombre.³⁶

De modo que sí, podemos formar esa “pre”-idea de lo real, y retrospectivamente llamarla posible, pero no se trata de ninguna pre-existencia. Animados por el espejismo,³⁷ dice Bergson, por el que establecimos esa relación entre un antes (pasado) y un después (presente), extendemos el mecanismo aun al futuro; sólo que aquí el “antes” será nuestro presente, y el “después” nuestro futuro. Y desde ese “antes” creemos que se dan esas “pre-existencias” en forma de idea, que llamamos posibles y que no esperan sino recibir algo para hacerse “reales”, sin ver que en verdad no pre-existen, sino que aparecen después; y que en esa pre-existencia ideal hay más, y no menos, que en lo real; porque suponen lo real más el movimiento del espíritu que las proyecta en el pasado.³⁸

Un punto importante del estado de la cuestión es que Bergson tiene por delante los actos libres, aquellos que la escolástica llama “futuros absolutos”, pues Bergson habla sobre todo del posible que seguirá a un hecho real. Esto es, para él, el futuro absoluto no pre-existe en forma de idea. Y del futurible puro, ¿qué diría? No dijo nada, pero diría, con mayor razón, me parece, que ni pre-existe en forma de idea, ni podrá jamás, retrospectivamente, llegar a ser realmente posible, pues al no darse lo real correspondiente, no podría ser él lanzado retrospectivamente hacia el pasado.

Otro punto importante del estado de la cuestión: las concepciones filosóficas a que se oponía Bergson. Se oponía a una concepción en la

36. Ver Henri Bergson, “Le possible...”, pp. 1338, 1340-1341.

37. *Ibidem*, pp. 1340-1341.

38. *Ibidem*, pp. 1339-1342.

que el ser estuviera dado de una sola vez,³⁹ en el sistema inmutable y eterno de las Ideas; nuestro mundo, lejos de poder añadir algo nuevo, sería sólo una disminución o degradación de aquéllas; el tiempo no sería creador, sino que vendría a provocar un déficit. Y también se oponía a otra concepción, moderna, en la que el tiempo se reducía igualmente a una apariencia: lo temporal no es sino la forma confusa de lo racional; hay también una eternidad, la eternidad de las leyes.⁴⁰ Ni esas Ideas de la filosofía griega, ni ese Racional de los modernos son para Bergson el Dios verdadero. Ambas teorías llegan a una eternidad, pero a una eternidad de muerte.⁴¹ Por eso Bergson considera que ni en esa Idea de las ideas a que llegó Aristóteles, ni en ese Absoluto de los modernos pudieran estar todos nuestros actos inscritos desde toda eternidad. Las dos concepciones son teorías y Bergson prefiere atenerse a los hechos y los hechos le muestran el brote continuo de novedad imprevisible.

No deja de ser interesante que aquellos posibles o pre-existencias en forma de ideas, se habían presentado como esperando algo, la existencia, para hacerse “reales”; pero lo que pretenden es ser ellas la realidad más consistente: siempre han sido, sea en la eternidad de las Ideas de la filosofía griega, sea en lo racional de la filosofía moderna. Podrá llamar la atención que Bergson se haya encarnizado tanto con estos posibles. Pero recordemos, sólo para citar un ejemplo, que para Wolff y para algunos discípulos de Leibniz, esos posibles son demasiado “consistentes”, tanto que aun en la hipótesis de que Dios no existiera, seguirían siendo posibles. En esta perspectiva hay que leer las hermosas páginas que Bergson escribió sobre el movimiento retroactivo de lo real y su crítica del posible. Hay *más* en el posible retrotraído, pero no hay *más* en ese posible que dicen que nos acecha.

39. *Ibidem*, pp. 1343-1344.

40. *Ibidem*, pp. 1344-1345.

41. Henri Bergson, “L'évolution...”, p. 662.

Se podrá objetar, y muy razonablemente, que si los posibles son imprevisibles, que si toda la evolución de la vida es imprevisible, se niega la presciencia divina. Ésta sería una conclusión harto rápida, y que Bergson no formuló. Es verdad que él consideraba muy difícil compaginar su idea de la duración con la presciencia divina; el asunto le preocupaba, y lo estudió, pero no le encontró solución,⁴² y no la dio. Pues bien, esto no es lo mismo que negar la presciencia divina. Nadie podrá señalar en sus escritos que la haya negado. Tenía como datos la libertad humana y la trascendencia divina, y no quería negar ninguna de las dos. Dentro de la escolástica han subsistido dos concepciones muy diversas que quieren ir hasta el fondo del problema: presciencia divina antecedente o consecuente a la libertad finita. Me parece que Bergson estaría en abierta pugna con la “antecedente”. ¿Y con la “consecuente”? No se sabe; y sería muy aventurado cualquier juicio. Es verdad que todavía se puede insistir en que Bergson, de ser consecuente, tendría que negar simplemente la presciencia divina, pues niega la previsión en general, niega que haya un plan y niega los posibles.

Se responde que hay muchas formas de imprevisibilidad y que, en lo que nos atañe, Bergson estaba considerando esa imprevisibilidad dentro del universo: ni hombre ni superhombre podrán tener esa previsión por adelantado. El caso expreso de la presciencia divina lo deja pendiente, desde luego en *L'évolution créatrice*, en la que todo el problema de Dios se deja pendiente, pero también en *Deux sources*. Esto se puede ver claramente leyendo bien los textos. Porque Bergson precisa bien lo que significaría esa previsión: nuestra inteligencia, para preparar nuestra acción, busca siempre lo conocido, para poder aplicar su principio de que “lo mismo produce lo mismo”.⁴³ Y es que la inteligencia opera sobre repeticiones, no sobre la duración misma;⁴⁴

42. Jacques Chevalier, *Entretiens avec Bergson*, Plon, París, 1959, p. 30.

43. “[...] afin de pouvoir appliquer son principe que ‘le même produit le même’”. Henri Bergson, “L'évolution...”, pp. 518-519.

44. *Idem*.

no comprende la verdadera creación, que es aparición de novedad.⁴⁵ Además, en la evolución se van creando no sólo las formas de la vida sino, al mismo tiempo y como vimos, las ideas que permitirán a una inteligencia comprenderlas:⁴⁶ no hay ideas platónicas pre-existentes. Esto es, Bergson, al negar que haya un plan preconcebido, previsto, se refiere siempre a la inteligencia. Pero es claro, después de todo lo que hemos visto, que no se refiere a Dios, pues entonces no hablaría Bergson de “inteligencia”.⁴⁷ En cuanto a que niega los posibles, vamos a considerarlo en forma de una segunda objeción.

La experiencia cotidiana, se dirá, nos presenta muchas posibilidades, diferentes alternativas de acción; y si no se presentan, las imaginamos; por ejemplo, cuando queremos resolver una situación práctica y no encontramos el camino. Más aún, no sólo pensamos en nuestra acción inmediata, sino que muchas veces pensamos planes y elaboramos proyectos para un futuro lejano, sea que los proyectemos con toda seriedad, sea que simplemente soñemos en hermosos futuros, en interesantes situaciones futuras, que sabemos que nunca se realizarán y que en sí no son irrealizables. No nos dirá Bergson que no tenemos nada en la cabeza; tenemos muchas ideas, ninguna de ellas realizada, es verdad; algunas ni siquiera se realizarán, pero están ahí a manera de posibles y una de ellas algún día se verá realizada. Esto es también dato de la conciencia. Pero, la misma inteligencia en el bergsonismo, ¿no necesita fabricarse instrumentos? Y para ello ¿no necesita un plan, y según ese plan realizar sus cortes y solidificaciones, y todo aquello que vimos? El mismo *élan vital* —aunque no se defina la libertad como elección entre posibles— en la evolución descrita por Bergson, ¿no tiene una acción contingente? Porque esa acción “implica al menos un rudimento de elección; y una elección supone la representación

45. Henri Bergson, “Le possible...”, pp. 1331 y 1343-1344; Henri Bergson, “Introductions à La pensée...”, pp. 1262-1263; Henri Bergson, “L'évolution...”, pp. 634-635.

46. Ver el capítulo anterior de esta tesis, publicado en el No. 103 de *Xipe totek*.

47. Henri Bergson, “L'évolution...”, p. 51. De modo semejante la escolástica no habla de “raciocinio” en Dios.

anticipada de muchas acciones posibles; de modo que es menester que las posibilidades de acción se le presenten al ser vivo antes de la acción misma”.⁴⁸

Sí, es verdad que estamos tendidos hacia el futuro. Si mi duración está empapada de pasado, también está asomada hacia el futuro y también elaboro planes, proyectos y ensueños. Pero eso no quiere decir que tengan ninguna pre-existencia del tipo de las Ideas platónicas, ni que formen parte de esa racionalidad eterna de los modernos. No se trata de posibles virtuales que me hayan esperado desde toda eternidad hasta este momento en que los concibo, ni de que seguirán esperándome en el futuro hasta el día en que yo tenga, fatalmente, que encontrarlos. Precisamente porque me encuentro viendo hacia el futuro, puedo elaborar un plan, contando con toda mi situación actual; porque si un momento de mi pasado hubiera sido diverso, yo elaboraría seguramente otro plan (pues mi situación actual no sería exactamente la misma) o alguna variante del plan, que viene a ser en realidad otro plan. De modo que sí puedo prever, con fuerte conjetura, pero no con certeza, pues mi acto libre es imprevisible. Bergson no niega simplemente cuanto podemos meter bajo la palabra “posible”. Por lo pronto admitía, como vimos, lo negativamente posible, esto es, el que no haya obstáculos insuperables a la realización. Pero en Bergson hay además otras posibilidades. Jankélévitch muestra que en el bergsonismo hay una posibilidad orgánica, que es una promesa, un germen, una esperanza.⁴⁹ Es verdad. Pero no consideremos en ese germen del que habla Jankélévitch sólo el proceso

48. “[...] elle implique tout au moins un rudiment de choix. Or, un choix suppose la représentation anticipée de plusieurs actions possibles. Il faut donc que des possibilités d'action se dessinent pour l'être vivant avant l'action même”. *Ibidem*, p. 577.

49. Vladimir Jankélévitch, *Henri Bergson*, Presses Universitaires de France, París, 1959, p. 217. Jean Guitton hace notar que a fines del siglo XIX el determinismo era admitido dogmáticamente, y que Bergson defendía la libertad. Jean Guitton, “La vocation de Bergson” en *Oeuvres complètes, Portraits*, Desclée, Brujas, 1966, p. 669. Esta actitud explicaría en parte por qué aparece tan fuerte en el bergsonismo el carácter de imprevisibilidad. Y en efecto, Bergson se opone a esa concepción en la que el mundo —incluido el hombre— se consideraba como un mecanismo en el que todo estaba determinado de antemano; en el que no había lugar para la creación humana. Henri Bergson, “L'énergie...”, pp. 844–845.

biológico sujeto a las leyes físico-químicas, sino, ante todo, la riqueza inmensa de la libertad del espíritu.⁵⁰

Solidaridad de los vivientes

En este punto de la solidaridad de los vivientes podría encontrarse un rasgo antihumanista en *L'évolution créatrice*. Porque en el origen “*todo parece indicar que un ser indeciso y vago que podremos llamar hombre o superhombre, hubiera buscado realizarse, y no lo hubiera logrado sino abandonando en el camino una parte de sí mismo*”.⁵¹ Sí, hay una corriente vital dada, una corriente que es conciencia y que no tiene sino que invertir su movimiento para engendrar la materialidad de las cosas. Pero advierte Bergson que esta conciencia no es la nuestra,⁵² pues la nuestra es una conciencia individual, fragmentaria. “No somos la corriente vital misma, sino esta corriente cargada ya de materia, esto es, de partes congeladas de su sustancia, que arrastra a lo largo de su recorrido”.⁵³ La unidad de impulso nos hace solidarios, pero tan solidarios que nuestra personalidad consciente parece ser sólo un fragmento de la conciencia inicial. La conciencia inicial es la que avanza, ella es la que se organiza con la materia, ella es la que a través de los fracasos sigue su camino, y ella es la que logrará franquear todos los obstáculos, como dice Bergson, aun quizá la muerte.⁵⁴ Pero el fracaso es el mío, y la muerte es la mía, la de este yo que en el bergsonismo no parece ser sino la corriente vital pero ya cargada de materia, con el lastre de la

50. Elegimos sin cesar; y sin cesar también abandonamos muchas cosas. Henri Bergson, “L'évolution...”, pp. 579–580.

51. “*Tout se passe comme si un être indécis et flou; qu'on pourra appeler, comme on voudra, homme ou sur-homme, avait cherché à se réaliser, et n'y était parvenu qu'en abandonnant en route une partie de lui-même*”. *Ibidem*, pp. 720–721. (El subrayado es de Bergson).

52. *Ibidem*, pp. 696–697.

53. “Nous ne sommes pas le courant vital lui-même; nous sommes ce courant déjà chargé de matière, c'est-à-dire de parties congelées de sa substance, qu'il charrie le long de son parcours”. *Ibidem*, pp. 697–698.

54. *Ibidem*, pp. 724–725 y 603–604.

geometría. Ese hombre o superhombre, ser indeciso y vago, abandona algo de sí mismo en el camino, me abandona a mí.⁵⁵

Hay una pregunta muy ambiciosa: ¿Por qué ese *élan* no se comunicó a un solo cuerpo, en el que intuición e inteligencia fueran juntas, cada una en su máximo esplendor, sino que se dividió en gavillas divergentes?⁵⁶ Bergson responde que el *élan* es finito,⁵⁷ que no puede superar todos los obstáculos, que al encontrarse con la materia optará, vacilante, entre individualidad y asociación, y que ésta es una ley de la vida.⁵⁸

Pero Bergson dará una respuesta más difícil:⁵⁹ unidad y multiplicidad son sólo aspectos que la inteligencia considera; y añadirá que *élan* es una metáfora más o menos apta, más o menos inepta, pues la vida es de orden psicológico. La duración interior ni es unidad ni es multiplicidad; en ella unidad y multiplicidad se penetran mutuamente, y no sólo ellas, sino otras muchas cosas. Y lo mismo pasa con la vida, dice Bergson. De modo que la vida más que impulso es una inmensa virtualidad; al contacto con la materia se podrán distinguir mil tendencias, pero serán mil sólo cuando hayan sido exteriorizadas:⁶⁰ la materia será principio de individuación, pero sólo en este sentido, pues la individuación ha de explicarse también por la vida misma.⁶¹

Así parece ahogarse la personalidad humana en esa ola inmensa de vitalidad. En dramático momento se pregunta Bergson: “... pero si hay almas capaces de vida independiente, ¿de dónde vienen? ¿Cuándo, cómo, por qué entran en este cuerpo que, ante nuestros ojos, vemos salir, muy naturalmente, de una célula mixta tomada prestada de los

55. Y la muerte del individuo parece ser querida por la vida. *Ibidem*, p. 704. Ver la nota a pie de página.

56. *Ibidem*, pp. 710, 721-722, 649-650.

57. *Ibidem*, pp. 710, 602-603.

58. *Ibidem*, pp. 722-725.

59. *Ibidem*, pp. 713-715.

60. *Ibidem*, p. 714.

61. *Idem*.

cuerpos de sus padres?”⁶² Añádase que ahí se involucraba el problema de la inmortalidad, que Bergson consideró no haber resuelto. Aceptaba, personalmente, la sobrevivencia y su filosofía le daba muchos indicios, quizá tantos que la prueba tocaría más bien al que quisiera negar la sobrevivencia.⁶³ En todo caso Bergson admitía no haber llegado a una prueba filosófica de la simplicidad.

Pero no se crea que Bergson atribuía las personalidades humanas a la creación divina. En una de sus cartas a Tonquédec, aclaraba, con mucha fuerza, que en *L'évolution créatrice* se presentaba, con toda nitidez, un Dios creador y libre, “cuyo esfuerzo de creación se continúa, del lado de la vida, por la evolución de las especies y por la constitución de personalidades humanas”.⁶⁴ Parece, por tanto, que el punto concreto no aceptado por Bergson es el de la creación directa de las almas.

Se dirá que entonces se pierden todas las conciencias en la unidad del *élan*,⁶⁵ que sólo importa el triunfo final de esta superconciencia. Sería injusto, sin embargo, extremar así unas conclusiones que Bergson no enunció. Hay que tener en cuenta, primero, que a este problema concreto se le había dado una solución provisoria, a título de hipótesis indicativa, a título de “línea de hechos”, Bergson tiene que buscar otras líneas de hechos, para ver si convergen y confirman la teoría, o si divergen y la corrigen. Pero sobre todo hay que tener en cuenta el equilibrio establecido por Bergson entre unidad y multiplicidad. Escandalizó su teoría porque las personalidades humanas parecían ahogarse en el flujo

62. “[...] mais s’il existe ainsi des ‘âmes’ capables d’une vie indépendante, d’où viennent-elles? Quand, comment, pourquoi entrent-elles dans ce corps que nous voyons, sous nos yeux, sortir très naturellement d’une cellule mixte empruntée aux corps de ses deux parents?” *Ibidem*, pp. 722-723.

63. Henri Bergson, “L’énergie...”, pp. 858-860.

64. “[...] dont l’effort de création se continue du côté de la vie, par l’évolution des espèces et par la constitution des personnalités humaines”. Carta de Bergson a Tonquédec, publicada por éste en Joseph de Tonquédec, “M. Bergson est-il moniste?” en revista *Études religieuses, historiques et littéraires, par des pères de la Compagnie de Jésus*, París, No. 130, enero-marzo, pp. 514-516. La carta se encuentra también en Henri Bergson, *Écrits et paroles. Vol. II*, Presses Universitaires de France, París, 1959, p. 365.

65. Para Teilhard, sin embargo, Bergson se mantiene en el plano de humanización individual. Teilhard prevé la convergencia hacia un polo de colectivización. Ver Madeleine Barthélemy-Maudale, *Bergson et Teilhard de Chardin*, Seuil, París, 1963, p. 549.

torrencial del impulso de la vida, pero esa solidaridad universal ¿es un mero concepto —hablo ahora fuera del bergsonismo— o es también algo real, aun sagrado? No se trata, desde luego, de cosificar algo abstracto; en el fondo quizá no sabemos lo que es. El mérito de Bergson fue el de haberlo hecho resaltar, al menos a título de problema. Pero como lo resaltó, se creyó que renunciaba a la distinción de las conciencias, al valor del individuo; nunca dijo esto Bergson y, al contrario, para él es en esas conciencias individuales donde se ha conservado lo mejor del *élan vital*; es en ellas donde triunfa, la vida; son esas conciencias individuales las que son capaces de la intuición y de la filosofía. No hay *aut, aut*, sino *et-et*.⁶⁶ Tal es la comprensiva mirada bergsoniana. X

Bibliografía

- Barthélemy-Maudale, Madeleine, *Bergson et Teilhard de Chardin*, Seuil, París, 1963.
- Bergson, Henri, *Ecrits et paroles. Vol. II*, Presses Universitaires de France, París, 1959.
- *Ecrits et paroles. Vol. III*, Presses Universitaires de France, París, 1959.
- *Oeuvres complètes*, Presses Universitaires de France, París, 1963, 2a. edición. En esta colección se encuentran los siguientes escritos:
- “Essai sur les données immédiates de la conscience”, pp. 3-157
- “Introductions à La pensée et le mouvant”, pp. 1249-1482.
- “L'évolution créatrice”, pp. 487-809.
- “L'énergie spirituelle”, pp. 811-977.
- “Les deux sources de la morale et de la religion”, pp. 979-1247.
- “Le possible et le réel”, pp. 1331-1345.
- Chevalier, Jacques, *Entretiens avec Bergson*, Plon, París, 1959.
- Guillon, Jean, “La vocation de Bergson” en *Oeuvres complètes, portraits*, Desclée, Brujas, 1966.

66. Nota del editor. El autor alude a la obra *Enten - Eller, O lo uno o lo otro*, de Kierkegaard y le opone el *et-et, lo uno y lo otro* o, en otras palabras *tanto uno como lo otro*, que sería más bergsoniano.

Jankélévitch, Vladimir, *Henri Bergson*, Presses Universitaires de France, París, 1959.

Tonquédec, Joseph, “M. Bergson est-il moniste?” en revista *Études religieuses, historiques et littéraires, par des pères de la Compagnie de Jésus*, París, No. 130, enero-marzo, 1912, pp. 506-516.

Políticas de bienestar de sectores vulnerables y constituciones políticas*

Matthew Edward Carnes, SJ**



Recepción: 26 de octubre de 2016
Aprobación: 18 de octubre de 2017

Abstract. Carnes, Matthew Edward. *Social Welfare Policies for Vulnerable Sectors and Political Constitutions*. Dr. Matthew Carnes offers an overview of the impact that social welfare policies have on the most underprivileged sectors of society. The analysis focuses on three issues: democratization (the political dimension), growth (the economic dimension), and persistent inequality (the social dimension). Ultimately, the aim is to promote reflection on the need to work on the formulation and implementation of legal and political instruments that will have a positive impact on the lives of people, especially those who need it most.

Key words: social welfare policies, vulnerable sectors, political constitutions, democratization, persistent inequality.

Resumen. Carnes, Matthew E. *Políticas de bienestar de sectores vulnerables y constituciones políticas*. El Dr. Matthew Carnes ofrece una visión general del impacto que las políticas de bienestar ejercen sobre los sectores más desfavorecidos de la sociedad. El análisis se centra en tres problemas: la democratización (dimensión política), el crecimiento (dimensión económica) y la desigualdad persistente (dimensión social). En última instancia, lo que se busca es promover una reflexión sobre la necesidad de trabajar en la formulación y

* Conferencia impartida por el Dr. Matthew Edward Carnes, SJ, de Georgetown University: Center of Latin American Studies, el 19 de octubre de 2016 en el ITESO en el marco del V Encuentro: El humanismo y las humanidades en la tradición educativa de la Compañía de Jesús. Hacia el centenario de la constitución: reflexiones históricas, jurídicas, sociales, éticas, políticas.

** Director del Center of Latin American Studies, Georgetown University. Matthew.Carnes@georgetown.edu

puesta en marcha de instrumentos jurídicos y políticos que afecten positivamente la vida de las personas, especialmente de aquellas que más lo necesitan. **Palabras clave:** políticas de bienestar, sectores vulnerables, constituciones políticas, democratización, crecimiento, desigualdad persistente.

Hoy quiero hablar de políticas de bienestar y constituciones políticas, y voy a hacerlo desde la perspectiva de la ciencia política porque ése es mi campo de trabajo y creo que va a propiciar, espero, un diálogo muy interesante entre nosotros sobre cuáles son las políticas sociales, cómo van cambiando y cómo pueden caber, o quizás no, dentro de las constituciones políticas. En resumen, lo que voy a hacer es empezar con algunas definiciones y después plantearé una discusión sobre tres presiones fuertes en las políticas sociales actuales.

Empezamos con algunas definiciones para aclarar de qué tema estamos hablando aquí. Las políticas sociales pueden incluir muchas cosas y, a veces, pensamos en muchos temas sociales; pero yo quiero que nos focalicemos en las políticas sociales que, de alguna forma, son *arreglos*, arreglos para ayudar o enfrentar desafíos de la vida. ¿En qué tipo de “desafíos” estoy pensando? Las políticas sociales muchas veces nos ayudan a enfrentar los desafíos del ciclo de la vida. Por ejemplo, sabemos que las etapas del nacimiento y la juventud son un tiempo durante el cual no podemos estar en el mundo de trabajo. Muchas veces dependemos de nuestros padres, los padres que tienen que proveer muchos recursos; así, algunas de las políticas sociales intentan ayudar con los hijos en su niñez, a las madres en su tiempo de embarazo y, en general, ayudan a la familia —a toda la familia— a enfrentar estos primeros años de vida. También pensamos en la necesidad de la educación, que es una parte del ciclo de la vida (si vamos a ser productivos a lo largo de la mayor parte de la vida necesitamos un tiempo de preparación). La vejez, la tercera edad, es otra parte del ciclo de la vida para la que es necesario contar con políticas sociales que ayuden a los adultos mayores porque ya no pueden trabajar y porque se les dificulta más

cuidar de sí. Aun si tienen algunos ahorros, ellos necesitan ayuda. Las políticas sociales intentan enfrentar ese desafío.

Por otra parte, las políticas sociales también son diseñadas para enfrentar los riesgos; los riesgos económicos y otros riesgos en que podemos caer:

- La enfermedad. Puede ser que pasemos un tiempo con enfermedad y no podamos trabajar.
- El desempleo. Algo pasa en la economía y entonces no hay trabajo.
- El cambio económico. En esa situación, las reglas cambian y estamos en apuros.

Un riesgo muy importante es el de la pobreza. Ese riesgo nos amenaza a todos. No debemos pensar que la pobreza es simplemente algo que le sucede a gente que viene de zonas marginales. En mi país (Estados Unidos), por como está cambiando la economía, la gente joven (entre veinte y treinta y cinco años) presenta 40% de posibilidades de pasar un año en pobreza: sin trabajo, sin salario. En ese tiempo esos jóvenes van a necesitar algo de ayuda del Estado.

Pero también las políticas sociales son un mecanismo para la *redistribución* con el que una sociedad puede decir: “Tenemos algunas prioridades y creemos que algunos miembros de nuestra sociedad tienen derechos, tienen necesidades y vamos a buscar cómo redistribuir los ingresos, redistribuir los recursos entre ciudadanos”. En términos generales, esas son las políticas sociales de las que voy a platicar hoy.

Como politólogo, voy a hablar de la política de las políticas sociales, o sea, sobre el “combate político” a propósito de las políticas sociales. Muchas veces hay competencia, diferencia de ideas con respecto a cómo deben ser las políticas sociales. Ese debate puede ser sobre:

- Cómo definir los fines. ¿Realmente debemos proveer un ingreso garantizado a todos, o no? ¿Debemos ayudar en la educación superior o solamente a la de los niños? ¿Qué tipo de seguro de enfermedad debemos dar? Definir los fines es una parte del debate político.
- Definir las estrategias. ¿Qué estrategia vamos a usar para realizar lo que queremos lograr? Si queremos proteger a la gente en la tercera edad, ¿qué método es mejor? ¿Debemos darles algunos incentivos para que ellos ahorren durante la vida y después puedan valerse por sí mismos?, ¿o debemos tener una cuenta del Estado en la que todos paguen un seguro social y desde ahí podamos ayudar a los que tienen necesidad? La estrategia también es tema de debate.
- El conflicto distributivo entre distintos sectores, porque algunos dicen: “Nosotros vamos a ser los que pagan, otros van a ser los que reciben”. Estos conflictos generan mucho debate en el ámbito político.

Quiero señalar que todo esto refiere a un plano teórico: ¿Cuáles son los medios, cuáles son los fines, cuáles son las estrategias, qué tipo de conflicto tenemos?, etc. Pero también trabajamos siempre con una herencia del pasado; las políticas sociales que tenemos actualmente vienen de una larga historia en cada país en la que se ha pensado cómo enfrentar estas necesidades, y cada país ha tenido diferencias en su manera de acercarse a estos problemas y de cómo enfrentarlos. Hablando de esta herencia: ¿qué podemos decir en términos generales de las políticas sociales en América Latina? ¿Cuál es nuestra herencia?

En términos grandes, es decir, generalizando un poco entre los países de América Latina, podemos afirmar que las políticas sociales, en su principio, casi siempre fueron basadas en contribuciones de trabajadores, o sea que son sistemas en los que los trabajadores y sus empleadores están haciendo contribuciones a algunos seguros, a algunos sistemas de seguros sociales o de cuentas desde los cuales pueden financiarse las pensiones, las bajas por enfermedad, etc. La idea es

que estas contribuciones, aportaciones (casi siempre mensuales) que se depositan en una cuenta común, se puedan usar para enfrentar los riesgos. Esto significa que en América Latina las políticas sociales se han enfocado principalmente en trabajadores sindicalizados, o sea, en un grupo de trabajadores (no en todos, porque sabemos que muchos trabajadores han quedado fuera del sistema, trabajan en la economía informal y no tienen un trabajo registrado ante el Estado). Esto significa que en Latinoamérica tenemos una gran brecha entre quienes tienen acceso a las políticas sociales en la región, y muchos que no lo tienen. Y el acceso se define por haber hecho contribuciones, y para hacer contribuciones uno tiene que estar registrado ante el Estado. Éste ha sido un problema muy grande en la región. Los que tienen acceso realmente han tenido, en general, suficiente protección y han sido tratados muy bien; pero los que no tienen acceso muchas veces han quedado fuera: no han tenido recursos para su jubilación, no han tenido oportunidades para educar a sus niños, han pasado tiempos difíciles de desempleo. Hay una brecha grande dentro de la región. Eso ha generado últimamente nuevos intentos de inclusión, nuevos intentos de tratar de incluir a ese grupo informal que no ha sido parte del sistema. Estoy hablando de nuevos intentos, como las pensiones no contributivas (que ya están muy de moda en América Latina); de programas como transferencias condicionadas (que no son contributivas); en México, podemos hablar de programas como Prospera, un programa que intenta incluir gente que antes estaba fuera del sistema.

Pensemos también en cómo caben esas medidas dentro de las constituciones. Las constituciones, ¿pueden realmente incluir, o no, a estas políticas sociales? ¿Qué son las constituciones? Podemos decir que son arreglos políticos básicos. Las constituciones pretenden ser las “reglas del juego”, las reglas básicas de cómo la gente, día tras día, semana tras semana, busca una manera de diseñar políticas que le van a servir. ¿Cómo se encuentran las políticas útiles? Las constituciones hacen algunas definiciones fundamentales.

La primera definición es la de la “ciudadanía”. ¿Qué es pertenecer a la sociedad? Sin una constitución que defina que tal persona es ciudadana, esa persona no tiene acceso a todo lo demás que ofrece el Estado. Y quizás aún más importante es que las constituciones establecen “derechos”. Derechos a la vida, derechos a poder hablar en público, derechos a la asociación, a la seguridad económica, personal. Estos derechos son la *base* para todo lo demás. Y una pregunta abierta es si realmente pueden las constituciones garantizar responsabilidades. ¿Se puede exigir al Estado la responsabilidad de garantizar todos los derechos que promete? Es fácil decir “vamos a permitir que la gente se asocie”; pero es mucho más difícil decir “vamos a garantizar que toda persona tendrá tal cantidad de ingreso”. Algunos discuten si realmente es posible garantizar ese tipo de responsabilidad. En mi país incluso se preguntan a veces si podemos exigir a la gente que haga contribuciones. ¿Puede una constitución hacer este tipo de requerimiento, o no?

Concluimos aquí con las definiciones, planteando, digamos, el campo del cual estamos hablando. Quiero hablar de tres procesos que están haciendo nuevas presiones sobre el sistema de políticas sociales. Voy a hablar brevemente de a) un proceso político: *democratización*, b) un proceso económico: *crecimiento* (la búsqueda de crecimiento económico) y —aquello en lo que se centrará esta conferencia— c) un proceso social: *desigualdad persistente* —que ha sido una constante en América Latina y que ha crecido en otros países (como el mío) en los últimos años.

Un proceso político: democratización

Para empezar, pensemos primero en la democratización, porque si creemos que las constituciones pueden proveer algo va a ser a través de un proceso democrático. Y en América Latina podemos decir que hemos pasado un momento importante en los últimos treinta años: hemos pasado de las dictaduras en varios países a las *democracias imperfectas*;

decimos que ya es “democracia” porque hay elecciones, porque hay participación, porque hay partidos políticos, etc., pero la consolidación no está totalmente terminada, la verdadera consolidación de la democracia todavía está pendiente. Y eso afecta las políticas sociales, porque si no todos creen que la única manera de instrumentar cambios es a través de la democracia, si otros están buscando opciones fuera del sistema político esto puede causar problemas. Y sabemos también que hay una *falta de inclusión política y social* porque, a pesar de tener partidos políticos, éstos no representan a toda la gente. Muchas veces representan a *bases* que son muy importantes para ellos, pero no proveen una manera para que gente, especialmente de escasos recursos o que vienen desde grupos históricamente marginados, pueda contar con representación. Y también, en muchos de nuestros países tenemos que preocuparnos de si hay libre competencia, una competencia en la que todos tengan la misma oportunidad, o si los medios están dominados por algunas voces. Eso puede causar que no haya una democracia completa.

En América Latina los politólogos decimos frecuentemente que hemos tenido *un sistema de democracia delegativa*, en la que los presidentes, muchas veces, toman su mandato como su momento de hacer lo que quieran, y después los otros tienen menos poder, la legislatura tiene menos poder. Realmente son dominados por sus presidentes. Hemos visto que muchas veces las políticas sociales suben o bajan según quién es el mandatario. Eso es un problema si consideramos que tenemos que pensar en todo un ciclo de vida, todo un proceso de vida; pues si está cambiando cada vez la política social según quién sea presidente, eso hace que sea muy difícil que la gente planifique bien su vida, que piense bien en cómo ahorrar y pueda preservar lo que necesite. Este tipo de democracia es algo que nos preocupa.

Finalmente, hemos visto en otros países —no tanto en México— un *individualismo*, o sea, presidentes o candidatos que están buscando po-

der y están usando no a los partidos políticos, sino su propio nombre. Están buscando fama para sí mismos, algo que les dé una oportunidad para gobernar. Eso quita una de las partes importantes de los sistemas políticos que son los partidos. El proceso de democratización es, por tanto, un proceso que tiene sus problemas cuando lo encuadramos con las políticas sociales.

Un proceso económico: crecimiento

Cuando pensamos en el panorama mundial, especialmente el panorama de los países de América Latina, podemos decir que hemos tenido, como en ninguna parte de nuestra historia, una *disminución en la cantidad de gente en extrema pobreza*. Eso es un logro como nunca se ha visto en la historia de la humanidad. Es algo que hay que reconocer.

En la región de América Latina no hablamos de países en pobreza, sino de países de ingresos medios con la capacidad de que todos sus ciudadanos también tengan ingresos medios o mejores. También tenemos que reconocer que hay mejores condiciones de vida: más gente en la región tiene acceso a la educación, a servicios de salud, están viviendo más (la expectativa de vida ha crecido mucho en las últimas décadas).

Vemos también una *urbanización*. Eso tiene sus propios riesgos. Existe la oportunidad de buscar nuevos trabajos; pero también esa concentración de la gente en un solo lugar puede engendrar muchos problemas sociales (por ejemplo, la delincuencia en las ciudades). En fin, hay una urbanización que abre oportunidades, pero también dificultades.

Hay también —y esto es muy importante— una nueva *vulnerabilidad*. La gente está llegando a la clase media, pero no siempre se queda ahí. Muchas veces, por algún cambio en la economía, por algún imprevisto o una enfermedad, se cae de la clase media a la pobreza, por lo menos por un tiempo. Y muchas veces no tenemos políticas sociales

muy buenas para enfrentar esa vulnerabilidad. Hay mucho “reciclaje” de personas que están yendo de arriba a abajo y eso engendra mucha inestabilidad para las familias.

Se sigue el problema de la *informalidad*. Es impresionante que algunos países de América Latina tengan sesenta por ciento de la población en la informalidad. Eso significa que no hay contribuciones a los sistemas de seguros sociales generales. Eso es un gran problema para los sistemas.

Un proceso social: desigualdad persistente

Voy a enfocar el resto de mi charla en el problema de la desigualdad persistente. Conuerdo con Thomas Piketty en que *la desigualdad persistente es el tema de este siglo* (puede ser que sea el tema de este milenio). Es la desigualdad entre los que tienen muchos recursos y los que tienen menos. Es un tema preocupante y permanente en América Latina. Quizás ustedes ya saben que América Latina se ha distinguido por ser siempre, en el último siglo, la región más desigual en el mundo. La brecha entre los ricos y la gente pobre es la más grande, y aun entre los ricos y la clase media es preocupante hoy, aunque algunos países han hecho algunos intentos que la han reducido un poco.

Sabemos que esa desigualdad tiene un *impacto político*, o sea, que los que tienen más recursos tienen más acceso a los medios, a los congresistas, y tienen más oportunidad de promover las políticas que quieren y que muchas veces no implican una redistribución. También tiene un *impacto social*, porque significa que muchos se sienten excluidos. “Yo no tengo una oportunidad para expresar mi opinión porque no tengo los recursos, no tengo el tiempo, tengo que trabajar...”. Es difícil que tengan una voz.

Lo que quiero hacer con esto, con la desigualdad permanente, es darles dos ilustraciones. Una que quizás han visto mucho y otra que probablemente va a ser nueva y, tal vez, muy impactante. La primera es el bien conocido “coeficiente de Gini”, que es un coeficiente que más o menos mide en distintos países cuán desiguales son. La segunda corresponde a lo que yo llamo “gráficos distribucionales”. Éstos son muy impactantes.

Mi intención es ilustrar que América Latina históricamente ha sido la región más desigual en el mundo. Estos números son de 2003, un poco viejos, pero, más o menos, siguen siendo los mismos. Algunos países de Europa y de Asia tienen un coeficiente de Gini por debajo de 40. En América Latina todos los países están por encima de 40, y vemos que están todos entre los más desiguales en el mundo. Eso no significa que no haya variación dentro de la región. Algunos países cambiaron a finales de los noventa y los principios del 2000. Argentina empeoró mucho (tiene que ver con la crisis en 2001), Brasil mejoró un poco, Chile empeoró, Honduras y México mejoraron un poco.

Quiero mostrarles esto mismo en una forma más impactante. Lo voy a hacer a través de algunos gráficos distribucionales.¹ Tenemos que recordar cómo son las distribuciones. Ésta es una “distribución uniforme: hay la misma cantidad de gente rica que de gente pobre, y la misma cantidad en la clase media. Si tenemos otra distribución como ésta, eso sería una cantidad pequeña de gente rica, una cantidad pequeña de pobres y una clase media muy grande. Muchos dicen que eso es como el sueño, y ésta sería, de alguna forma, la famosa “curva normal”. Les puedo decir que la curva normal es “normal” para algunas cosas; no así para las alturas de los hombres, de las mujeres, etc. Vamos a ver

1. N. del E. A pesar de que está fuera de nuestras posibilidades reproducir las gráficas que fueron proyectadas durante la conferencia, hemos decidido conservar los párrafos que las comentaban, en primer lugar porque, aun sin la imagen, son muy claros y permiten seguir la descripción. En segundo lugar, la eliminación de esta parte hubiera implicado tanto la pérdida de una parte importante del hilo argumentativo como la desarticulación entre la primera y la última parte de la conferencia.

que si hay una distribución normal no tenemos por qué pensar que debiéramos tener una distribución normal para los ingresos.

¿Cómo son las distribuciones en el mundo? Ésta es la distribución en el mundo en 1970. Es una sociedad mundial en que la mayoría de la gente es pobre; perciben 1,000 dólares al año. Ésos están en dólares del 2000, constantes en todo momento, en todos los países. Vemos que en el mundo hay una clase rica, pero es pequeña. Después vemos que aquí está la gran masa de la población. ¿Qué pasó a través del tiempo? Aquí tenemos una imagen de cómo cambió la distribución de ingresos mundiales. Vemos, primero, ese proceso que yo mencioné: la gente está enriqueciéndose de alguna forma. Vemos que todo está corriendo hacia la derecha. Aunque hay todavía un grupo preocupante que sigue aquí muy pobre. Pero la masa ya está alrededor de 1,000 dólares, un poco más allá. Vemos aquí este túmulo que es como una clase media. Después vemos una clase más rica. Puede ser que nosotros digamos que en términos mundiales esto está bien. Hay menos gente pobre, más gente en clase media y, después, gente aquí, en la clase alta.

Ahora bien, veamos el caso de India. Podemos decir que en 1970 India es un país muy pobre, pero equilibrado. No hay gente súper rica. No están aquí como a escala mundial. Tampoco son pocos en la clase media, o sea, que es un país muy igual. ¿Qué le pasa a India a través del tiempo? Dos cosas. Uno: su población crece mucho y se está corriendo a la derecha de la gráfica, recibe más ingreso, lo que indica que está enriqueciéndose y, también, la brecha entre ricos y pobres no es muy grande. En una sociedad así las políticas sociales son más fáciles porque no hay un gran conflicto entre gente que se ubica en la franja de la pobreza y gente que se ubica en la franja de la riqueza, porque no están a una gran distancia. Vamos a ver que en otras sociedades, cuando la brecha es más grande, es más difícil que la gente esté en la misma página para poder tener una política social. Solamente para que vean tomo el ejemplo de mi país. Éste es Estados Unidos en 1970.

Deben notar algo importante. Primero, Estados Unidos es muy rico, aún en 1970. Segundo, Estados Unidos tiene una gran cantidad de personas de clase media, pero después tiene una brecha aquí entre clase media y clase pobre. No es una distribución normal. Tengo que pensar qué pasa ahí, por qué hay este grupo aquí atrás, excluido. No sabemos con seguridad, pero probablemente podemos pensar que es gente sin educación a nivel del colegio, sin terminar secundaria. Sabemos que, en mi país, mayoritariamente ésa es gente de minorías étnicas, o sea, de los afroamericanos y latinoamericanos. Es muy común que estén ahí y creen una brecha, aunque trabajen mucho, pues es difícil que salten desde la clase baja a la media por algún tipo de discriminación que no permite que ellos puedan cambiar de situación. Y miren lo que pasa en mi país desde 1970 hasta 2000: vemos que esa discriminación no disminuye, o sea, que la brecha es aún más grande entre pobres y clase media. Después, la otra cosa es este pequeño túmulo: el nacimiento de esa clase tan rica en Estados Unidos. Si tuviéramos los datos hasta 2010 veríamos que ese grupo ya está tan rico que, si pudiéramos agregarlo en esta línea —y ven que es una línea que está saltando por diez cada vez—, la gente rica, digamos los Bill Gates, estarían ahí, tan ricos, mucho más ricos que los demás. En fin, ahí está la brecha entre ricos y clase media. Después vemos claramente una brecha entre clase media y clase pobre.

Todo esto para ubicar la realidad de América Latina, porque aquí van a ver el conflicto distributivo en una forma impactante. Empezamos con Brasil en 1970. Y recuerden: si creemos que hay una sociedad con clase media, tendríamos una curva normal; si es rica, la masa va a estar hacia la derecha de la gráfica, es decir, en el grupo de mayores ingresos; si es pobre, la masa va a estar hacia la izquierda de la gráfica, en el grupo de menores ingresos acá. ¿Qué tenemos en Brasil en 1970? Viendo esa distribución nos damos cuenta de que hay una gran brecha entre una clase súper rica y el resto de la sociedad. Puede ser que los afrobrasileños estén ubicados en la clase media —y sabemos que hay divisiones

económicas en Brasil sobre estas líneas—, pero aquí hay una brecha entre la clase más rica y la clase media, y probablemente la gente de la clase media terminó la universidad. Son gente muy capaz; están teniendo buenos trabajos, pero no pueden saltar al grupo de los muy ricos. ¿Por qué? Porque estos ricos son los ricos del “Country Club”, son los ricos que siempre han estado en los mismos colegios, que están siempre casándose entre sí y por eso es muy difícil que alguien salte desde aquí para allá. Esa brecha social repercute en las políticas sociales y repercute también en las constituciones. ¿Se sienten todos miembros de la misma sociedad, o no? ¿O se sienten como distintas sociedades? Y miren lo que pasa aquí si miramos a través del tiempo. ¿Qué pasa en Brasil? Vemos que la población crece mucho. La gente pobre se incorpora un poco más en la clase media. Quizá si tuviéramos algunos días o años más veríamos el impacto de cosas como *Bolsa Família*, que está ayudando a la gente más pobre con transferencias condicionadas, para poder entrar en la clase media. Pero lo preocupante es que todavía esa clase rica sigue como una clase totalmente aparte. Es difícil pensar que en una sociedad así se diseñen y apliquen políticas sociales que van a redistribuir desde la clase más rica a las clases más pobres. Es difícil pensar que hagan constituciones que ayudarían en eso.

México es parecido de alguna manera a Brasil. Esto es un mundo de tres clases claramente divididas. Se nota que hay un grupo que es rico. En términos mundiales son ricos. Ricos como en cualquier otro país. Después hay una clase media, un poco mejor como clase media que en otras partes del mundo. Y después, una clase que está aquí atrás como “medio dejada” (estamos hablando todavía de 1970, pero se nota esta división). Recuerden que yo dije que las políticas sociales en América Latina fueron diseñadas para los trabajadores sindicalizados. En este modelo, es este grupo el que tenía acceso al IMSS, a la seguridad social cuando se jubilaran, tenían acceso a la educación más fácilmente, y este otro grupo de clase baja tenía menos acceso, especialmente pensando en 1970. Este grupo tenía mucho menos acceso en este tiempo. Y mu-

chas veces, curiosamente, la clase trabajadora no necesitaba seguro social porque podían tener sus propios ahorros, sus propias maneras de cuidarse en su vejez, cuidar a sus niños, en fin, tenían los recursos. Pero, ¿qué pasa en México a través del tiempo? Vemos un crecimiento de la población y también observamos algo que ayuda mucho a la gente más pobre que se incorpora más y más en el ingreso (y eso significa que hay menos pobres). No hay una brecha tan grande aquí entre estos dos grupos, pero esta brecha sigue, esa diferencia permanece. Otra cosa más: vemos la “década perdida”. Miren lo que pasa: estamos corriendo la gráfica a la izquierda hasta 1980 y, después, en la década perdida casi no hay crecimiento (solamente de población), y después vemos, al final, ese crecimiento que después comienza de nuevo, después de 1990. Lamento no tener datos de los años 2000. Imagino que veríamos más o menos el mismo proceso siguiendo con algo de esta brecha, pero también, con los programas de políticas condicionadas, ayudamos mucho a este grupo a incorporarse más y más en la clase media. Ése es un gran cambio. Para mí eso es impactante, porque me ayuda a pensar en cómo es esta brecha entre los distintos grupos y cómo podemos pensar en una política social que puede servir a todos.

Les quiero mostrar algunas de las consecuencias de ese tipo de desigualdad.

- Para la salud. Ésta es una imagen de la expectativa de vida y el ingreso. Esto nos muestra que cuando los países son más ricos, la gente vive más. Si vemos esa brecha en la que hay algunos que tienen mucho menos ingreso, eso significa que también hay algunos que están viviendo menos tiempo. Así, hay una muy fuerte correlación entre el ingreso y la expectativa de vida.
- Consecuencias para la violencia. Hay una correlación entre la desigualdad y los homicidios. Los países que tienen más desigualdad también tienen más homicidios. No se puede decir que la primera sea causa de los segundos, pero sí podemos decir que van juntos.

América Latina es una región con mucha desigualdad y también con mucha violencia.

- Consecuencias para el crecimiento. También, si pensamos en el crecimiento, si los países están creciendo, abriendo nuevas oportunidades, donde hay más desigualdad hay menos crecimiento. El crecimiento no se sostiene a través del tiempo.
- Consecuencias para la movilidad social. También la desigualdad empeora la movilidad social. A veces preguntamos: ¿es fácil para una persona subir desde bajos recursos, con sus padres, a algo mejor en la próxima generación? Pues vemos que los países más desiguales tienen menos movilidad social. Y los países de América Latina están casi todos en un bajo nivel de movilidad social.

Éste es el desafío de este siglo para las políticas sociales y también, podemos decir, para las constituciones. Primero, viendo este tipo de desigualdad, tenemos que pensar qué tipo de democracia queremos; porque si tenemos una democracia que se separa en dos o tres grupos, en la que unos tienen mucho acceso y otros no tienen, entonces no vamos a tener una democracia real. Eso es preocupante. Si creemos que es importante que la sociedad pueda avanzar en conjunto, se necesita que todos tengan una oportunidad de participar. Es alarmante que esta desigualdad muchas veces da más oportunidad a algunos y deja a otros atrás. ¿Cómo podemos incorporarlos? Quizá dándoles nuevas oportunidades de servir en el gobierno, programas de educación, etc., pero tenemos que pensar en nuestra democracia según los niveles de desigualdad que hemos visto. También tenemos que pensar en el proceso de crecimiento porque aquellos que creen mucho en el mercado dirán que éste puede resolver el problema, porque el mercado puede hacer parecer que, por la innovación, por el crecimiento, todo mejora. Pero hemos visto con los datos que eso no es cierto, y que el mercado puede dejar atrás a un grupo y también puede, cuando hay tanta desigualdad, significar menos crecimiento. No es que toda la sociedad avance; de hecho, toda la sociedad retrocede. Eso es un problema a largo plazo.

Hace más difícil que ofrezcamos políticas sociales y hace más difícil que participen todos los ciudadanos.

Finalmente, hay un problema en la seguridad. Hemos visto esto últimamente en muchos países, incluyendo a México, pero también a mi propio país. En esas zonas donde hay más de este tipo de desigualdad donde también hay más violencia entre personas. No sabemos qué es. Puede ser que la gente sin recursos esté tratando de sacar bienes de los que son ricos, puede ser que los que tienen menos recursos se están enfrentando entre sí, o sabemos que a veces son los ricos que están haciendo violencia contra los que tienen menos. Sabemos que este tipo de desigualdad deja un problema de seguridad también.

La pregunta realmente es: ¿cómo podemos enfrentar estos desafíos en las políticas sociales y también en las constituciones? Las políticas sociales son muy aptas para enfrentar algunos problemas específicos. Podemos pensar en cómo hacerlas a largo plazo para que ayuden a la gente a pensar en su vida. Pero las constituciones son otro método, otra estrategia, otra herramienta que tenemos para tratar de enfrentar estos desafíos del momento. X

Hacia el centenario de la Constitución: reflexiones históricas, jurídicas, sociales, éticas, políticas. Balance final*

Demetrio Zavala Scherer **



Recepción: 21 de octubre de 2016
Aprobación: 11 de octubre de 2017

Me corresponde a mí la labor de cerrar este V Encuentro con una breve síntesis, irremediamente parcial e injusta, de los planteamientos, las propuestas y las ideas que nuestros invitados compartieron con nosotros durante esta semana.

I

En esta ocasión, nuestro recorrido comenzó con el desafío reflexivo que nos lanzó la Dra. Guadalupe Jiménez Codinach en su conferencia “El acontecer histórico y su impronta en las constituciones de México 1812-1917”,¹ sirviéndose de esa famosa sentencia latina: “Primero vivir, después filosofar”. Entendemos que con ello la Dra. Jiménez no pretendía desalentar el pensamiento filosófico, sino orientarlo en el

* V Encuentro del humanismo y las humanidades en la tradición educativa de la Compañía de Jesús. *Hacia el centenario de la constitución: Reflexiones históricas, jurídicas, sociales, éticas, políticas*. Balance final. Celebrado en ITESO, Universidad Jesuita de Guadalajara, del 17 al 21 de octubre de 2016.

** Profesor del Departamento de Filosofía y Humanidades, ITESO. dezasc@iteso.com

1. Guadalupe Jiménez Codinach, “El acontecer histórico y su impronta en las constituciones de México 1812-1917”. Conferencia dictada el 17 de octubre de 2016.

sentido de su vínculo esencial con la *vida* a la que refiere la sentencia; es decir, con lo que nosotros los filósofos llamaríamos *contingencia* o con lo que la propia Dra. Jiménez identifica con la *historia*. En breve, nuestro encuentro comenzó con un llamado a no perder de vista eso que ahora podríamos expresar parafraseando la famosa sentencia kantiana: el quehacer histórico o historiográfico que menosprecia el discernimiento teórico es ciego; la reflexión filosófica que se desentiende de los referentes históricos es vacía.

Llevado a nuestro tema —la naturaleza de los pactos sociales en general y la de nuestra Constitución, en particular—, este llamado de la Dra. Jiménez se manifiesta como planteamiento de un problema y aguda sensibilización a propósito de cómo puede abordarse históricamente. El problema es, desde luego, la distancia aparentemente irremontable entre nuestra Constitución como conjunto articulado de leyes abstractas y la realidad social pretendidamente regulada a través de ellas. En otras palabras, el problema es que el marco jurídico que nos hemos dado para delimitar racionalmente las interacciones sociales constantemente se ve rebasado por circunstancias y situaciones que tienden al conflicto, la intolerancia, la desorganización y la injusticia.

Fue a propósito de esta dolorosa distancia como el Dr. Alfonso Alfaro —en su comentario a la conferencia de la Dra. Jiménez— nos hizo ver que parte del problema reside en el propio planteamiento; esto es, en la errónea presuposición de que el marco racional se genera “como de la nada” y se basta a sí mismo para determinar y conducir la diversidad y complejidad de lo real. Si queremos comprender la brecha que separa una cosa de la otra tenemos que hacernos cargo de lo que Nietzsche y Foucault irónicamente llamarían el *origen espurio* de la Razón. En concreto, si queremos comprender la brecha que hay entre el marco legal y la realidad social tenemos que hacernos cargo de la serie de contingencias de las que nuestra Constitución es producto; tenemos que trazar la *genealogía* de nuestra Constitución.

Éste es el sentido del recorrido a través del siglo XIX que nos presentó la Dra. Jiménez y que ahora podríamos resumir del siguiente modo. El proyecto de nación independiente que emergió del Virreinato rápidamente se contagió de la “fiebre constitucionalista” que atravesaba a todas las revoluciones atlánticas. Pero, como hemos dicho, esta pretendida implantación del constitucionalismo no ocurre en el vacío sino, en primer lugar, en el contexto de una conflictiva y frecuentemente violenta reorganización de los poderes fácticos. De ella se sigue una larga disputa entre dos modelos “teóricos” de nación cuyos “ires y venires” fueron moldeando el marco legal que, en ciertos aspectos esenciales, aún nos rige hasta la fecha.

No obstante, un segundo aspecto incluso más problemático de este proceso es que ninguno de los dos modelos de nación se hizo cargo de las implicaciones que conlleva la implantación de los principios fundacionales y unificadores del constitucionalismo en el contexto de una sociedad cultural, étnica y lingüísticamente diversa. La inadecuada representación de esta diversidad social en nuestro marco legal es una de las cuñas que históricamente ha contribuido a la separación entre lo que esperamos de nuestras leyes y lo que éstas pueden efectivamente proporcionarnos y es también, en consecuencia, una de las tareas de reflexión ineludibles de nuestro presente.

II

El martes, el Dr. Rafael Estrada Michel nos presentó la conferencia “Fundamentos históricos y jurídicos de la Constitución mexicana”.² En continuidad con el sentido histórico de la reflexión de la Dra. Jiménez, el Dr. Estrada comenzó haciendo hincapié en que el constitucionalismo moderno no goza de ningún privilegio ontológico. La idea aquí es que

2. Rafael Estrada Michel, “Fundamentos históricos y jurídicos de la Constitución mexicana”. Conferencia dictada el 18 de octubre de 2016.

la ingenuidad racionalista se cura viajando; específicamente, viajando por la historia.

Viene bien, por lo tanto, recordar qué es lo que distingue los órdenes jurídicos premodernos de éste otro que, aunque en crisis, todavía es el nuestro. Mientras que aquellos están orientados al reconocimiento y el respeto de un orden social ya establecido (incluso con carácter de inmutable e inmanipulable), el constitucionalismo moderno se entiende a sí mismo —a través de la noción de pacto o contrato— como fundador del orden social mismo. Es esta pretensión, en cierto modo irrealizable del constitucionalismo, lo que genera las disparidades entre la idealidad legal y la realidad social como la que señala la Dra. Jiménez a propósito del principio de unificación jurídica y la diversidad de la sociedad posvirreinal. Sin embargo, en el señalamiento del Dr. Estrada no hay nostalgia alguna ni, mucho menos, una propuesta de retorno al pasado. Lo que hay es el reconocimiento de un genuino conflicto al interior del propio planteamiento constitucionalista.

Este conflicto es el resultado histórico y jurídico de la tensión irresuelta entre dos de los fundamentos del constitucionalismo, a saber, el soberanismo y el garantismo. El primero refiere a la potestad ilimitada e indelegable del Estado que emana de la voluntad general para *producir* el orden social; esto es, en cierta forma, para crearlo de la nada. El segundo refiere a la necesidad formal y real de salvaguardar ciertos contenidos cuya inalienabilidad se considera indispensable como condición de posibilidad del orden social mismo; esto es, refiere a la necesidad de mantener esos contenidos, por así decir, por encima incluso de la voluntad general.

Todas las constituciones modernas son resultado de un acomodo contingente de estos fundamentos. En el caso de la trayectoria histórica de nuestra Constitución, lo que el Dr. Estrada describe es un desbalance manifiesto en dirección del soberanismo, con los riesgos evidentes que

ello conlleva. En primer lugar, desde luego, está el peligro permanente de que intereses particulares se apropien de la voluntad general para producir un orden social sesgado. Pero también está el peligro, incluso más grave, de que el soberanismo exacerbado termine por quebrantar el orden social mismo a fuerza de atentar contra los contenidos irrenunciables de los que depende. El riesgo aquí es que el principio generador del orden se transforme —como ha ocurrido ya en tantos casos en la historia del constitucionalismo moderno— en principio generador de desorden, exclusión y violencia.

Por otra parte, el panorama se torna todavía más complejo si, atendiendo a las observaciones hechas por el Dr. Alfonso Hernández a la conferencia del Dr. Estrada, tomamos en cuenta que la soberanía y las garantías no son los únicos elementos que hay que balancear en la ecuación. La representatividad, la territorialidad y el federalismo son cuestiones que han de integrarse necesariamente en nuestra reflexión sobre el constitucionalismo.

A propósito de esta reflexión histórica, jurídica y filosófica que nos queda por delante, extraemos de las palabras del Dr. Estrada algunas preguntas a modo de orientación general. ¿Cuál es el criterio de lo constitucional, es decir, cuáles son los principios estrictamente fundamentales sobre los que hemos de redirigir el ordenamiento social? ¿Cómo podemos limitar legítimamente —es decir, sin atentar contra la voluntad general— los excesos del soberanismo en el caso específico de nuestra Constitución? ¿Cuáles son esos contenidos que consideramos indispensables para la subsistencia misma de lo social?

A propósito de esta última pregunta podemos, incluso, formular un principio de respuesta recuperando, junto con el Dr. Estrada, ese sentimiento de José María Morelos y nuestro: “Que como la buena Ley es superior a todo hombre, las que dicte nuestro Congreso deben ser tales, que obliguen a constancia y patriotismo, moderen la opulencia y

la indigencia; y de tal suerte se aumente el jornal del pobre, que mejore sus costumbres, alejando la ignorancia, la rapiña y el hurto”.

III

Ese mismo sentimiento atraviesa la conferencia que escuchamos el miércoles, impartida por el Dr. Matthew Carnes y titulada “Políticas de bienestar de sectores vulnerables y constituciones políticas”.³

El primer núcleo de la conferencia del Dr. Carnes giró en torno a la definición de la noción de políticas sociales, es decir, aquellos acuerdos encaminados a enfrentar y resolver los desafíos de la vida en el contexto de una sociedad democrática, como la educación, el empleo, la salud y la protección frente a los riesgos que generan las situaciones políticas cambiantes. En pocas palabras, es en estos acuerdos donde se determinan los fines o prioridades de una sociedad, donde se establecen los medios o estrategias para obtenerlos y, en última instancia, donde se resuelven (o no) los conflictos distributivos generados por el movimiento económico.

En este contexto, el Dr. Carnes introdujo un apunte que resuena fuertemente con una de las preocupaciones centrales tanto de la Dra. Jiménez como del Dr. Estrada; a saber, que los acuerdos políticos y jurídicos no se dan en el vacío, sino siempre al interior de una sociedad que carga con una determinada *herencia*. En el caso de América Latina, señala el Dr. Carnes, esa herencia consiste en la orientación privativa de las políticas sociales hacia los trabajadores sindicalizados, con la consecuente exclusión del resto de los sectores sociales que ello supone. Hay aquí, por lo tanto, una primera línea de trabajo técnico y teórico

3. Matthew Carnes, “Políticas de bienestar de sectores vulnerables y constituciones políticas”. Conferencia dictada el 19 de octubre de 2016.

que no puede ignorarse en el contexto del replanteamiento jurídico de nuestras sociedades.

Más allá del caso de América Latina, el Dr. Carnes concluyó este primer momento de su intervención planteando una pregunta que se desprende de lo anterior y que parece inseparable de la reflexión constitucionalista contemporánea: ¿es posible garantizar, por medio de una constitución, no sólo los derechos sino también las responsabilidades?

En el segundo momento de su intervención, el Dr. Carnes nos presentó los tres procesos que, a su juicio, ejercen una presión negativa en la elaboración e implantación de políticas sociales, especialmente en Latinoamérica. La primera de estas presiones es la que resulta de la falta de consolidación del proceso democrático que, con frecuencia, termina degenerando en democracias delegativas, con la consecuente inestabilidad para las políticas sociales. La segunda presión resulta de una generalizada, aunque falsa, percepción de incompatibilidad entre el crecimiento económico y el desarrollo de las políticas sociales. Como consecuencia de ella, en los últimos años se ha generado un aumento sin precedentes de personas en situación de pobreza y, a las formas de vulnerabilidad ya existentes, se han sumado algunas nuevas. Esto último apunta hacia la tercera de las presiones, que el Dr. Carnes destaca al caracterizarla como “el desafío de este siglo”: la desigualdad persistente. Cuatro correlaciones dan cuenta de la magnitud y la relevancia de este problema; las que hay entre desigualdad y reducción de la expectativa de vida; desigualdad y disminución de la movilidad social; desigualdad y violencia e inseguridad; desigualdad y falta de crecimiento económico.

El reto consiste, por lo tanto, en promover una democracia inclusiva que reduzca efectivamente los niveles de desigualdad, y el cuestionamiento que se desprende de esta exigencia es si las constituciones

políticas pueden servir como instrumento real de tan deseable transformación.

A partir del diálogo suscitado por las observaciones del Mtro. Jorge Narro a la conferencia del Dr. Carnes en general y a este cuestionamiento en particular, podemos señalar dos orientaciones generales para el pensamiento y para la acción. Por una parte, es claro que las formalizaciones jurídicas, por sí mismas, son incapaces de transformar la realidad; necesariamente han de estar acompañadas de una *cultura de la legalidad* que las sostenga y retroalimente. Por otra parte, tampoco hay que desdeñar el impulso en beneficio de esta cultura de la legalidad que puede resultar de la instrumentación de ciertas disposiciones jurídicas concretas. En conclusión y en sintonía con otra de las ideas centrales de las conferencias anteriores, a lo que estamos obligados es al permanente y exhaustivo ejercicio de articulación entre lo ideal y lo real.

IV

El cuarto día del Encuentro el Dr. François Boëdec presentó la conferencia “Una constitución política al servicio del contrato social: la situación de Francia”.⁴ Después de un sobrevuelo por la historia de las relaciones culturales y diplomáticas entre México y Francia y por la rica y diversa historia del constitucionalismo francés, el Dr. Boëdec formuló un diagnóstico de la situación actual del contractualismo en su país.

Dos aspectos favorables se destacan en este sentido. En primer lugar, está la continuidad y estabilidad de un aparato administrativo que históricamente ha posibilitado —y lo sigue haciendo— un debate constitucional intenso sin incurrir en el riesgo de generar grandes dis-

4. François Boëdec, “Una constitución política al servicio del contrato social: la situación de Francia”. Conferencia dictada el 20 de octubre de 2016.

rupciones en el funcionamiento ordinario de la sociedad francesa. En segundo lugar, en los últimos años se ha generado una tendencia hacia la constitucionalización del derecho cimentada en el carácter mixto de la Constitución francesa; es decir, una tendencia hacia el reconocimiento constitucional de cuestiones primordiales del derecho privado y de asuntos de radical importancia para el mantenimiento de la vida social, como por ejemplo el cuidado del medio ambiente. El patrimonio republicano se preserva sin que ello sea un impedimento para que las leyes fundamentales se adapten a los problemas del presente.

No obstante, el Dr. Boëdec también señala las principales amenazas que se ciernen sobre este proceso de dinamismo constitucional. Sin duda, el peligro más grande es el relativo al creciente descrédito de la política que ha generado una crisis de confianza que hace pendular a la sociedad entre el desinterés y una cólera que se expresa como normalización de la protesta. Pero éste no es el único conflicto. El Dr. Boëdec también abordó el modo en el que las redes sociales y los medios (principalmente los audiovisuales) han contribuido al empobrecimiento del debate político; de la forma en que los recientes atentados terroristas han agravado el problema migratorio; del aumento de la inseguridad y la disminución en el nivel de vida; de la ausencia de proyectos colectivos que deviene en una sociedad que se repliega sobre sí misma bajo la forma del individualismo; de la crisis de una identidad nacional que está resultando incapaz de asimilar la pluralidad. Todos estos factores contribuyen a la perpetuación de un estado de tensión y sensibilidad exacerbada incompatible con el robustecimiento del contrato social.

En función de lo anterior, el Dr. Boëdec define tres retos que, con creatividad y dinamismo, debe encarar la sociedad francesa para superar esta coyuntura de incertidumbre democrática. Primero, la revaloración del contrato social a través de un ennoblecimiento del compromiso y el debate político. Segundo, la búsqueda de los mecanismos jurídicos y demo-

cráticos que promuevan la integración cultural, especialmente en su dimensión religiosa. Y, por último, la recuperación del vínculo esencial que hay entre lo político y la pregunta por el sentido, pues es en ese vínculo donde verdaderamente comparecen el interés general y el bien común; en suma, la posibilidad misma de una vida en sociedad.

En esta última reflexión del Dr. Boëdec se centró el comentario del Dr. Héctor Garza. Se trató, por lo demás, de un comentario que hace eco de las principales preocupaciones que se fueron manifestando, implícita o explícitamente, a lo largo de la semana. La encrucijada del constitucionalismo francés que describe el Dr. Boëdec —fácilmente reconocible, con sus particularidades respectivas, en la mayoría de los países democráticos⁵— apunta a una crisis de mucho mayor escala; a una crisis del propio modelo constitucionalista y de la racionalidad en que se sostiene. Por lo tanto, sería ingenuo confiar en que serán los instrumentos propios de esa racionalidad por sí solos los que nos permitirán remontar la distancia entre unas circunstancias cada vez más difíciles de soportar y nuestras aspiraciones.

Si pretende ser algo más que un mero juego de abstracciones que termine momificándose en un libro que nadie lee, la reflexión constitucionalista debe fundarse en una reflexión antropológica que le dé consistencia, sentido y futuro. Eso es lo que sostuvieron Garza y Boëdec. Pero eso es también lo que desarrollaron, a su modo, Narro y Carnes, con su insistencia en que la absoluta prioridad de la reflexión social y política es la reducción real de la desigualdad. Es lo que afirmaron Hernández y Estrada obligándonos a repensar los contenidos que deberíamos tener por irrenunciables. Es lo que reiteraron Alfaro y Jiménez

5. Como hemos podido confirmar a través del caso de Bolivia que nos ha presentado el último día del *Encuentro* el embajador Eduardo Rodríguez Veltzé y que ha comentado el Dr. Jesús Ibarra. Eduardo Rodríguez Veltzé, “La experiencia constituyente contemporánea en América Latina: el caso de Bolivia”. Conferencia dictada el 21 de octubre de 2016.

al mostrarnos minuciosamente las goteras de historia y contingencia que hay en nuestro edificio de Razón jurídica. Es lo que nos recuerdan también Ibarra y Rodríguez acercándonos a la experiencia reflexiva y vital de la sociedad boliviana y haciéndonos ponderar y recapacitar sobre la nuestra.

Podemos ahora concluir —con mucho agradecimiento para ella y para todos nuestros invitado— respondiendo al desafío que nos lanzó la Dra. Jiménez cuando comenzamos. Éste es justamente el propósito de estos Encuentros: escuchar todas estas lúcidas voces para que nos ayuden a impedir que la filosofía se desentienda de la vida. ✕

Breves antecedentes intelectuales, económicos y políticos de la Reforma Protestante

Luis Ángel Mora Castro*



Recepción: 11 de octubre de 2017
Aprobación: 03 de noviembre de 2017

Abstract. Mora Castro, Luis Ángel. *Intellectual, Economic and Political Backdrop of the Protestant Reform.* This paper reviews the main historical elements needed to understand the context in which the Reform emerged. On the one hand, it provides basic biographical information about Martin Luther, as well as three important intellectual underpinnings of this Augustine friar who became the leading proponent of the Reform. On the other hand, it offers an overview of the political and economic situation in which Luther forged his role as a Reformer.

Key words: Background of the Reform, Martin Luther, Augustine of Hippo, St. Thomas, William of Ockham.

Resumen. Mora Castro, Luis Ángel. *Breves antecedentes intelectuales, económicos y políticos de la Reforma Protestante.* En este trabajo se revisan los principales elementos históricos necesarios para comprender el contexto en el que la Reforma vio la luz. Por una parte se exponen brevemente los datos biográficos de Martín Lutero y tres de los antecedentes intelectuales de este fraile agustino conocido como el principal exponente de la Reforma. Por otra parte se esbozan las características de la situación política y económica dentro de la cual Lutero se forjó como Reformador.

Palabras clave: Antecedentes de la Reforma, Martín Lutero, Agustín de Hipona, santo Tomás, Guillermo de Ockham.

* Estudiante de la Licenciatura en Filosofía y Ciencias Sociales, ITESO. ramza_mora@hotmail.com

Martín Lutero, vida

Martin Luder (Lutero) nació en Eisleben, Alemania, probablemente el 10 de noviembre de 1483. Sus padres fueron Hans y Margaret Luder, quienes formaban una familia acomodada económicamente gracias a que el padre de Lutero era copropietario de unas minas y dos fundiciones.¹ Por ello, Lutero tuvo acceso a una buena formación académica que lo prepararía para entrar en 1501 a la Universidad de Erfurt, a los 18 años.² Ingresó a la Facultad de Derecho por deseo de su padre, quien esperaba que Lutero se convirtiera en un funcionario civil que concediera honores a la familia.

Cuatro años después de haber ingresado a la universidad, el 17 de julio de 1505, Lutero, contra la voluntad de su padre, dejó sus estudios y entró a formar parte de la orden de los agustinos. Lutero fue un monje caracterizado por ser muy fervoroso y entregado a su fe cristiana. Estaba obsesionado por agradar a Dios con ayunos, oraciones, flagelaciones, etc., al igual que ponía mucho empeño en ser servicial y cordial con sus allegados. Su superior, Johann Von Staupitz, viendo las condiciones en las que se encontraba el alma escrupulosa de Lutero, decidió concederle un trabajo que lo distrajera de su situación, y lo envió a la Universidad de Wittenberg a dar clases de Teología para que, posteriormente, recibiera el sacerdocio, lo cual sucedió en el año de 1507.³

Continuó su preparación en Teología y obtuvo el grado de bachiller en estudios bíblicos en 1508, y cuatro años después, en 1512, el título de Doctor en Biblia. Se empeñaría en seguir el espíritu renacentista de “ir a las fuentes mismas”, estudiando las lenguas hebrea y griega para analizar las Escrituras de forma más rigurosa, esfuerzo que lo ayudaría posteriormente a publicar la traducción de la Biblia al alemán.

1. James Atkinson, *Martin Lutero y el nacimiento del protestantismo*, Madrid, Alianza, 1971, p. 16.

2. *Ibidem*, p. 25.

3. *Ibidem*, p. 64.

Logró alcanzar el puesto de vicario de su orden en el año 1515, mismo año en el que se empieza a hablar de él como el “agudo predicador de Wittenberg”.⁴

El 31 de octubre de 1517 Lutero colocaría en la puerta del palacio de Wittenberg sus famosas 95 tesis,⁵ con las cuales ganaría fama en muy poco tiempo en Alemania y en toda Europa, gracias a que, ya por esas fechas, la imprenta desempeñaba un papel importante en la difusión de ideas. Lutero invitó a que las tesis fueran discutidas abiertamente, pero nadie se presentó a hacerlo. No sería eso necesario para que más tarde fuera calificado de hereje por no retractarse de 41 de las 95 tesis, en las cuales algunos afirmaron que implícitamente negaba al Papa su autoridad para conceder indulgencias. En 1519 Lutero sería más explícito en negarle tal autoridad al pontífice, y en 1520 declararía, en su texto *A la Nobleza Cristiana de la Nación Alemana*, que el Papa era el Anticristo.

A Lutero se le aplicó la excomunión el 3 de enero de 1521 a través de la bula *Decem Romanum Pontificem*, expedida por el Papa León X. El 21 de enero del mismo año Lutero fue llamado a la Dieta de Worms para retractarse o a reafirmar lo que había escrito, y tuvo que comparecer ante Johann Eck el 21 de abril del mismo año. Se negó a retractarse de sus escritos, y mientras se decidía qué hacer con él se marchó de Worms y desapareció, por lo que el 25 de mayo se le declaró, en el Edicto de Worms, como prófugo y hereje.

Lutero continuaría escribiendo escondido de la autoridad papal e imperial. Murió el 18 de febrero de 1546 en Eisleben, ciudad en la que nació.

4. *Ibidem*, p. 96.

5. Si bien tradicionalmente se afirma que fue Lutero quien colocó las 95 tesis en el palacio de Wittenberg (y Lucien Febvre da por hecho esto), hay serias dudas sobre este hecho. Es probable que no haya sido el agustino quien haya llevado a cabo esta acción, sino alguien más.

Antecedentes intelectuales

A pesar de que es difícil estudiar la época de Lutero debido a todas las escuelas de pensamiento que en ese tiempo existían, es importante adentrarse en los pensadores que constituyen sus antecedentes intelectuales. Las corrientes de pensamiento de los tiempos de la Reforma que al respecto pueden ser señaladas son “platónicos, aristotélicos, de diversa especie, antiaristotélicos, estoicos, escépticos, eclécticos y filósofos de la naturaleza”.⁶ Aquí nos enfocaremos en tres teólogos que dieron impulso con sus ideas a algunas de esas corrientes: san Agustín, santo Tomás de Aquino y Guillermo de Ockham.

San Agustín

Agustín de Hipona es un pensador importante para comprender a Lutero. Después de todo, hay que recordar que el reformador fue agustino, por lo que mucha de su formación tenía como fuente el pensamiento de este filósofo y teólogo. Hay una sencilla idea que es rescatable aquí, y es la que dio paso en Lutero a la afirmación de que solamente a través de la fe era posible alcanzar la salvación.

La experiencia religiosa de Lutero se caracterizó, en un principio, por la angustia. Según Lucien Febvre, era un “monje demasiado bueno”,⁷ que trataba de alcanzar la salvación a través de una disciplina rigurosa practicada dentro de la orden de los agustinos. Sin embargo, nada funcionaba para calmar su conciencia escrupulosa, preocupada siempre por evitar el pecado. Alcanzó la tranquilidad al descubrir que el infierno, dada la situación de pecado en la que irremediamente se encuentra el ser humano desde Adán, es merecido por cualquiera. Tratar de escapar a ese castigo a través de las obras es inútil, pues Dios en su justicia condenaría al ser humano de cualquier manera, ya que

6. Frederick Copleston, *Historia de la Filosofía, de Ockham a Suárez*, Ariel, Barcelona, 1981, p. 27.

7. Lucien Febvre, *Martín Lutero, un destino*, Fondo de Cultura Económica, México, 1966, p. 46.

el pecado todo lo vicia en la naturaleza y, por lo tanto, cualquier obra, no importa cuál sea, estará siempre manchada por la culpa. Así, lo que salva no son los méritos propios, sino la misericordia divina alcanzada por la fe en Cristo. Las obras no valen nada a menos que se hagan en nombre de Cristo misericordioso y amoroso.

Así, junto con san Agustín, Lutero defendería que “la relación del hombre a Dios es la relación de una criatura finita al Ser infinito, y de ahí resulta que el abismo no puede ser franqueado sin la ayuda divina, sin la gracia: la gracia es necesaria incluso para querer amar a Dios”.⁸ Sin la gracia divina no es posible hacer buenas obras.⁹ Citando a san Agustín:

Buena es la ley, puesto que ella prohíbe las cosas que deben ser prohibidas y manda las cosas que deben ser mandadas. Pero, cuando alguno juzga que ha de cumplir la ley con sus propias fuerzas y no con la gracia de su Libertador, en nada le aprovecha esta presunción; es más, perjudica tanto, que con mayor deseo es atraído al pecado y cae en el pecado. *Porque donde no hay ley no hay transgresión*. Hallándose caído por tierra de esta manera, cuando alguno hubiere conocido que no puede por sí mismo valerse para levantarse, implora el auxilio del Libertador. Vendrá entonces la gracia que condone los pecados pasados, y ayude al que intenta surgir, y ofrezca la caridad de justicia, y haga desaparecer el temor.¹⁰

Lutero nunca dijo que las obras no eran importantes. Lo que él sostenía era que la fe en Cristo es la que posibilita que las obras sean buenas

8. Frederick Copleston, *Historia de la filosofía, de San Agustín a Escoto*, Ariel, Barcelona, 1980, p. 89.

9. Copleston considera que un tema “verdaderamente difícil” de comprender en el pensamiento de san Agustín es el de la libertad. Si bien hay momentos en los que el santo africano afirma que el querer y el creer son los primeros pasos, dados desde el libre albedrío, para recibir las gracias necesarias para hacer el bien y perseverar en él, hay otros en los que dice que esos pasos tampoco son posibles de realizarse sin la gracia misma. El papel de la gracia se vuelve tan necesario, incluso para *querer* hacer el bien, que san Agustín termina sosteniendo, en su *De la corrección y de la gracia*, la predestinación del hombre. Todo parece indicar que Lutero expone, como un primer momento para recibir la gracia, el querer y el creer, y en un segundo momento vendría la posibilidad de hacer buenas obras. En otras palabras, el primer momento correspondería a la libertad, el segundo a la gracia.

10. San Agustín, “Exposición de algunos pasajes de la Epístola a los Romanos” en *Obras de San Agustín. Tomo XVIII*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1959. Edición de Balbino Martín Pérez, notas 13-18.

y agraden a Dios. De un corazón tocado por el amor divino se sigue necesariamente que salgan obras buenas.

¿Por qué, entonces, el escándalo por las indulgencias? Sencillamente porque los fieles limitaban la salvación a realizar ciertos actos de piedad que no implicaban la auténtica práctica del cristianismo, es decir, apegarse a las enseñanzas de las Escrituras y esforzarse por seguirlas. No había, en otras palabras, auténtico arrepentimiento por los pecados, más bien sólo había interés en comprar la mayor cantidad de indulgencias posible para evitar ya fuera el Purgatorio, ya fuera el Infierno, sin implicar un auténtico seguimiento de la vida cristiana. Habría que decir, pues, que la controversia sobre la fe y las obras no proviene de Lutero, sino más bien de los luteranos, herederos de su pensamiento. Dejamos aquí un fragmento de uno de los escritos de Lutero en el cual puede corroborarse lo que aquí se dice:

Es cierto que el hombre, en el aspecto interior espiritual, se halla suficientemente justificado en virtud de la fe y posee todo lo que necesita, lo que no quiere decir que la propia fe y estos bienes no tengan que ir creciendo hasta la otra vida. Sin embargo, mientras permanezca en ésta terrena, se ve obligado a gobernar su propio cuerpo y al trato con los demás. Entonces es cuando intervienen las obras; aquí no cabe la ociosidad. Realmente se necesita ejercitar el cuerpo con ayunos, vigiliias, trabajos y toda clase de moderada disciplina.¹¹

Santo Tomás de Aquino

Santo Tomás de Aquino es aristotélico cuando trata temas de filosofía, pero sigue siendo agustino cuando aborda tópicos teológicos. Sin embargo, no sigue de forma lineal a san Agustín, sino que expone en su

11. Martín Lutero, *Obras*, Sígueme, Salamanca, 2006, p. 164. Edición de Teófanos Egido.

Suma Teológica y en su *Suma contra gentiles* algunas diferencias con el santo africano.

En san Agustín los planteamientos filosóficos se mezclan constantemente con su pensamiento teológico. No hay, pues, una diferencia concreta entre ambas materias. En los siglos posteriores habría pensadores que tratarían de establecer diferencias entre la filosofía y la teología, afirmándolas como dos campos de pensamiento independientes el uno del otro, aunque trabajando en mutua cooperación cuando se trata de comprender la fe cristiana.

Santo Tomás de Aquino fue uno de esos pensadores que, uniendo filosofía y teología, respetaba al mismo tiempo la autonomía de ambos campos:

La diferencia principal entre teología y filosofía radica en el hecho de que el teólogo recibe sus principios de la Revelación, y considera los objetos de que se ocupa como revelados o como deducibles a partir de lo revelado, mientras que el filósofo aprehende sus principios por la sola razón, y considera los objetos de que se ocupa no como revelados, sino como aprehensibles y aprehendidos por la luz natural de la razón. [...] Algunas verdades son propias de la teología, puesto que no pueden ser conocidas por la razón y son conocidas solamente por la revelación (el misterio de la trinidad, por ejemplo), mientras que otras verdades son propias solamente de la filosofía, en el sentido de que no han sido reveladas.¹²

Aunque ambas materias se diferencian una de la otra, eso no significa que se encuentren totalmente separadas. La filosofía, para santo Tomás, ha de ser considerada el preámbulo de la fe; la filosofía da el primer paso en el conocimiento de las verdades reveladas presentes en la teología. Es necesario, pues, introducir los estudios filosóficos en

12. Frederick Copleston, *Historia de la filosofía, de San Agustín a Escoto*, p. 308.

cualquier proceso de aprendizaje que pretenda pensar teológicamente el mundo, el hombre y Dios. Dirá luego santo Tomás que la filosofía es la sierva de la teología.

Habiendo establecido diferencias entre filosofía y teología, considera santo Tomás que el hombre está llamado a dos fines distintos, uno natural y otro sobrenatural. El fin natural permite alcanzar un grado de felicidad que es imperfecto, ejercitando las virtudes naturales y el conocimiento de un Dios que puede ser descubierto a través de las criaturas. Por otra parte, hay una felicidad que es perfecta y que se alcanza en la vida futura ejercitando, con la ayuda del Dios revelado en las Escrituras, las virtudes de fe, esperanza y caridad.¹³ Así, a la filosofía le compete la felicidad natural de los seres humanos, mientras que a la teología le toca hablar sobre la felicidad sobrenatural.

A esto sumará santo Tomás diferencias entre el Estado y la Iglesia, lo cual tendrá consecuencias políticas en los siglos posteriores a él. Si existen dos fines, uno sobrenatural y otro natural, el primero le corresponde a la Iglesia tratarlo, mientras que el segundo le compete al Estado. Aunque santo Tomás intentará ver los papeles de ambas instancias como complementarios entre ellas, en unos pocos siglos esto sufrirá otras consecuencias que veremos más adelante.

Pasemos a continuación a otro punto, el cual tocará las diferencias que existen entre Lutero y santo Tomás. Hay que recordar que Lutero fue profundamente antitomista y antiaristotélico, y esto se debe a que él no concordaba con la idea de que pudieran ejercitarse las virtudes en una vida natural. Todo en el hombre está dañado por el pecado, por lo cual es necesaria la gracia de Dios para ser virtuoso. Digamos que, aunque santo Tomás también sostenía que era necesaria la gracia para alcanzar la visión de Dios,¹⁴ no llegó a la radicalidad de Lutero de

13. *Ibidem*, p. 311.

14. *Ibidem*, pp. 391–392.

pensar que la gracia se requiere en todo momento. Hay una felicidad que es alcanzable, aunque imperfecta, en el ejercicio de las virtudes naturales, pero incluso a esto se opondrá Lutero.

Lutero es solamente un caso de muchos que implicaron un levantamiento contra la “racionalización” y “paganización” de la fe ocurrida desde el siglo XIII debido a la introducción del aristotelismo en la Europa de la Edad Media. En general, se apostó más por una perspectiva mística que se enfocara en discusiones sobre temas de interés religioso y no meramente teórico. O, como en el caso de Lutero, se apostó más por una teología patrística y bíblica que filosófica y racionalizada.¹⁵

Guillermo de Ockham

Entre los pensadores que rechazaron la unidad entre filosofía y teología se encontraba Guillermo de Ockham, el iniciador del movimiento nominalista. Aunque no era su intención hacer esa división, fue una consecuencia de su pensamiento, en el cual sostenía que la existencia de Dios no podía ser demostrada por silogismos filosóficos, sino solamente por la Revelación. Así, señala Copleston, “si, como creyeron numerosos filósofos del siglo XIV, no puede darse demostración o prueba apodíctica alguna de la existencia de Dios, ésta ha de quedar relegada a la esfera de la fe. [...] Teología y filosofía tienden a separarse”.¹⁶

Las tesis tomistas sobre la existencia de Dios fueron tajantemente rechazadas por Guillermo de Ockham. Además de que no puede probarse su existencia, tampoco es posible probar a Dios en sus características de omnipotente, supremo, único e infinito. Es así como gracias al nominalismo la fe quedó “flotando en el aire”.¹⁷ Súmesele a esto la situación de decadencia que la escolástica estaba sufriendo a partir del siglo

15. Frederick Copleston, *Historia de la filosofía, de Ockham a Suárez*, p. 19.

16. *Ibidem*. p. 23.

17. *Idem*.

XIV. El universo tan ordenado que había propuesto santo Tomás de Aquino se empezaba a desmoronar desde sus bases. Afirma Atkinson que esta situación colocó a Europa en un estado de pesimismo en el que no era posible conocer al Dios propuesto por Ockham, el cual era un Dios libre que no estaba atado a sus propios preceptos. La ética también quedó suspendida en el aire, sin una base segura. En estas ideas se educaría Lutero.

Lucien Febvre escribe que uno de los autores que Lutero frecuentaba en sus años de monacato era Gabriel Biel, un nominalista que relacionaba su pensamiento con el de Ockham reservando los derechos de la omnipotencia divina. “Derechos absolutos, sin fronteras ni limitaciones, extendidos hasta lo arbitrario”.¹⁸ Así, el hombre debía, con la fuerza de su voluntad, esforzarse por agradar a Dios, pero tomando en cuenta que éste muy bien puede aceptar las buenas obras o rechazarlas, en la forma en que le plazca y cuando le plazca, por razones que escapan a nuestro entendimiento. Lutero luchaba, se esforzaba, pero no hallaba la paz que su alma anhelaba. ¿Es que acaso Dios no aceptaba sus obras? No había forma de saberlo.

Si tomamos en cuenta a Ockham como un pensador importante para comprender a Lutero, es debido a que la situación de angustia por la que pasó el agustino durante varios años de su vida tuvo sus raíces en ese ambiente pesimista del que habla Atkinson, ambiente que tuvo sus orígenes en la idea de un Dios arbitrario concebida por el ockhamismo. Lo que Lutero encontraría en su Teología de la Cruz, como él le llamaba (o Teología de la Gracia, como la nombran algunos autores), era una respuesta alternativa a las propuestas de la teología ockhamista.

18. Lucien Febvre, *Martin Lutero...*, p. 49.

Situación política de Europa y Alemania

La paz entre papas y reyes nunca fue un hecho. Los intereses políticos y económicos siempre dieron como frutos diversas riñas por el poder. Durante siglos, la fuerza política estaba en manos sobre todo del Papa, ya que tuvo que pasar mucho tiempo antes de que las naciones europeas consolidaran reinos con suficiente poder político y económico para comenzar a independizarse de la Iglesia. Así, Copleston afirma:

No se necesita un profundo conocimiento de la historia medieval para advertir las disputas constantemente recurrentes entre papas y emperadores, o las riñas entre papas y reyes. El siglo XIII estuvo animado por esas disputas. [...] Los reinos nacionales se fueron consolidando y el poder centralizado de los monarcas nacionales creció gradualmente. [...] Ese desarrollo de los reinos nacionales significó la aparición de un factor que eventualmente destruiría el equilibrio tradicional entre el Pontificado y el Imperio. En el siglo XIV podemos ver el reflejo, en el plano de la teoría, de la tendencia al fortalecimiento de la autoridad civil como un poder independiente de la Iglesia. La aparición de fuertes Estados nacionales, que llegaron a constituir una característica tan destacada de la Europa posmedieval, comenzó en la Edad Media. Habría sido muy difícil que los Estados llegaran a desarrollarse del modo en que lo hicieron de no ser por la centralización y consolidación del poder en manos de los monarcas nacionales.¹⁹

Cabe considerar que también santo Tomás de Aquino desempeñó un papel importante, ideológicamente hablando, al hacer diferencias entre el Estado y la Iglesia. El Estado tenía el papel de garantizar que se cumpliera en la vida de los seres humanos el fin natural de la felicidad imperfecta, mientras que la Iglesia se aseguraba de que el fin sobrenatural de la felicidad perfecta fuera alcanzado. Aunque santo Tomás, más que dividir el Estado y la Iglesia, trataba de unirlos, sus ideas adoptarían

19. *Ibidem*, p. 20.

otro color en el pensamiento de muchos hombres del Renacimiento, sobre todo entre los humanistas, color que haría más frágil el poder político de la Iglesia, de por sí ya debilitada en su escolasticismo y en su reputación moral. No por nada comenzaron, en el siglo XVI, pero ya incluso desde el XV, aires que pedían una reforma en la Iglesia: una consecuencia entre muchas de esa división hecha entre la Iglesia y el Estado.

Entre las naciones que lograron una notoria consolidación, al menos en el aspecto económico, se encontraba Alemania. Decimos que en el aspecto económico ya que en los planos social y político esta nación se encontraba en una situación de anarquía total. Sus ciudades eran hermosas, grandes, había trabajo y recursos económicos al por mayor, pero la división entre los príncipes alemanes era deplorable. “Alemania era un país sin unidad: esto es lo esencial”.²⁰

Aunque Alemania contaba con un emperador y con un imperio, la realidad es que el primero no tenía ninguna fuerza política ante los príncipes alemanes que lo elegían como tal, y el segundo no era más que un nombre para definir territorialmente una nación que estaba como una naranja partida en gajos. Los intereses eran tan diversos y tan diferentes unos de otros que los príncipes no querían otorgarle más poder al emperador, por lo que éste no era más que un mero título, con honores, sí, pero políticamente inutilizado. Así, Alemania se encontraba partida entre “ocho o diez jefes regionales en otros tantos estados sólidos, bien administrados, sometidos a una voluntad única”,²¹ a la voluntad de su respectivo príncipe.

Lucien Febvre ubica las diferencias entre el Estado alemán y la Iglesia en una situación poco agradable para los mercaderes alemanes, quienes ya estaban cansados de generar grandes riquezas económicas que

20. *Ibidem*, p. 95.

21. *Ibidem*, p. 98.

los religiosos fácilmente se llevaban a la hora de cobrar el diezmo, sin tener que trabajar y producir ganancias, tal y como lo hacían los alemanes. Además, los sacerdotes parecían ya más un obstáculo entre Dios y sus criaturas que mediadores entre ambos. Eran “indiscretos, inútiles, parásitos”,²² en pocas palabras. Según Febvre, el rencor de los alemanes hacia la Iglesia se volvió incluso xenofóbico: se trataba de un conflicto entre alemanes e italianos.

Se necesitaba un factor de unidad en Alemania, algo que lograra consolidar al Imperio en una sola nación. Este factor de unidad fue encontrado en Lutero. Aunque, habría que decirlo, la unificación de Alemania no fue solamente trabajo suyo, sino también de quienes comenzaron a seguirlo. El conflicto con el Papa no era, en aquella época, un problema meramente religioso, sino que implicaba entrar en conflicto directo con la Santa Sede en un plano político. Es decir, los intereses afectados por Lutero eran sobre todo políticos, con mayor razón en una tierra tan efervescente de intereses distintos como lo era Alemania.

Es así como se explica la persecución que Lutero tuvo que sufrir. Un hecho como el colocar sus 95 tesis en las puertas del palacio de Wittenberg no era cualquier cosa. Aunque históricamente se ha querido ver ese acontecimiento como un reto a la Iglesia de parte del Reformador, era cosa común invitar de esa forma a debatir ciertas ideas en los círculos de estudio. ¿Qué fue lo que lo hizo trascender hasta llegar a oídos del Papa? Como se ha dicho, tocar al Papa en cuestiones religiosas implicaba también poner en juego su autoridad política, y ya que soplaban aires de Reforma, las 95 tesis fueron rápidamente propagadas con el útil y nuevo invento de la imprenta.

Vendrían luego otros importantes textos como el *Manifiesto a la nobleza*, en el cual Lutero sostenía que por el bautismo todos pertenecen al

22. *Ibidem*, p. 107.

estado eclesiástico: el sacerdocio ministerial es solamente un trabajo asignado a uno de los miembros de la Iglesia, y por ello no tiene mayor dignidad que una vocación laical. Ambas, por el sacerdocio bautismal, se encuentran en el mismo nivel. Con ello, lo que deseaban los alemanes tenía ya bases bíblicas: no se necesitaba la mediación de ningún sacerdote entre Dios y los hombres, pues por el sacerdocio bautismal la relación entre la divinidad y sus criaturas es directa. Además,

Era la reivindicación, para todos los cristianos, del derecho a leer la Biblia, a alimentarse de la palabra de Dios, patrimonio común de los fieles. Eran declaraciones de un liberalismo absoluto sobre el derecho de cada uno a pensar y escribir según su sentimiento [...]. Nada tiene de extraño que este pequeño libro, escrito en alemán para uso de todo un pueblo, haya sido arrebatado de las librerías con una rapidez inaudita; que en seis días se vendieran cuatro mil ejemplares, cifras sin precedente. Se dirigía a todo el mundo; todo el mundo lo compró.²³ X

Bibliografía

- Agustín, San, “Exposición de algunos pasajes de la epístola a los Romanos” en *Obras de San Agustín. Tomo XVIII*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1959. Edición de Balbino Martín Pérez.
- Atkinson, James, *Lutero y el nacimiento del protestantismo*, Alianza, Madrid, 1971.
- Copleston. Frederick, *Historia de la filosofía, de San Agustín a Escoto*, 1980.
- *Historia de la filosofía, de Ockham a Suárez*, Ariel, Barcelona, 1981.
- Febvre, Lucien, *Martín Lutero, un destino*, Fondo de Cultura Económica, México, 1966.
- Lutero, Martín, *Obras*, Sígueme, Salamanca, 2006. Edición de Teófanos Egido.

23. *Ibidem*, pp. 149-150.

El acuerdo luterano–católico sobre la doctrina de la justificación*

Rubén Corona Cadena, SJ**



Recepción: 31 de octubre de 2017
Aprobación: 02 de noviembre de 2017

Abstract. Corona Cadena, Rubén. *The Lutheran–Catholic Accord on the Doctrine of Justification*. Rubén Corona offers an introduction to the debate over the doctrine of justification between Catholics and Lutherans that culminated in the publication of the “Joint Declaration on the Doctrine of Justification” (hereinafter JDDJ). Throughout the history of the theological dispute, it is evident that the doctrinal difference between Catholics and Lutherans is artificial, and that the original disagreements were minimal. It is also clear that underlying the differences are different visions of the world, of freedom, and of the human being, which are not incompatible and can be reexamined. This is what the JDDJ does, in a differentiated consensus that brings the two Churches closer together without papering over their differences.

Keywords: Reform, Martin Luther, Doctrine of Justification, Lutheran–Catholic Accord.

Resumen. Corona Cadena, Rubén. *El acuerdo luterano–católico sobre la doctrina de la justificación*. Rubén Corona ofrece una introducción al debate sobre la doctrina de la justificación entre católicos y luteranos que culmina con la publicación de la “Declaración Común sobre la Doctrina de la Justificación” (en adelante DCDJ). A través de la historia de la disputa teológica se puede ver

* Nota: este trabajo y su bibliografía están tomados de un trabajo más amplio no publicado y redactado originalmente en francés por el mismo autor. Las traducciones de citas tomadas de obras en francés son también de él.

** Profesor del Departamento de Filosofía y Humanidades, ITESO. rubencorona@iteso.mx

que la diferencia doctrinal entre católicos y protestantes es algo construido y que los diferendos iniciales eran mínimos. También puede verse que en la base de las diferencias están distintas visiones del mundo, de la libertad y del ser humano que no son incompatibles entre sí, sino que pueden ser retomadas, como lo hace el documento de la DCDJ, en un consenso diferenciado que acerca a ambas Iglesias sin soslayar sus diferencias.

Palabras clave: Reforma, Martín Lutero, Doctrina de la justificación, Acuerdo luterano-católico.

¿Por qué es problema la justificación?

Este año se cumplen 500 años del comienzo de la Reforma Protestante. A grandes rasgos, la Reforma marca el surgimiento de grupos de cristianos que se separan de la Iglesia Católica. Esta separación tiene aspectos institucionales y confesionales. Es decir, los desacuerdos que los cristianos de origen protestante tienen con la Iglesia Católica no son sólo de orden disciplinario-institucional (como la obediencia al Papa) sino también teológicos. Quiere decir que las diferentes Iglesias cristianas tienen una visión distinta de aquello que constituye el núcleo central del Evangelio de Jesucristo, y que el alejamiento institucional entre estos grupos corresponde también a disputas no zanjadas sobre cuestiones doctrinales.

Históricamente, se considera al monje Martín Lutero el padre de la Reforma. Su inicio se puede identificar con un gesto concreto: la víspera de la fiesta de todos los santos de 1517 Lutero publica sus 95 tesis sobre las indulgencias.¹ Este hecho da inicio a una serie de controversias teológicas que producirán la separación de algunos grupos de cristianos de la Iglesia Católica, es decir, el nacimiento de nuevas iglesias cristianas a partir del cisma de la Reforma.

1. En este mismo artículo, en la sección "Lutero y la justificación por la sola fe", desarrollamos una perspectiva crítica sobre este hecho, que estaría al inicio de la Reforma Protestante y que consideramos un tanto mistificado.

Uno de los puntos centrales de las controversias teológicas entre católicos y protestantes ha sido la doctrina de la justificación. Se trata de un tema delicado que responde a una pregunta esencial del cristianismo: ¿Quién puede salvarse? ¿Qué significa la salvación en la vida de una persona? ¿La salvación introduce un cambio en la vida actual, o es sólo para el futuro después de la muerte? Hay que tomar en cuenta que el concepto de justificación guarda estrecha relación con un estado “existencial” humano, que podemos describir en dos puntos; en primer lugar, la certeza interior de estar reconciliado con Dios; en segundo lugar, la certeza interna de que la propia vida tiene sentido y es verdaderamente fecunda.

El concepto teológico de “justificación” es a la vez simple y complejo. Podemos decir que una persona justificada es aquella que ha sido hallada “justa” delante de Dios. Se utiliza este concepto primeramente en sentido legal: justo es aquel que ha cumplido cabalmente con la ley —en este caso, con la Ley de Dios—; este sentido de la palabra “justificación” tiene su origen en el judaísmo, en el que lo importante es la observancia de las leyes dadas por Dios. Sin embargo, en el cristianismo la palabra “justificación” adquiere un sentido nuevo, puesto que el criterio central ya no es la Ley sino Cristo mismo, la persona justificada es aquella que ha sido “ajustada” en su propia vida al Evangelio de Cristo. De este ajuste vienen las dos certezas existenciales que describimos antes. Estas certezas se asumen como manifestación interior de dos hechos: que la persona justificada ha “cambiado” su propia vida y que Dios le ha perdonado los pecados. Justo, pues, es sólo aquél cuya vida ha sido “ajustada” por Dios. Las certezas existenciales son el signo de que el perdón y la justificación han tenido lugar en una persona. Una cita bíblica que muestra la riqueza de la justificación es ésta de la carta a los Romanos: “Habiendo, pues, recibido de la fe nuestra justificación, estamos en paz con Dios, por nuestro Señor Jesucristo, por quien hemos obtenido también, mediante la fe, el acceso

a esta gracia en la cual nos hallamos, y nos gloriamos en la esperanza de la gloria de Dios”.²

Lo anterior es importante para entender la disputa sobre la justificación. Tanto la Iglesia Católica como la Iglesia Luterana entienden que la justificación es concedida por Dios, es decir que no es una obra humana: nadie puede salvarse ni justificarse a sí mismo. Ambas Iglesias aceptan que sólo Dios salva y justifica. ¿Dónde está pues el punto de conflicto? Dicho brevemente, la diferencia entre la Iglesia Católica y la Iglesia Luterana respecto de la justificación reside en la persona humana, no en Dios. Para los luteranos, el hombre no puede colaborar con sus actos a su propia justificación. Sólo Cristo nos justifica por la fe; su posición doctrinal se resume en la frase *solus Christos, sola fide, sola gratia, sola scriptura*; es decir “sólo Cristo, sólo por la fe, sólo por la gracia, sólo por la escritura” puede alguien ser justificado. En cambio, en la Iglesia Católica se acentúa el conjuntivo “y” para aceptar una colaboración humana con la obra divina de la justificación: Cristo y la Iglesia, la fe y las obras, la gracia y la colaboración humana, la Escritura y la tradición. La sola dependencia de la acción divina resulta inaceptable para los católicos, mientras que la acción humana como colaboradora de la justificación resulta inaceptable para los luteranos. Durante varios siglos, las diferencias entre ambas Iglesias parecían irreconciliables. No nos vamos a detener aquí en todo el proceso que ha implicado el camino de la reconciliación entre católicos y protestantes; más bien nos detenemos en un signo que marca un punto fuerte de acercamiento entre ambas Iglesias: la firma de un acuerdo entre ambas partes sobre la doctrina de la justificación.

2. Rom 5, 1-2. En realidad, toda la doctrina de la justificación está tomada de las cartas paulinas. No nos podemos detener en ello. Lutero se basa sobre todo en la Carta a los Romanos y la Carta a los Gálatas.

La Declaración común sobre la Doctrina de la Justificación

El 31 de octubre de 1999 el cardenal Edward Cassidy, presidente del Consejo Pontificio para la Promoción de la Unidad de los Cristianos, y el obispo Christian Krause, presidente de la Federación Luterana Mundial, firmaron en Augsburg, en nombre de sus respectivas Iglesias, la *Declaración común sobre la Doctrina de la Justificación*. Este documento, que puede considerarse un paso hacia la comunión de las dos Iglesias, pone fin a una polémica de cinco siglos.

Católicos y luteranos han dado signos claros de querer seguir construyendo un acercamiento. También es cierto que una diferencia que ha durado ya 500 años no se puede arreglar de manera precipitada o forzada. Justo por eso vale la pena resaltar los avances que hemos tenido hasta ahora, dentro de los cuales la firma de la DCDJ es de gran importancia, puesto que se trata no sólo de un “avance institucional” sino de la *elaboración* conjunta de un texto que ofrece hoy muchas posibilidades para seguir por el camino del encuentro. “El acuerdo entre cristianos católicos y cristianos pertenecientes a la Reforma [...] nos invita y nos urge a dar juntos testimonio de ese Dios de gracia que se nos ha revelado en Jesucristo”.³ El inicio es claro: podemos orar juntos, podemos servir juntos al pueblo de Dios y podemos anunciar juntos el Evangelio de Jesucristo. Parece que hoy en día se van dando avances en lo que toca a la doctrina de ambas Iglesias sobre el bautismo. Pero el camino se anuncia largo.

La ruptura entre ambas Iglesias ha implicado “excomuniones”, es decir, decretos condenatorios de la doctrina contraria, de ambas partes. Hasta hoy las excomuniones entre las dos Iglesias no se han terminado totalmente. Sin embargo, se han levantado de una y otra parte las condenaciones a la doctrina de la justificación del contrario. Actualmente

3. Fédération Luthérienne Mondiale, Église Catholique, *La doctrine de la Justification. Déclaration Commune*, Cerf/ Bayard-Centurion/ Fleurus-Mame/ Labor et Fides, Paris-Ginebra, 1999, p. 21.

algunos representantes de la Iglesia Luterana piden que la Iglesia Católica anule la excomunión a Martín Lutero en las conmemoraciones del quinto centenario de la Reforma. Sin embargo, tampoco hay unanimidad al respecto: la pastora protestante reformada Jane Stranz, en entrevista con Wolf-Mandroux, afirmó que la petición de levantar la excomunión a Lutero “no es una petición de la Federación Luterana Mundial”.⁴ Por encima de la polémica, es más notable la benevolencia en los gestos de ambas partes: Benedicto XVI fue a Erfurt en 2011, al monasterio donde Lutero fue ordenado presbítero, y afirmó que “la cuestión de Dios fue lo que lo animó, y constituyó el motivo y la pasión de su vida”.⁵ El pasado 31 de octubre de 2017 los representantes de la Iglesia Católica y la Iglesia Luterana firmaron una declaración común en la que dan gracias por el camino de acercamiento que ambas Iglesias han recorrido durante los últimos 50 años y para pedir perdón por la historia de violencia en la que cristianos de ambas partes han “lastimado el cuerpo del Señor” y se han ofendido mutuamente.⁶

La DCDJ es un documento que establece un *consenso diferenciado* en la doctrina de la justificación. Lo anterior significa que ambas Iglesias entienden de manera conjunta algunos aspectos de la doctrina de la justificación y de manera diferenciada otros, sin que las diferencias impliquen la anulación o la condena de lo que afirma —o cree— la otra parte. Para poder apreciar con mayor justeza el acercamiento que significa la DCDJ procedemos por partes. Examinamos primero la justificación tal como la entiende Lutero, en segundo lugar, la justificación tal como lo entiende la Iglesia Católica en el Concilio de Trento y, en tercer lugar, lo que significa este consenso diferenciado.

4. Pierre Wolf-Mandroux, “L’anniversaire de la réforme, un pas œcuménique” en *La Croix*, 31 de enero de 2016. Las direcciones de los documentos electrónicos citados a lo largo del documento se especifican al final en las Fuentes documentales.

5. *Ibidem*.

6. “Declaración conjunta de la Federación Luterana Mundial y el Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos al finalizar el 31 de octubre de 2017, el año de conmemoración común de la Reforma” en *Síntesis del Boletín*, Oficina de Prensa de la Santa Sede, 31 de octubre de 2017.

Lutero y la justificación por la sola fe

Puede decirse que el desacuerdo entre Lutero y la Iglesia Católica no comienza por cuestiones de doctrina sino por cuestiones mucho más complejas. Al parecer, todo inicia cuando el joven profesor Martín Lutero decide discutir con sus colegas y con las autoridades sus puntos de vista sobre las indulgencias. En el prólogo al segundo volumen de las obras latinas de Lutero, del año 1546, Philipp Melanchthon describe la escena que ha pasado a ser emblemática para el inicio de la Reforma: “y las clavó a la vista de todos en la iglesia adosada al castillo de Wittenberg el día anterior a la festividad de todos los santos de 1517”.⁷ Melanchthon narra esto el año mismo de la muerte de Lutero. Este testimonio hecho de memoria, no completamente fiable, provocó una polémica de historiadores sobre si Lutero efectivamente clavó o no las tesis en la puerta de la iglesia.⁸ Al parecer, gestos más, gestos menos, Lutero redactó un documento *contra el abuso* de las indulgencias, que no tuvo el destino que él hubiera querido.⁹ En lugar de servir a una discusión entre universitarios, el documento de Lutero fue copiado y reproducido en una imprenta, para luego ser ampliamente distribuido. Sería certero afirmar que en ese momento Lutero no había vislumbrado la fuerza de la imprenta y no acabó de hacerlo durante gran parte de la discusión que vino después.¹⁰ Las consecuencias que conlleva su documento se le salen de las manos por causa de la difusión inesperada de

7. Hanns Lilje, *Lutero*, Salvat, Barcelona, 1989.

8. Heiko Oberman, *The Reformation. Roots and ramifications*, Continuum, Londres, Nueva York, 2004, p. 117. Ver también Bernard Sesboüé, *Sauvés par la Grâce. Les débats sur la justification du XVIIe s. à nos jours*, Éditions Faculté des Jésuites de Paris, Paris, 2009, p. 25. Algunos historiadores como Erwin Iserloh afirman que Lutero más bien envió sus Tesis al arzobispo de Magdeburgo, Alberto de Brandenburgo, y las divulgó también entre algunos amigos.

9. Es verdad que no se trata de un documento con 95 tesis. Al parecer, la numeración se la dieron los jóvenes que imprimieron y distribuyeron este documento con las ideas de Lutero. Además la numeración no corresponde a una serie de “tesis” en sentido estricto. Sesboüé hace notar que las tesis no son conclusiones, sino proposiciones destinadas a abrir un debate. Bernard Sesboüé, *Sauvés...*, p. 25.

10. Más tarde, Erasmo reprochará a Lutero la excesiva circulación de sus escritos; le parece que su amplia difusión no permite entenderlos correctamente, puesto que la mayoría de las personas carece de las herramientas críticas necesarias. Martin Luther, *Du serf arbitre*, Folio, Paris, 2001. Esta edición contiene también *De libero arbitrio*, de Erasmo y una selección de correspondencia.

una serie de preguntas que primero tenían que discutirse. Al parecer, la imprenta es una de las madres de la Reforma.

¿De dónde surge el desacuerdo de Lutero con las indulgencias?

El título de las 95 tesis parece matizar el asunto: Lutero está en desacuerdo con el *abuso* de las indulgencias.¹¹ Fundamentalmente, considera que evadir la expiación y la restitución que supone el sacramento de la confesión no hace verdadera justicia a los penitentes. Es decir, Lutero defiende la confesión sacramental frente a las indulgencias:¹² “Es vano creer en la salvación adquirida por una carta de indulgencias, incluso si el comisario de las indulgencias —o el mismo Papa— dieran para ello su propia alma en prenda”.¹³ Resulta interesante constatar que esta doctrina sobre las indulgencias quería servir inicialmente más bien a un mejor ejercicio de la confesión.

El surgimiento de la imprenta y los malentendidos derivados del documento de Lutero no son suficientes para explicar todo lo que siguió después y que condujo al cisma de la Iglesia de Occidente. Existen también causas económicas y políticas que no vamos a abordar en este artículo. La campaña de indulgencias lanzada por el Papa León X significaba una sangría económica para todos los países de Europa. Básicamente, se vendía a los fieles una que “garantizaba” la salida de un alma del purgatorio (normalmente, de algún pariente) o la reducción (incluso la anulación) de las propias penas en el purgatorio. Así, el desacuerdo doctrinal de Lutero con una práctica eclesial, que se convirtió después en conflicto con la jerarquía, fue oportunamente aprovechado por los príncipes alemanes, sobre todo el príncipe Federico III de Sa-

11. Se puede leer en las tesis 71 y 72: “Quien habla contra la verdad de las indulgencias apostólicas, sea anatema y maldito. Mas quien se preocupa por los excesos y demasías verbales de los predicadores de indulgencias, sea bendito”.

12. Esto es verdad, aunque en el curso de la polémica con los teólogos católicos Lutero terminará por restar importancia a la confesión.

13. Tesis 52 sobre las indulgencias.

jonía, el protector de Lutero, que vio en esta trifulca una oportunidad para obtener mayor independencia económica de Roma.¹⁴ Así, no es difícil afirmar que el joven monje agustino fue muchas veces llevado por los acontecimientos.

Sin embargo, no podemos decir que Lutero fuera sólo un agente pasivo. Hay una clara inspiración suya en todo lo que después se conocerá como *Reforma protestante*. La polémica que se originó con la circulación de las *95 tesis sobre las indulgencias* tiene un fundamento en la propia vida de Lutero. Veamos, pues, cuál es el origen *luterano* de la Reforma Protestante.

La vida de Lutero y la Reforma

Al parecer, Martín Lutero nace el 10 de noviembre de 1483 en Eisleben, aunque hay dudas sobre la precisión del año.¹⁵ Era miembro de una familia campesina que había prosperado por el trabajo del padre en la extracción minera. Hace sus primeros estudios en la escuela municipal de Mansfeld. De 1498 a 1501 Lutero asiste a la Escuela Trivial de Eisenach, donde estudia gramática, retórica y dialéctica. A partir de 1501 estudia en la universidad de Erfurt y obtiene el título de maestro en Artes en 1505.

Hay diferentes versiones sobre su entrada al monasterio. Lutero mismo, en sus *Charlas de sobremesa*, cuenta que entró al monasterio luego de un incidente: iba a Stotternheim cuando lo sorprendió una tormenta y un rayo cayó cerca de él. Quedó paralizado de terror e invocó la ayuda de santa Ana: “Ayúdame, que quiero hacerme monje”. Por su parte, Philippe Melancthon atribuye otra posible causa: dice que un amigo

14. Esto se ve con mayor claridad en el episodio de la Dieta de Worms, del que damos cuenta a continuación en este artículo.

15. Marc Lienhard afirma que el año de nacimiento de Lutero no está bien establecido, puede ser también 1482 o 1484. Marc Lienhard, *Martin Luther. Un temps, une vie, un message*, Labor et Fides, Ginebra, 1991, p. 28.

de Lutero había fallecido de “muerte súbita” poco antes de la entrada de Martín al monasterio.¹⁶ Lutero no entra al monasterio, como sí lo hacían muchas personas, por motivos económicos o sociales, sino por motivos religiosos. Si bien sus motivos pueden parecer supersticiosos, ésa era la condición de la religiosidad de su tiempo, en una Europa donde gran parte de la población vivía con miedo a un castigo divino, o sentía que era fácil morir,¹⁷ lo cual volvía urgente la búsqueda de la salvación. En esta inteligencia el gesto de Lutero no es extraño.

Lutero comienza los estudios de teología en 1507 en Wittenberg. Obtiene el doctorado en teología en 1512, luego de una pequeña estancia como profesor en Erfurt, donde había sido ordenado sacerdote. En todo este tiempo Lutero vive como un monje con grandes escrúpulos. No tiene certeza del perdón de Dios, confiesa los mismos pecados varias veces. Vive una vida muy austera; se refugiaba en las prácticas religiosas que lo “mortificaban y daban suplicio por el ayuno, el frío y una vida muy severa”.¹⁸ Cuando Lutero hace una relectura de esos años dice que no creía verdaderamente en Cristo, sino que lo tomaba por un juez extremadamente severo y terrible.¹⁹

La reconciliación con Cristo viene al joven profesor de teología a partir de una lectura de la Carta a los Romanos de san Pablo. Lutero afirma que esta comprensión profunda de la justicia de Dios cambió su vida: es el paso de una imagen de Dios como Juez a una imagen de Dios Justo. Había en él una indignación hacia la imagen de Dios como juez: “¿Acaso no basta que los pobres pecadores, encaminados a la condenación eterna por culpa del pecado original, estén agobiados de todo

16. *Ibidem*, p. 33.

17. Baste con recordar que durante los siglos XIV y XV se vivieron grandes epidemias de peste. Eso, aunado a las constantes guerras y episodios violentos, a un gran número de enfermedades, daba una sensación de fragilidad a la vida. Ello trajo un aumento y multiplicación de devociones a santos como salida a una condenación que se sentía segura. Olivier Christin, *Les Réformes, Luther, Calvin et les protestants*, Gallimard, París, 1995.

18. Marc Lienhard, *Martin Luther...*, p. 37. El autor remite a Luther, WA, 45, 482, 10-17.

19. Marc Lienhard, *L'Évangile et l'Église chez Luther*, Le Cerf, Cogitatio Fidei No. 153, París, 1989. En este mismo libro se encuentran las “Conversaciones en la mesa” de Lutero.

tipo de cargas por el Decálogo? ¿Dios tiene que agregar todavía más por medio del Evangelio, amenazándonos por éste con su justicia y su cólera?”²⁰ Esta reflexión le daba vueltas en la cabeza constantemente y lo llenaba de rabia contra este Dios amenazante. A partir de entonces Lutero siente la experiencia de haber experimentado la misericordia de Dios por una luz que lo hizo comprender un pasaje de la Carta a los Romanos: “Porque en el evangelio la justicia de Dios se revela por fe y para fe, como está escrito: Mas el justo por la fe vivirá”.²¹ Lutero entiende que “vivir por la fe” es vivir del don de Dios. Si el justo vive del don de Dios quiere decir que su justicia no viene de sí mismo, sino que es participación (don) de la justicia divina. Esto significa que la justicia de Dios no es aquella por la cual juzga al mundo, sino aquella mediante la cual nos hace justos y somos capaces de justicia. Es el Dios de misericordia quien, por la fe, nos hace justos y por ello nos lleva a una vida nueva, “Entonces, me sentí renacer y me pareció entrar al mismo paraíso por grandes puertas abiertas”.²² La comprensión de este pasaje marcará toda su vida: el hombre no vive de su propia justicia, sino de la justicia de Cristo que le es impuesta por la gracia.

En esta liberación de Lutero hay también un cambio radical en su manera de posicionarse frente a la autoridad. Hay que recordar que en esa época la relación con la autoridad es algo sumamente importante. Sin embargo, la experiencia de Lutero enfatiza dos cosas: en primer lugar, la primacía de la relación de cada persona con Dios; en segundo lugar, la importancia de la Sagrada Escritura como mediación privilegiada de esa relación. A partir de estos dos elementos podemos explicarnos la sorprendente libertad que se toma frente a los enviados del Papa en la Dieta de Worms, frente al mismísimo emperador Carlos V.

20. Gerhard Ebeling, *Luther, Introduction à une réflexion théologique*, Labor et Fides, Ginebra, 1981, pp. 40-41. Es una cita textual de Luther, WA, 185,14-186,16.

21. Rom 1,17.

22. Gerhard Ebeling, *Luther, Introduction...*, pp. 40-41. Es una cita textual de Luther, WA, 54; 185,14-186,16.

Recordemos un poco la historia. Luego de la controversia que suscitan las 95 tesis, Lutero escribe otras obras donde el tono de la polémica se va recrudeciendo. El modo de actuar del agustino alemán era también ir recurriendo a la autoridad más alta para zanjar la disputa. Pero en cada paso que daba, la autoridad fue decidiendo en su contra. Lutero no entendía qué era lo que pasaba, puesto que sus argumentos estaban bien justificados en la Sagrada Escritura y, sin embargo, las autoridades le exigían que se sometiese y se retractara de sus escritos. Dado que percibía que los clérigos en cuestión le pedían que abandonase su adhesión a la verdad que él veía en la Sagrada Escritura, Lutero fue llegando a la conclusión de que la Iglesia Católica no representa a Cristo, e incluso llega a formular que el Papa es el anticristo.

Inicialmente Lutero no busca poner en cuestión la autoridad de la Iglesia o de su jerarquía. Simplemente busca establecer —o dejar claro— que tal autoridad tiene por fundamento la persona de Cristo, de quien todo depende y en quien todo tiene solidez y sentido. Según Lutero, la verdad —que viene de Cristo— se impone a todos y es señora incluso del Papa.

La controversia comienza a adquirir claros matices políticos cuando Lutero es convocado a explicarse en el máximo órgano judicial del Sacro Imperio que era el *Reichstag*, la Dieta, una reunión de príncipes alemanes. En esa ocasión se convocó para enero de 1521, en Worms, y sería presidida por el recién coronado emperador Carlos V. Esta Dieta tiene lugar en medio de una serie de tensiones del Sacro Imperio con el rey francés Francisco I y con el Papa. Cuando llega la fecha de la Dieta, Lutero ya ha sido excomulgado por el Papa León X mediante la bula *Decet Romanum Pontificem* publicada el 15 de junio de 1520. Existía en aquel entonces una regla por la cual un cristiano podía matar a una persona excomulgada y hacer con ello un acto piadoso, por lo que se concede a Lutero un salvoconducto para poder llegar a Worms. La Dieta comienza

el 22 de enero de 1521. En ella se pide a Lutero que se retracte de todo lo que ha escrito y de sus errores, a lo que Lutero contesta:

A menos que se me convenza mediante testimonios de la Escritura y claros argumentos de la razón —porque no creo ni en la infalibilidad del Papa ni en la de los concilios, ya que está demostrado que a menudo han errado, contradiciéndose a sí mismos—, estoy atado a los textos de la Sagrada Escritura que he citado. Mientras mi conciencia sea prisionera de la palabra de Dios, no puedo ni quiero retractarme de nada, porque hacer algo en contra de la conciencia no es seguro ni saludable. ¡Que Dios me ayude!²³

La imagen es extraordinaria: un hombre solo, que desafía desde su conciencia a la Iglesia y al Imperio debido a su compromiso con la Palabra de Dios. Lutero pone en segundo plano toda autoridad que se interponga entre la conciencia del cristiano y la Palabra de Dios. La importancia de la conciencia individual no sólo será una revolución en el cristianismo, sino en todo el pensamiento europeo.²⁴

La doctrina de la justificación según Lutero

Lutero va tomando progresiva conciencia de la importancia de la teología de la justificación. No llega a ello sino por los debates y las controversias, sobre todo con Jan Eck. En un momento dado, para esclarecer los puntos centrales de las disputas, se pide a dos grupos de teólogos de las universidades más importantes de Europa, la Universidad de Colonia y la Universidad de Lovaina, que examinen los motivos de la controversia con Lutero. Es el segundo grupo el que llega a la conclusión de que en el fondo existe un desacuerdo respecto de la doctrina de la justificación.²⁵

23. Marc Lienhard, *Martin Luther...*, pp. 73-74. Es una cita textual de Luther, WA, 7, 876, 11 - 877, 6.

24. Se puede pensar en la gran influencia de Lutero en filósofos como Kant, Kierkegaard y Heidegger. La importancia de la conciencia individual estará, a partir de la Reforma, en el centro del desarrollo de la filosofía moderna.

25. Hubert Jedin (Dir), *Manual de Historia de la Iglesia, Tomo 5-1*, Herder, Barcelona, 1972, p. 129.

Lutero es un gran oponente en lo que se refiere a disputas teológicas. No concede nada a los adversarios, aunque parece hacerse concesiones a sí mismo y poco a poco va radicalizando su postura frente a sus oponentes. Lo anima una certeza de estar sostenido por la palabra de Dios, una convicción que hoy en día casi calificaríamos de “fundamentalista”. Lutero explica en un escrito su posición, cuando distingue entre Fe y Amor:

En asuntos del amor, hay que ceder, porque el amor soporta todo, pero no se puede ceder en asuntos de la fe [...] Ella no debe soportar nada ni doblegarse ante nada. Tiene que ser absolutamente orgullosa e intransigente. Lo que respecta al amor es otra cosa para el hombre. Al contrario, para la fe el hombre es (de cierta manera) Dios; así que no se puede imponer nada a Dios. Dios es inmutable y la fe también.²⁶

Notemos que, para Lutero, el motivo de la disputa no es su propia palabra. Lo que está en juego en el artículo sobre la justificación por la fe es la acción redentora de Dios. Lutero pretende poner al creyente delante de Dios, ya que sólo Él puede encontrar al pecador y justificarlo: *sólo Cristo, sólo por la fe, sólo por la gracia*. Así, el artículo de la justificación por la fe se vuelve una clave hermenéutica de la teología luterana; desde aquí se interpretan todos los demás artículos de la fe. La redención divina operada en Cristo es el centro de la teología luterana. La afirmación principal de la teología luterana será *solus Christus*, sólo Cristo puede justificar al hombre, darle la gracia y sólo él es objeto de nuestra fe.

La teología de la justificación se volverá entonces un pilar, un eje sobre el cual se construye toda la teología luterana. El mismo Lutero lo confirma en los *Artículos de Esmalcalda*, una confesión personal de la doctrina cristiana enviada en 1537 al príncipe elector de Sajonia:

26. Martin Luther, *Œuvres, Tome XV, Labor et Fides*, Ginebra, 1969, p. 114.

Sobre este artículo no puede haber distanciamiento o concesión alguna; aunque el cielo y la tierra y todo lo demás se tengan que derrumbar [...] Sobre este artículo reposa todo lo que constituye nuestra vida, todo lo que enseñamos contra el papa, el diablo y el mundo. También debemos tener certeza de ello y no dudar; si no, todo estará perdido y el papa, el diablo y todos nuestros adversarios tendrán la victoria contra nosotros y todos sus derechos.²⁷

En la tradición de las Iglesias protestantes el artículo de la justificación se ha llamado *articulus stantis et (vel) cadentis Ecclesiae*, el artículo que sostiene y hace caer a la Iglesia. El teólogo luterano André Birmelé constata que esta afirmación sobre el artículo de la justificación no se puede atribuir a Lutero, sino al teólogo reformado ginebrino François Turretini.²⁸ Sin embargo, esa afirmación puede dar cuenta del lugar que el artículo sobre la justificación por la sola fe ocupa en la teología de Lutero.

En síntesis, las diferencias de Lutero con la Iglesia no son producto sólo de una diferencia doctrinal, sino de dos cosas importantes. En primer lugar, la confluencia de factores de tipo tecnológico, político y económico, que fueron haciendo de Lutero un agente pasivo en el surgimiento de la Reforma. En segundo lugar, una experiencia personal de Dios del propio Lutero que se ve reflejada en las certezas que le permiten hacer teología. No se alcanza a ver en el joven Lutero un ánimo de ruptura con la Iglesia, pero ésta va llegando tanto por los factores que se escapan a su control como por el recrudecimiento de las disputas teológicas.

27. André Birmelé y Marc Lienhard (Eds.), *La Foi des Églises luthériennes. Confessions et catéchismes*, Cerf - Labor et Fides, París - Ginebra, 1991, p. 257.

28. André Birmelé, *La communion ecclésiale*, Editions du Cerf - Labor et Fides, Cogitatio Fidei No. 218, París - Ginebra, 2000, p. 204.

Trento, la respuesta de la Iglesia Católica

Luego de dos intentos fracasados de convocación en Mantua y Vicenza, el Papa Paulo III finalmente logra convocar un Concilio en Trento, que comienza el 13 de diciembre de 1545. Hay causas políticas y eclesiales para ese retraso, pero la más importante de todas fue el pontificado de Clemente VII, que le da largas y evasivas a esta convocación por el miedo que tenía. Este Papa escribe al respecto: “Algunos alemanes ebrios podrían provocar la ruina del Concilio y del mundo entero. ¡Pero déjenlos! Yo me voy a las montañas y así el Concilio podrá elegir un nuevo Papa si así le place. O tal vez una docena, ya que cada nación querrá tener su propio Papa”.²⁹ Este Concilio quiere también poner orden en una Iglesia donde las costumbres estaban relajadas.

Lutero pedía un “concilio cristiano, general, libre y en territorio alemán”.³⁰ No era la única voz que se levantaba para pedir un Concilio que pudiera reformar la Iglesia. Con todo, resulta interesante corroborar un dato: el último Concilio Ecuménico había tenido lugar en Roma, en la basílica de San Juan de Letrán. Se trata del quinto Concilio de Letrán que, justamente, termina en el año 1517, el mismo en que Lutero comienza con las controversias de las 95 tesis sobre las indulgencias.

Con estos datos no se puede tampoco culpar completamente a los Papas por negarse a celebrar un nuevo Concilio Ecuménico, siendo que el anterior acababa de terminar. Justamente, el Concilio de Letrán V busca poner fin al *conciliarismo*, al hecho de considerar el Concilio la autoridad última de la Iglesia. Era un momento en que los reyes buscaban ganar influencia en la Santa Sede por múltiples vías, y se temía que la rivalidad de las potencias europeas condujera a la Iglesia Católica a un cisma.

29. *Idem*.

30. Klaus Schatz, *Los Concilios Ecuménicos: encrucijadas en la historia de la iglesia*, Trotta, Madrid, 1999, p. 158.

A pesar de las dificultades, la crisis provocada por el movimiento de la Reforma Protestante hace necesario celebrar el Concilio, que de todos modos llega tarde para evitar la división de la Iglesia Católica. Se celebra en Trento, una ciudad del Imperio, en el Tirol, cerca de Innsbruck (hoy día Trento se sitúa en el tirol italiano), pero que estaba suficientemente cerca de los Estados Pontificios. Se entiende que Paulo III no quisiera alejar mucho de sus territorios la ciudad donde se celebrara el concilio, aunque al parecer la solución no ahorró dificultades. Por varias circunstancias Trento no era una ciudad adecuada para celebrar un concilio; no había, por ejemplo, condiciones suficientes de alojamiento para los obispos congregados, ni tampoco bibliotecas especializadas en teología. Además, tuvo que interrumpirse varias veces por motivos distintos.

La doctrina católica sobre la justificación

El Concilio de Trento tuvo un total de 25 sesiones; la VIª sesión tiene como finalidad establecer una posición católica sobre la doctrina de la justificación. Una dificultad enorme con que se encuentran los padres conciliares es que en realidad no hay ninguna definición precedente sobre la justificación. Por primera vez la Iglesia afirma explícitamente la posición de su doctrina al respecto.³¹

En el documento de esta VIª sesión se entiende la justificación del pecador como algo *procesual*. Esta consideración es importante para comenzar a hacer la comparación entre la doctrina luterana de la justificación y la de la Iglesia Católica. Para Lutero, lo definitivo está en el instante mismo en que el hombre es justificado, tal como lo tiene él mismo como referencia de su propia experiencia. Para la Iglesia Católica no es importante el “momento preciso” de la justificación, sino

31. Es interesante constatar que tanto Lutero como la Iglesia Católica son llevados a reconocer el problema de la justificación a partir de los debates. De uno y otro lado, la doctrina de la justificación no tenía muchos antecedentes al momento de comenzar con el conflicto.

que éste se inscribe en un *proceso* más amplio, que puede llamarse de *santificación*.³²

La gracia de Dios precede a toda iniciativa humana. Ningún mérito puede disponer al hombre a recibir la gracia divina, pero el hombre no es completamente pasivo frente a Dios. Para el Concilio de Trento, el libre arbitrio no está completamente corrompido por el pecado.³³ Así, el hombre puede aceptar o rechazar la gracia acordada por Dios y cooperar en su propia salvación. No es por sus méritos que el hombre recibe la gracia de Dios, pero ésta nunca es concedida sin el consentimiento humano.

En el capítulo VII del documento sobre la justificación el Concilio de Trento establece: “Esta disposición o preparación precede la justificación propiamente dicha, que no consiste sólo en el perdón de los pecados, sino también en la santificación y la renovación del hombre interior por la recepción voluntaria de la gracia y sus dones”.³⁴ Para los católicos, hay una cooperación antes y después de la justificación. Esta posición es confirmada por el canon XXIV de Trento: “Si alguien afirma que la santidad recibida no es conservada y aumentada en presencia de Dios por las buenas obras, sino que éstas son únicamente el fruto y los signos de la justificación operada y no la causa de su aumento, que sea anatema”.

Finalmente, el Concilio afirma también que nadie puede estar completamente seguro de ser contado entre aquellos que son predestinados

32. Bernard Sesboüé, *Le mystère de la justification*, Mediasèvres, París, 1988, p. 19. Es decir, el Concilio de Trento no niega la posibilidad de que la justificación se dé en un momento determinado, sin embargo, le da más importancia al proceso.

33. Más adelante damos una visión del pecado original y de la corrupción del libre arbitrio, según san Agustín y según san Anselmo, que son las dos posiciones de Lutero (Agustín) y del Concilio (Anselmo).

34. Para las citas del Concilio de Trento utilizamos Heinrich Denzinger y Peter Hünermann, *Enchiridion Symbolorum*, Éditions du Cerf, París, 1996, pp. 1367–1387 (edición bilingüe).

a la salvación, porque la vida cristiana es un perpetuo combate contra el mal.

Los acentos de Trento

Hemos dicho que tanto la doctrina luterana como la doctrina católica sobre la justificación son fruto de una polémica y, muchas veces, de una contraposición intencional. Cuando los padres del Concilio de Trento se dan a la tarea de definir la doctrina de la justificación no intentan para nada comprender lo que hay detrás de la doctrina luterana de la justificación. El espíritu del Concilio es muy *poco conciliador*: algunos padres afirmaron que no había que tener “ni siquiera palabras en común con los protestantes”.³⁵ Así, el desarrollo del Concilio de Trento no incluye el objetivo de dialogar con la teología luterana, sino de tomar posición frente a ésta, “para que nuestra fe católica [...] una vez liberada de errores, permanezca íntegra y sin mancha alguna en su pureza”.³⁶

El Concilio pone algunos acentos en la doctrina de la justificación que le permiten lograr el propósito de alejarse doctrinalmente de las definiciones luteranas. Al mismo tiempo, esta rivalidad va a dar una nueva figura al catolicismo, que lo definirá en los años siguientes. Señalamos brevemente algunos puntos importantes que provocarán un distanciamiento de difícil conciliación. Los acentos puestos en Trento son cuatro principales: a) una antropología de la libertad, b) un tratamiento de la doctrina de la gracia (*simul justus et peccator*), c) una temporalidad propia (frente al instante luterano), y finalmente d) una definición de fe propia. Veremos estos puntos uno por uno, para luego retomar las tensiones doctrinales entre ambas Iglesias y los puntos a los que responde la DCDJ.

35. Josep Maria Rovira Belloso, *Trento. Una interpretación teológica*, Herder/Facultad de Teología de Barcelona, Barcelona, 1979, p. 185.

36. Heinrich Denzinger y Peter Hünermann, *Enchiridion...*, 1510. Los números corresponden a párrafos del texto.

Una antropología de la libertad

A pesar de los objetivos institucionales polémicos del Concilio, hay también una verdadera preocupación doctrinal. Los padres conciliares quieren manifestar su preocupación por concebir de manera adecuada la libertad humana y subrayar que el poder del pecado no es mayor ni más fuerte que la gracia creadora de Dios. Los padres conciliares se ponen del lado de la libertad y subrayan también la responsabilidad que ella supone. Hay, pues, un acento muy marcado en la importancia de la moral.

Este acento va a dar como resultado una *visión heroica* del ser humano que surge en el Concilio de Trento.³⁷ Esta visión va a influenciar enormemente la vida religiosa de la Iglesia Católica en los siglos posteriores. Según el Concilio, la concupiscencia que queda en cada cristiano después del bautismo es “dejada para ser combatida”.³⁸ La vida del cristiano se vuelve así un combate contra el pecado, una vida que promete una recompensa al final. El Concilio cita a san Pablo en la Segunda Carta a Timoteo: “El que luche de acuerdo con las reglas, será coronado”.³⁹

Para definir entonces qué es el pecado y por qué éste no aplasta la libertad humana, el Concilio recurre a una teología más anselmiana⁴⁰

37. La figura “heroica” del hombre que surge en el Concilio de Trento coincide con el gran impulso misionero que la Iglesia Católica tendrá durante los cuatro siglos siguientes. No queremos establecer aquí una relación de causalidad, sólo constatar la coincidencia. *Cfr.* Josep Maria Rovira Bellós, *Trento. Una interpretación teológica*, Herder/Facultad de Teología de Barcelona, Barcelona, 1979.

38. Heinrich Denzinger y Peter Hünermann, *Enchiridion...*, 1515.

39. *Ibidem*.

40. “Se ve, pues, fácilmente por aquí que la injusticia [o pecado] no tiene esencia (...) Por la misma razón consideramos que el mal no es nada positivo, porque así como la injusticia no es otra cosa que la ausencia de la justicia que debería existir, también el mal no es más que la ausencia del bien que debería existir.” San Anselmo, “De la Concepción virginal y del Pecado Original”, capítulo V en *Obras Completas de San Anselmo II*, B.A.C., Madrid, 1953.

que agustiniana.⁴¹ No lo asocia a la concupiscencia —como hacen san Agustín y Lutero— sino a una “falta”. No por ello se arriesga a una definición demasiado exacta de pecado. Lo define más bien por sus consecuencias y sus efectos, y no por su origen. La naturaleza humana está *lastimada* por el pecado; aunque el Concilio no dice exactamente cómo, pero sí sostiene que es el hombre en su totalidad, cuerpo y alma, el que ha sido tocado por el pecado.

El ser humano no puede salvarse solo puesto que es pecador. Necesita de la gracia para restablecer su relación con Dios. Sin embargo, como hemos visto, hay un acento puesto en la *libertad*: al hombre le queda suficiente libertad para colaborar con la tarea de su propia redención —y la de otros—. Esto también influye en otro punto de desencuentro con la teología luterana, según la cual el hombre es considerado justo y pecador. Lo explicamos a continuación.

Simul justus et peccator

En la teología de Lutero la justificación del pecador no lo libra completamente del pecado. El cristiano es justo y pecador al mismo tiempo (*simul justus et peccator*); es decir, conserva su ser pecador y su tendencia al pecado, incluso en el momento mismo en que Cristo lo ha justificado. Esta situación es evidente en la vida de cualquier cristiano: si hemos sido redimidos por Cristo (y recibido los sacramentos), ¿por qué seguimos pecando? Lutero responde a esta pregunta con su doctrina de *simul justus et peccator*. El Concilio de Trento le dará un giro distinto.

41. Ya en el comentario a la Carta a los Romanos (1515–16), Lutero se opone a la visión anselmiana de pecado original: “¿Qué es el pecado original? Según las sutilezas de los teólogos escolásticos, es la privación o la ausencia de la justicia originaria (...) Pero según el apóstol y el Evangelio de nuestro Señor Jesucristo, el pecado (...) es, en definitiva, la privación de toda rectitud y de todo poder de nuestras facultades, tanto del cuerpo como del alma, del hombre interior y exterior. Además, es la propensión al mal, el disgusto del bien”. Se ve, pues, que Lutero sigue una vía donde el pecado es distorsión del deseo, concupiscencia. Cfr. Henri Strohl, *Luther jusqu'en 1520*, Presses Universitaires de France, París, 1962.

De una visión distinta del pecado y del hombre se derivan visiones distintas de la libertad y de la vida cristiana. El mismo fenómeno (la continuidad del pecado en la vida) adquiere un sentido distinto. Cuando Lutero define lo que nos hace al mismo tiempo justos y pecadores explica que la *concupiscencia*, es decir, el apetito desordenado de bienes o de cosas placenteras, no se acaba con la justificación. Si hiciéramos la comparación con una planta podríamos decir que el pecado se arranca, pero la raíz del pecado permanece.

El Concilio introduce, en cambio, una diferencia sutil: si bien la concupiscencia permanece, no la podemos llamar propiamente *pecado*. Para los padres conciliares el pecado implica necesariamente un acto voluntario. Así, aunque no niegan la permanencia de la concupiscencia le dan otro sentido a su permanencia: está para ser combatida, “Esta concupiscencia que es dejada para ser combatida no puede dañar a aquellos que no lo consienten y le oponen resistencia valientemente por medio de la gracia de Cristo”.⁴² No la consideran pecado en sí misma, pero sí consideran que *inclina* al pecado.

Tanto la teología luterana como la del Concilio consideran que la salida del pecado por la justificación no es definitiva. Trento subraya, en la justificación misma, una parte que está orientada hacia el *combate espiritual*. El interés de los padres conciliares por proponer una teología que dé un lugar más grande a la libertad es también un interés por dejar que cada persona haga su propia parte del recorrido espiritual. Un combate, una lucha, un recorrido que será desplegado dentro de un proceso temporal.

La temporalidad

Lutero no niega que el cristiano tenga necesidad de un *combate espiritual* en la propia vida. Sin embargo, sí puede dar esa impresión, puesto

42. Heinrich Denzinger y Peter Hünermann, *Enchiridion...*, 1515.

que hace énfasis en el *instante* de la justificación y en la ausencia de un *libre arbitrio* capaz de participar en su propia redención y santificación, la parte procesual y temporal de la justificación queda así oculta.

Sin pretender que la teología luterana esté anclada únicamente en el momento de la justificación y que niegue la importancia del combate espiritual, también es verdad que la teología del Concilio hace énfasis en el dinamismo procesual de la justificación y lo prolonga en el tiempo. Para los padres de Trento el momento mismo en que se da la justificación permanece como un misterio. Sin embargo, el acento está puesto en el proceso. Se recupera el sacramento del bautismo (“para el perdón de los pecados”, dice el credo niceno, es decir como vehículo de la justificación) y se recupera el proceso del que camina en la vida cristiana, desde antes del bautismo y también después de éste.

Para los católicos es importante considerar todo el proceso. La justificación se pone dentro de una historia humana, una historia de salvación. La acción de Dios no está solamente “concentrada” en un instante, sino extendida en la historia. Incluso si Dios concede su gracia a los hombres, hace falta que éstos sean capaces de recibirla —lo cual también es obra de la gracia divina—. En el último libro de la obra *Contra las herejías* san Ireneo plantea esta necesidad de un tiempo para aprender a vivir en la gracia y “ejercitarse en la incorruptibilidad”.⁴³ Implícitamente, darle importancia al *proceso* compromete también a la comunidad cristiana entera en este combate espiritual. No es sólo un individuo que se define frente a Dios en un momento puntual y específico, como en la teología luterana, sino una comunidad creyente que también va avanzando en la lucha contra el pecado y en el querer vivir la redención con mayor profundidad. Si consideramos la temporalidad como historia (y no sólo como biografía), es la comunidad eclesial la que está implicada en la salida del pecado.

43. Christoph Theobald, *La révélation... tout simplement*, Les Éditions de l'Atelier, París, 2001, p. 159.

Este proceso de *santificación* supone una fe. Para Lutero la fe que nos lleva a la justificación por la gracia es completamente personal. Para el Concilio de Trento esta fe es necesariamente eclesial y comporta en ella una dimensión de *obediencia* y de unión con el cuerpo. Será nuestro siguiente apartado.

La fe que justifica

Si el ser humano puede *colaborar* por voluntad propia con la salvación divina, ¿dónde queda la gracia? ¿La Iglesia no asocia la justificación a la fe y a la gracia como hace Lutero? Habrá que responder qué es lo que el Concilio de Trento entiende por fe y cómo lo asocia con la justificación.

No había una sola definición de fe entre los padres conciliares. Más bien, hubo una que se impuso: la de la fe intelectual. Esa conceptualización se introdujo en el Concilio por vía del obispo Francisco de Navarra y el jesuita Alfonso de Salmerón. Navarra explica que el hombre no es justificado sólo por la fe, porque en el acto de creer “no se trata sólo de la promesa de Dios o del estado de la fe; tampoco se trata de fiducia, que se asocia con la voluntad, [...] sino más bien de una verdadera persuasión del entendimiento”.⁴⁴ Rovira Belloso afirma que, muy probablemente, el concepto de fe más extendido entre los padres conciliares era el de *fe viva*, una idea más rica y equilibrada que habría respondido mejor a los desafíos lanzados por los protestantes. Este concepto de fe se puede reconocer en las definiciones conciliares sobre la justificación, aunque actúa de una manera sutil.

La fe comienza por escuchar la palabra de Dios. Después de esto, el hombre cree “que es verdad todo lo que ha sido divinamente revelado

44. Josep Maria Rovira Belloso, *Trento. Una interpretación teológica...*, p. 172. El concepto de “fiducia” se refiere al hecho de tener confianza en otra persona al momento de hacer un contrato. En derecho romano es un contrato “de buena fe”.

y prometido”.⁴⁵ Esta definición integra la fe considerada en su dimensión intelectual, así como en su dimensión de confianza, que cree en la promesa. Pero el acento está puesto en la parte intelectual. Esta fe surge en el interior de las personas que han sido “llevadas y ayudadas por la gracia”.⁴⁶ Es decir, la fe está en el origen y en la continuidad de un proceso que renueva y profundiza la relación con Dios.

El Concilio no es completamente ajeno a la experiencia de Lutero. El hombre tocado por la gracia tiene una experiencia de *conversión* que lo hace pasar del temor a la justicia divina a la consideración de la misericordia de Dios. Se trata de un proceso cuyo inicio es la fe. La conversión conlleva una parte afectiva, que hace que la persona sienta repulsión por sus pecados y se relacione con Dios de una manera nueva.

El desencuentro establecido y el encuentro gestado

Estos cuatro aspectos de la teología tridentina que hemos recorrido nos ponen delante de un desencuentro querido y construido entre luteranos y católicos. En el fondo, Lutero tenía razón al decir que lo que más preocupaba a la jerarquía de la Iglesia Católica no eran las cuestiones doctrinales sino más bien asuntos disciplinares.

Los católicos podemos agradecer a los luteranos habernos obligado a desplegar ese riquísimo momento teológico que fue el Concilio de Trento. Agradecer también que nos hubieran recordado la importancia de la lectura de la Sagrada Escritura, además de la orientación eminentemente pastoral que tiene la Iglesia. Ocuparse menos de lo mundano y más de la acción de Dios en el mundo, eso es algo que la Iglesia Católica reforzó como consecuencia de las disputas con los protestantes. Además, la negativa de Lutero a sujetarse al orden romano nos dejó una de las más bellas páginas de afirmación de la libertad y de obediencia

45. Heinrich Denzinger y Peter Hünermann, *Enchiridion...*, 1526.

46. *Idem*.

total a la propia conciencia, algo que nunca es evidente en una persona y que pone a prueba sus mejores cualidades.

Creo que el enriquecimiento ha sido mutuo, aunque la historia ha sido muy ríspida. Después del Concilio de Trento no dejó de haber violencia entre católicos y protestantes sino hasta un siglo y medio después. Las heridas fueron hondas y tardaron mucho en sanar. La desconfianza se instaló durante mucho tiempo y los diálogos se fueron dando lentamente. Fue durante el siglo XX cuando, de muchas maneras, católicos y protestantes se fueron dando cuenta de que podían tener causas comunes y enriquecerse mutuamente desde sus respectivas tradiciones religiosas. Uno de sus puntos culminantes es la firma de la *Declaración común sobre la Doctrina de la Justificación*. Señalaremos aquí algunos de sus puntos centrales.

El consenso diferenciado

El documento de la DCDJ busca una comprensión común de la doctrina de la justificación que reduce los malentendidos históricos, respetando cada una de las tradiciones cristianas y aceptando que, dentro de las diferencias, cada una es completamente válida. Es decir, se busca dialogar los puntos donde hay debate y llegar a puntos comunes que puedan ser aceptados por todos.

Esta declaración común tiene la convicción de que la superación de las condenaciones y las cuestiones que hasta ahora han sido controvertidas no significa que las separaciones y las condenas han sido tomadas a la ligera, o que el pasado de cada una de nuestras tradiciones eclesiales haya sido desautorizado. Sin embargo, tiene la convicción [de] que también hay nuevas comprensiones que se suscitan en la historia de nuestras Iglesias y que generan evoluciones al interior de cada una, que no solamente per-

miten sino exigen que las cuestiones que nos separan y las condenas sean verificadas y examinadas bajo otra perspectiva.⁴⁷

La DCDJ propone entonces un consenso en tres niveles. El primero, en el que se da una nueva comprensión de la doctrina de la justificación, de manera que sea aceptable para ambas Iglesias y de manera que se vea también el lugar que la doctrina de la justificación ocupa en el interior de cada una. El segundo nivel, que aborda los puntos problemáticos uno por uno. Para cada punto la DCDJ propone una comprensión específica de cada afirmación según la perspectiva de cada confesión cristiana. Finalmente, el documento propone levantar los anatemas que cada Iglesia lanzó contra la otra a propósito de esta doctrina.

Este consenso de la DCDJ se llama *consenso diferenciado*, lo que quiere decir que se establece un lugar de encuentro, donde cada una de las partes pueda convivir con la otra sin necesidad de renunciar a la propia identidad.

Dentro de los puntos que se propusieron tratar —segundo nivel— está el de la concepción de la fe. Lo propongo sólo a manera de ejemplo de las soluciones del *consenso diferenciado*. Uno de los problemas que se constató en la disputa luterano-católica es la diferencia enorme en las concepciones de fe de uno y otro lado. Visto en perspectiva, era normal para un católico afirmar que no hay salvación sólo por la fe.

Para los católicos, este término designaba la aceptación de verdades de la fe por la razón humana y necesitaba ser completada “por la esperanza y la caridad”:⁴⁸ no es posible salvarse sólo por la fe. Para los luteranos en cambio, la fe es la relación nueva de la persona con Dios, la confianza que

47. DCDJ, 7.

48. 1 Cor, 13.

sobrepasa evidentemente la sola razón, e incluye el perdón y la comunión con Dios. En este caso la “sola fide” se impone, es necesaria y suficiente.⁴⁹

Después de algunas discusiones los católicos aceptaron (con sus condiciones) el “sola fide”. Por prudencia, la Iglesia Católica no lo afirma explícitamente, y ello trajo como consecuencia algunas renuencias de parte de teólogos protestantes para aceptar la DCDJ. Lo que algunos han visto como oportunidad y como ocasión de encuentro, otros lo han visto como simulación.

El teólogo luterano Eberhard Jüngel ha querido hacer una “exposición positiva”⁵⁰ de la doctrina de la justificación para recordar algunos puntos que no son negociables de la teología luterana. Jüngel ve como problemático el hecho de que la doctrina de la justificación ocupe distintos sitios en cada una de las Iglesias. Mientras que para los luteranos el artículo de la justificación por la sola fe es *articulus stantis et (vel) cadentis Ecclesiae*, para los católicos es un criterio entre otros. Estos lugares tan distintos que tiene la misma doctrina se ponen en claro en la DCDJ. Jüngel se pregunta, pues, ¿cuáles son los “otros criterios” de la Iglesia Católica? ¿Cómo puede haber una “comunión” si eso no está claro?

Las sospechas de los teólogos —como el caso de Jüngel— pueden estar justificadas. Sin embargo, nadie puede objetar el avance que ha significado la DCDJ. Un documento poco apreciado y que a mi gusto sigue siendo poco conocido. Problemático, sí, pero con una voluntad explícita de que ambas Iglesias vayan marchando hacia una mayor comunión y la DCDJ marca pautas muy explícitas para seguir con el diálogo. X

49. André Birmelé, *La comunión eclesial...*, pp. 155-156.

50. Eberhard Jüngel, *El Evangelio de la justificación del impío*, Sígueme, Salamanca, 2004.

Bibliografía

- Anselmo, San, “De la Concepción virginal y del Pecado Original”, capítulo V en *Obras Completas de San Anselmo II*, B.A.C, Madrid, 1953.
- Biblia, Société Biblique Française, Cerf, París, 2010. Traducción ecuménica.
- Birmelé, André, *La communion ecclésiale*, Cerf – Labor et Fides, Cogitatio Fidei 218, París – Ginebra, 2000.
- Birmelé, André, y Lienhard, Marc (Eds.), *La Foi des Églises luthériennes. Confessions et catéchismes*, Cerf – Labor et Fides, París – Ginebra, 1991.
- Christin, Olivier, *Les Réformes, Luther, Calvin et les protestants*, Gallimard, París, 1995.
- Denzinger, Heinrich y Hünermann, Peter, *Enchiridion Symbolorum*, Cerf, París, 1996.
- “Declaración conjunta de la Federación Luterana Mundial y el Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos al finalizar el 31 de octubre de 2017, el año de conmemoración común de la Reforma” en *Síntesis del Boletín*, Oficina de Prensa de la Santa Sede, 31 de octubre de 2017. <http://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2017/10/31/dec.pdf> Consultado 1/XI/2017
- Ebeling, Gerhard, *Luther, Introduction à une réflexion théologique*, Labor et Fides, Lieux Théologiques No. 6, Ginebra, 1981.
- Fédération Luthérienne Mondiale, Église Catholique, *La doctrine de la Justification. Déclaration Commune*, Cerf/ Bayard–Centurion/ Fleurus–Mame/ Labor et Fides, París–Ginebra, 1999.
- Jedin, Hubert (Dir.), *Manual de Historia de la Iglesia, Tomo 5-1*, Herder, Barcelona, 1972.
- Jüngel, Eberhard, *El Evangelio de la justificación del impío*, Sígueme, Salamanca, 2004.
- Lienhard, Marc, *L'Évangile et l'Église chez Luther*, Le Cerf, París, 1989.

- Lienhard, Marc, *Martin Luther. Un temps, une vie, un message*, Labor et Fides, Ginebra, 1991.
- Lilje, Hanns, *Lutero*, Salvat, Barcelona, 1989.
- Lutero, Martin, *Œuvres, Tome XV*, Labor et Fides, Ginebra, 1969.
- Oberman, Heiko, *The Reformation. Roots and ramifications*, Continuum, Londres/Nueva York, 2004.
- Rovira Belloso, Josep Maria, *Trento. Una interpretación teológica*, Herder / Facultad de Teología de Barcelona, Barcelona, 1979.
- Schatz, Klaus, *Los Concilios Ecuménicos: encrucijadas en la historia de la Iglesia*, Trotta, Madrid, 1999.
- Sesboüé, Bernard, *Le mystère de la justification*, Mediasèvres, París, 1988.
- *Sauvés par la Grâce. Les débats sur la justification du XVIIe s. à nos jours*, Éditions Facultés Jésuites de Paris, París, 2009.
- Strohl, Henri, *Luther jusqu'en 1520*, Presses Universitaires de France, París, 1962.
- Theobald, Christoph, *La révélation... tout simplement*, Les Éditions de l'Atelier, 2001.
- Wolf-Mandroux, Pierre, “L’anniversaire de la réforme, un pas œcuménique” en *La Croix*, 31 de enero de 2016. <https://www.la-croix.com/Religion/Monde/L-anniversaire-Reforme-oecuménique-2016-01-31-1200736575> Consultado 8/X/2017.

La libertad cristiana. Lutero y Loyola

Héctor Garza Saldívar, SJ*



Recepción: 02 de octubre de 2017
Aprobación: 02 de noviembre de 2017

Abstract. Garza Saldívar, Héctor. *Christian Freedom. Luther and Loyola.* Martin Luther and St. Ignatius of Loyola, one the initiator of the Reform; the other, the founder of the Society of Jesus that would spearhead the Catholic Reform. Both lived in the 16th century, but in very different contexts. Their differences notwithstanding, they opened the door to a new spirituality that would revitalize Christian life and offer a new vision of the human being. Both contributions bore fruit long past their times: today, 500 years later, they shed light on possibilities of humanity, and therefore of hope, for our exhausted, and in many ways empty and inhuman world.

Key words: Martin Luther, Ignatius of Loyola, Reform, Christian freedom.

Resumen. Garza Saldívar, Héctor. *La libertad cristiana. Lutero y Loyola.* Martín Lutero y san Ignacio de Loyola, uno iniciador de la Reforma; el otro, fundador de la Compañía de Jesús que liderará la Reforma Católica. Ambos viven en el siglo XVI pero en contextos diferentes. No obstante sus diferencias, abren la puerta a una nueva espiritualidad que revitalizará la vida cristiana y a una nueva visión del ser humano. Ambos aportes no sólo fueron fecundos en su tiempo sino que ahora, a 500 años de distancia, alumbran posibilidades de humanidad y, por tanto, de esperanza, a nuestro agotado y, en tantos aspectos, vacío e inhumano mundo actual.

Palabras clave: Martín Lutero, Ignacio de Loyola, Reforma, libertad cristiana.

* Profesor del Departamento de Filosofía y Humanidades, ITESO. hgarza@iteso.mx

31 de octubre de 1517. Martín Lutero expone sus famosas 95 tesis contra las indulgencias. Esta fecha señala, simbólicamente, el inicio de ese acontecimiento que abriría un periodo de muchos años de conflictos religiosos muy sangrientos y crueles; el evento que marca explícitamente una reconstitución de la espiritualidad cristiana y que, en muchos aspectos, influiría decisivamente en la formación del mundo moderno, la *Reforma*. En este año, 2017, se cumplen 500 años de tal acontecimiento.

27 de septiembre de 1540. Ignacio de Loyola y sus compañeros recibían del Papa Paulo III la bula de aprobación de la Compañía de Jesús. Ante la conmoción de la Reforma entraba en la Iglesia un nuevo aire de esa reforma, por tanto tiempo deseada y que, ciertamente, necesitaba; pero entraba en el marco de la catolicidad. La llamada *Contrarreforma* o *Reforma Católica* no sólo significaba una lucha en contra del protestantismo sino, más que nada, el esfuerzo de la reforma interna de la vida cristiana y de la revitalización de la Iglesia católica.

Ambos acontecimientos, sin duda en muchos aspectos contrarios, constituyen, sin embargo, el alumbramiento de una nueva visión del ser humano y una nueva espiritualidad, cuyo corazón estaba en la recuperación de una *vida interior* que se abría a la *libertad* y que posibilitaba *amar*.

Sabemos que los escritos de Lutero son muy diversos, tanto en su forma como en su contenido. Muchos de ellos son polémicos, agresivos y extremos. Otros son ponderados, equilibrados y hondamente espirituales. En el contexto histórico de la lucha y la crítica despiadada a la institución de la Iglesia católica, y de la división y los conflictos políticos suscitados por esos escritos, todos ellos fueron anatematizados, primero polémicamente y, después, oficialmente en el Concilio de Trento.

Entre los escritos que son centrales para la espiritualidad luterana está un pequeño texto titulado *La Libertad del Cristiano*, publicado por Lutero en 1520, considerado uno de los escritos fundamentales de la Reforma.¹ Ahí plasma dos de sus columnas espirituales: la justificación por la fe y la libertad.

Son temas tratados una y otra vez por el reformador en diversos contextos. No entraremos en los debates teológicos de la época, en el marco de una filosofía y teología escolásticas. Hoy estamos en otro contexto intelectual tanto filosófico como teológico. Lo que nos interesa no son estas *theologicae disputationes* que, sin duda tienen su fondo —el debate por la libertad y la importancia de las acciones en el horizonte de la salvación— pero, también hay que decirlo, un fondo sumamente oscurecido por el afán de contradecir y condenar el pensamiento del monje agustino y de sus seguidores, y por una falta de perspectiva, no doctrinal, sino espiritual y vital.

Sea como sea lo que llega hasta nuestros días de la discusión teológica, lo que ahora nos interesa es abordar el mencionado escrito de Lutero, junto con el también pequeño libro, redactado unos años después por Loyola: *Ejercicios Espirituales*. Y nos interesa enfocarlos desde un horizonte filosófico y espiritual que, desde luego, abrirá y planteará preguntas teológicas, que dejaremos de lado.

La perspectiva es muy distinta si se miran las cosas, nos dirá Lutero en una de sus obras más polémicas, desde los afectos que desde la fría perspectiva doctrinal y explicativa.

Sin embargo, en sus discusiones aquellos mismos santos se expresaron a veces en otra forma acerca del libre albedrío. Veo que a todos les ocurrió igual: cuando dirigen su atención a palabras y disputaciones, son otras personas

1. Martín Lutero, *Obras*, Sígueme, Salamanca, 2001. La edición es de Teófanos Egido.

que cuando están en juego afectos y obras. Allí, en las disputaciones, sus palabras son otras que las que anteriormente les dictara el afecto; aquí son afectados de manera distinta de lo que revelaba su modo de hablar anterior.²

En una tónica semejante, Loyola nos dirá: “Porque no el mucho saber harta y satisface al ánimo, mas el sentir y gustar de las cosas internamente”.³

En este sentido, en el presente escrito procuraremos no hablar solamente a la cabeza, sino, ante todo, anunciar una Buena Nueva para el desgarrado hombre actual, al que muy poco le interesan los debates eruditos, y busca una palabra de aliento y esperanza que le posibiliten poder ir dando un sentido más esperanzador a su propia vida, a sus dudas, a sus dolores y a sus culpas.⁴

El escrito mencionado de Lutero, *La libertad del cristiano*, se abre con dos afirmaciones contundentes: 1) El cristiano es un hombre libre, señor de todo y no sometido a nadie; 2) El cristiano es un siervo, al servicio de todo, y a todos sometido. La libertad y el servicio. El hombre al mismo tiempo libre y siervo, *simul liber et servus*. El ser humano liberado y sometido.

2. Martín Lutero, “De Servo Arbitrio” en *Obras de Martín Lutero IV*, Paidós, Buenos Aires, 1976, p. 82.

3. San Ignacio de Loyola, *Obras Completas*, B.A.C., Madrid 1963, p. 197.

4. En un sentido semejante proponía el teólogo jesuita Karl Rahner mirar hoy el asunto de la justificación: “Por un lado, es necesario encontrar la manera adecuada de predicarlo al mundo de hoy, que ya no es la manera de la Reforma y Contrarreforma, y por otro, queda la pregunta sobre la esencia misma de la justificación cristiana; aunque en realidad ambas cosas están íntimamente relacionadas. En efecto: sólo si los cristianos pueden hacer comprensible a los ‘paganos’ de hoy que el problema no es cómo Dios se justifica ante el hombre, sino cómo el hombre se justifica ante Dios por la sola acción de Dios, se podrán entender católicos y protestantes en el problema de la esencia de la justificación. Y viceversa: solamente si se ponen de acuerdo en esta cuestión, encontrarán la manera de dar un testimonio convincente de la experiencia justificadora ante el espíritu de nuestro tiempo. Así pues, nos interesa lo que la fórmula protestante *Simul iustus et peccator* pueda decirnos sobre la experiencia de la justificación, no sólo como una cuestión teológica, sino sobre todo como un genuino problema de nuestra vida espiritual”. Karl Rahner, “*Simul iustus et peccator*” (Justo y pecador). Documento electrónico. Traducción de Antonio Pascual Nadal.

Estas dos afirmaciones están basadas en las cartas de san Pablo a los Romanos y a los Gálatas. Y habría que poner en relación con la libertad y el servicio un tercer elemento: el amor. “No contraigan con nadie otra deuda que la del mutuo amor”,⁵ dice Pablo a los romanos, y Lutero complementa: “El amor es siervo de aquel a quien ama, y a él se halla sometido”.⁶

El amor es el que vincula la libertad y el servicio. El amor es el fruto de la libertad y es el que nos lleva a convertirnos en siervos de los demás.

Esto lo expone a la luz de la teología paulina del hombre nuevo e interior que vive en el Espíritu, y el hombre viejo y exterior, que vive según la carne. En este punto es donde el reformador empieza a abrir la *vía de la interioridad* como central en la vida cristiana. La interioridad es justamente la sede de la verdadera libertad y del amor tanto de comunión con Dios (ágape) o agápico, como de fraternidad (*filia*) o filético, el amor en el que somos, al mismo tiempo, libres y siervos.

El hombre interior y espiritual es el que puede ser libre o esclavo, justo o injusto. Porque nada de esto puede venir del exterior, o del hombre viejo. Este último es el ser humano que vive volcado hacia afuera; es decir, volcado a sus acciones.

El hombre viejo es, antes que nada, el *hombre de acción*. Se está convencido de que la transformación del ser humano y del mundo es el fruto de las propias acciones y pende de éstas. Es el hombre fáustico que, cansado y vacío interiormente, busca en la acción la realización de los deseos y, por tanto, la propia realización. “En el principio fue la acción”,⁷ se dice a sí mismo Fausto cuando rechaza como fundamento

5. Rom 13, 8.

6. Martín Lutero, *Obras...*, p. 157.

7. Johann Wolfgang von Goethe, *Fausto*. Documento electrónico.

“por el que todo se crea y todo se obra”,⁸ tanto la Palabra y el Pensamiento como la Fuerza.

En este contexto no deja de llamar la atención que el mundo moderno surgido de una vuelta a la interioridad finalmente conduzca a la centralidad de la acción humana. No cualquier acción sino aquella orientada a la transformación del mundo y del ser humano mismo: el *trabajo*. Éste es el hombre viejo, el hombre que intenta la propia justificación en la acción transformadora. Ni la libertad ni la justicia las tenemos; hemos de conquistar ambas a través de la mediación del trabajo, en el largo proceso de liberación y de justificación que significa la historia humana, sentenciarán dos siglos después Hegel y Marx.

Para Lutero, en cambio, ni la libertad ni la justicia se pueden conquistar. Las acciones humanas, por sí solas, siempre tendrán en lontananza la realización de ambas con la constante decepción de su realización que siempre se aplaza a un futuro que nunca llega. El espejismo de un supuesto progreso que, por más que se camine, siempre permanece inalcanzable. Por ello, aunque la Escritura prescribe constantemente lo que *ha de hacerse* para ser justos y libres, sin embargo, de eso no se sigue que en verdad todo aquello pueda cumplirse; las Escrituras “enseñan mucho, pero sin prestar ayuda; muestran lo que debe hacerse, pero no confieren fortaleza para realizarlo. Su finalidad es poner de manifiesto la impotencia humana para realizar el bien, y llevarle a una desconfianza de sí mismo”.⁹

En un tiempo en que el hombre posmedieval se debatía por encontrar nuevamente un centro que lo afanzara y lo orientara en medio de la lenta corrosión del mundo medieval, el Renacimiento lo había ido encontrando en la creación del Humanismo, en donde el vacío que había dejado la divinidad lo llenaba, o habría de ser llenado por el

8. *Idem.*

9. Martín Lutero, *Obras*, p. 159.

ser humano, el Prometeo desencadenado, consciente de su fuerza y de su poder para reconstruir un nuevo mundo a su alrededor; Humanismo que la Iglesia abrazaba gozosa y optimista porque, finalmente, el hombre-centro ya lo tenía en Jesús, el Señor, el Juez implacable, que premiaba y castigaba a los seres humanos por sus acciones y que presidía, majestuoso y dominador, la impresionante Capilla Sixtina. En un tiempo así, Lutero, paradójicamente, hablaba de la “impotencia humana” para realizar ese nuevo mundo soñado.

Pero, con ello, el agustino reformador no rechazaba esta vuelta del ser humano hacia sí mismo, sino que la radicalizaba. La vuelta sobre sí mismo no habría de consistir en la conciencia del *propio poder*, propia del hombre viejo y exterior, sino la vuelta a la *propia interioridad* en donde el hombre nuevo y espiritual se encontraba con su propio centro. Un centro, sin embargo, que lo descentraba de sí para abrirse al recóndito misterio de Dios en su propio corazón. Repetía así aquella experiencia de san Agustín: “Porque tú estabas dentro de mí, más interior que lo más íntimo mío y más elevado que lo más sumo mío”.¹⁰

Es ahí, en esa intimidad, en donde el corazón se abre y abraza, no la fe intelectual, sino el fundamento de aquélla: la fe experienciada y vivida. “Porque la fe no consiste en la pronunciación de la palabra “creo”, sino en la apertura incondicional al amor que nos identifica con el Hijo, ‘como una esposa se une con su esposo’”.¹¹ Se trata, por tanto, de la fe como experiencia interior, resultado de la escucha de la Palabra del Evangelio. El ser humano es, así, el “oyente de la Palabra” que revierte sobre sí mismo y, en esa mismidad interior, experimenta asombrado el don de su propia justificación radical y, así justificado, se encuentra liberado absolutamente de la culpa, liberado para el amor. “Lo único que justifica y libera al ser humano es la escucha de la Palabra de Dios, según aquello del Evangelio: ‘Yo soy la vida y la resurrección; quien

10 San Agustín, “Confesiones” en *Obras Completas II*, B.A.C., Madrid, 1946, 6, 11.

11. Martín Lutero, *Obras*, p. 161.

cree en mí, vivirá para siempre'.¹² Ahí se encuentra el gozo, la paz, la luz, la inteligencia, la justicia, la verdad, la sabiduría, la libertad y todos los bienes en sobreabundancia".¹³

Por esta experiencia interior el corazón humano queda absuelto de la ley y, por tanto, libre para realizarla de la única forma que es posible hacerlo: en y por amor. La libertad y la justicia están en aceptar amorosamente que todo nos es dado, que las recibimos como un don gratuito de Dios. Aceptación a la que llegamos por la escucha abierta a su Palabra, rindiéndonos a Jesús con "fe firme y confiar en él con alegría".¹⁴ Por esa fe serás justificado y liberado del pecado. Por eso, Pablo les dice a los romanos: "El cristiano vive sólo de la fe".¹⁵

Detrás de esta experiencia espiritual, se abre una nueva mirada sobre el ser humano. Sin salir de mí mismo, sino yendo a lo hondo de mí mismo, ahí, donde parece que me encuentro con la monótona planicie de un interior mudo y amenazante, en lugar de ello me encuentro con un pozo que rezuma silencios sonoros y luminosas oscuridades, que me sosiegan porque en sus ecos y en sus destellos vislumbro mi propia bondad. Ésa que la acción siempre me negaba y que, en su negación, me lanzaba desesperadamente a una autoafirmación reconocida. La autoafirmación es la contrapartida de la bondad negada. No, Fausto se equivoca, el punto de partida humano no es la acción transformadora, el punto de partida es una reconciliación que no necesita de nada. Es volver al misterio escondido en mi propia entraña. Un misterio que no se resuelve en ninguna búsqueda, sino que simplemente se acepta como un don en un arrebatador acto de fe que me colma con una *certeza interior* de mi propia y radical bondad recibida, de mi propia justificación regalada.

12. Jn 11, 25.

13. Martín Lutero, *Obras*, p. 158.

14. *Idem*.

15. Rom 1, 17.

Descartes retomará este peregrinaje, pero ¿qué buscaba? Buscaba seguridad y certezas que pudieran ofrecernos un punto de apoyo firme, como aquél de Arquímedes, para reconstruir el mundo derrumbado. Y, porque buscaba esto, se encuentra con su famoso “*cogito, sum*”, “pienso, existo”. Y aquí es cuando su duda metódica se detiene. Y así tenía que ser, porque se había topado con la certeza, que era lo que desesperadamente buscaba. Pero, ¿qué, si lo que se persigue en ese camino interior no es la certeza? Agustín, lo recorre también, pero no arriba a ninguna certeza, arriba a algo que está más allá de toda certeza, arriba a la Verdad real, Dios. Heidegger lo recorre, pero no llega a Dios, llega al abismo del Ser, de ese “*sum*” cartesiano que, sin embargo, quedó olvidado. Zubiri se encuentra con la realidad formal.

Esto nos dice que lo que se encuentre en esta vuelta a la interioridad depende de qué es lo que se busca. Y, si esto es así, entonces la interioridad humana está desfondada. Es un pozo de posibilidades. Se abre, pero ¿hacia qué? Quizá la respuesta a esta pregunta está en la pregunta misma: ¿hay en realidad un *qué*, que sea lo que me incite a buscar en una posible dirección, como vemos que se ha hecho hasta ahora? Toda búsqueda quiere encontrar. Un encuentro que satisfaga la búsqueda y que permita dirimir los misterios. Pero, ¿qué tal si no hay un *qué*? Sino simplemente un *tentaleo* que me va haciendo entrar, así, a tientas, cada vez más hondo, atrapándome, sin acabar nunca de atraparme, sino siempre quedando frente a mi propia hondura y ante mi propio misterio, abrazado y recibido tentativamente en un acto de amor gratuito que, de golpe, me libera. Entonces la experiencia interior se convierte en el descenso hacia mi propia libertad en donde me encuentro con mi propia bondad alumbrada y regalada en aquel acto de amor.

La experiencia espiritual de Ignacio de Loyola lo conducirá en esta dirección; la misma dirección de la del reformador agustino. Pero su punto de partida no será la indignación teológica, sino el amor que busca llegar al amado.

El punto de partida de Loyola es la constatación de que las acciones, por sí mismas, han conducido a la frustración y al encerramiento de la vida humana; la aceptación de la impotencia de nuestras acciones para transformar el corazón y la realidad humanas. Se trata de la misma constatación a la que, como vimos antes, había llegado Lutero. Pero san Ignacio no es un teólogo, como sí lo era el reformador alemán. Y por eso no anuncia una doctrina, sino hace e invita a una experiencia. No se trata de *mirar* racional y espiritualmente. Se trata, para él, de “*sentir internamente*”. Es el camino interior en el que sumerge al ejercitante en la primera semana de sus Ejercicios Espirituales: la constatación y aceptación del pecado en el mundo y en mi propio corazón. Es la experiencia de la *impotencia de la libertad*. Aquella de la que hablaba san Pablo a los romanos: “Pues bien sé yo que nada bueno habita en mí, es decir, en mi carne; pues querer el bien lo tengo a mi alcance, mas no el realizarlo, puesto que no hago el bien que quiero, sino que obro el mal que no quiero”.¹⁶

A partir de esta experiencia Ignacio quiere llevar al ejercitante no a la realización de nuevas acciones que puedan justificarme ante mí mismo, ante los demás y ante Dios, sino a algo completamente distinto: a tocar ese sin-fondo abismal de mí mismo que se anuncia en el constante e inexorable *desear*.

El deseo es la voz de la entraña humana. Porque del sin-fondo abismal del interior, del no poder tocar el propio suelo, surgen como torrentes necesidades, carencias, temores, anhelos, esperanzas, querer. Y, por ello, el ejercicio ignaciano es un ir descubriendo y alumbrando el amplio y confuso campo de mis deseos a fin de irlos “ordenando” alrededor de un eje fundamental. Eje que no es la certeza interior de la propia justificación en un acto de fe, como proponía Lutero, sino que es

16. Rom, 7, 18-19.

el desear algo tan fuerte y seductor que como un imán vaya atrayendo y aglutinando, en un tanteo amoroso, el resto de mis deseos.

Este deseo fundamental no es más que el que se encuentra en lo hondo de mi interior desfondado: la plena realización del anhelo incesante e inquieto en el que consiste mi vida, que se asienta en el encuentro con mi radical bondad alumbrada y regalada en una experiencia de ser amado inmerecidamente, en una absoluta gratuidad. Aquel punto de partida radical del que hablaba san Juan: “El amor consiste en esto: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que Él nos amó a nosotros [...] por esto podemos sentirnos seguros delante de Dios, pues si nuestro corazón nos acusa de algo, Dios es más grande que nuestro corazón”.¹⁷ Y para San Ignacio, aquella gratuidad amorosa realizada plena y anticipadamente en el Jesús de Nazaret y que nos abre a nuestra bondad, mueve nuestro desear a la identificación amorosa con ese hombre y a ir realizando esta identificación a lo largo del resto de los Ejercicios. Desde la impotencia de la propia libertad a la experiencia del amor *agápico*: la paulatina comunión con el amado: “conocimiento interno del Señor para que más le ame y le siga”.¹⁸

Si Lutero abría toda una nueva antropología centrada en la apertura de la interioridad, en la gratuidad y en la intrínseca debilidad del ser humano, Loyola abre otra, en muchos aspectos similar, pero descubriendo la esencial *constitución erótica* del ser humano. Constitución que quiere decir que el fondo donde se anuda nuestra fundamental existencia es nuestra *capacidad de desear*, es decir, nuestra *intrínseca inquietud*. Aquella que san Agustín descubría al inicio de sus *Confesiones*: “Porque nos hiciste para Ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en Ti”.¹⁹ Y, entonces, el centro no es la razón, sino aquello que dirige a la razón, esto es, la *voluntad*.

17. 1 Jn 4, 10; 3, 19–20.

18. San Ignacio de Loyola, *Obras Completas*, p. 221.

19. San Agustín, “*Confesiones*” I, 1.

En un tiempo en que la Razón se iba abriendo paso para convertirse en el núcleo del mundo moderno, Ignacio de Loyola y, en muchos aspectos, Martín Lutero, apuntaban a otro centro del que la misma razón dependía: la voluntad. Y ligado a esto, en la antropología ignaciana queda descubierta, asimismo, la plenificación de esa humana constitución erótica en el ágape: el ser humano es radicalmente amor. En esto tocamos la hondura esencial de nuestra interioridad abismal. Ahora bien, para los dos reformadores, en esta interioridad en donde nos encontramos con la honda vivencia espiritual de haber sido amados gratuitamente y, por ende, transformados, no por nuestras acciones; en este descubrirnos como radicalmente buenos, es en donde se asienta la *libertad cristiana*. Hemos sido liberados y esto significa que se nos abre la posibilidad de la libertad.

Y ambos confluyen en la experiencia fundamental a la que nos aboca nuestra abierta interioridad. Lutero lo expresa diciendo que “la obra y ejercicio fundamental sea grabar en el corazón la Palabra del Evangelio. Todo actuar se deriva de este fundamento [...] porque la fe de corazón es la que justifica y salva”.²⁰ Este ejercicio fundamental es el

[...] que nos identifica con Jesús, el Hijo. Porque la fe no consiste en la pronunciación de la palabra “creo”, sino en la apertura incondicional al amor que nos identifica con el Hijo, como una esposa se une con su esposo. De este honor se sigue, como dice san Pablo, que Cristo y el alma se identifican en un mismo cuerpo;²¹ bienes, felicidad, desgracia y todas las cosas del uno y del otro se hacen comunes. Lo que pertenece a Cristo se hace propiedad del alma creyente; lo que posee el alma se hace pertenencia de Cristo. Como Cristo es dueño de todo bien y felicidad, también el alma es señora de ello, de la misma manera que Cristo se arroga todas las debilidades y pecados que posee el alma.²²

20. Rom 10, 10.

21. Ef 5, 30.

22. Martín Lutero, *Obras*, p. 158.

Loyola, de una manera similar, lleva al ejercitante al *ejercicio* fundamental del “conocimiento interno del Señor para que más le ame y le siga” que culmina en “dar y comunicar el amante al amado lo que tiene o de lo que tiene y puede, y así, por el contrario, el amado al amante; de manera que si uno tiene ciencia, dar al que no la tiene, si honores, si riquezas, y así el otro al otro”.²³

Así pues, tanto para Martín Lutero como para Ignacio de Loyola, la salvación es un don, no una conquista. La invitación de Jesús en el evangelio a ser perfectos como el Padre celestial es perfecto, en el contexto del Sermón del Monte, está poniendo toda la nueva ley, no en las acciones, sino en el amor, porque por más que nos esforcemos la perfección pedida es imposible para nosotros “pero lo que es imposible para el hombre, es posible para Dios, porque para Él no hay nada imposible”.²⁴ Lo que nos hace perfectos es el amor con el que somos amados gratuitamente, y que nos *posibilita* amar de la misma forma.

Por eso Lutero es insistente en que las obras, por más buenas que sean, no son las que nos justifican, porque nuestras obras jamás alcanzarán la perfección a la que somos invitados. Y san Ignacio retrasa la acción hasta que brote de una respuesta amorosa a “tanto amor recibido”. Porque, finalmente, para ambos, esta experiencia interior de gratuidad amorosa es la que libera nuestra libertad para amar. Porque el amor y la libertad van juntas. Es el “*dilige, et quod vis fac*” (ama y haz lo que quieras) de san Agustín.²⁵

Pero no sólo en esto se ve la libertad que nos es dada. Lutero completa su idea diciendo que en Cristo somos primogénitos de la creación y, por tanto, con señorío sobre ella. Pero es un señorío que no consiste en

23. San Ignacio de Loyola, *Obras Completas*, p. 243.

24. Mc 10, 27.

25. San Agustín, “Exposición a la epístola de San Juan a los Partos” en *Obras Completas XVIII*, B.A.C., Madrid, 1959, 7º Tratado, 8.

dominio, como se hace entre los seres humanos, sino que consiste en el amor y que, a través de éste, libera toda la creación porque la va encaminando a su finalidad: manifestar el amor incondicional de Dios a todo. El cristiano no está sometido a nada, es libre para amar. Es justamente la *indiferencia* para actuar en todo conforme los dictados del amor. Esa indiferencia que Ignacio de Loyola pone como programática al inicio de sus Ejercicios: “Por lo que es menester hacernos indiferentes a todas las cosas criadas [...] solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos criados”.²⁶ Indiferencia amorosa que se va calibrando al cabo de la segunda semana y que cristaliza en la decisión sobre el proyecto de la propia vida.

Entre laicos y eclesiásticos —dice Lutero— ninguna distinción establece la sagrada Escritura, a no ser que a los iniciados y a los ordenados los llama ministros, siervos, ecónomos, es decir, ministros, siervos, dispensadores que tienen la obligación de predicar a Cristo, la fe y la libertad cristiana a los demás. Ahora bien, aunque todos seamos igualmente sacerdotes, no todos podemos servir, dispensar y predicar. Por eso dice san Pablo: “Queremos que se nos considere sólo como siervos de Cristo y dispensadores del Evangelio”.²⁷

Lo que san Ignacio hizo fue no hablar sobre ello y quedar expuesto a los debates y calumnias, sino hacerlo. Propuso sus Ejercicios Espirituales como *experiencia* para todos e hizo la Compañía de Jesús. Y, en un acto totalmente en contra de los tiempos reformadores, la puso al servicio del Papa. Ésta fue su grandeza derivada de un discernimiento guiado más por el amor que por el orgullo y el debate, a lo que sí se fue orillando Lutero ante la tempestad que provocó su inicial y honda experiencia espiritual.

26. San Ignacio de Loyola, *Obras Completas*, p. 203.

27. Martín Lutero, *Obras*, p. 163. Lutero cita la carta de san Pablo a los Corintios (Cor 4, 1).

Ahora bien, ¿cómo se concilia la experiencia de fe interior —que nos ha llevado a experimentar el amor incondicional de Dios que nos libera gratuitamente— y la acción?

Martín Lutero es muy explícito sobre esto.

Quisiera adelantar una respuesta a los que se escandalizan de lo que he dicho y objetan: “muy bien, si la fe lo es todo y ella sola basta para la justificación, ¿a qué viene el precepto de obrar bien? Abandonémonos a algo tan estupendo y no hagamos nada”. No, amigo mío, que no se trata de eso. Estaría muy bien si fueses sólo hombre interior, si te hubieses transformado en un ser puramente espiritual e interno [...] Aquí abajo se comienza, se adelanta lo que sólo en la otra vida se consumará. Por eso el apóstol lo llama “primicias del espíritu”,²⁸ es decir, los primeros frutos del espíritu.²⁹

Y así, inmediatamente el reformador nos dice: “El cristiano es un siervo al servicio de todo y a todos sometido. O sea, que en la medida en que es libre, el cristiano no tiene precisión de las obras; en cuanto siervo, está *obligado a hacer todo lo posible*”.³⁰

En un modo semejante, san Ignacio de Loyola, en el proemio de las *Constituciones* dice:

Aunque la Suma Sapiencia y Bondad de Dios [...] [es la] que ha de conservar y regir y llevar adelante en su santo servicio esta mínima Compañía de Jesús [...] y de nuestra parte, más que ninguna exterior constitución, la interior ley de la caridad y amor que el Espíritu Sancto escribe y imprime en los corazones ha de ayudar para ello; todavía porque la suave disposición

28. Rom 13, 23.

29. Martín Lutero, *Obras*, p. 164.

30. *Idem*.

de la divina Providencia pide cooperación de sus criaturas [...] tenemos por necesario se escriban Constituciones.³¹

Para Lutero el ser humano en cuanto hombre interior es libre y señor de todo; en cuanto hombre carnal ha de luchar y esforzarse por adecuar su carne a su espíritu. Y éste es el terreno de las acciones; ésta es su finalidad. Nunca su justificación o su salvación. “Porque el hombre interior está unido a Dios, alegre y gozoso gracias a Cristo que ha obrado cosas tan estupendas en él, y su mayor contento estribaría en servir a Dios gratuitamente y en la libertad del amor. Ahora bien, en su carne se encuentra con una voluntad rebelde que aspira a servir al mundo y a seguir sus apetitos”.³² El ser humano es “*simul iustus et peccator*”, es justo y pecador a la vez.

Así es que se actúa, *primero*, por la debilidad del ser humano, y aquí las acciones tienen la finalidad de “*purificarle de sus deseos desordenados* y para que dirija su atención a las tendencias malas y exclusivamente a su eliminación”.³³ Pero estas acciones no son las que lo justifican ante Dios, sino que “las ejecuta libremente, con amor desinteresado, para agradarle. No busca ni mira más que el agradar a Dios, cuya voluntad desearía cumplir de la mejor forma posible”.³⁴

En una tónica semejante Ignacio nos dirá, en la primera anotación a sus *Ejercicios*, lo que ha de entenderse por ellos: “de la misma manera todo modo de preparar y disponer el ánimo, para quitar de sí todas las afecciones desordenadas, y después de quitadas para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánimo, se llaman ejercicios espirituales”.³⁵

31. San Ignacio de Loyola, *Obras Completas*, p. 445.

32. Martín Lutero, *Obras*, p. 164.

33. *Idem*.

34. *Ibidem*, p. 165.

35. San Ignacio de Loyola, *Obras Completas*, p. 196.

Desde este horizonte accional es desde donde puede comprenderse para Lutero,

[...] la exactitud de estas dos sentencias: No hacen bueno y justo a un hombre las obras buenas y justas, sino que es el hombre bueno y justo el que hace obras buenas y justas; malas acciones no hacen nunca malo a un hombre, es el hombre malvado el que realiza obras malas [...] No hace bueno o malo al carpintero una cosa buena o mala; es el carpintero, bueno o malo, el que ejecuta una obra buena o mala. No es la obra la que conforma al maestro, sino que la obra será cual sea el maestro. Así sucede con las acciones del hombre: su bondad o malicia depende de que las realice con fe o sin ella, pero no al revés: su justificación y su fe no dependen de cómo sean sus obras. Éstas no justifican, de igual manera que no confieren la fe. Pero la fe, de la misma forma que justifica, es la que hace buenas obras. [...] En eso consiste la gloria de Dios: en salvarnos graciosamente por su palabra de gracia, por su pura misericordia y no por obras nuestras.³⁶

Esto no quita que sea y siga siendo cierto que *ante los ojos humanos* son las acciones las que hacen a alguien bueno o malo; es decir, las acciones manifiestan públicamente al que es bueno o malo, como dice Cristo en el Evangelio: “Por sus frutos los conoceréis”.³⁷ Pero, por lo mismo, se abre la posibilidad de que las acciones, en sí mismas, puedan engañar. Parecen buenas, pero no lo son, porque persiguen solapadamente el dominio, el poder, o el deseo de la propia autoafirmación y satisfacción.

Pero, en *segundo lugar*, se actúa, porque el amor recibido gratuitamente al liberarme me libera posibilitándome la capacidad de amar de la misma forma. “Fíjate bien en la claridad con que programa aquí Pablo la vida cristiana: todas las obras tienen que orientarse al beneficio de los demás, por la sencilla razón de que a uno mismo le basta y le sobra con

36. Martín Lutero, *Obras*, pp. 164–165.

37. Mt 7, 16.

su fe. De esta forma, todas las obras restantes, toda la vida, le quedan para servir, con la libertad del amor al prójimo”.³⁸ Por ello,

[...] aunque el cristiano sea un hombre libre del todo, es necesario, sin embargo, que se convierta en siervo del prójimo; que le trate y se comporte con él como lo ha hecho Dios por medio de Cristo. Y hacerlo todo gratuitamente, sin buscar otra cosa que el agrado divino”.³⁹ Sentirse tan amado gratuitamente por Dios, nos llevará a amar de la misma forma a los demás. Ahí tienes cómo la fe es la fuente de la que brota la alegría y el amor hacia Dios, y del amor esa vida entregada, libre, ansiosa y gozosamente al servicio incondicional del prójimo. Nuestro prójimo está en la indigencia y necesitado de lo que nosotros tenemos en abundancia, de la misma forma que nosotros hemos sido unos indigentes ante Dios y hemos necesitado su gracia. [...] De todo lo dicho se concluye que un cristiano no vive en sí mismo; vive en Cristo y en su prójimo: en Cristo por la fe, en el prójimo por el amor. Por la fe se eleva sobre sí mismo hacia Dios, por el amor desciende por debajo de él mismo, pero permaneciendo siempre en Dios y en el amor divino.⁴⁰

La experiencia espiritual de los Ejercicios Espirituales de Ignacio de Loyola culmina justamente en esta liberación a la que nos ha conducido la identificación amorosa con Jesús. Es el clímax espiritual que Loyola titula *Contemplación para alcanzar Amor*. Aquí el deseo que se quiere suscitar y recibir es el del “*conocimiento interno de tanto bien recibido para que yo enteramente reconociendo, pueda en todo amar y servir a su divina majestad*”.⁴¹

Las palabras resaltadas en la última cita sintetizan la experiencia espiritual a la que se ha llegado. Se trata en primer lugar de una *vivencia* y

38. Martín Lutero, *Obras*, p. 168.

39. *Ibidem*, p. 166.

40. *Ibidem*, pp. 166 y 170.

41. San Ignacio de Loyola, *Obras Completas*, p. 243.

no de un propósito racional: conocimiento interno. Y es que las palabras, “conocimiento” y “reconociendo” pueden llevarnos a pensar que se trata de terminar los Ejercicios con un gran propósito, que será el que nos llevaremos a la vida cotidiana. Muchas veces se ha visto esta contemplación como una especie de “puente” hacia aquella vida; nada más alejado de que ésta sea esa meditación conectiva. Se trata de una *contemplación*, no de un ejercicio de reflexión pensante. Por tanto, el conocer y el reconocer no se mueven en el plano de las proposiciones racionales, sino en el de una *experiencia de amor* tenida que ha llegado a su plenitud. Es precisamente lo que está detrás del “recibido”. Y, por eso, el “poder en todo amar y servir” no está conectado con un propósito para la vida, sino que es el “poder” de *posibilitarme*. Ese “tanto bien recibido” realmente ha abierto para mi vida posibilidades que antes no tenía: la de “en todo amar y servir”. El ágape libera el amor filético al realmente posibilitarlo.

La teología de los Padres griegos usa a menudo la metáfora de la fuente. Dios crea porque *da de sí*, de su propia riqueza y amor incontenibles, como una fuente que se desborda.

Ponderando —dice Ignacio— cuánto me ha dado Dios de lo que tiene, y conseqüenter el mismo Señor desea dárseme en quanto puede según su ordenación divina [...] y mirar como todos los bienes y dones, descenden de arriba, así como mi potencia [...] y así justicia, bondad, piedad, etc., así como del sol descenden los rayos, de la fuente las aguas.⁴²

Por eso, finalmente, *toda acción es contemplativa y toda contemplación es activa*, toda acción brota de mí, igual que brota de Dios, porque me desbordo de tanto amor recibido, como la fuente; no por ningún deber, ni precepto, ni ley. No es cuestión de fuerza de voluntad, es cuestión de una voluntad enamorada.

42. *Ibidem*, p. 244.

Más allá de los rumbos que siguió Martín Lutero, más allá de los debates, las mutuas condenaciones, los mutuos insultos y diatribas, su punto de partida fue esa experiencia espiritual, cristiana, hondamente evangélica y humana, que expresó como justificación gratuita y libertad. Abrió, con ello, una nueva manera de mirar a Dios, pero también de mirar al ser humano. Esta nueva mirada antropológica es la que se consolidará en ese nuevo inicio que se estaba avizorando: el mundo moderno. Lutero fue un teólogo, y quiso traducir esa experiencia en nuevas formulaciones y conceptos; con ello abrió nuevos caminos fecundos para la reflexión teológica posterior. Pero, como sucede con toda conceptualización, es ambigua, puede comprenderse de distintas formas y puede equivocar, o al menos ser borrosa, en su dirección. Esto lo abrió a debates con los teólogos del momento, en los que uno y otros se fueron desoyendo y radicalizando a caminos sin retorno.

Ignacio de Loyola, con la Compañía de Jesús, fue una de las cabezas de la Reforma Católica, pero con una enorme afinidad espiritual con Lutero, como hemos intentado esbozar. No es de sorprender, por tanto, viendo las cosas desde aquí, que Descartes, el padre de la Modernidad, haya sido educado en un colegio de la Compañía y que la exploración que se irá haciendo de sus aportes en los colegios y universidades haya terminado, no con la condenación del intento, sino con la supresión de la institución jesuita de la Iglesia católica. Los mismos jesuitas, y no podía ser de otra manera, continuaron el debate teológico con los luteranos, sin percatarse de la cercanía espiritual y dejando sin explorar lo que esta afinidad podía acercarlos. Los tiempos no estaban para eso. Tendría que esperar todo hasta la segunda mitad del siglo XX.

Con ambos, Lutero y Loyola, quedaba dibujado el marco desde el cual comprender la libertad cristiana. Libertad como liberación radical; esto es, no como algo tenido simplemente, sino como posibilidad de “esperar contra toda esperanza”, de poder fundadamente vislumbrar y realizar un mundo humano en la medida en que todo

esfuerzo, todo trabajo, se sustentara en la experiencia de la radical bondad del ser humano que abre todo un hori filético en el ágape y las arrastra a sintonizar al mundo de acuerdo a esto; no al dominio, no al poder, no a la insaciable sed de autoafirmación. Finalmente, “en el reconocerse pecadores —como Agustín— descubrirían en sí mismos el milagro de que Dios llena las manos del hombre y deja que su corazón rebose de amor y gracia”.⁴³ X

Bibliografía

Agustín, San, “Confesiones” en *Obras Completas II*, B.A.C., Madrid, 1946.

— “Exposición a la epístola de San Juan a los Partos” en *Obras Completas XVIII*, B.A.C., Madrid, 1959.

Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Clementinam, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1986.

Goethe, Johann Wolfgang von, *Fausto* Biblioteca Virtual Universal, www.biblioteca.org.ar/libros/8141.pdf

Loyola, San Ignacio de, *Obras Completas*, B.A.C., Madrid, 1963.

Lutero, Martín, *Obras*, Sígueme, Salamanca, 2001. Edición de Teófanos Egidio.

— *Obras de Martín Lutero IV*, Paidós, Buenos Aires, 1976. Traducción de Erich Sexauer.

Rahner, Karl, “Simul Iustus et Peccator”. Documento electrónico, http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/llib/vol8/29/029_rahner.pdf. Traducción de Antonio Pascual Nadal.

43. Karl Rahner, “Simul Iustus et Peccator”.



ITESO

Universidad Jesuita
de Guadalajara

**EDUCACIÓN
JESUITA
MÉXICO**



**Descubre algo
desafiante**

ITESO, libres para transformar

FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES ITESO

Conoce los programas de filosofía que el ITESO te ofrece

- **Licenciatura en Filosofía y Ciencias Sociales**
Una vida sin reflexión no vale la pena de ser vivida
- **Maestría en Filosofía y Ciencias Sociales**
Reflexión que transforma

ITESO, Universidad Jesuita de Guadalajara
Tel. 3669 3535 / 01 800 714 9092
carreras@iteso.mx
carreras.iteso.mx

Posgrados ITESO
Tels. 3669 3569 | 01 800 364 2900
posgrados@iteso.mx
posgrados.iteso.mx



“Tu piel no es tu piel; dentro de tu piel está Téotl”,

Xipe totek es la epifanía que sugiere la presencia seductora del espíritu en la materia, especialmente en el cuerpo humano. Sugiere también la repetición kierkegaardiana. Renaciendo asciende el sol en el firmamento. Y dentro de la piel el Dios mira, vive y siente.

Mayor información sobre el nombre *Xipe totek*: revistaxipetotek@iteso.mx



ORIENTACIÓN

Participar al público nuestras reflexiones en el orden social, filosófico, económico, histórico, cultural, psicológico, legal, sobre diversos aspectos de la vida en el intento de una liberación total de cuanto oprime al hombre. Nos complace invitar a participantes de alta calidad universitaria que inspiren nuestra reflexión, sin que por ello pretendamos ni siquiera insinuar que participen de nuestra línea de pensamiento y actividad, ni que la revista *Xipe totek* comparta todas las ideas de nuestros invitados.



CRITERIOS EDITORIALES

La revista *Xipe totek* se rige por los siguientes criterios editoriales:

1. En cuanto al contenido

Xipe totek acepta para su publicación trabajos (artículos, ensayos, reseñas, cuentos y poesía) ubicados en el campo de la reflexión sobre los problemas humanos y sociales en cuyo abordaje destaca la perspectiva filosófica.

2. En cuanto al formato

Los trabajos propuestos deberán reunir los requisitos formales aquí establecidos:

- Ser trabajos inéditos.
- Tener una extensión máxima de 52,000 (cincuenta y dos mil) caracteres, incluyendo resumen, notas, bibliografía y espacios.
- Presentarse en fuente Times New Roman, 12 pts. e interlineado de 1.5.
- Atenerse a la convención de la Real Academia Española (A. T. E: L, A.) para consignar las notas a pie de página y la bibliografía final.
- Incluir un resumen en español no mayor a 950 caracteres, incluyendo espacios.

3. En cuanto al envío y recepción

Los archivos de los trabajos deberán:

- Ser enviados a la dirección: dezasc@iteso.mx
- Incluir en el mismo envío un *curriculum vitae* breve (no más de un párrafo), la dirección electrónica del autor y, en su caso, el nombre de la institución a la que pertenece, *Xipe totek* acusará recepción y notificará el resultado de su revisión y dictamen.

4. En cuanto a la publicación

La publicación de los trabajos se realiza bajo las siguientes condiciones:

- El Consejo Editorial de *Xipe totek*, someterá a arbitraje todos los trabajos recibidos.
- El consejo Editorial decidirá cuáles trabajos serán publicados y en qué número de la revista *Xipe totek*.

Consejo editorial.

Los artículos son responsabilidad propia de los autores.

La reproducción total o parcial de los trabajos publicados puede hacerse con tal de que se cite la fuente.



En 2005 esta revista fue incorporada por EBSCO a su colección de revistas electrónicas. EBSCO es el mayor integrador mundial de revistas en texto completo (Cfr. Internet). *Xipe totek* sigue siendo de las revistas más consultadas.

También se encuentra en las bases de datos Gale Cengage Learning y Lantindex.



ITESO, Universidad
Jesuita de Guadalajara

◆ **In memoriam Jorge Manzano**

Capítulo noveno: la marcha del *élan vital*

Jorge Manzano Vargas, SJ (+)

◆ **Sobre constituciones y pactos sociales**

Políticas de bienestar de sectores vulnerables y
constituciones políticas

Matthew Edward Carnes, SJ

Hacia el centenario de la constitución: reflexiones históricas,
jurídicas, sociales, éticas y políticas. Balance final

Demetrio Zavala

◆ **La Reforma. V centenario**

Breves antecedentes intelectuales, económicos y políticos
de la Reforma Protestante

Luis Ángel Mora Castro

El acuerdo luterano-católico sobre la doctrina de la justificación

Rubén Corona Cadena, SJ

La libertad cristiana. Lutero y Loyola

Héctor Garza Saldívar, SJ

