

La actualidad espiritual y cultural de la Reforma protestante

Manfred Svensson*

1. Introducción

La invitación a hablar sobre la actualidad espiritual y cultural de la Reforma me trajo inmediatamente a la mente un congreso celebrado en Ginebra en 1949 bajo el título "Hacia un nuevo humanismo". Figuras de alto calibre en el pensamiento europeo del momento –Henry Lefèbvre y Karl Jaspers, entre otros– se reunieron en la otrora ciudad de Calvino, para reflexionar sobre el sentido que podría tener el concepto de humanismo en el escenario de postguerra. También la teología estuvo representada, por nadie menos que Karl Barth. Éste no sólo era la figura más señera que podía exhibir la teología protestante a mediados del siglo XX, sino que se encontraba además en aquella porción del cristianismo alemán que, en los variados grados que admite la resistencia, se había enfrentado al régimen nacionalsocialista. Su conferencia llevaba por simple título "La actualidad del mensaje cristiano". Pero sobre tal actualidad no parece decir nada. No nos dice, por ejemplo, que dicha actualidad se manifieste en esos focos de resistencia. La conferencia completa se limita a simplemente exponer el mensaje cristiano en sus líneas básicas, sin preguntar por su actualidad. ¿Qué significaría que dicho mensaje se vuelva actual? Sólo en su última página Barth se vuelca sobre dicha pregunta. Tocar tal actualidad obligaría, afirma Barth, a cambiar el tono profesoral por el pastoral, a proclamar "arrepentíos y creed en el Evangelio". "Sobra decir, finaliza, que me guardaré de hacer semejante propuesta"¹. Los dejo por ahora en suspenso sobre si me abstendré como él. Pero en al menos un sentido quiero seguir el consejo de Barth. Lo que Barth estaba procurando evitar es algo que con facilidad puede ocurrir en una exposición sobre la actualidad espiritual y cultural de la Reforma. En palabras de él: "No es exponiéndonos la situación actual y la vida de las iglesias cristianas y hablándonos de su influencia más o menos grande, su actitud más o menos justa, como podría demostraros la actualidad de su mensaje. No es algo que se pueda demostrar ni presentar en una bandeja de plata"².

*Doctor en filosofía por la Universidad de Múnich, Alemania y Licenciado en Humanidades mención Filosofía de la Universidad Adolfo Ibáñez. Es Director del Instituto de Filosofía de la Universidad de los Andes. Ha traducido *La Época Presente*, de Kierkegaard (Editorial Universitaria, Santiago, 2001) y publicado *Ética y Política: una mirada desde C.S. Lewis* (CLIE, Barcelona, 2005).

¹Karl Barth, "La actualidad del mensaje cristiano" en Grousset, Barth et al., *Hacia un nuevo humanismo* Guadarrama, Madrid, 1957. p. 92.

²Ibid., pág. 92. Traducción levemente modificada.

Ahora que se da comienzo a la conmemoración de los 500 años de la Reforma, es uno de mis mayores temores que predomine tal propósito, el de intentar mostrar en bandeja de plata una lista de logros por los que el protestantismo se nos vuelva relevante. Dicha bandeja puede contener muchas cosas. Puede tratarse de pequeños bocados: que fue un protestante, Dunant, el que fundó la Cruz Roja; que Bach fue protestante; que Tycho Brahe, Kepler o Leibniz fueron protestantes, que John Milton y quizás cuánto otro escritor fue protestante. Tales listas, casi sobra decirlo, no nos dicen nada sobre el protestantismo. ¡Qué listas no podríamos hacer con otras creencias, y cuántos protestantes menos atractivos podríamos poner al lado de los nombres de Bach o Leibniz! Otras veces la bandeja de plata trae no el nombre de individuos, sino la mención del papel desempeñado por el protestantismo en el establecimiento de la democracia, de un modelo no institucional de religión, de una generalizada liberación o del mayor desarrollo económico de los países nórdicos. Tales generalidades no resultan mucho más útiles. No porque falten de modo craso a la verdad (aunque a veces también ocurre eso), sino porque omiten que la participación del protestantismo en este tipo de fenómenos, aunque real, es muchas veces la de un receptor y mediador de impulsos externos al mismo. Basta una simple conciencia del carácter múltiple de la causalidad histórica para no atribuir al protestantismo el solitario papel protagónico que cierta apologética y también cierta crítica le confieren. No niego que esta historia, la de la influencia protestante sobre el desarrollo del constitucionalismo o el comercio, la filosofía o la ciencia, puede ser contada de un modo pertinente. No hay por qué reemplazar el triunfalismo por el cinismo: piénsese lo que se piense sobre “la ética protestante y el espíritu del capitalismo”, también hubo una ética protestante de la lectura y de muchas cosas más. Pero en algunos escenarios el temprano protestantismo influyó sobre tales desarrollos; en otros es más bien influenciado por los mismos³.

2. Reforma y revolución

¿Significa eso que, como Barth, nos debemos limitar a la exposición de un mensaje protestante, dejando de lado todo intento de reflexión sobre su actualidad? Hay otros caminos. Uno puede preguntarse por el legado de la Reforma sin convertir ese legado en una lista de grandes éxitos. Un modo

³ Para ponderadas evaluaciones de tópicos específicos cabe referir a algunos de los estudios reunidos por Thomas Howard y Mark Noll en *Protestantism After 500 Years* Oxford University Press, Oxford, 2016. Particularmente equilibrados son los de John Witte sobre el derecho y Karin Maag sobre la educación superior.

de hacerlo es preguntando por el tipo de fenómeno que fue la Reforma. Y fue, precisamente, una reforma. El idioma alemán es particularmente enfático en esto, llegando a convertir la Reforma protestante en la quintaesencia del reformismo: si usamos en dicha lengua el término "Reform", con ello estamos designando una reforma; "Reformation", en cambio, es un término únicamente usado para ésta Reforma, que así inequívocamente es identificada como la reforma. En un año en el que conmemoramos no solo el quinto centenario de ésta, sino también el centenario de la Revolución Rusa, puede no estar de más insistir en este punto: los dos eventos que conmemoramos nos dan ocasión privilegiada para contrastar no solo el contenido que orienta a cada uno de estos movimientos, sino el tipo de movimientos que son. Uno de los legados de la Reforma sería entonces el enseñarnos lo que es una reforma: recordarnos, por ejemplo, que también una reforma, no sólo una revolución, puede traer cambios más que cosméticos, que hay reformismos que no tienen nada de tibieza.

La Reforma protestante ciertamente procuró delimitarse tanto respecto de Roma como respecto de los grupos revolucionarios que parecían surgir en su propia cercanía. Es más, si la Reforma magisterial y la radical representan en el orden eclesiástico esto, patrones de reforma la una y de revolución la otra, sus actores están también conscientes de que los dos modelos son trasladables al orden político. En una característica autoreferencia, Lutero escribió en una ocasión que, tal como la Iglesia había requerido de un Lutero, la vida política y jurídica también requeriría uno. Sin embargo, escribe, "temo que recibirán más bien un Müntzer"⁴. La alusión es a Thomas Müntzer, el predicador revolucionario que procurando acelerar la llegada del reino de Dios aceleró más bien la llegada de su propia muerte, y la de varias decenas de miles de campesinos en el levantamiento de 1525. El contraste entre una aspiración reformista y una revolucionaria apenas podría ser más claramente expresado que en estas palabras de Lutero. Si tiene razón, nos está además sugiriendo que hay un correlato sustantivo entre la propia disposición teológica y la propia disposición política. Aunque ese punto merece ser matizado: en las filas de la propia Reforma magisterial hay un amplio espectro de disposiciones políticas, algunas más inmovilistas que la de Lutero y otras más reformistas; y ese rango de orientaciones políticas va de la mano de un mismo reformismo

⁴Comentario al salmo 101, WA 51, 258.

teológico⁵. Pero el punto permanece en pie: quien sueña con transformación radical de la vida social, debe buscar los antecedentes para dicho sueño en la Reforma radical, no en la magisterial.

Si éste es el lente por el cual nos aproximamos a la Reforma, queda claro que al preguntarnos por su legado cultural y espiritual no la podemos tomar como un bloque en el que se incluya tanto la variante magisterial como la radical. No puede tratarse de una unidad que incluya la totalidad de los movimientos que en el siglo XVI rompieron con Roma, sino que debemos fijar la mirada en estos distintos movimientos como unidades específicas. Las observaciones que siguen se limitan, pues, a la Reforma magisterial (que ha recibido dicha designación tanto por el apoyo que recibió del magistrado civil como por su enraizamiento en la tradición de los maestros universitarios).

3. Ruptura y continuidad

El modo en que hablemos hoy sobre la actualidad espiritual y cultural de la Reforma pende de modo decisivo de la interpretación que se haga de ella. ¿El legado de qué, de la Reforma leída como una variación del mundo premoderno, o de la Reforma como un paso en el desencantamiento del mundo? Como todos los grandes fenómenos históricos, su interpretación es un campo de batalla. El año que se inicia nos permitirá ver mil y una formas de dicha batalla, en el enfrentamiento de distintos sectores por interpretar la Reforma de un modo que dé respaldo histórico a sus propias posiciones: quienes la ven como una simple vuelta a los orígenes y quienes la ven como la primera revolución moderna se dan la mano tanto en lo unilateral de sus lecturas como en el directo servicio al presente que se le exige a la historia. A veces es mera pequeñez lo que nos lleva a usar así la historia; pero este aspecto de la interpretación de la Reforma ha enfrentado también a espíritus de primera envergadura. Además, como a continuación quisiera ilustrar, la posición que se adopte ante esta disyuntiva no suele obedecer de modo simple a la propia confesión⁷.

⁵Como ejemplo de una posición políticamente algo menos reformista puede citarse a Melanchthon. En su comentario a la Política de Aristóteles, por ejemplo, elogia repetidamente a su príncipe Federico el Sabio por su idea de que los cambios legales deben ser rechazados por... ser cambios ("Es macht Bewegung" (genera cambio) –es la única frase dejada en alemán en medio del escrito latino, resaltando, con referencia a Platón, la enfática cautela respecto de las modificaciones legales). CR 16, 420. Para una visión más completa de Melanchthon véase Timothy Wengert, "Philipp Melanchthon and a Christian Politics" en *Lutheran Quarterly* 17, 2003.

⁶Para una exposición de la Reforma consciente de esta pluralidad de reformas véase Carter Lindberg, *The European Reformation* Blackwell, Oxford, 2010.

⁷Ocupo en esta sección material contenido en Manfred Svensson, *Reforma protestante y tradición intelectual cristiana* Barcelona 2016.

Comencemos por atender a quienes tratarían la Reforma más bien como una revolución. Son muchos, en efecto, quienes han presentado la Reforma protestante como un quiebre crucial en el pensamiento occidental (en nuestra propia lengua hay clásicos como el de Balmes)⁸. También sus más feroces críticos la entienden, desde luego, como un elemento más dentro de un complejo conjunto de causas, no todas contemporáneas entre sí. Quienes, por ejemplo, consideren que el nominalismo es el principal problema moderno, están con eso poniendo el origen de muchos de nuestros problemas unos dos siglos antes de la Reforma; pero le están atribuyendo a ella al menos su popularización o su legitimación bajo un manto religioso. Autores asombrosamente dispares coinciden en retratar la Reforma en esos términos predominantemente rupturistas, aunque varíen en la sutileza con la que presentan su tesis. Una versión bien explícita la podemos ilustrar con Jacques Maritain. Bien conocen ustedes su papel en la edificación del ideario demócrata cristiano, y otro tanto se puede decir de su participación en el fortalecimiento del tomismo en el siglo XX. La sutileza que puede encontrarse en esas dimensiones de su obra no se va a encontrar cuando lo vemos escribiendo sobre la Reforma protestante, la cual aborda sobre todo en su obra *Tres reformadores*. Después de todo, está hablando de una tradición ajena con la que quiere ilustrar los peligros que acechan a sus correligionarios católicos. Lo primero que se encuentra aquí es la acusación según la cual el énfasis protestante en el carácter caído del hombre implica algo así como una capitulación, una decisión de no buscar ya más la vida buena. Lutero sería el hombre de una "confesión desesperada: *la concupiscencia es invencible*. Dimisión del hombre, abandono pesimista a la animalidad"⁹. Tal pesimismo, sin embargo, no llevaría a una negación de sí mismo. Lutero sería, por el contrario, "el tipo del individualismo moderno"¹⁰. A esto se sumaría, según Maritain, un "profundo antiintelectualismo, favorecido, de otro lado, por la formación occamista y nominalista que Lutero recibió en filosofía"¹¹. "¿Su inquina va contra un sistema determinado? No. Contra la filosofía misma. [...] No es sólo la filosofía sino esencialmente la razón la que el reformador combate con saña. La razón sólo vale en un orden exclusivamente pragmático, para el uso de la vida terrenal"¹². Este irracionalismo, individualismo y pesimismo constituyen, según Maritain,

⁸Véase Jaime Balmes, *El protestantismo comparado como el catolicismo en su relación con la civilización europea* BAC, Madrid, 1954.

⁹Jacques Maritain, *Tres reformadores: Lutero, Descartes, Rousseau* Club de Lectores, Buenos Aires, 1986. p. 17.

¹⁰Ibid., p. 37.

¹¹Ibid., p. 40.

¹²Ibid., p. 42.

una triple atadura del hombre moderno, y Lutero podría en consecuencia ser considerado uno de los que nos ató. Apenas será necesario hacer explícita la conclusión: Lutero se encuentra fuera de la tradición intelectual cristiana; no está involucrado en una reforma de ésta, sino en una ruptura con la misma. Este libro de Maritain, publicado en 1925, forma parte de una extensa tradición católica que repite esta interpretación, una tradición que se extiende desde los primeros controversialistas católicos¹³. Y si bien hoy el estudio de la Reforma puede en gran medida ser considerado un fenómeno postconfesional, en el que estudiosos católicos contribuyen de modo sustantivo¹⁴, no es menos cierto que este tipo de interpretación de la Reforma sigue estando viva en algunos círculos católicos. Su más reciente versión es la del historiador norteamericano Brad Gregory¹⁵, según el cual “contra las intenciones de sus propios protagonistas, la Reforma puso fin a más de un milenio de cristianismo como marco para una vida intelectual compartida en el occidente latino”¹⁶.

Pero como señalábamos, este tipo de interpretación, en la que la Reforma abre un abismo respecto de la tradición anterior, no es exclusivo patrimonio católico. Se lo encuentra también en círculos protestantes, pero ahí como objeto de celebración. Podemos ilustrarlo con la obra de Herman Dooyeweerd, un influyente filósofo calvinista de mediados del siglo XX, que bien podría ser considerado también en otros sentidos como contraparte de Maritain. Al *Humanismo integral* de Maritain correspondería su *Crisis del pensamiento político humanista* y a los esfuerzos de Maritain por revitalizar la tradición tomista corresponderían en Dooyeweerd las voluminosas obras *Crítica del pensamiento teórico y Reforma y escolástica*. A pesar de lo que pudiese sugerir su título, esta última no es una obra primordialmente histórica, sino programática: se trata de presentar “reforma” y “escolástica” como dos disposiciones antitéticas, con la segunda caracterizada por su búsqueda de síntesis entre elementos en realidad contrapuestos. En su libro *Raíces de la cultura occidental* (una obra semipopular como el *Tres reformadores* de Maritain) Dooyeweerd escribe que la adaptación entre el pensamiento pagano y la revelación que habría tenido lugar en los

¹³Para discusión general véase David Bagchi, *Luther's Earliest Oponents. Catholic Controversialists 1518-1525* Fortress Press, Minneapolis, 1991.

¹⁴Para los cambios puede verse Otto Herrmann Pesch, *Ketzerfürst und Kirchenlehrer. Wege katholischer Begegnung mit Martin Luther* Calwer Verlag, Stuttgart, 1971; y Randall Zachman (ed.), *John Calvin and Roman Catholicism. Critique and Engagement Then and Now* Baker Academic, Grand Rapids, 2008.

¹⁵Brad Gregory, *The Unintended Reformation. How a Religious Revolution Secularized Society* Belknap Press, Cambridge, Mass., 2012. p. 2.

¹⁶Herman Dooyeweerd, *Raíces de la cultura occidental. Las opciones pagana, secular y cristiana* Clie, Barcelona, 1998. p. 45.

padres se transformaría, por su consolidación en la escolástica medieval, en el principal obstáculo para el “desarrollo de una dirección verdaderamente reformacional en la vida y el pensamiento cristianos”¹⁷. La Reforma sería, pues, una ruptura con esa ilegítima síntesis. Maritain y Dooyeweerd se dividen por supuesto en el carácter negativo y positivo que respectivamente atribuyen a este quiebre, pero coinciden en considerarlo como tal.

Junto con notar estas dos lecturas rupturistas, cabe señalar que dentro de una misma perspectiva confesional pueden coexistir visiones opuestas del lugar de la Reforma en la historia intelectual. Una significativa ilustración de este hecho puede encontrarse en las divergentes interpretaciones de la Reforma que ofrecieron, algunas décadas antes que Maritain y Dooyeweerd, Wilhelm Dilthey y Ernst Troeltsch. En este caso estamos ante dos representantes distinguidos del protestantismo liberal, pero que difieren profundamente en el lugar que asignan a la Reforma. Dilthey había acentuado su papel seminal para el surgimiento de la vida intelectual moderna, a lo que Troeltsch respondió con su célebre texto *Protestantismo y mundo moderno* (que sigue siendo uno de los pocos textos clásicos sobre esta materia disponibles en nuestra lengua, y cuya lectura no puedo sino vivamente recomendar). El texto es un cuidadoso desmantelamiento de la expectativa generada por su título: lejos de haber creado el mundo moderno, la Reforma protestante habría, según Troeltsch, sido el fenómeno que inyectó nueva vida a la visión de mundo premoderna, permitiéndole subsistir por dos siglos más: “la ciencia del protestantismo es una escolástica refrescada por el humanismo; su crítica histórica es una polémica de la verdad eterna contra el engaño demoníaco; el contenido de su saber es una polihistoria y un enciclopedismo recogido de la Antigüedad y de todo género de lugares; su teoría del Estado y del Derecho es una reconstrucción de la antigua enseñanza católica sobre la ley natural”¹⁸. Troeltsch no minimiza el remezón que la Reforma significó, pero estas líneas sintetizan bien su equilibrada atención a los muchos modos en que la Reforma se inserta en la tradición intelectual medieval y en las adaptaciones que ésta había hecho del saber precristiano.

¹⁷Ibid., p. 118.

¹⁸Ernst Troeltsch, “Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt” en Troeltsch, *Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt (1906-1913)* DeGruyter, Berlín, 2001. p. 288. Hay traducción en el Fondo de Cultura Económica, *El protestantismo y el mundo moderno*.

Si en el siglo XIX este juicio de Troeltsch podía ser leído como un reproche a la Reforma por no ser suficientemente moderna, nuestra situación actual puede volvernos más cautelosos: si somos más conscientes de las patologías de la modernidad, la Reforma como no-tan-moderna, como ingrediente fundamental de un periodo que no cabe describir como medieval ni como moderno, se nos puede volver más interesante. En efecto, la cultura que emergió de esa revitalización no es propiamente parte de la Edad Media, pero tampoco es parte del mundo moderno: es la época confesional de la historia europea, con sus propios vicios y virtudes. Considerarla es volverse atento a la enorme potencialidad del mundo medieval, cuya realidad podía verse tan profundamente transformada sin quebrarse. Si autores como Maritain dejaban caer el acento sobre las críticas de Lutero a Aristóteles, quien atiende al conjunto de los reformadores no puede sino constatar el carácter omnipresente del filósofo ateniense, una presencia que bien puede usarse como testimonio de los múltiples modos en que la tradición académica del cristianismo precedente fue recogida y continuada por el protestantismo. Como crecientemente se reconoce hoy, incluso Tomás de Aquino, respecto del cual tan fácilmente se imagina una posición antitética, sería estudiado con reverencia por largas generaciones de protestantes¹⁹. La afirmación que doscientos años atrás hiciera el cardenal Newman, que “hundirse con profundidad en la historia es cesar de ser protestante”²⁰, solo parece tener sentido si nos limitamos a un protestantismo muy reciente; esto es, si dejamos de hundirnos con profundidad en la historia del propio protestantismo.

Menciono a Tomás de Aquino no porque la relación con él deba ser el patrón con el que se mida la Reforma, sino porque una positiva relación con el mismo entre los protestantes es un indicio de que la relación con el pasado puede ser simultáneamente de muy profunda continuidad y muy profunda modificación. Y esas dos caras es lo que se encuentra tanto en la relación con la cultura como con la teología precedente. Que protestantes y católicos afirmaran la compatibilidad entre naturaleza y gracia va de la mano de profundas divergencias respecto de la forma de apropiación de la gracia; que unos y otros reservaran un papel público importante para la Iglesia es compatible con visiones en muchos sentidos opuestas respecto de la forma específica que debe tener la autoridad eclesiástica. La envergadura de esas y otras diferencias no puede ser minimizada ni

¹⁹Véase los estudios reunidos en Manfred Svensson y David VanDrunen (eds.), *Aquinas Among the Protestants* Wiley-Blackwell, Oxford, 2017.

²⁰John Henry Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine* Cosimo Classics, Nueva York, 2009. p. 8.

presentada como simple malentendido. El carácter puntual de las controversias en torno a las que todo surgió tampoco quita nada a su magnitud: no tardaría mucho antes de que el conflicto en torno a las indulgencias se transformara en conflicto respecto de la autoridad; y, abierto el camino a una reevaluación de la naturaleza de la autoridad eclesiástica, ello no podía sino implicar una revisión (aunque “conservadora”) de al menos algunos tópicos de la teología: las doctrinas de Dios, la creación, la providencia, se asumen virtualmente sin alteración, mientras que cambios de diversa entidad se encuentran en las doctrinas de los sacramentos, la salvación y la Iglesia. Ni el enraizamiento en el pasado ni su reforma son aquí un simple barniz.

4. Justificación por la sola fe

Pero con los últimos tópicos mencionados hemos estado volviendo del impacto cultural de la Reforma a su impacto espiritual. Su centro se encuentra en la doctrina de la justificación. Y si bien nuestro propósito es pensar aquí en su legado, eso nos obliga al menos a esbozar una caracterización de esta doctrina. Uno de los modos de hacerlo es aproximándonos a un pasaje autobiográfico de Lutero, escrito algo más de un año antes de su muerte. Ahí escribe que “antes veía la expresión ‘justicia de Dios’ con el mayor odio” y que tras su giro, en cambio, había quedado en condiciones de ver esas palabras con amor. ¿Qué es lo que lo movía a pensar con odio en la justicia de Dios? Fundamentalmente el hecho de entender dicha justicia como la justicia por la cual Dios retribuye a los hombres conforme a sus obras. La justicia de Dios parecía así ser un lado puramente temible del mismo. Es la lectura del primer capítulo de la carta de Pablo a los Romanos, “el justo por la fe vivirá” (1:17), la que comenzó a desmoronar esa comprensión de la justicia divina. Tales palabras, escribe, le abrieron “las puertas del paraíso”. Más tarde, recuenta, leyó el tratado de san Agustín *Sobre el espíritu y la letra*, en que también el obispo de Hipona entiende “la justicia de Dios” “como la justicia con la que Dios nos viste al hacernos justos”. Que la salvación pasa por la fe no es, desde luego, novedad alguna en la historia del cristianismo: ésa es una conexión que ya tenía 1500 años de historia en tiempos de Lutero. Es una conexión por momentos oscurecida o debilitada, pero vemos a Lutero encontrando en Agustín un antecedente remoto para la formulación más fuerte de esa convicción. Pero la Reforma no es una mera vuelta atrás, una simple recuperación de una posición agustiniana. En el pasaje en cuestión, Lutero escribe que lo de Agustín “todavía no

es exacto”, pues no explicaría adecuadamente la imputación de la justicia divina al hombre²¹. Si en algún lugar se puede localizar una aún persistente división entre católicos y protestantes en esta materia, se trata, en efecto, de este punto específico: no en que unos crean en salvación por obras y otros en salvación por fe, sino en la idea de la justicia como algo imputado.

Cabe por supuesto preguntarse por la importancia que tal doctrina puede tener en un contexto como el de hoy, en el que menos personas parecen preguntarse cómo justificar al pecador ante un Dios santo, y más parecen preguntarse cómo justificar a Dios ante el hombre. La pregunta es entonces si acaso católicos y protestantes no están buscando respuesta a una pregunta que en realidad ya nadie se hace. Al menos a un nivel dicha objeción es relevante. Las dos condiciones previas para la pregunta por la justificación, el concebir a Dios como santo y el vernos a nosotros mismos como pecadores, no parecen estar muy presentes, y así no es extraño que uno se sienta en realidad justificado per se. Si hoy llega a ocurrir que uno abre el Antiguo Testamento, nuestra primera inclinación es la de sentarnos a hacer apologética: mostrarle a la gente que ese Dios que ahí ven retratado en realidad no es tan malo como parece. Es la situación contraria de aquella que pregunta no por cómo justificar a Dios, sino por cómo podemos ser justificados nosotros. Pero aunque éste sea un rasgo frecuente en nuestra cultura, hay que partir recordando que es la fotografía de sólo una parte de ella. La pregunta “maestro bueno, qué debo hacer para ganar la vida eterna”, no solo se encuentra hoy presente en versiones deformadas, como la ansiedad por el estatus, sino también en su forma original. Y la respuesta protestante, me parece, sigue reclamando nuestra atención. En su carta a los Romanos, el apóstol Pablo escribe que Abraham creyó a Dios “y le fue contado por justicia” (4:3). Este ser “contado por” es explícitamente contrastado con el salario que es dado al que obra no como gracia sino como deuda. El que cree en el Dios que justifica a pecadores no está esperando recibir lo que merece, sino que “su fe le es contada por justicia” (4:5). Éste es uno de los pasajes clásicos para lo que suele describirse como comprensión forense de la justificación: ella arranca de las múltiples imágenes judiciales (la ley que acusa, Cristo como abogado, etc.) por las que el apóstol Pablo retrata el proceso de justificación. Ocasionalmente se critica esta concepción forense de la justificación como si ella implicara que Dios no obra cambio alguno en los creyentes, como si simplemente emitiera una suerte de certificado de aprobación,

²¹*Prefacio al primer volumen de los escritos latinos*, WA 54, 186.

dejando a los sujetos humanos a su suerte tras poner en orden la documentación que tenía a los mismos por ilegales. Pero lo que hace la Reforma no es negar la dimensión de transformación de la persona que el cristianismo siempre ha contenido. Lo que hace es distinguir lo más nítidamente posible la justificación de la santificación, enfatizando así el carácter declarativo que tiene la justificación. Eberhard Jüngel, en una de las más eminentes defensas recientes de esta concepción de la justificación, ha establecido paralelos con la noción contemporánea de reconocimiento²². En la medida en que esta noción muchas veces es usada de un modo que implica aprobación moral, el paralelo parecería ser problemático: en cierto sentido la justificación es precisamente lo opuesto: no es darnos una palmada aprobatoria en la espalda, sino el declarar justo al que se reconoce como perdido en transgresiones. Pero el paralelo establecido por Jüngel no puede desecharse sin más: el punto es que la relación entre los hombres –y también la relación entre Dios y los hombres–, aunque tenga elementos de reprobación, conflicto, oposición, crecimiento, descansa sobre un reconocimiento previo del otro, un reconocimiento que bien puede ser caracterizado por su carácter incondicional. Dicha incondicionalidad no implica, desde luego, que todo juicio posible sobre los distintos géneros de vida quede proscrito. Pero bien cabría decir que así como la posibilidad de un desacuerdo y un conflicto aceptables descansan sobre la previa inclusión que articulamos con la idea de reconocimiento, también para la Reforma el carácter gradual de la santificación sólo puede ser abordado adecuadamente una vez que el carácter incondicional de la justificación ha sido claramente afirmado. Y si esto nos muestra la Reforma como algo vigente, tal vez debamos decir que el principal legado de la misma se encuentra no en tal o cual transformación que haya obrado en Occidente, sino en la sencilla existencia de iglesias que mantengan viva esta enseñanza.

5. Pluralismo

Esta mención de las contemporáneas doctrinas del reconocimiento, la pretensión de verdad implicada en la concepción de la justificación que he esbozado, la mención también de iglesias comprometidas con esta enseñanza, nos conduce de modo natural a un tópico final, el del pluralismo. La pregunta que enfrentamos aquí una vez más es doble: por un lado está la pregunta

²²Eberhard Jüngel, *Justification. The Heart of the Christian Faith* T & T Clark, Londres, 2006, pp. 7-8.

respecto el papel desempeñado por el protestantismo en la historia de la tolerancia y del pluralismo, por otra parte la pregunta respecto del papel que debiera asumir hoy. Al menos desde la Gloriosa Revolución inglesa, la Reforma ha sido leída dentro de una historia de gradual progreso, una historia en la que por ella entraban al mundo los fenómenos de la pluralidad religiosa y la convivencia entre convicciones opuestas. Es una narrativa que viene en formatos eruditos y populares, como celebración de la Reforma o como celebración de la modernidad. Hace al menos un siglo, sin embargo, que dicha visión entró en crisis. Como primer hito en su debacle podemos mencionar *The Whig Interpretation of History*, de Herbert Butterfield. Éste no era un libro sobre la Reforma, sino sobre ese modo de mirar el pasado que solo sabe considerarlo al servicio de causas presentes. Pero para Butterfield el principal ejemplo era la mirada que ve en la Reforma el inicio de las libertades modernas.

¿Hubo, entonces, tolerancia ya antes de la Reforma? La respuesta no solo es afirmativa, sino que en cierto sentido los hechos son muy simples: dondequiera que hay comunidad humana hay conflicto, y dondequiera que hay conflicto se requiere un amplio rango de disposiciones para enfrentarlo; una de ellas es la tolerancia. Lo que sí tenemos en el siglo XVI es un conflicto de dimensiones y características rara vez vistas, que suscitó una equivalente dosis de reflexión. Pero si al final de esa historia puede describirse una situación de cierta tolerancia, ella no se alimentó de las ideas de los reformadores. No es de las ideas de éstos, sino del conflicto entre distintas ideas que surgieron políticas y prácticas de tolerancia (algunas de cuño típicamente moderno, otras más tradicionales). Escuchemos a Butterfield sobre la importancia de cómo planteamos nuestras preguntas. Es fundamental, nos dice, la cuestión de si acaso “vemos a los protestantes del siglo XVI como hombres que luchaban por la irrupción del mundo moderno mientras los católicos procuraban salvar la Edad Media, o si acaso nos abrimos a entender el conjunto del presente como hijo del conjunto del pasado, con el presente emergiendo en ese sentido de la lucha entre católicos y protestantes”²³. Si ésta descripción es correcta, la Reforma es importante para la historia de la tolerancia no por haber introducido algún nuevo argumento a favor de la misma, sino simplemente por la pluralidad de confesiones que como visible y al parecer inevitable consecuencia trajo consigo²⁴. Este mismo ímpetu revisionista ha conducido a conclusiones similares en lo que se refiere

²³Herbert Butterfield, *The Whig Interpretation of History* Bell, Londres, 1931. p. 27 Mi cursiva

²⁴Scott Dixon, *Contesting the Reformation* Blackwell, Oxford, 2012. pp. 146-162.

a la revolución puritana del siglo siguiente. El creciente apoyo a la tolerancia al final del siglo XVII no dependería así del apoyo que a ésta dieran los grupos congregacionalistas. Blair Worden, una de las grandes autoridades sobre el periodo, ha escrito que "fue más bien el desorden eclesiástico de estas décadas el que volvió el pluralismo religioso un hecho de la vida, de un modo tal que la tolerancia se volvió un mecanismo más fácil de conciliar con la necesidad social de paz y prosperidad que la intolerancia"²⁵.

He citado a Butterfield y Worden como testigos contra una simple identificación entre el pensamiento de la Reforma y el desarrollo de la tolerancia. Pero esto no quita que, desechado el mito grueso de un desarrollo lineal, el protestantismo desempeñe un papel importante en la historia de este ideal. Pero para comprender su desarrollo debemos captar las dos caras del dilema. El drama del siglo XVI en esta materia puede ser descrito de modo muy sencillo. Tanto entre protestantes como entre católicos hay quienes defienden concepciones doctrinales robustas: personas del tipo de convicción de un Tomás Moro o un Juan Calvino. Pero ninguna (o muy pocas) de estas personas de convicción creía que haya que soportar a quienes poseen convicciones distintas. La prédica de tolerancia, el llamado a no perseguir, existía, por supuesto, pero en boca de otros, en boca de quienes tienden a minimizar la importancia de las diferencias doctrinales²⁶. Se trata de un fenómeno típico en los círculos erasmistas, donde la prédica de tolerancia va constantemente de la mano de la idea de que los artículos de fe deben ser reducidos a un mínimo: el acto mismo de una confesión maximalista es descrito como intolerante, la esperanza para la tolerancia se encontraría en que dejemos de pelear por minucias. La tolerancia, por decirlo de otro modo, es identificada no ya con una disposición paciente respecto de las creencias de otros, sino con una modificación de las creencias propias. Como es evidente para cualquier lector de Locke o de la posterior tradición de reflexión sobre la tolerancia, éste es el camino que principalmente siguió la modernidad. Pero con todo lo que podamos deberle, es un camino cuyos problemas están a la vista: en la medida en que estrecha los vínculos de la tolerancia con éticas mínimas o teologías mínimas, inhibe el interés de los grupos con convicciones fuertes por la tolerancia. ¿Nos da la historia de la Reforma algo de modelos alternativos?

²⁵Blair, Worden *The English Civil Wars, 1640-1660* Phoenix, Londres, 2009. p. 163.

²⁶Véase Manfred Svensson, "Fundamental Doctrines of the Faith, Fundamental Doctrines of Society. Seventeenth-Century Doctrinal Minimalism", en *The Journal of Religion* 94 (2014), 2, pp. 161-181.

La cuestión es en qué medida logró desarrollarse una concepción de la tolerancia que sea compatible con la confesión de creencias robustas, algo que en ese sentido se aleje del cristianismo coercitivo que caracterizó a buena parte de la Cristiandad, pero que se aleje también de la fundamentación de la tolerancia en el minimalismo doctrinal o moral. Los pasos son graduales, pero los hay. Piénsese, por ejemplo, en el edicto de tolerancia proclamado por la Dieta de Transilvania en 1568, con su llamado a que cada cual predique y proclame el evangelio tal como ha llegado a comprenderlo, con explícito rechazo de las amenazas, la prisión o el exilio para enfrentar la fe ajena. Como ha señalado Diarmaid MacCulloch, es una lástima que recordemos Transilvania por el inexistente conde Drácula, y no por la primera declaración de tolerancia oficialmente emitida por un gobierno europeo²⁷. Pero aquí hay algo más interesante que la carrera por un primer lugar en la historia de la tolerancia. Lo decisivo es que ella no está aquí siendo fundada en el trato de la creencia rival como indiferente. La combinación de tolerancia y robusta confesión de fe puede encontrarse aún más claramente en el siglo XVII. Un ejemplo característico es John Owen, el decano de Locke, que tal como éste escribe una serie de tratados a favor de la tolerancia. Pero en contraste con su más célebre alumno, Owen no vincula la tolerancia con la profesión de una fe mínima, sino que es, por el contrario, uno de los grandes exponentes de una teología ortodoxa en la Inglaterra del s. XVII²⁸. En el siglo XIX esta combinación, que podríamos describir como un “toleracionismo confesional”, ya llegaría a ser la piedra angular de filosofías políticas completas. Es el caso del neocalvinismo holandés de fines del siglo XIX²⁹.

Pero con eso ya estamos ante un momento en que los desafíos enfrentados por el protestantismo y los desafíos enfrentados por el catolicismo se parecen cada vez más, y en que más que un pensamiento protestante empezamos a encontrar el desarrollo de la moderna doctrina social cristiana en el conjunto de las confesiones³⁰. Al entrar al quinto centenario de la Reforma, ese nuevo escenario debe ser tenido presente. Ello no significa que la conmemoración de estos 500 años tenga siempre que adoptar un carácter ecuménico. Pero el estar católicos y protestantes

²⁷Diarmaid MacCulloch, *All Things Made New: Writings on the Reformation* Oxford University Press, Oxford, 2016. pp. 7-8.

²⁸He desarrollado este contraste en “John Owen and John Locke: Confessionalism, Doctrinal Minimalism, and Toleration” en *History of European Ideas*, 2016.

²⁹Para una introducción biográfica a Kuyper puede verse James Bratt, *Abraham Kuyper: Modern Calvinist, Christian Democrat* Eerdmans, Grand Rapids, 2013.

³⁰El volumen 5, 1 (2002) del *Journal of Markets and Morality* está íntegramente dedicado al análisis conjunto del legado de León XIII y Abraham Kuyper.

enfrentando unos mismos desafíos sí debiera movernos a contar nuestra historia de conflictos de un modo que escape tanto al triunfalismo protestante como a la recriminación católica, de un modo que nos permita ver los lados oscuros de este pasado, pero también la vitalidad y las posibilidades de una tradición simultáneamente compartida y dividida, y en constante necesidad de reforma.

Pero con eso ya estamos ante un momento en que los desafíos enfrentados por el protestantismo y los desafíos enfrentados por el catolicismo se parecen cada vez más, y en que más que un pensamiento protestante empezamos a encontrar el desarrollo de la moderna doctrina social cristiana en el conjunto de las confesiones . Al entrar al quinto centenario de la Reforma, ese nuevo escenario debe ser tenido presente. Ello no significa que la conmemoración de estos 500 años tenga siempre que adoptar un carácter ecuménico. Pero el estar católicos y protestantes enfrentando unos mismos desafíos sí debiera movernos a contar nuestra historia de conflictos de un modo que escape tanto al triunfalismo protestante como a la recriminación católica, de un modo que nos permita ver los lados oscuros de este pasado, pero también la vitalidad y las posibilidades de una tradición simultáneamente compartida y dividida, y en constante necesidad de reforma.