

Cuadernos de Ideas

2

ALEJANDRO MORENO

**Epifanía de la episteme
moderna
El discurso religioso**

Tomado de Alejandro Moreno, *El Aro y la Trama. Episteme, Modernidad y Pueblo*, Ediciones UCSH, Santiago, 2006

Universidad Católica Silva Henríquez

Vice Gran Canciller
José Lino Yáñez Caiga, sdb

Rector
Sergio Torres Pinto

Vicerrector Académico
Jaime Labra Trincado

Vicerrector de Administración y Finanzas
Guillermo Escobar Aranís

Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez

Consejo Editorial

Ana María Álvarez
Lucía Araya Venegas
Justino Gómez de Benito
Jaime Labra Trincado - Presidente
Manuel Loyola Tapia - Secretario Ejecutivo
Gonzalo Miranda Hiriart
Mario Silva Sthandier

Secretaría Ediciones UCSH
Oriana Saldía

Dirección
General Jofré 462, Santiago
Teléfono: 56-2- 4601144 • Fax: 6354192
Correo electrónico: publicaciones@ucsh.cl
Web: www.edicionesucsh.cl - www.ucsh.cl

EPIFANÍA DE LA EPISTEME MODERNA. EL DISCURSO RELIGIOSO

© Ediciones UCSH

Primera Edición, septiembre 2006.

ISSN 0718-266X

Diseño y Diagramación: Fabiola Hurtado Céspedes

Impreso en LOM ediciones

Ninguna parte de esta publicación, incluyendo el diseño de la cubierta, puede ser reproducida, almacenada o transmitida de manera alguna ni por ningún medio, ya sea eléctrico, químico, mecánico, óptico, de grabación o fotocopia sin autorización previa del editor.

Cuadernos de Ideas

Es una iniciativa de divulgación de artículos, conferencias e intervenciones realizadas a instancias de la vida académica de la Universidad Católica Silva Henríquez. De contenidos temáticos variados, esta publicación busca aportar al público interesado perspectivas de opinión diversas, estimulando la reflexión y la lectura.

Los contenidos de Cuadernos de Ideas, son de exclusiva responsabilidad de los autores publicados, no comprometiendo necesariamente la posición oficial de esta Universidad.

Epifanía de la episteme moderna

El discurso religioso

La primera y más alta y más noble obra es la fe en Cristo, como dice San Juan (...) En esta obra deben resumirse todas y de ella deben recibir como en feudo, el influjo de su bondad.

Tenemos que subrayarlo fuertemente para que se entienda. Conocemos a muchos que oran, ayunan, hacen fundaciones, practican esto y aquello, llevan una vida buena a los ojos de los hombres; pero les preguntas si están ciertos de que aquello agrada a Dios y te responden que no, no lo saben, o, por lo menos, lo dudan.

Y hay grandes sabios que los engañan, asegurándoles que no es necesaria la certeza y, con todo, no hacen otra cosa que enseñarles las buenas obras.

Pues mira, todas esas obras van fuera de la fe, y, por tanto, son muertas y no valen nada.

Lutero

Si alguno dijere que la fe justificante no es otra cosa que la confianza de la divina misericordia que perdona los pecados por causa de Cristo, o que esa confianza es lo único con que nos justificamos, sea anatema.

Concilio de Trento

1. La Religión del Individuo

El último cuarto del siglo XV y el primero del XVI, esos cincuenta años, son claves para el proceso de ascenso de la burguesía.

De ellos sale definitivamente afirmada como dominante en la sociedad. Toda la cultura pasa a estar informada por ella, lo mismo que la práctica social. La burguesía somete a su práctica al resto de la sociedad. La economía gira definitivamente en torno a ella. Aristocracia y pueblo entran en el engranaje de las finanzas, el mercado y la producción regidos por la burguesía. Persisten las antiguas formas pero están relegadas al margen y paulatina, aunque muy lentamente, irán desapareciendo.

Los siglos posteriores serán el paseo triunfal hacia la conquista del último bastión: el poder político que, con una anticipación en Inglaterra, será definitivo durante el siglo XIX sobre la base de ese acto fundamental que fue la revolución francesa.

Falta mucho camino todavía por recorrer. En ese medio siglo, que coincide con la expansión a toda Europa del Renacimiento, la episteme burguesa del individuo produce en la cultura la emergencia definitiva del hombre moderno, el sujeto-individuo, el hombre-individuo, aislado en sí mismo, fuera-de-relación, solo ante solitarios, el más solo de los cuales es Dios.

Una cultura que durante mil años ha estado impregnada en toda su extensión e intención por el cristianismo, no puede cambiar en sus raíces sin que de esas mismas raíces brote el árbol cristiano con otro tallo, otras hojas, otras flores y otros frutos.

La religión es quizás el corazón de la cultura pero su sangre es la episteme. Para bombear otra sangre es necesario otro corazón. Con la vía moderna en el pensamiento y la devotio moderna en la religión, la episteme moderna ya venía expresándose en novedad de cultura desde siglo y medio antes. En una y otra, como se ha visto, se venía progresivamente afirmando la representación-huella epistémica individuo. Afirmación generadora de múltiples conflictos que preparan el gran drama de la Reforma.

Con la Reforma estalla Europa. Estallido religioso, económico, político y militar. Con la guerra el drama se vuelve tragedia. El acceso de una nueva clase al predominio de un mundo –Occidente– no puede ser pacífico.

El sujeto-individuo es el hombre de las rupturas. Los vínculos se quiebran. No se trata ya de los vínculos feudales que de hecho, si no de derecho, hace tiempo que son más formales que reales; se trata de todos los vínculos terrenales. Queda el vínculo con Dios, que precisamente en la Reforma, y por ella, se exaspera. Exasperación que es desesperación. Afirmación desbordada que encubre su debilidad. Se romperá también él.

La Reforma es la emergencia abierta de la religión propia del sujeto-individuo, hijo de la episteme moderna, en el momento de su definitiva afirmación. Cuando esta afirmación sea no ya de predominio sino de dominio, su religión será atea. La creencia y la increencia –la fe y el ateísmo– polemizarán acremente pero una y otra lo harán desde la misma episteme.

Portador de la episteme es un grupo humano –una clase– que vive un mundo de vida determinado en un tiempo histórico. Así como el grupo portador se va afirmando progresivamente, así mismo la episteme lleva una marcha progresiva de expansión, de ocupación de espacios, en el seno del grupo y hacia afuera.

Si el grupo porta la episteme, no todos sus miembros la llevan en sí del mismo modo ni en igual intensidad y extensión. En el proceso de desarrollo del grupo, la regla-huella epistémica individuo, por ejemplo, puede ocupar el espacio de la praxis económica pero no todavía el de la ciencia o la religión. El grupo se constituye al mismo tiempo que se expande y domina. Así mismo la episteme.

En los momentos críticos de afirmación, algunos miembros del grupo encarnan de manera, se diría eminente, la regla-huella epistémica crítica y la viven y actúan en el espacio cultural-social en el que se desenvuelve su vida-praxis (practicación-de-vida). Cuando este espacio todavía no ha sido conquistado por el gru-

po y su episteme, ese miembro eminente puede convertirse en profeta, paradigma y punta de lanza de la conquista.

Es el caso de Lutero.

2. Lutero¹

2.1 Talante y Episteme

Desde hacía mucho tiempo se venía clamando por la reforma de la Iglesia en toda la cristiandad. Muchos intentos se habían hecho, unos fracasados, otros más o menos exitosos, pero la reforma global no se había producido.

Dice Jedin (1972, p. 38): “La extensa descomposición de la fuerza religiosa y moral, la falta de claridad en cuestiones centrales de fe y la deficiencia de responsabilidad pastoral en el clero hacen perfectamente comprensible una revolución después de tantas ocasiones de reforma desaprovechadas y ante crítica tan general contra la Iglesia. Pero que esta revolución se diera en la forma en que hoy se nos presenta en la reforma protestante, dependió en gran parte de Martín Lutero y está, por ende, inmersa en el

1 Para el tema de Lutero me he servido de las siguientes biografías: Ricardo García-Villoslada, *Martín Lutero*, B.A.C. Madrid, 1976 (dos volúmenes); Joan Busquest, *¿Quién era Martín Lutero?*, Ediciones Sígueme, Salamanca-España, 1986; Alfonso M. Moreno, *Martín Lutero, Historia de una Rebelión*, Mensajero, Santander-España, 1985. Además, de las historias generales sobre la Reforma: Hubert Jedin, *Manual de Historia de la Iglesia*, vol. V, Herder, Barcelona-España, 1972, y Joseph Lortz, *Historia de la Reforma* (2 volúmenes), Taurus, Madrid, 1963. Estas historias generales incluyen de hecho, especialmente Lortz, una biografía crítica de Lutero. Del campo protestante he seleccionado dos obras eminentes: James Atkinson, *Lutero y el Nacimiento del protestantismo* (1980) y Roland H. Bainton, *Lutero* (1978). He dado preferencia a las más actuales dejando de lado las clásicas (Grisar, Denifle, etc.) que de todos modos son revisadas y asumidas por los más modernos autores. Para las obras de Lutero utilicé la edición castellana de Paidós, Buenos Aires (hasta ahora once volúmenes) que traduce sobre la edición clásica conocida como edición de Weimar (WA) que desde 1883 ha editado cien volúmenes. Puesto que en castellano no aparecen los textos en lengua original, las citas en latín están tomadas de García-Villoslada que cita abundantemente. Una selección de obras de Lutero ha sido editada en un volumen por Sígueme (1977). La edición Weimar no existe en Venezuela.

misterio de la persona humana”. En el misterio, más bien, de las relaciones episteme-persona.

Los biógrafos de Lutero y los historiadores de la Reforma tienden a enfatizar las características personales psicológicas de Lutero² en el surgir de la misma sin descuidar ciertamente el llamado “espíritu de los tiempos”. Esto no explica la rapidez y profundidad de los cambios. El espíritu del tiempo es un epifenómeno de la episteme y la psicología de Lutero el canal más adecuado para su circulación.

¿Qué tiene que ver la episteme de una clase con la psicología de una clase? ¿Puede hablarse de una psicología de “clase”? ¿De qué manera la estructura psicológica de la personalidad de un sujeto históricamente influyente, se inserta en la psicología de su grupo social?

No puedo aquí intentar siquiera una respuesta satisfactoria a todas estas preguntas. Son cuestiones que merecen una investigación específica. No deben, sin embargo, dejarse completamente en el aire cuando un personaje clave, como Lutero, las plantea inevitablemente.

Erich Fromm da algunas pistas (1974): “Si analizamos las doctrinas religiosas y políticas con relación a su significado psicológico, deberemos distinguir dos problemas. Podemos estudiar la estructura del carácter del individuo que crea una nueva doctrina, tratando de entender cuáles rasgos de su personalidad explican la orientación especial de su pensamiento (...) El otro problema se halla en el estudio de los motivos psicológicos, no ya del creador de la doctrina, sino del grupo social hacia el cual la doctrina misma orienta su llamado. La influencia de toda doctrina o idea depende de la medida en que responda a las necesidades psíquicas propias de la estructura del carácter de aquéllos hacia los cuales

2 Valga aquí la opinión de Stauffer (1974, p. 9), teólogo protestante: “No es nada fácil captar la compleja personalidad de Lutero. Algunos autores que lo han intentado no pueden vanagloriarse de resultados concluyentes. Si los historiadores eran católicos, tuvieron tendencia hasta las últimas décadas a denigrarle; y si eran protestantes, se empeñaron en presentarle como a un héroe jamás desfalleciente, como al impávido testigo de la fe”.

se dirige. Solamente cuando la idea responda a necesidades psicológicas de ciertos grupos sociales, llegará a ser una potente fuerza histórica” (pp. 87-88).

Fromm enfoca las relaciones psicológicas entre el líder y el grupo más en relación a la influencia del líder sobre el grupo que a lo contrario, esto es, a explicar cómo el líder surge ya con la personalidad adecuada a la difusión de sus ideas en el grupo. El grupo, de hecho, precede al líder. En el caso concreto de Lutero, la burguesía y su episteme son anteriores de muchos siglos.

Sombart, en su obra clásica, *El Burgués* (1979), ha desarrollado, con una orientación biologicista e incluso racista, que por supuesto no comparto, una descripción fenomenológica de la psicología social de la clase burguesa. Max Weber, desde otro ángulo, hace también algo similar (1979).

Considero plausible la hipótesis de una “psicología de clase” sin por ello caer en las justamente desprestigiadas categorías generales tales como: carácter nacional, personalidad de base, etc.³

Si, en efecto, el mundo-de-vida-praxis de un grupo histórico genera un modo general de conocer, una episteme, ha de generar también, en íntima relación con la episteme-vida, una matriz psicológica, una gestalt afectivo-conductual, en la que los componentes antropológicos de la conducta adquieren una conformación específica distinta de la que tienen en otros grupos inmersos en un distinto mundo-de-vida.

Respuesta a estímulos, afectividad, motivación, conducta, socialidad, etc., son factores antropológicos comunes a todos los miembros de la especie humana en todas las épocas y en toda circunstancia social. Aunque metodológicamente, artificialmente, se puedan estudiar como entidades aisladas, e incluso como seres en sí, el hecho es que su realidad, su existencia concreta, es histórica y por lo mismo se da en una situación social, de grupo y cultura, específica.

3 Véase Maritza Montero, *Ideología, Alienación e Identidad Nacional*, UCV, Caracas, 1984.

Las condiciones histórico-sociales marcan las pautas, las reglas de formación, la sintaxis, de su organización en estructura coherente y de la tonalidad dominante en la situación de un determinado tiempo. Unas motivaciones son determinantes en una situación, otras en otra. Lo mismo dígase de las emociones, de las orientaciones sociales de la conducta, y de todo el resto.

Puede así hablarse de una matriz psicológica de clase (grupo socio-cultural específico), como aquí de una matriz epistémica. Dicha matriz psicológica mantiene continuidad a lo largo del tiempo en el seno de ese grupo social, si bien evoluciona y cambia hasta el punto que puede pensarse que, luego de un largo período, las diferencias son esenciales. Sin embargo, un análisis hermenéutico puede descubrir esa continuidad y afirmarla.

Esta matriz psicológica de clase, análoga a la episteme, contemporánea con ella y esencialmente con ella relacionada, puede recibir provisionalmente el nombre de talante psicológico general que me parece preferible al de carácter de clase, personalidad básica y similares.

En el plano subjetivo-personal este talante se adquiere por aprendizaje. Ahora bien, la personalidad de cada sujeto no es, por supuesto, una simple repetición en serie de un modelo fijado por la estructura social ni tampoco una simple variación del esquema general, sino la formación original en una organización propia e irreplicable de todos los factores que, junto con la libertad de cada cual, se integran en una unidad funcional. Sobre esto creo que no es necesario insistir.

En algunos sujetos la integración episteme-talante psicológico⁴ adquiere particular relevancia en la estructura de su personali-

4 William James atribuyó conocimiento a los sentimientos: "Desde nuestro punto de vista los Intelectualistas y los Sensualistas están equivocados. Si hay cosas como sentimientos, entonces tan seguramente como existen relaciones 'in rerum natura', no menos, sino más seguramente, existen sentimientos por los cuales son conocidas estas relaciones" (1965, I, p. 245). Esta idea no ha sido desarrollada por la psicología posterior. Puede ser una pista para enfocar las relaciones entre episteme y talante (véase todo el cap. IX de la obra citada).

dad, lo cual, unido a la función social que desempeñan, además de convertirlos en paradigmas-tipo del hombre socio-histórico de la época, los convierte en catalizadores de los procesos en marcha.

Lutero tiene importancia particular en la historia porque cataliza la emergencia dominante del individuo –epistémico-psicológico– en el terreno del sujeto con todas las consecuencias religiosas, políticas, sociales, económicas y culturales en general que de ello se derivan.

2.2 El Sujeto-Individuo

No es que el individuo-sujeto, o el sujeto-individuo, emerja, sin más, con Lutero. Este ya está presente en muchos ámbitos y no sólo desde los principios del Renacimiento. Así en el arte, en la literatura, en el comercio, etc., e incluso en el ámbito religioso, como ya se ha visto, desde la devotio moderna. Pero, precisamente, en el campo de la religión, el sujeto individuo no había mostrado aún todas sus potencialidades y sus capacidades revolucionarias.

El hombre moderno vivía un individualismo contradictorio pues no había resuelto todavía la incompatibilidad entre un individuo que se expresaba en todos los campos de la acción y su conciencia religiosa que le exigía una práctica de vida en la que tenía que vivirse como sujeto-comunitario y además no sólo en comunidades particulares, nacionales o ciudadanas, sino en una comunidad universal.

La centralidad de la caridad como praxis esencial del cristianismo, con lo que ello implicaba de integración en una comunidad universal, superior a todo particularismo, estructurada históricamente en forma jerárquica, acarrea consecuencias en todos los planos de la vida: comunicación de bienes –y por ende contribución al sostenimiento no sólo de la comunidad particular sino de la comunidad universal–, comunión en la doctrina –con lo que ello implicaba para el pensamiento individual que no podía verlo sino como limitación–, comunión en la unidad, que no podía entenderse

entonces sino como aceptación de una autoridad universal única que ya empezaba a verse como extranjera cuando empezaban a formarse los Estados-nación.

Para comprender lo que esto significa, hay que reparar en que la cultura estaba toda ella impregnada de religiosidad. En todos los órdenes de la vida el enfoque religioso-cristiano estaba presente: las acciones eran buenas o malas según se adecuaban o no a la moral cristiana; las ideas eran automáticamente, tanto en el plano individual como en el social, confrontadas con lo que decía al respecto la doctrina cristiana; los mismos sentimientos estaban sometidos al juicio moral, de modo que debían ser rechazados, o podían ser admitidos, según correspondieran, o no, a lo que podía y debía sentir un cristiano.

Por todo esto, era crítico para el dominio de la nueva clase que su episteme y su talante psicológico ocuparan plenamente el ámbito de la religión.

Cuando, finalmente, la crisis se plantea de manera abierta y se afirma la solución moderna, toda la cultura y todos los campos de la conducta cambian definitivamente.

La crisis estalla, como era lógico suponer –hoy lo podemos ver; no en el momento– entre quienes, dentro de la sociedad total, eran, por así decirlo, los profesionales de la religión, los religiosos en la vida y los teólogos en el pensamiento. Si además se tiene en cuenta que un teólogo era al mismo tiempo un religioso, aunque fuera secular, esto es, no perteneciente a una orden religiosa determinada, era precisamente un teólogo el más llamado a catalizar la epifanía del sujeto-individuo en el ámbito religioso, paso indispensable para su expansión total.

Puede pensarse hoy día que la personalidad particular de Lutero, por sus rasgos individuales, era especialmente apta para registrar en su más profunda sensibilidad, y en su pensamiento, el talante psicológico y la episteme ya entonces común al sector dominante en la cultura, sea por su “carácter autoritario”, como pretende Erich Fromm (op. cit., p. 89 ss), por su particular psi-

copatología, como han pretendido otros, o, simplemente, por su particular estructura, sin entrar a calificarla, como piensan los biógrafos más comprensivos, y para servir de vocero que le diera legitimidad. A falta de Lutero, de todos modos un hecho histórico análogo se hubiera producido. Después de Lutero se multiplican los “reformadores”.

El clamor por la reforma era general, pero nadie estaba consciente de cuál era la reforma que verdaderamente quería. La manida frase, “no sabes lo que quieres”, podía aplicarse a todos con absoluta verdad. Lo que Erich Fromm (Id., p. 90) dice en un análisis puramente psicológico, era cierto a niveles más profundos y comprensivos: “Sabemos, sin embargo, que una persona, aun cuando sea subjetivamente sincera con frecuencia puede ser inconscientemente llevada por un motivo diferente del que ella misma se atribuye; que puede emplear un concepto que desde el punto de vista lógico implica cierto significado, mientras para ella, inconscientemente, quiere decir algo distinto de este significado ‘oficial’”.

Lutero, en efecto, no quiso producir la reforma que produjo. Sólo después de mucho tiempo, cuando el proceso ya estaba muy avanzado y era claramente irreversible, se dio cuenta de lo que significaba y lo asumió.

Lutero creyó que era él el que conducía la reforma, y era la reforma –historia– la que lo conducía a él.⁵

2.3 Lutero Individuo Paradigmático

Ciertamente, en su estructura de personalidad, Lutero era ya un sujeto-individuo plena y exacerbadamente individualizado. En esto están concordes todos los biógrafos.

Lortz (1963, I, p. 167), quien ha dicho de él que era “un mar de

5 “Fue la historia la que lo buscó, no él a la historia” (Bizer E. en *New Cambridge Modern History*, II, 1978, p. 81). “Lutero se encontró con el torbellino de la Reforma, pero nunca lo buscó” (Atkinson, op. cit., p. 12).

fuerzas, de instintos, de conocimientos e íntimas experiencias”, lo ha llamado “exclusivista por constitución”.

Su formación filosófica y teológica discurrió, desde un principio, por la vía moderna sobre todo bajo la influencia de Ockham, de Pedro d’Ailly y de Gabriel Biel. Dice él mismo: “sum enim occamiae factionis”.⁶

Como ya se ha dicho, el Dios de Ockham y de la vía moderna es un Dios-individuo encerrado en una absoluta Voluntad-Libertad, independiente de la Sabiduría, lo que hace de él un arbitrario, juez implacable, exigente del cumplimiento de su pura voluntad. Parece extraño que la razón filosófica postule así a un Dios completamente irracional, pero esto sucede porque la razón se ha hecho individual, independiente de la racionalidad comunitaria o social. Ante semejante Dios, el individuo humano, solo y sin mediaciones, cae inevitablemente en la más completa inseguridad, pues no sabe nunca lo que el Otro pueda arbitrariamente decidir, y la peor angustia existencial, en una palabra, en el terror.⁷

Terror precisamente es lo que, por propia confesión, sintió Lutero toda su vida y especialmente cuando celebra su primera misa y se ve ante la infinita Majestad de Dios. “Aquel día que canté la primera misa, empezando a recitar el canon, me horroricé de tal forma, que hubiera huido de allí si no fuera por la amonestación del prior”.⁸

6 “Soy de la facción de Ockham”. Se ha dicho también que podía recitar de memoria, casi al pie de la letra (“pene ad verbum”), las obras de Pedro d’Ailly y de Gabriel Bici (Véase García-Villoslada I, p. 138).

7 “El Dios de Lutero, como el de Moisés, era el Dios que habita en las nubes tormentosas y cabalga en alas del viento. A una señal suya la tierra tiembla y la gente ante él es como una gota en un cubo de agua. Es un Dios de majestad y poder, inescrutable, aterrador, devastador y destructor en su ira. A pesar de ser el Terribilísimo es también el Misericordiosísimo” (Bainton, op. cit., p. 436). “El contenido de las depresiones era siempre el mismo: la pérdida de la fe en que Dios es bueno, y es bueno para mí (...) Lutero sentía que sus depresiones eran necesarias. Pero al mismo tiempo eran terribles y con todos los medios trataba de evitarlas y vencerlas. Toda su vida fue una lucha contra ellas, una pelea por la fe” (Id., pp. 408-409).

8 Testimonio de las “Charlas de Sobremesa” de 1537 según cita de García-Villoslada (114). Las “Charlas de Sobremesa” no aparecen todavía en la traducción de Paidós. En Sígueme la selección es muy exigua.

Este episodio Lutero lo cuenta repetidamente y en distintos años durante las “Charlas de Sobremesa”, en las que se entretenía con sus amigos y discípulos después de comer. Fue, pues, especialmente significativo para él.

El siguiente comentario de García-Villoslada (1976), si bien está hecho sin considerar la episteme que regía la experiencia luterana en ese momento, destaca muy bien cómo la episteme domina de tal modo el conocer, que puede leerse y experimentarse un texto en un sentido totalmente opuesto a aquél con el que ha sido escrito.

“Lo que a nosotros nos parece verdaderamente llamativo y chocante, lo que nos hace dudar un poco de la sinceridad del testimonio luterano, ciertamente auténtico, es que fray Martín aquel día 2 de mayo se sintiese solo frente a Dios, sin la más mínima idea de estar en comunión con el Cuerpo Místico (aunque la habría leído en Gabriel Biel), y experimentase tan grande terror al pronunciar las palabras del canon, impregnadas de amor y misericordia. ¿Cómo pudo empavorecerse ante la Majestad divina, cuando invocaba no a la infinita majestad del Juez, sino a la infinita clemencia del Padre? (te igitur, clementissime Pater). Y sobre todo, ¿cómo podía afirmar luego que le era imposible acudir al Dios vivo y eterno ‘sin mediador’, siendo así que esas mismas palabras del canon le estaban hablando del Mediador, que es Cristo, Hijo de Dios? (per Jesum Christum ... supplices te rogamus). Y para no caer abrumado bajo el peso de su indignidad personal debería haber pensado que no pronunciaba aquellas palabras ni celebraba el santo sacrificio en nombre propio, sino de toda la Iglesia ...” (p. 116).⁹

9 Para que se vea cómo la lectura de Lutero es sencillamente contraria al texto, presento aquí la versión latina oficial que viene del siglo IV (redactada inicialmente por S. Ambrosio) y una traducción literal (la traducción actual no es literal) del canon romano que el Reformador recitó. El canon es la oración central de la misa en la que el sacerdote consagra el pan y el vino.

Como puede verse, la oración no admite una interpretación individualista –los verbos que se refieren al orante están en plural–, no implica la relación inmediata con Dios Padre –por Jesucristo– ni infunde sentimientos de terror –el Padre es clementísimo, su pronombre es el tú y sus acciones son bendecir, aceptar, pacificar, cuidar, unir y, en este contexto, gobernar.

Precisamente, esto último era imposible para un sujeto-individuo encerrado en la individualidad, epistémico-psicológica, de la que era paradigma.

El episodio además, en su extremosidad muy luterana, indica con claridad a qué estado queda reducido el hombre cuando la regla-huella epistémica individuo rige el modo de conocer.

En correspondencia a esa idea-experiencia de Dios, está en Lutero la idea-experiencia del hombre, idea-experiencia que él vive profundamente en su individualidad.

El hombre queda literalmente aplastado por ese Dios terrible y tirano. Lutero sacará las consecuencias: negará la libertad del hombre ante Dios, en clásica polémica con Erasmo, y afirmará la incapacidad completa del hombre para el bien, su esencial maldad, todo ello en el marco de conceptos teológicos los cuales, sin embargo, leídos desde la episteme, adquieren un significado que los trasciende.

El individuo Dios y el individuo hombre están definitivamente enfrentados. Lutero negará al hombre afirmando a Dios; la modernidad posterior afirmará al hombre negando a Dios. Son los dos únicos caminos posibles. Este, sin duda, más lógico que el primero, pues en las mismas entrañas de la episteme el ateísmo está ya inscrito. De todos modos, Lutero ha planteado claramente los términos del problema y ha abierto así la vía para la afirmación absoluta del sujeto-individuo, aunque esto a él mismo le hubiera parecido impensable.

El solitario sujeto-individuo flota en un vacío de asideros; separado de la comunidad, aislado en su propio narcisismo —epistémico—, cae en una inseguridad existencial que ya no es posible resolver mediante el vínculo inter-humano.

Si Lutero lo resuelve a través del vínculo individual y directo con Dios, la modernidad posterior lo resolverá por la vuelta del vínculo sobre sí mismo, por el encierro en un vínculo que no vincula.¹⁰ El

individuo se enrolla en su individualidad hasta llegar a la propia nada, a la seducción de sí mismo en la interpretación que hace Baudrillard (1984, pp. 67-70) del mito de Narciso.

2.4 La Fe Sola como Salida

Volviendo a Lutero, García-Villoslada resume así sus conceptos: “Todo depende de Dios, nada de la acción humana. El pesimismo teológico de Lutero niega decididamente la libertad del hombre para el bien. Defiende la reprobación positiva o predestinación al infierno y rechaza la universalidad de la voluntad salvífica de Dios; ideas que desarrollará en forma mucho más radical en 1525 contra Erasmo” (op. cit., I, p. 234).

Desde esta posición existencial integral, el individuo se halla en una completa inseguridad-incerteza vivencial de la que emana una necesidad radical de certidumbre –y seguridad en un todo unitario integrado– y su búsqueda por todos los caminos.

Desde la episteme antigua, en el campo religioso, la seguridad-certidumbre se encuentra en la relación-amor –caridad–, pero desde la episteme moderna, esta vía está cerrada. Lutero la encontrará por tanto en la sola fe. Esta es la gran experiencia de la torre.¹¹

10 Orestes le dice a Júpiter: “Tú eres un Dios y yo soy libre: estamos igualmente solos e igual es nuestra angustia” (Sartre, *Les Mouches*).

11 He aquí cómo la narra Jedin citando al propio Reformador (op.cit., p. 84): “Según la más temprana manifestación de Lutero, del año 1532, una charla de sobremesa que fue puesta por escrito casi con las mismas palabras por Cordatu Kumer, Schlaginhaufen y Rorer, el hecho fue como sigue: ‘Estas palabras de justo y justicia producían sobre mi conciencia el efecto de un rayo. Al oírlas, me horrorizaba: si Dios es justo, tiene que castigar. Pero, gracias sean dadas a Dios, cuando un día meditaba en esta torre y en mi cuarto de estudio sobre estas palabras: el justo vive de la fe (Rom. I, 17) y sobre la justicia de Dios, pensé inmediatamente: si hemos de vivir como justos de la fe y si la justicia de Dios ha de ser salvación de todo el que cree, ella no será merecimiento nuestro sino misericordia de Dios. Así quedó mi espíritu levantado pues la justicia de Dios consiste en que somos justificados y redimidos por Cristo. Y aquellas palabras se hicieron entonces para mí más amables. El Espíritu Santo me reveló en esta torre la sagrada Escritura’. Como sitio de esta experiencia indica Lutero el lugar calentado (hypocaustum) en la torre del convento de Wittenberg que le servía de cuarto de trabajo. Por eso se habla de la “experiencia de la torre”.

En esta experiencia descubre de manera al parecer fulminante y con una seguridad absoluta, dos cosas unidas en una sola gran idea: que la justicia de Dios de que habla la Escritura no es la justicia por la que Él juzga sino la justicia “pasiva” por la que misericordiosamente hace justo al hombre –lo libera del pecado y por tanto de la condenación– y que esta justicia se recibe por la fe en Cristo.¹²

Sorprende que este sentido de la justicia de Dios sea un descubrimiento, pues toda la tradición cristiana lo ha defendido de mil maneras a través de los siglos sin negar por ello la justicia de Dios como atributo divino.¹³

Lo que le sucede a Lutero es que, en la tradición de la vía moderna y en el seno de la correspondiente episteme, al destacar el poder de Dios y su voluntad sobre todo lo demás, su justicia no puede ser vista sino con terror –“estas palabras ‘justo’ y ‘justicia’ producían en mí el efecto de un rayo”–.

12 “El momento supremo en que el amor de Dios desafió a la ira y la venció fue el Calvario, y en ese acto Dios se reconcilió y se reconcilia con una humanidad pecadora. Cuando los ojos de un hombre se abren realmente a la tiranía del pecado y de su origen, y al amor de Dios inmutable, imperecedero e inmerecido que le apoya en la lucha, al momento se ve liberado de sus ataduras. La ira era atterradoramente real para Lutero, pero era un tirano vencido ya desde el principio” (Atkinson, op. cit., p. 118).

13 Hay además otra diferencia con Lutero: la justificación en el bautizado no es sólo algo que Dios le atribuye sino una gracia que regenera ontológicamente al hombre. García-Villoslada comenta así: “... tal justificación es llamada por Lutero ‘imputativa más que ontológica’, razón por la cual muchos opinaron que el Reformador no admitía la regeneración y santificación real del alma, aduciendo en su favor la mentalidad jurisdicista del nominalismo y la doctrina luterana del hombre siempre y en todo pecador”. Y cita a Lutero: “*Iustitia Scripturae magis pendet ab imputatione Dei, quam ab esse rei*” (WA 56,287) (La justicia de la Escritura depende más de la imputación de Dios que del ser de la cosa); “*pulchritudo in nobis non est nostra, sed ipsius, qua tegit nostram foeditatem*” (Id., 280) (la belleza en nosotros no es nuestra, sino del mismo –Dios– que con ella cubre nuestra fealdad). Las traducciones entre paréntesis son mías. Véase la opinión de Bäumer (Storia Ecumenica della Chiesa, II, 1981, p. 267): “Sin embargo, la nueva comprensión de la justicia de Dios era católica (...) Lutero encontró una verdad –y la redescubrió para sí– que muchos exégetas del medioevo habían ya conseguido. Superaba proposiciones teológicas que le habían sido transmitidas por la teología ocamista. Lutero se equivocaba, cuando pensaba que la teología católica de entonces sólo conocía la justicia punitiva de Dios”.

Lo propio del descubrimiento luterano –netamente epistémico– es que esta justicia misericordiosa es entendida en relación con el individuo y no con el ámbito comunitario –la Iglesia– en el que el sujeto es justificado.

Es, sin embargo, mucho más sorprendente la exclusividad de la fe y, además, netamente individual como única forma de acceder a la justificación por lo que ello implica de marginamiento de la caridad afirmada vigorosamente en todo el Nuevo Testamento, y precisamente en S. Pablo, en el que Lutero se apoya sí, pero sobre la base de una lectura regida por la regla-huella epistémica individuo.

Por supuesto, Lutero no puede negar sin más la caridad, pero la reduce a actos de la fe, suprimiéndola como “hábito”, esto es, como disposición estructural del ser mismo del cristiano. Esta condición sólo le pertenece a la fe. La Biblia no puede ser leída por Lutero sino individualísticamente.

En este sentido tiene razón Lortz (1963, I, p. 181) cuando afirma: “el que tan incondicionalmente quería entregarse a la palabra de Dios, *no fue nunca un oyente* (subrayado mío; no podía serlo un *vidente* moderno) en el pleno sentido de la palabra (...) Este hecho proyecta hasta el final su sombra sobre el camino de Lutero. Lutero es, desde su raíz, de temple subjetivista”. Y comenta Jedin: “Este talante fuertemente subjetivo iluminó con luz completamente nueva para Lutero muchas páginas de las Sagradas Escrituras; pero lo dejó ciego para otras, sin contar el hecho de que el reformador Lutero desechará pronto libros enteros de la sagrada Escritura (carta de Santiago y Apocalipsis), pues parecen oponerse a su modo de entender la revelación” (op. cit., p. 69).

La iluminación de la torre será definitiva para Lutero. Toda su doctrina, y su praxis posterior, estarán unificadas en estos dos “dogmas”, como él mismo los llama.

Son ellos los que le dan la ansiada certeza –“quia conabar esse coertus”– sólo pensable como privada, individual.¹⁴

“Sólo la fe” o “la fe sola” será una especie de lema insistentemente repetido.

Ahora bien, la fe para Lutero es la convicción¹⁵ completamente individual de que Cristo lo salva por su pura misericordia y sin ningún mérito del hombre. Se sigue la condenación de las obras que, por salir de un ser esencialmente malo, son malas, son pecado.

He aquí cómo el sujeto-individuo se afirma en la subjetividad de su conciencia separada del obrar.

Esta manera de pensar al sujeto –individuo homogéneo en su constitución misma– será una constante en la modernidad: sujeto-conciencia, sujeto-acción, sujeto-libertad, sujeto-seducción... con la consiguiente dificultad de pensar la complejidad (véase E. Morin 1981a).

El sujeto-individuo se separa de las obras y, por lo mismo, de la comunidad –en el obrar común se experimenta la relación comunitaria– encerrándose en su aislamiento. Ya no es pensable la Iglesia: “En lo que atañe a la fe cualquier cristiano es para sí mismo papa e iglesia”. Este principio, el mismo Lutero no lo

14 “Desde su ingreso en el convento, Lutero venía sosteniendo un combate doloroso para conseguir la certeza de la propia salvación. ¿Cómo iba a poder obtener un Dios favorable? He aquí la pregunta que le acosaba hasta la obsesión. Esta angustiada búsqueda debía culminar en una crisis cuya auténtica realidad ningún historiador actual está dispuesto a poner en duda después de Denifle” (Stauffer, op. cit., p. 12). “Lutero tenía necesidad de una solución que correspondiera a su concepción trágica del pecado y a su alta noción de Dios” (Id., p. 14).

15 “De la fe, y de ninguna otra obra llevamos el nombre al llamarnos creyentes de Cristo. Es la obra principal. Pues todas las demás obras también las puede realizar un pagano, un judío, un turco o un pecador. En cambio, el poder confiar firmemente en que agradamos a Dios, esto sólo le es posible a un cristiano iluminado y fortalecido por la gracia (...) Y esta fe trae en seguida consigo el amor, la paz, el gozo y la esperanza, puesto que, a quien confía en Dios, éste le da pronto...” (“Sermón sobre las Buenas Obras”, en Obras, vol. II, p. 27. Los subrayados son míos. El sermón es de 1520).

podrá sostener en la práctica después de 1525, cuando no tiene más remedio que empeñarse en organizar una nueva iglesia por imperativo de la realidad, cosa que nunca había pensado. Pero no renegará de él; ni puede, en realidad, pues se deduce necesariamente de sus dogmas basilares.¹⁶ De hecho, las comunidades eclesiásticas luteranas, y protestantes en general, serán ellas mismas individuos grupales débilmente coordinados entre

16 La concepción de Lutero sobre la Iglesia cambia a lo largo del tiempo. De todos modos se trata de una comunidad constituida por la fe y creada por la palabra de Dios de la que surge la fe. Es una comunidad sobre todo espiritual. El verdadero creyente no es conocido, en el fondo, sino por Dios. Lo esencial de la Iglesia es así invisible. "La Iglesia Escondida", es el título de uno de los principales capítulos de su obra *De Libero Arbitrio* (la Voluntad Determinada; en: *Obras*, vol. IV) Parece que ahí la Iglesia se confunde con los "santos de Dios", de modo que unos pueden ser llamados iglesia sin serlo y otros serlo sin ser reconocidos como tales. "¿Qué hemos de hacer por lo tanto? Escondida está la iglesia, ocultos los santos (...) ¿Quién nos hace seguros? ¿En qué nos basamos para reconocer el espíritu?" (p. 109). Se lo reconoce por un doble juicio: uno interior "y consiste en que cada uno iluminado en cuanto a su propia persona y para la salvación de él solo por el Espíritu Santo o un don especial de Dios, juzga y disciende con entera certeza los dogmas y opiniones de todos" (¿Lutero?). Otro, es el juicio exterior que corresponde "al ministerio público de la palabra y al oficio externo y compete sobre todo a los guías y predicadores de la palabra; hacemos uso de él cuando fortalecemos a los débiles y refutamos a los antagonistas." (pp. 110-111). La obra es de 1525.

Sobre el pensamiento de Lutero en sus últimos años, el historiador protestante Moeller (en: *Storia Ecumenica della Chiesa*, II, 1981, p. 327) escribe: "La Iglesia comprendida adecuadamente es el lugar en el cual la 'palabra' es oída y creída, es la 'criatura de la palabra'. Es iglesia, solamente, si se deja gobernar por la palabra y renuncia a la autoafirmación. Se sigue que la iglesia está siempre antes que los hombres, que la perciben y la organizan, que hay siempre una sola iglesia y que toda negociación y acuerdo para ella, toda política eclesiástica para negar este simple estado de cosas, amenaza con considerar a la iglesia como factible y con caer completamente en el error. A partir de ahí Lutero no entendió la línea de límite entre las iglesias confesionales como línea de frontera entre la verdadera y la falsa iglesia. También en la iglesia católica al menos en forma rudimental, se puede oír todavía la palabra, y donde es audible, se crea también la fe; por otra parte la nueva iglesia luterana no coincide totalmente con la verdadera iglesia; toda iglesia es puesta constantemente en cuestión por la palabra". De todos modos, como dice Lortz (1963, I, p. 422), "La conciencia de la verdadera magnitud de la Iglesia como poder superior y sobre ordenado al individuo Martín Lutero, como organismo desde el cual cree y reza el cristiano particular, desempeña en todo caso un mínimo papel en Lutero". Para el mismo Lortz (Id., p. 425): "Esta es precisamente la verdadera causa de la deficiente comprensión luterana de la iglesia: su radical subjetivismo. Personalidad individual, conciencia particular, contra Iglesia, esto es, Lutero y la sustancia de su programa".

sí, siempre prontos a separarse unos de otros. Dentro de cada comunidad, por otra parte, cada individuo establece una relación particular con Dios aun cuando está en grupo. Es difícil saber qué es lo verdaderamente común que hace a un grupo protestante una comunidad. Se dirá que lo común es la Biblia. Y es cierto, pero es cierto también que la lectura de la Biblia es individual.

2.5 La Conciencia del Individuo-Sujeto

Aquí entramos en el tercer dogma de Lutero: la “sola Escritura”. Si nada humano tiene valor ante Dios, la comunidad no tiene ninguna palabra de salvación. Sólo la palabra directa de Dios es atendible. Esa palabra está en la Biblia. Entenderla es un don de Dios también, que se da a quien se le somete con humildad.

No hay mediaciones. Este principio, que en la vía moderna se pensaba como una forma de entender el conocimiento, se muestra ahora como un principio más general, que se extiende a todos los ámbitos de la experiencia humana. Muestra, así, su origen epistémico. La negación de la mediación sin más, es lo adecuado a un sujeto que se ha hecho individuo.

Que la Biblia sea la autoridad suprema en el cristianismo no es ninguna novedad. Esto siempre fue admitido por la Iglesia. La novedad está en la lectura individual de la misma, fuera de la comunidad, como si la palabra de Dios estuviera dirigida a los individuos tomados aisladamente.¹⁷ Ello está en

17 Dice Bäumer (op. cit., p. 367): “Así la convicción teológica de cada fiel, tomada de la escritura, sustituyó al canon transmitido, como criterio de valor. Las dificultades que se iban a derivar de este principio, se manifestaron en la disputa de Lutero con los fanáticos. (...) Concedo que la traducción bíblica de Lutero en algunos pasos importantes, sobre todo en la carta a los Romanos, va más allá de una traducción puramente literal y es al mismo tiempo una interpretación; pero no se puede asegurar, que yo sepa, con análisis cuidadoso que se trate de algo más que una acentuada preeminencia de contenidos conceptuales contenidos en el texto mismo. Pero ahí y aun más claramente en las despectivas expresiones sobre la carta de Santiago —que Lutero, bien entendido, no excluye del canon— sale a la luz su concepción sobre la autoridad de la Biblia. (...) Lo que da autoridad a la Biblia, según Lutero, es el mensaje en ella contenido; la Biblia funda y guía la fe porque es el testimonio autorizado de Cristo y de su salvación, más aun, el testimonio de la justificación del pecador”.

abierta contradicción con la Biblia misma en la que siempre la palabra de Dios está dirigida al pueblo, nunca al individuo. Cuando se dirige a un personaje determinado, siempre es en relación al pueblo, nunca para su provecho individual. Es la episteme de fondo la que no le permite a Lutero ver las cosas de otro modo.

Ahora bien, Lutero lee y relee la Biblia, se la sabe de memoria –como Sto. Tomás–, la traduce de los textos originales, y su lectura se va haciendo cada vez más individual, más suya, y de esa lectura se va convenciendo cada vez con mayor certeza, de modo que acaba por convertirse en la lectura universalmente cierta, la única verdad. He aquí cómo el sujeto-individuo en su expansión, lleva en sí, como imperativo estructural, la dominación sobre los demás individuos. Dice Lortz que Lutero “tiene la pretensión exorbitante de imponer su propia interpretación de la Escritura como única verdad. Aceptarla o no es cuestión de vida o muerte, de justificación o condenación” (op. cit., I, p. 208).

Ya Erasmo le reclamó a su tiempo la inconsecuencia que suponía el que se irritara tanto –las iras de Lutero eran tormentosas– contra los nuevos reformadores que disentían de él, pues todos se basaban en la Biblia leída por ellos según los mismos principios luteranos de lectura individual.

Puesto que desaparece todo criterio comunitario o de autoridad que garantice la autenticidad de una interpretación, ésta queda librada a la propia experiencia y a la propia iluminación interior. Puesto que ello no le da autoridad a Lutero sobre los demás, recurrirá a la iluminación personal como obra directa del Espíritu Santo. Y así se pone realmente por encima de todos.

No se piense, con una interpretación fácil, en paranoia. El sujeto-individuo se expande por su propia lógica interna hacia el dominio absoluto de todos los campos. El empresario camina hacia la posesión de todas las riquezas, el rey al poder absoluto, el intelectual a la verdad única.

La convicción personal de ser casi un oráculo inapelable, la fuerza de sus afirmaciones cada vez más enfáticas, si bien puede depender en parte de los rasgos particulares de su psicología, es además el paradigma, exacerbado quizás, de la erección de la conciencia individual a criterio definitivo de verdad.¹⁸

La conciencia individual se ha liberado de las relaciones comunitarias y se ha convertido, por su individualización, en el centro y la esencia de la persona.

Desde ahora la conciencia será el hombre.

Ha aparecido ciertamente la libertad de la conciencia individual. No es que en la Edad Media la libertad de conciencia no existiera. Existía, y de ello son prueba las múltiples disputas universitarias y los textos literarios más desenfadados. Por otra parte la inquisición moderna, tanto en el campo católico

18 “Para Lutero no existe la duda ni la tolerancia para la opinión contraria, aunque ésta sea doctrina corriente y cierta en todas las facultades teológicas de Europa. No se puede entender la Sagrada Escritura sino en el sentido en que él la entiende. Él se da cuenta de que sus dogmas inauditos y audacísimos serán rechazados como absurdos por muchos hombres sabios (scio quam sint displicitura)...” (García-Villoslada, op. cit., p. 483). Vale la pena reproducir el comentario de Elton (New Cambridge Modern History, II, 1978, p. 4), no sospechoso de catolicismo: “Por otra parte, hay que subrayarlo, la Reforma no enarbó en modo alguno la bandera de la libertad, menos en un sentido muy particular. Las iglesias protestantes repudiaron, es verdad, una determinada autoridad, la de la iglesia católica y el papado, pero casi todas la sustituyeron por otra autoridad (...) La autoridad suprema era el texto de la Biblia interpretado directamente y no ya a través de la mediación de la Iglesia. Las consecuencias de un tal libre examen fueron naturalmente muy variadas, desde una auténtica recuperación de los valores cristianos a una rígida y ciega observancia de la letra bíblica (fundamentalismo) (...) La libertad de pensamiento fue ciertamente el último de los fines que la Reforma se propusiera. Los movimientos de pasión misionera nunca son propensos a la indulgencia y el escepticismo, ni provocan tales sentimientos en aquéllos contra los que se dirigen; entre las nuevas víctimas de este nuevo ciclo de controversias religiosas se encontraron precisamente la libertad de investigación y la tolerancia de las opiniones heterodoxas. Frente a intelectuales del tipo de Erasmo, Lutero venía a ser la personificación del obscurantismo.”

como en el campo protestante, no fue menos represiva que la medieval. Lo que sucede es que la antigua conciencia encontraba sentido en su integración a un sistema de relaciones; para la moderna, el sentido está totalmente en sí misma, es radicalmente inmanente.

Hay una especie de trágica grandeza en este hombre, Lutero, que concluye su exposición ante el Emperador en la dieta de Worms con estas palabras: "tengo la conciencia prisionera de la palabra de Dios, ni puedo ni quiero retractar nada, pues no es prudente ni está en mi mano obrar contra mi conciencia. Dios me ayude". Trágica, porque, sin duda alguna, arriesgaba con ello su vida.

2.6 El Sujeto-Individuo ante Dios-Individuo

Termino esta referencia, importante para mi propósito, dado que ese personaje es clave para la afirmación de la episteme moderna en la concepción del sujeto, extractando, a modo de síntesis, de lo que ya he publicado en otras oportunidades.¹⁹

Lutero es la vivencia dramática del Dios-individuo y del individuo-sujeto. En tal sentido, es un paradigma del hombre moderno en su momento de definitiva afirmación.

Lutero se vive como conciencia responsable de su propia libertad.

En el fondo no se trata de una ruptura religiosa sino de una ruptura epistémica. La primera es consecuencia y no causa de la segunda. Estalla definitivamente en la cultura occidental

19 Ver "De la Sensatez y la Locura", Suplemento Cultural, Últimas Noticias, 24 julio 1988 y 14 agosto 1988. "¿Cambiar la Vida?", Suplemento Cultural, Últimas Noticias, 21 mayo 1989c.

la huella de representar al hombre: un individuo más entre los individuos del mundo.²⁰

La verdad deja de ser conocimiento adecuado a la realidad exterior, como venía afirmando la tradición desde los griegos, para convertirse en certeza individual, ya sea particular, ya sea convencionalmente compartida por un grupo de individuos –criterio cuantitativo–, seguridad en lo que se está conociendo que, por eso mismo, por ser cierto y seguro, tiene valor universal, es verdad.

Pero la seguridad proclamada y sentida por el individuo encubre la radical inseguridad, la angustia existencial propia del solitario. Toda certeza está en el interior del individuo. Permanente búsqueda de certeza –que no propiamente de verdad–, permanente proceso de individuación.

El individuo a medida que se mueve más hacia su propio centro, más necesita afirmarse como el único individuo universal. La inseguridad radical que lo mina en el núcleo más profundo de su individualidad le exige una búsqueda incesante de afirmación, una marcha acelerada hasta situarse en el centro de toda la realidad.

20 Desde la episteme del individuo, el protestantismo, y el catolicismo, como se verá, reelabora todo el discurso teológico hasta nuestros días. Se hace una relectura epistémica de la Biblia. Sirva de ejemplo un eminente teólogo protestante actual, Pannenberg (1981): "¿Cuál ha sido la contribución del mensaje cristiano a la experiencia que el hombre tiene de su propio ser? La tesis del presente capítulo es que la significación eterna del individuo y de la vida individual ha constituido una de las más importantes aportaciones del cristianismo a la experiencia de la estructura de la existencia humana, y también al desarrollo del hombre. Esta idea se halla en relación directa con la predicación de Jesús sobre el amor de Dios que conduce a la reconciliación, de Dios que se preocupa de cada persona concreta..." (p. 13). De su estudio se deduce que el individuo no es sólo "una de las más importantes aportaciones del cristianismo", sino "lo específicamente cristiano en la comprensión del hombre" (p. 11). Lo basa en la interpretación luterana –individual– de la reconciliación del hombre con Dios por medio de Cristo. Habrá que llegar a la teología latinoamericana, llamada de la liberación, para que cambien las lecturas de Dios, de Cristo y del hombre.

El individuo se nos revela así como esencialmente necesitado de apropiación y dominación. Nuestra cultura ha sido conquistada por su expansión imperialista.

El individuo epistémico moderno obliga a Lutero a optar por la fe antes que por la caridad y por la libertad del cristiano contra la autoridad de la Iglesia, mientras los católicos mantendrán la caridad, enfatizándola como virtud individual, y la autoridad, concentrada en una institución-individuo. Para ambos está clausurada una salida distinta: la comunidad en cuanto relación caritativa en el Espíritu, unidad por la fe compartida, fe relacional, imposible sin la caridad, no centrada en compartir ideas sino en comunicar una común experiencia de Dios.

La reforma que se quería era otra, pero la reforma que era exigida por la historia, por el inevitable afirmarse de la episteme, era ésta, la que se dio. Lutero, sin proponérselo por lo menos durante largo tiempo, abrió la caja de Pandora y lanzó al mundo todos los bienes y males encerrados hasta entonces en ella. Bienes y males que cambian su sentido según la episteme desde la que se los juzgue.

3. El Individuo-Sujeto en la espiritualidad cotidiana: Ignacio de Loyola

3.1. ¿Contrarreforma?

Pero hubo, y hay, un campo amplio que aparentemente quedó al margen de la reforma luterana, el campo católico. ¿No se produjo en él, realmente, la reforma del sujeto-individuo? En este sentido epistémico ¿fue éste el campo de la contrarreforma?

Tema complejo que no abordaré de manera exhaustiva. Me siento en condiciones para aportar sólo algunas pistas de análisis y algunas hipótesis de interpretación.

Primera pista: San Ignacio de Loyola.²¹

A primera vista no parece haber en el campo católico un hombre-paradigma de esta época análogo a Lutero en el campo "reformado". Basta, sin embargo, hacerse la pregunta, para que inmediatamente se asome a la mente el nombre de Ignacio. ¿Pero no es más bien el tipo ideal de la Contrarreforma?

Si la Contra-reforma es el movimiento católico antitético contemporáneo de la Reforma protestante, y ésta es —se supone— la irrupción de la modernidad en la Iglesia, aquélla sería la negación de la modernidad en el mismo ámbito. Se dice que desde ese momento la Iglesia católica se aferró al pasado y se convirtió en una rémora al progreso. Apenas en el Concilio Vaticano II —de nuevo se supone; o más bien, los mismos católicos afirman— la Iglesia —la católica es ya la única que puede ser nombrada con ese artículo en singular— abre su diálogo con la modernidad.

Ignacio de Loyola sería paradigma de la reacción, unido al concilio de Trento.

Por supuesto las cosas no son tan en blanco y negro. Demasiados modernos en todos los campos de la cultura, muchos de ellos jesuitas, no dejaron por eso de ser católicos.

Se podrá aceptar la modernidad indiscutible de los individuos y negar la de la Institución. ¿El mismo hecho ya de la manera de ser Institución no es moderno?

Cualquiera sea el juicio que se emita sobre la modernidad de forma, organizaciones, discursos, etc., me atrevo a sostener esta tesis: epistémicamente en la Iglesia católica se produce la misma reforma que en el mundo protestante.

21 Para estas notas sobre S. Ignacio de Loyola me he servido de la edición de sus obras publicadas por la B.A.C.: Ignacio Iparraguirre, s.j. y Cándido De Dalmases, s.j., San Ignacio de Loyola, Obras Completas, tercera edición revisada, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1977. Además del texto ignaciano bien cuidado, son de gran valor las introducciones, comentarios y notas.

Sin truenos y centellas; es cierto. Más callada, aunque no silenciosa, pero igualmente profunda, si no más. Ignacio y Trento son sus piedras miliare.

Con Lutero cambian las “especies y la substancia”, con Ignacio y Trento parecen quedar en pie muchas “especies” pero la transubstanciación es innegable. La nueva substancia epistémica, en ambos reinos, es el individuo-sujeto. Y no es tan nueva. Como ya se ha dicho, estamos ante una epifanía, no ante una génesis.

En buena parte Lutero no hace otra cosa sino dar voz y expansión a una substancia que recibe de atrás; ello hace saltar las “especies”.

Ignacio y Trento simplemente existen en la substancia moderna sin preocuparse de las “especies”. Estas son cambiadas sólo en aquello que realmente no puede ya resistir. El resto evoluciona de manera paulatina y con un ritmo “natural”. Esto caracteriza como muy distintos los dos campos, el católico y el protestante, y lo son en verdad, como dos brazos en el delta de un mismo río —epistémico—.

3.2 Ignacio-Lutero

Lutero es un torrente de palabras. Era capaz de enviar a la imprenta en un mes varios libros.²² El gran volumen literario de Ignacio son sus cartas; más de siete mil. Fuera de ellas, apenas seis textos muy breves —alguno no pasa de folio y medio— que, con las abundantes notas del comentario del editor actual, apenas llenan en total cuatrocientas veinte páginas.

Lutero está lleno de contradicciones, como de quien escribe sobre la marcha. Los escritos de Ignacio son producto de una larga elaboración —años—. Pensados y repensados, sólo llegan al papel después de mucha “ejercitación” en la práctica.

22 “Produjo, por término medio, durante el resto de su vida, (desde 1519), un libro quincenal, lo cual es más considerable cuando se recuerda que antes de empezar a escribir tenía casi cuarenta años” (Atkinson, op. cit., p. 405).

Lutero es el creador del alemán moderno. Ignacio escribe bastante mal. "San Ignacio no fue un literato. Ni siquiera un escritor que se propusiera producir obras en el sentido pleno de la palabra. Sus libros están en función de otra finalidad distinta. No son propiamente libros de lectura sino recordatorios de verdades enseñadas de otra manera, síntesis de principios inoculados en largos años de formación. Si no se les considera a esta luz, desilusionan. Resultan demasiado descarnados; tienen una fraseología demasiado sucinta y a veces dura" (Iparraguirre y Dalmases 1977). Cuesta mucho leerlos de seguido.

Lutero arrebató; Ignacio reestructura la persona. Lutero es un terremoto; Ignacio, una hondísima excavación para construir en concreto armado. La fuerza de Lutero está en la conmoción, la fuerza de Ignacio en el "ejercicio" lento, repetido, sin pausa y sin resquicio; se ejercita toda la persona. Lutero es tormenta; Ignacio sistema. Ambos conciencia convicta y voluntad férrea.

El tiempo de Lutero es *ya*; el tiempo de Ignacio es *ya-luego* y para siempre.

Como Ignacio, Trento. Trento analiza hasta el detalle con finura sin igual en la tradición teológica, reelabora, fija y construye para el futuro. Ambos (el alemán y el español) crean una lengua. Barthes lo ha dicho de Ignacio: uno de los tres logotetas (1977).

Si Lutero tuvo su experiencia de la torre en Wittenberg, Ignacio la tuvo en Loyola.

Para Lutero es el final de un largo y angustioso proceso de conciencia ilustrada. Para Ignacio es el principio de una conciencia hasta entonces no ejercitada.

Para conocer a Ignacio tanto da estudiar la Autobiografía como los Ejercicios. Hombre de una sola pieza, no tumulto de energías mal ensambladas como Lutero, está entero hasta en sus más breves escritos.

3.3 Ignacio Individuo Moderno

Analizaré solamente el texto de los Ejercicios por dos motivos fundamentales. El primero, es su influencia determinante sobre la espiritualidad católica hasta nuestros días.

Los editores (op. cit.) lo ilustran con explícito orgullo en la “Introducción”. Los adversarios lo reconocen: “no parecerá exagerado el que un teólogo e historiador protestante, Heinrich Bömer, haya llegado a decir que este pequeño y sencillo libro pertenece a los libros que han marcado el destino de la humanidad” (Id., p. 171).

Traen además el testimonio de otro autor importante poco afecto al catolicismo, Fülöp-Miller: “ninguna otra obra de la literatura católica se le puede comparar en cuanto a la influencia histórica ejercida. La fuerza conquistadora de los Ejercicios trascendió pronto a toda la Iglesia católica” (Ib.).

Su influencia no se detiene sobre los muchos –miles por año– que desde Ignacio hacen los ejercicios espirituales –el libro es una guía para hacer, no para conocer–, sino que éstos –élites, aun cuando pertenezcan al pueblo– se convierten en multiplicadores de su espíritu en la predicación, la dirección de almas, la educación, la doctrina escrita en libros, folletos, catecismos... Se puede decir que toda la espiritualidad católica tiene desde entonces algo de ignaciano.

El segundo motivo está en que ese librito –pequeño sí, pero no sencillo– representa como paradigma a toda la orientación espiritual católica desde entonces hasta que ya en la segunda mitad del siglo XIX empiezan a aparecer tendencias competidoras. La casi totalidad de los libros y las prácticas ascéticas, influidos o no por Ignacio, coinciden con los Ejercicios en los temas y actividades centrales. En este sentido, analizar los Ejercicios es analizar toda la espiritualidad dominante en la Iglesia.

Tellechea Idígoras ha escrito (1986) quizás la biografía de S. Ignacio de Loyola más adecuada a los propósitos de este trabajo.²³ Poco

23 Puede leerse con gusto e interés el breve y agudo ensayo de Mario Briceño Iragorry, “Vigencia Rectora de San Ignacio de Loyola”, Zaragoza, 1956.

centrada en la crónica y la anécdota, enfoca con delimitación precisa la personalidad del biografado. Me sirvo de ella para un esbozo de los rasgos principales que me permiten iluminar, también desde lo personal-subjetivo ignaciano, el análisis de los “Ejercicios”.

Como ya se dijo para Lutero, la psicología de Ignacio no explica por sí sola ni su obra ni mucho menos su influencia –la semilla sólo fructifica en el terreno adecuado–, pero es importante para comprenderlas.

La coherencia entre persona y obra es lo que, en coherencia también con la época, hace de un sujeto un profeta-líder de un tiempo. Precisamente, la incoherencia entre obra y conducta explica, por lo menos en parte, que Erasmo, un auténtico reformador, a la postre no reformara nada, aunque los verdaderos reformadores bebieran en su fuente. En una época de decisiones, de pasiones desbordadas –Lutero– o disciplinadamente encauzadas –Ignacio–, su fría indecisión lo marginó de la corriente de la historia.

El biógrafo de Ignacio ya nombrado pone en las primeras páginas de su libro estas palabras: “Tengo para mí que Íñigo fue siempre fundamentalmente un solitario. La tentación de vida eremítica que lo asaltará en algún momento de su vida no es gratuita. Era un hombre capaz de soledad y que, en el fondo, la añora; de una soledad impregnada de naturaleza y de espacios interiores repletos de sentimientos” (p. 47).²⁴

La soledad es, sin duda, una clave para captar su personalidad. Una soledad que no es por nada aislamiento, retraimiento encerrado tras murallas, pero sí es la soledad del individuo. “Solo y a

24 “Acaso en el último fondo fue un hombre solitario y solo, aunque siempre le rodeó una constelación de amigos, de adeptos, de seguidores... y de enemigos” (Id., p. 398). “Fray Martín (Lutero) e Íñigo son héroes solitarios los dos y plegados sobre sí mismos, vehementes ambos. Los dos seducidos y conquistados por sus respectivas *turnerlebnis* (experiencia de la torre). Su mundo interior es suficientemente seductor y obsesionante como para que absorba todas sus energías sin respiro. Su experiencia personal tiene para ellos más fuerza que todas las teorías y desde ella forjarán las suyas” (Ib., p. 136).

pie”, su frase, lo retrata.²⁵

El *nosotros* creo que no aparece ni una sola vez en los Ejercicios.

Individuo actuante. *Hacer* es un verbo que repite hasta el cansancio en todas sus obras. Conjugado en todas sus formas, en afirmaciones y preguntas –*Quid agendum?* La comparación con Lenin ha surgido espontánea en más de un autor–, en el presente y hacia el futuro. Un hacer pensado, sentido y querido, precisa y claramente programado en entendimiento, memoria y voluntad, las tres potencias del alma por las que se pasea sin detenerse y “a pie”. Un hacer que nunca es coacer aunque sí sea en acuerdo con –otros–.

Hacer la voluntad de Dios –se saca la impresión de que para él Dios es sobre todo voluntad– es obsesivo en Ignacio. Primero, descubrirla con el entendimiento y luego, hacerla con la voluntad.

Descubrir la voluntad de Dios es un proceso largo, minucioso –la minuciosidad, otra clave de su personalidad–, deliberativo, para luego *determinarse* –otra palabra clave, riquísima de significado en su vida– a seguirla, austera, sencillamente, a pie.

¿Para qué tan larga *deliberación* –otra de sus palabras– y tanto esfuerzo? Para estar *seguro* de no errar en ello.

La voluntad de Dios para un cristiano está muy clara en el Evangelio y en la Iglesia. ¿Es que no cree en ellos? No es ciertamente el caso. Se pregunta por la voluntad concreta, inmediata; directa. ¿Cuál es la voluntad de Dios para mí, Ignacio, en esto y ahora? Es la pregunta sobre la voluntad de Dios para el individuo y la búsqueda individual de ella. Por eso tanta *deliberación* primero y tanta *determinación* después.

25 La frase está en la Autobiografía cuando narra su salida de Salamanca hacia París: “se partió solo y a pie”.

Duda, razón despejada de obstáculos, voluntad decidida. Secuencia que subyace como un esquema metódico a su andar a pie por la vida.

La seguridad espontánea y confiada de quien se vive en un mundo con sentido, ya no es posible en el siglo XVI. La seguridad es una conquista individual, en solitario, aunque pase por la discusión en grupo. El individuo necesita llegar él a su propio convencimiento en la soledad de las potencias de su alma. Ignacio es, personalmente, un hombre netamente moderno, en conciencia, sentimiento, acción y fe.

La personalidad de Ignacio sería incomprendible sin el sentimiento, o mejor el sentir, como él prefiere, y no sólo en sus textos –sus textos no son sino su vida, vivencia narrada; cualquiera de ellos, no sólo la Autobiografía o el Diario– sino en toda su vida. El sentir es el corazón de su individualidad. “Nunca fue maestro en decir. Pasa por maestro en discurrir y en emplear la voluntad. Mas su secreto oculto estriba en sentir, sentir internamente. Toda su vida se dejará invadir y guiar por esas olas interiores y buscará metódicamente su impulso, que llamará moción” (Tellechea, op. cit., p. 111).

Sentimiento analizado detenida, acuciosamente, en todo detalle y profundidad, sentimiento evaluado racionalmente –“De unos pensamientos quedaba triste y de otros alegre” (Autobiografía)– y embridado luego por la voluntad determinada para querer sentidamente “lo que quiero”. Sentir, pues, claramente moderno, en cuanto propiedad del individuo-sujeto de la que él mismo es responsable y dueño.

Ignacio nos aparece, así, como un individuo que se vive en su individualidad, armónicamente integrada, en el sentido actual del término. Una personalidad estructurada por tanto y definidamente orientada desde sí hacia fuera y más allá, a la transcendencia. Una personalidad moderna en el más completo sentido del término.²⁶ Más moderno ciertamente que Lutero –y no sólo en su personalidad, como haré ver– en quien ciertos rasgos –imagen del diablo e incluso del Espíritu Santo, por ejemplo– siguen siendo medievales. Ciertos hábitos que pueden ser considerados medievales en Ignacio

–devociones, alguna actitud caballeresca,...– en unos casos son más bien populares, y, de todos modos, no pasan de eso, hábitos y forma. No son verdaderamente sustanciales en su psicología.

Toda esta integridad, que constituye su personalidad, Ignacio la vive con una clara conciencia de autodeterminación, de libertad. La integración armónica de la personalidad se vive siempre como goce de libertad. El psicológicamente enfermo lo que más experimenta es precisamente la disminución de su libertad. A Ignacio, por eso, la libertad no le asusta; al contrario, la goza en plenitud. La libertad para determinarse y, por tanto, para usarla con disciplina o sin ella, si bien él opta por la disciplina.

Lutero también tiene una aguda conciencia de la libertad, pero en su personalidad mal integrada –sin que esto signifique dar razón a quienes lo han considerado afectado de alguna anomalía– la libertad le asusta –Fromm lo ha señalado agudamente– y recurre a argumentaciones teológicas para recuperar la seguridad, negándola por lo menos en lo más importante para él, en orden a la salvación.²⁷

A Ignacio ni se le ocurre semejante cosa. Sin la libertad suya y de los demás, ni su vida ni su obra tendrían ningún sentido. Aguda conciencia de libertad sí, pero de libertad individual, moderna, propiedad del sujeto que lo hace dueño de sí y de sus actos.²⁸ Por lo mismo, las obras tienen valor, y muy grande,

28 La libertad le da el sentido, a mi entender, a la indiferencia ignaciana. La indiferencia es para Ignacio categoría del pensar, actitud de la persona y técnica para elegir. El ejercitante busca ponerse en estado de indiferencia para que su elección brote limpiamente de la libertad. Elegir partiendo ya de un estado de inclinación hacia una de las opciones en juego es hacerlo conducido por una "afección" que irremediablemente valora la opción "afectada" por encima de la opuesta y por lo mismo reduce, si no elimina, la libertad. Sólo en estado de indiferencia se podrá considerar el fin del hombre –"El hombre criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor, y mediante esto salvar su ánima" (Ej. 23)– sin predisposiciones que impidan su clara contemplación y el individuo podrá libremente "determinarse" a elegirlo y deseárselo, "solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos criados" (Id.). El director ha de tener mucho cuidado para no perturbar la indiferencia del ejercitante: "De manera que el que los da (los Ejercicios) no se decante ni se incline a la una parte ni a la otra; mas estando en medio como un peso (una balanza), dexé inmediate obrar al Criador con la criatura, y a la criatura con su Criador y Señor".

también en orden a la salvación. La voluntad libre de Dios y su libre voluntad de individuo humano no se contradicen; se integran en armonía si él, Ignacio, la descubre y se determina a seguirla. Pueden no armonizarse porque el individuo yerre en conocerla o se determine a no seguirla. En el primer caso habrá error, en el segundo pecado, pero en ambos, una y otra voluntad siguen teniendo sentido en su propia individualidad.

También en esto Ignacio es más moderno que Lutero. Se siente plenamente integrado al talante psicológico de la modernidad y en él se mueve como un pez en el agua.

Desde esta perspectiva se entiende la religiosidad ignaciana fiel,²⁹ como la de Lutero, a la devotio moderna, a pesar de sus devociones y formas populares. La substancia es moderna. Pudiera reducirse a la fórmula Cristo y yo, aunque Ignacio poco usa el pronombre de primera persona. Esto no contradice la fórmula. Todos, casi, sus verbos están conjugados en primera persona incluso cuando pone palabras en boca del otro.

La devoción moderna la bebió en el Ejercitatorio de la Vida Espiritual de García de Cisneros durante su estancia en Monserrat y la beberá luego con fruición en la Imitación de Cristo, la “perdiz” –el plato más sabroso– de los libros espirituales, del que no se

29 Desde los primeros tiempos de su actividad entre la gente a consecuencia de su mutación religiosa, Ignacio tuvo problemas con la Inquisición y con la autoridad eclesiástica. En Alcalá, en Salamanca, en París y en Roma fue puesta en duda su ortodoxia. En España fue sospechoso de “alumbrado”. Era éste un movimiento piadoso, intimista, que propiciaba la comunión directa con Dios, sin la mediación de los sacramentos de la Iglesia. Favorecía el aislamiento del mundo para dedicarse a la oración mental y a una mística fácil con manifestaciones externas de estados extáticos y espectaculares. Era uno de los muchos movimientos que se dieron por entonces de la piedad individual propia del moderno talante religioso. Es, sin embargo, indicativo que Ignacio fuera confundido con los alumbrados. Había razones para ello. Si bien su religiosidad era ciertamente ortodoxa, pues no se salía de la Iglesia, era típicamente moderna y participaba por lo mismo de los rasgos esenciales de los otros dentro de formas y canales eclesiásticos. Véase sobre los alumbrados una síntesis clara en Hountston, *La Reforma Radical* (1983, pp. 20-21).

desprenderá hasta su muerte. No es extraño que este libro gustara también mucho a Erasmo³⁰ y a Lutero, los modernos.

Antes de Monserrat, durante su convalecencia en Loyola, leyó una vida de Cristo que, haya sido la de Padilla o la del Cartujano, estaba impregnada del mismo espíritu. De cualquier modo, la devotio moderna se adecuaba a su psicología. Ello se deduce claramente de sus preferencias, muy afectivas: el Kempis, ya citado, y esa oración que, sin ser suya, por suya ha pasado durante siglos, tanto se la apropió, el “anima Christi”,³¹ oración ésta moderna si las hay.

Centrada en el individuo, en su salvación, su santificación, su goce, su consuelo,... dirigida a un Cristo individualizado, irrelacionado con una comunidad –su verdadero cuerpo– que está totalmente ausente. La comunidad no se puede entrever, en el texto, ni siquiera de fondo. Cristo está subindividualizado en partes y la relación es exclusiva entre el yo y cada una de sus partes que luego se reúnen en un Tú. La compañía de los santos está

30 “Íñigo prefería el Kempis al Enchiridion. El alma de este bello librito erasmiano es la interiorización del cristiano. ¿Qué otra cosa era la vida de Íñigo y la meta de su irradiación? Sin embargo, existe entre Íñigo y Erasmo una diferencia de tensión, de temperatura, y éstas se suelen notar al simple contacto. Erasmo había tejido el elogio de la locura y de la pasión, pero él era un seco y acerado razonante que escapaba al universal imperio de lo que tanto ponderaba” (Tellechea, op. cit., p. 189). Bäumer comenta al respecto (op. cit., p. 256): “aquí se aclaran las relaciones entre la devotio moderna y la Reforma católica del siglo XVI”.

31 La prescribe repetidamente en los Ejercicios. Hela aquí:

Alma de Cristo, santifícame
Cuerpo de Cristo, sálvame.
Sangre de Cristo, embriégame.
Agua del costado de Cristo, lávame.
Pasión de Cristo, confórtame.
¡Oh mi buen Jesús, óyeme!
Dentro de tus llagas, escóndeme.
No permitas que me aparte de Ti.
Del maligno enemigo, defiéndeme.
Y en la hora de mi muerte,
Mándame ir a Ti.
Para que con tus santos te alabe.
Por los siglos de los siglos.

más allá de este mundo y sólo en tal caso, puede ser una Iglesia triunfante que ya no es mediación.

Oración intimista por tanto, espiritualista, pasivista, orientada al transmundo en exclusividad, en la que el individuo se relaciona solo con un Cristo que es sólo para el yo, y para otros yo conocidos también como solos. El contraste con la oración-modelo de Jesús, el Padrenuestro, es impresionante. Ignacio puede rezar las dos sin percibirlo. Tal es la fuerza de la episteme.³²

3.4 Fe Moderna

También Ignacio tiene su experiencia de la torre, incluso literalmente: en la estancia alta de la casa-torre solariega. Tenía treinta años. A Lutero le sucede hacia los treinta y cinco.

Para él la experiencia, así mismo, termina en una iluminación, pero Ignacio, también en esto menos medieval que Lutero, no la califica sin más de sobrenatural.

Para Lutero es el final de un oscuro túnel de terror. Para el de Loyola es el término de un largo proceso deliberativo entre sentires contrarios.

Extracto de la Autobiografía: “Mas dejándolos de leer (la vida de Cristo y de los santos), algunas veces se paraba a pensar en las cosas que había leído; otras veces en las cosas del mundo que antes solía pensar (...) una tenía tanto poseído su corazón, que se estaba luego embebido en pensar en ella dos y tres y cuatro horas sin sentirlo”.

Que la señora de sus pensamientos fuera la reina Germana o la Leonor que fue luego reina de Portugal o, quizás más probablemente, la infanta Catalina, hermana del emperador, poco importa; el caso es que ese sentimiento era bien real y tan fuerte que,

32 Regidos por la episteme moderna se reza el Padrenuestro entendiendo el plural como amontonamiento de individuos y el tú del Padre como un individuo separado del montón.

como a todo enamorado le sucede, “no miraba cuán imposible era poderlo alcanzar”.

“Todavía nuestro Señor le socorría, haciendo que sucediesen a estos pensamientos otros que nacían de las cosas que leía (...) Duraban también estos pensamientos buen vado, y después de interpuestas otras cosas, sucedían los del mundo arriba dichos, y en ellos también se paraba grande espacio; y esta sucesión de pensamientos tan diversos le duró harto tiempo, deteniéndose siempre en el pensamiento que tornaba (...) hasta tanto que de cansado lo dejaba, y atendía a otras cosas (...) hasta en tanto que una vez se le abrieron un poco los ojos, y empezó a maravillarse de esta diversidad, y a hacer reflexión sobre ella, cogiendo por experiencia que de unos pensamientos quedaba triste y de otros alegre...”

Este proceso deliberativo, de oposiciones, termina con la iluminación: “Estando una noche despierto, vido claramente una imagen de nuestra señora con el Niño Jesús, con cuya vista por el espacio notable recibió consolación muy excesiva y quedó con tanto asco de la vida pasada, y especialmente de cosas de carne, que parecía habérsele quitado del ánima todas las especies que antes tenía en ella pintadas (...) se puede juzgar haber sido la cosa de Dios, aunque él no osaba determinarlo, ni decía más que afirmar lo susodicho”.

La fe de Ignacio no es menor que la de Lutero, pero más racional; no se fía de visiones ni acepta sin más como sobrenaturales los cambios en sus ideas y sentimientos. Siempre serán los hechos el mejor criterio: “... así su hermano como todos los demás de casa fueron conociendo por lo exterior la mudanza que se había hecho en su ánima interiormente”.

3.5 Acción Ejercitante

Desde el mismo momento de su “mudanza”, Ignacio recorre el camino de los Ejercicios. El libro de García de Cisneros que le entregan en Monserrat le sugerirá quizás el nombre y algunas

indicaciones, pero los Ejercicios no son otra cosa sino su “ejercicio” individual del camino emprendido y continuado por la nueva vida mudada.

Y ya es hora, pues, de que entremos de lleno en este librito que no está escrito para ser leído sino para ser ejercitado.

Roland Barthes (op. cit.) lo llama texto múltiple: “no es *un* texto el que leemos, sino *cuatro* textos, colocados en el lomo del librito que tenemos entre las manos” (p. 47).

Cuatro textos que constituyen una estructura —“forma inteligente”— de sentidos. De Ignacio al director de los ejercicios, del director al ejercitante, del ejercitante a la divinidad, de la divinidad al ejercitante: texto literal, texto semántico, texto alegórico y texto anagógico.

Cualquiera sea el valor de este análisis, Barthes se equivoca ideológicamente en lo de “divinidad”. No hay tal divinidad; hay sí Dios, bien concreto, individualizado.

El esquema barthesiano resulta un tanto artificial puesto que, para probar su tesis sobre Ignacio como creador de una lengua, fuerza las cosas. De hecho el cuarto texto sólo lo encuentra fuera de los Ejercicios y, para conocer la lengua que la “divinidad” emplea en su respuesta, le será necesario recurrir al Diario Espiritual (Id., p. 49). Sin embargo, no deja dudas sobre la pertinencia de enfocar la obra de Ignacio como la creación de una estructura total de espiritualidad religiosa aunque sea ternaria y no cuaternaria como lo exigiría la totalidad mandálica (ver Jung, El Hombre y sus Símbolos), integridad sin resquicios.

Como no se trata aquí de un análisis lingüístico, seguiré un rumbo distinto al de Barthes pero me servirá de algunas de sus agudas observaciones.

Lo primero que salta a la vista, es que los Ejercicios van dirigidos a *un* director y a *un* ejercitante. Sobre esto el texto mantiene una férrea coherencia que está presente incluso en los añadidos posteriores que se ponen como apéndices: el “Directorio autógrafo” y las “Notas dadas de palabra”.

Director y ejercitante por tanto son dos sujetos aislados –incluso físicamente, en un lugar de retiro– de toda comunidad y del mundo de la vida cotidiana. Es un texto dirigido a individuos que son pensados como individuos y a los que instruye para que se centren en su propia individualidad y la pongan en trance de afirmarse hasta el paroxismo.

Esto no está sometido nunca al más mínimo indicio de duda o problematización. Emerge como lo natural, lo absolutamente incuestionable. Cualquier asomo de duda al respecto, es, en la manera ignaciana de conocer, *un imposible de pensar*. Está regido por la regla-huella epistémica individuo.

Si de citar se tratara, para probar esta tesis, habría que citar todo el libro dada su rígida uniformidad. Pero, por eso mismo, basta también hacer el análisis de una cualquiera de sus partes, aun muy pequeña.

Me detengo, por el momento, en las primeras “anotaciones”. Las “anotaciones” vienen a ser una introducción a los Ejercicios o una ambientación general para el director.

“Por este nombre, ejercicios espirituales, se entiende todo modo de examinar la consciencia, de meditar, de contemplar, de orar vocal y mental, y de otras espirituales operaciones, según que adelante se dirá. Porque así como el pasear, caminar y correr son ejercicios corporales, por la misma manera todo modo de preparar y disponer el ánima, 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 ánima, se llaman ejercicios espirituales” (Ej. 1).

Cuerpo y alma. El dualismo es un dato y no voy a insistir sobre él. El alma se individualiza dentro del individuo humano. El alma individualizada es, por importancia, el verdadero individuo humano. Para ella son los Ejercicios. Ejercicios para aislarse completamente en sí misma, pues sólo así puede ella, y sólo ella, “buscar y hallar la voluntad divina”; una voluntad muy individualizada, bien precisada y delimitada, la voluntad divina “en la disposición de su

vida”, que es lo que realmente importa pues, siguiéndola, se logra la “salud del alma”. Ninguna otra “salud” tiene en realidad valor. El camino está en “quitar de sí todas las afecciones desordenadas”, o sea, todo afecto a las criaturas. Se trata, pues, de eliminar todo vínculo, toda relación, incluso intelectual, para dejar una única relación posible: la relación con Dios.

La estructura de esta posición religiosa es idéntica a la luterana, netamente moderna, pero también muy diferente. La diferencia está en la forma de esa relación con Dios: para Lutero está dada por la fe, para Ignacio por la caridad (en cuanto amor a Dios y de Dios).

Una episteme no genera discursos-praxis idénticos. Las diferencias entre ellos son simplemente superficiales en algunos casos, en otros llegan a capas profundas, tanto que la coincidencia en la episteme queda encubierta, como el magma que alimenta a volcanes muy distantes por los que fluye en forma de lava diferente dadas las distintas capas geológicas atravesadas.

Los Ejercicios son, pues, para almizar el alma, o espiritualizar el espíritu, —¿Qué otra cosa hace la filosofía de Descartes, alumno jesuita, a Hegel?— de modo tal que toda la vida individual fluya de ella, gobernada por ese director, *espiritual* literalmente.

Es un alma que examina, medita, ora, pero sobre todo busca y halla, esto es, *actúa*. El entendimiento y la memoria al servicio de la voluntad y ésta al de la acción. Es la lógica de la modernidad: la del del empresario, del científico, del general, del político..., del empresario del espíritu.

En este aislamiento de la relación con Dios pareciera que los Ejercicios dejan en pie todavía una, la relación director-ejercitante.

3.6 La Vida es Historia Individual

La segunda “anotación” (Ej. 2) define esa relación: “la segunda es que la persona que da a otro modo y orden para meditar o contemplar, debe narrar fielmente la historia de la tal contemplación o meditación”.

¿De qué historia se trata? Todo el libro es esa narración: la presentación sucesiva, y a su tiempo, de los pasos por los que discurre el alma en su búsqueda de la voluntad divina. Historia que se narra a medida que se va viviendo. La narración precede inmediatamente a la acción y en vista de ella. Así, en realidad, dos historias se van entrelazando para el ejercitante, la narrada y la actuada, pero también para el director quien, al contar, actúa. Para el ejercitante son historias que se suceden en el tiempo; para el director, historias simultáneas.

Ni que decir tiene que se trata de la historia espiritual de Ignacio, reactualizada constantemente en infinitos individuos e infinitos tiempos. Infinita expansión, en espacio y tiempo, del individuo Ignacio. No se piense en soberbia personal de Ignacio. Si de soberbia se trata, y la hay, es la soberbia del individuo epistémico moderno. Asunto epistémico; no moral.

El director, pues, narra la historia. ¿Y el ejercitante?

Ante todo, el director no debe narrar la historia con detalles, aunque sí fielmente, sino “discurriendo solamente por los puntos con breve o sumaria declaración” porque es el ejercitante el que se ha de narrar a sí mismo la historia completa a partir de la historia narrada por el director, dado que toda historia es absolutamente individual, “porque la persona que contempla, tomando el fundamento verdadero de la historia y discurriendo y racionando por sí mismo y hallando alguna cosa que haga un poco más declarar o sentir la historia, quier por la ración propia, quier sea en cuanto el entendimiento es ilucidado por la virtud divina, es de más gusto y fructo espiritual que si el que da los Ejercicios hubiese mucho declarado y ampliado el sentido de la historia” (Id.).

La narración del director y la del ejercitante son en realidad independientes; discurren en planos paralelos. El ejercitante toma de la historia del director la *ocasión* para narrar-hacer la propia. Al fin y al cabo el director sólo ofrece un saber, pero “no el mucho saber harta y satisface al ánimo, mas el sentir y gustar de las cosas internamente” (Id.). No hay, pues, coherencia. Los discursos no entran en diálogo: son discursos distintos y separados. Se yuxtaponen

téporo-espacialmente, pero no dialogan. No hay relación entre director y ejercitante sino coincidencia armónica entre ambos, o mejor, entre las historias de uno y otro.

Para un moderno del siglo XVI los individuos no dialogan; deliberan, discurren, coinciden o discrepan y se determinan.

3.7 Individuismo no es Individualismo

Estamos, pues, en pleno individuismo –de matriz epistémica–, no individualismo.

Es el caso de aclarar esta distinción. Por individuismo entiendo aquí la orientación general del conocer regida por la representación-huella epistémica individuo. Se puede hablar de un individuismo psicológico como componente del talante general correspondiente a la episteme moderna. Ambos están presentes en la personalidad y obra de Ignacio de Loyola.

Por individualismo, en cambio, entiendo una postura psicológica –intelectual, afectiva, actitudinal y conductual– de un sujeto determinado quien desde el individuismo epistémico y de talante, o desde otra matriz cognoscitivo-psicológica, constituye su yo particular en centro de toda referencia. El individualismo como posición subjetiva niega a los otros individuos en cuanto tales y los afirma sólo en referencia a sí mismo. En Ignacio no hallamos individualismo propiamente dicho, mientras sí parece presente en Lutero. Ambos, sin embargo, participan de la misma episteme y del mismo talante individuista.

En ausencia de diálogo, el director provee al ejercitante de un sistema de datos que constituye para él una especie de composición de vida, análoga a la “composición de lugar” en la que debe encerrar su imaginación.

Sólo en este sentido la función del director puede llamarse propiamente dirección. En ningún momento puede entenderse como invasión de la libertad del otro. El otro individuo siempre es libre de elegir buscar y seguir la voluntad de Dios o elegir negarse a ello.

Se entiende que si no narra su historia por la senda narrada por el director, marra el camino y se aleja de su salud. Esto sobre el supuesto implícito de que el director –Ignacio al fin y al cabo– ha encontrado el verdadero camino: el método por el que cada individuo puede hallar la voluntad particular de Dios para él.

Los Ejercicios están, pues, diseñados para formar individuos plenamente individuizados. Ello no significa formar individualistas. Al contrario, son individuos que, sin dejar de serlo, están en condiciones de producir, desde su individualidad, relaciones con los otros individuos, relaciones producidas, artefactas, que brotan de cada uno, pero no de una impensable estructura comunitaria del ser humano.

No hay individualismo porque los individuos funcionan en una, por lo menos posible, armonía. En efecto, si bien la voluntad de Dios es individual para cada uno, estas distintas voluntades fácticas no pueden contradecirse pues la voluntad de Dios no admite contradicciones internas; necesariamente han de estar en armonía. Pero, además, hay una voluntad general de Dios para todos, patente en la Revelación, a la que ninguna historia individual puede contradecir sino pecando.

Lectura individual de la voluntad de Dios, sí, pero según los datos de la narración que de la voluntad general hace el Sumo Director, narración institucionalizada por Él en la Iglesia. “Es necesario que todas las cosas, de las cuales queremos hacer elección, sean indiferentes o buenas en sí y que militen dentro de la santa madre iglesia hierárquica, y no malas ni repugnantes a ella” (Ej. 170).

3.8 La Iglesia: Jerarquía Institucional

Es ésta la única vez que en el propio texto de los Ejercicios –en la historia narrada– aparece la Iglesia de manera explícita. Volverá a aparecer al cierre, en las dieciocho reglas “para el sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos tener” (Ej. 352), y en la sexta nota sobre las tentaciones, que las precede.

Las “Reglas” están encaminadas a reafirmar el culto, las instituciones y la doctrina católica más atacados por la reforma protestante. Es un añadido posterior a la concepción de los Ejercicios y poco tiene que ver directamente con el texto aunque ciertamente no lo contradice.

Está claro, por otra parte, que en ningún momento la Iglesia aparece, ni implícitamente, como comunidad, pueblo de Dios, sino siempre como institución jerárquica.

Es en la famosa regla trece donde el concepto de los Ejercicios sobre la Iglesia está más patente. “Debemos siempre tener para en todo acertar, que lo blanco que yo veo, creer que es negro, si la Iglesia hierárquica así lo determina, creyendo que entre Christo nuestro Señor, esposo, y la Iglesia su esposa, es el mismo Espíritu que nos Governa y rige la salud de nuestras ánimas, porque por el mismo Spíritu y Señor nuestro, que dio los diez mandamientos, es regida y gobernada nuestra sancta madre Iglesia” (Ej. 365).

La Iglesia, para Ignacio, se identifica con “Iglesia hierárquica”. Imágenes de tan rica tradición bíblica –esposa– y patristica –madre– son atribuidas directamente a la “hierárquica” en abierta distorsión de su significado original y tradicional. Así como en el hombre individualizado es el alma-individuo su esencial identificación, en la Iglesia individualizada, la jerarquía-individuo constituye su identidad, cuyo espíritu es el mismo espíritu de Cristo y cuya voluntad, por ende, es la voluntad misma de Cristo.

También en Ignacio el problema de la verdad ha sido desplazado por el de la certeza –“para en todo acertar”– cuyo criterio es netamente objetivo, observable, experimental: la determinación explícita de la Jerarquía.

Sólo con leve tinte implícito de monofisismo se puede entender que Cristo dio los diez mandamientos pues Cristo en realidad no existía entonces, si bien existiera la segunda persona de la Trinidad.

En el pensamiento jerárquico de Ignacio, la acción de Cristo es, en modo eminente, regir y gobernar, como regir y gobernar es

la función principal de la Iglesia, cosa que sólo puede hacer la Jerarquía institucionalizada.

Estamos, de nuevo, en una estructura jerárquica pero no en la Edad Media. La jerarquía de la episteme feudo-aristocrática, como ya se ha dicho, es una jerarquía de relaciones, una ordenación de vínculos regida por lo cualitativo; ésta es poder puro y simple. Si la jerarquía feudo-aristocrática sube, ésta baja, de la mayor cantidad de poder acumulado, propiedad de un individuo –sea Dios, sea la Jerarquía eclesiástica, sea el rey– hacia los que poseen cada vez menos según su posición en la escala.

De esta manera, la ordenación es sustituida por el orden y se conjura la anarquía de los individuos.

Esta forma de Iglesia es mucho más moderna que la forma luterana. En ambos casos, es la regla epistémica individuo la que está de fondo, y, en este sentido, ambas son plenamente modernas, pero la solución que da Lutero a la disgregación de los individuos mediante el recurso a una Iglesia espiritual, sin signos sensibles, inexperimentable por tanto, inobjetiva, corresponde más a la concepción medieval de Joaquín de Fiore y de los movimientos espiritualistas de los primeros tiempos de la burguesía que a la modernidad del siglo XVI. Este es el siglo de la alianza entre la burguesía y la ya decadente –en su esencia, no en sus formas– aristocracia, alianza que produce el absolutismo de los príncipes minado de burguesía.

Lo moderno es, pues, una Iglesia sociedad perfecta, aliada a un Estado también sociedad perfecta, que es la teoría jurídico-teológica de la época entre los católicos, o una Iglesia integrada a la jerarquía absoluta del Estado, como sucede, después del fracaso luterano, entre los protestantes. En este sentido la reforma moderna de la Iglesia católica se adelanta a la de los reformados.

Mucho se puede aún decir sobre la expresión de la episteme moderna en Ignacio y su obra. Todas las representaciones-huella de la matriz epistémica están presentes. Si se lee con este enfoque el citado ensayo de R. Barthes, si bien haya sido pensado desde otro punto de vista, se hallará abundante soporte.

Para los propósitos de este estudio, creo suficiente lo tratado en confirmación de la tesis según la cual en el ámbito católico se da una verdadera reforma moderna paralela y coincidente, en lo esencial epistémico, con la protestante.

4. Segunda pista: Trento³³

4.1 Nueva Episteme en la Iglesia Católica

El concilio de Trento, XIX entre los concilios ecuménicos de la Iglesia, fue, desde los primeros momentos del drama luterano, una propuesta de solución desatendida por el papa y por la curia vaticana.

A medida que el drama se fue convirtiendo en tragedia, el concilio pasó de propuesta a anhelo angustioso de quienes no seguían la reforma de Lutero. Los protestantes pronto abandonaron la idea pues su propuesta de un concilio fuera de las reglas establecidas por la tradición, se vio enseguida que no era realizable.

Paradójicamente, el Emperador Carlos V fue su máximo impulsor y el Vaticano su más acérrimo enemigo.

Trento, por todo eso, llegó tarde para restaurar la unidad de la Iglesia y de Europa, ya definitivamente divididas. Llegó, en cambio, a tiempo para cortar la posibilidad de nuevas divisiones en

33 Para el concilio de Trento he seguido sobre todo la monumental obra de Jedin en cinco tomos, *Geschichte des Konzils von Trent* de 1949-75, en su versión italiana: Hubert Jedin, *Il Concilio di Trento* (Morcelliana, Brescia, 1973-82, 2a ed.). En las citas, la traducción castellana es mía. Además: L. Cristiani, Trento, vol. XIX de Fliche-Martia, *Historia de la Iglesia*, EDICEP, Valencia, 1976; Joseph Lortz, *Historia de la Iglesia*, vol. II, Ed. Cristiandad, Madrid, 1982; Hubert Jedin, *Manual de Historia de la Iglesia*, vol. V, Herder, Barcelona, 1972; A. Michel, "Trente (concile de)" en: *Dictionnaire de Theologie Catholique*, París, 1930-1950. Los textos del Concilio están citados de: Denzinger-Schonmetzer, *Enchiridion. Symbolorum, Definitionum, Declarationum*, Herder, Barcelona, 1976. Sigo la numeración nueva (*novus numerus*). La versión castellana está tomada, con ligeras modificaciones mías, de Daniel Ruiz Bueno, en: Enrique Denzinger, *El Magisterio de la Iglesia*, Herder, 1963. La referencia es al texto latino y se señala con una D y el número (ej.: D. 1.529).

el campo católico, unirlo, fortalecerlo, institucionalizarlo y fijar sus fronteras. En este sentido, Trento sancionó la división.

“El objetivo principal de los esfuerzos (no sólo de las deliberaciones) del Concilio de Trento estaba trazado de antemano por la situación de la Iglesia: por sus graves problemas internos y por la innovación protestante (...) Estaba en juego la reforma y estaba en juego la doctrina. La intención del emperador era aplazar la fijación de la doctrina. El papa, por el contrario, exigía que se diera preferencia a las cuestiones de fe” (Lortz 1982, II, p. 210).

El emperador todavía tenía la esperanza de que, reformando la curia romana, el episcopado, la disciplina eclesiástica, el derecho canónico y la liturgia –reforma de la cabeza y de los miembros del “Cuerpo de Cristo”–, a los protestantes se les daría satisfacción en lo que siempre habían criticado y podría entrarse con ellos en un diálogo doctrinal. Roma, en cambio, se resistía precisamente a la reforma. Sus fieles en el concilio –el grupo de los “zelanti”– resistieron hasta el fin contra ella y, si no triunfaron, lograron reducir su radicalidad.

La marcha del concilio demostró que reforma y doctrina no podían ir separadas. Temas álgidos de la reforma no pudieron ser abordados de hecho sin una previa aclaración doctrinal.

La discusión sobre este punto, esto es, sobre el método que se había de seguir, ocupó cinco sesiones y sólo en la quinta se llegó al compromiso de tratar reforma y doctrina simultáneamente.

Lutero ya había puesto el problema en términos parecidos. Su propia dinámica lo llevó desde la reforma disciplinaria –el caso de las indulgencias– a la reforma teológica y, desde ésta, a las reformas institucionales, en un proceso permanente de ida y vuelta.

En realidad, estaba en juego una reforma mucho más profunda de la que nadie fue consciente: la definitiva afirmación religiosa de la episteme moderna. El conocimiento sobre la fe tenía que ocupar necesariamente todos los espacios de la discusión. Trento no lo podía eludir.

Precisamente, es la doctrina de los reformadores —especialmente de Lutero y Calvino— la que guía las discusiones del Concilio aunque éste no se propuso, sino que más bien lo evitó abiertamente, condenarlos por su nombre. Va tomando uno a uno los temas de la teología reformada: pecado original, justificación, sacramentos, jerarquía, todo lo que la reforma protestante desarrolla en manera distinta a la tradición, pero no para atacar directamente sus errores, sino para exponerlos con claridad en una precisa formulación católica.³⁴

Trento no es, pues, de por sí, un concilio antiprotestante, sino un concilio católico en el que el protestantismo está presente como estímulo para desarrollar la doctrina según lo exige el nuevo tiempo. Y este propósito se logra de manera acabada. De aquí proviene su eficacia para orientar a la Iglesia durante cuatro siglos. Sólo en 1960 será posible un concilio verdaderamente nuevo, pues el Vaticano I, 1869-1870, no es sino un complemento de Trento y muy inferior a él.

Por este motivo, es importante conocer a Trento si se quiere detectar la episteme moderna en todo el ámbito de la catolicidad. Si Ignacio es paradigma para la comprensión de la espiritualidad, esto es, de la forma cotidiana que tiene el católico de vivir y practicar su fe, Trento —reforma y doctrina— es el canal fijado para el desarrollo del conocer católico y de la organización eclesial, del pensamiento y de la práctica institucional.

Concilio largo y accidentado. Se inicia el 13 de diciembre de 1545 y se clausura el 4 de diciembre de 1563. Abierto en Trento, es transferido a Bolonia y luego suspendido. Convocado de nuevo en Trento, es por segunda vez suspendido y vuelto

34 "Por lo que a la doctrina se refiere, el concilio de Trento se mantuvo enteramente dentro de la antigua tradición cristiana. Según ella, la misión de la Iglesia y del concilio en cuestiones doctrinales consiste en salvaguardar la doctrina católica de falsas interpretaciones, explicitando su sentido con nuevas formulaciones más claras e inequívocas (...) Su tarea era la de discernir la verdad católica de la no católica" (Lortz, 1982, II, p. 210).

a convocar en la misma ciudad, donde finalmente concluye. A las dificultades que le presentan los avatares de la política internacional y vaticana, se unen las crisis internas producidas por la fuerte polémica que suscitan sus temas.

Es una asamblea en la que se superan los intentos de manipulación y no se decide nada sino luego de amplísima discusión en la que tienen más importancia que los obispos con derecho a voto, los teólogos asesores.

Así, el resultado definitivo es verdaderamente representativo de las estructuras del pensar por las que se mueve la Iglesia Católica. El decreto de la justificación es buena muestra de ello. Fueron necesarias cuarenta y cuatro congregaciones particulares y sesenta y una generales, ciento cinco en total; fue redactado tres veces y la discusión sobre la última y definitiva ocupó catorce sesiones (Cristiani 1976, p. 82ss).

4.2 La Salvación del Individuo

El decreto "Sobre la Justificación" es sin duda la obra maestra del concilio.³⁵ Los estudiosos de uno y otro campo no le escatiman alabanzas.

Es importante el juicio de un protestante eminente, Adolfo Harnack: "Se puede dudar de que la reforma hubiera podido llevarse a cabo, si este decreto hubiera sido promulgado en el concilio de Letrán, pongamos por caso, y se hubiera dado

35 "Entre todos los decretos tridentinos, el mejor, sin duda alguna, es el de la justificación, que se cita entre los documentos más bellos de todo el magisterio eclesiástico y es comparable en ciertos aspectos, por su sobriedad, lucidez y eficiencia, al Tomus ad Flavianum" (Martini 1974, p. 247). Jedin trae el juicio de uno de los padres, el arzobispo de Palermo, que, afirma, era el juicio del concilio: "El decreto está redactado con arte tan exquisito y un orden tan magistral y científico que no puedo negarle mi sincera admiración" (1974, II, p. 283).

realmente en la carne y en la sangre de la Iglesia" (citado por Cristiani, id., p. 83).³⁶

¿Qué otra cosa significa este juicio sino que Harnack no ve verdadera contradicción entre la doctrina luterana sobre la justificación y la tridentina?

Es precisamente la doctrina sobre la justificación el punto de arranque de la teología de Lutero —la iluminación de la torre— y la base de su futuro desarrollo.³⁷ Y, sin embargo, pocos protestantes tienen hoy reparos ante el decreto tridentino. Para muchos estudiosos católicos actuales, si se excluyen las exageraciones a las que se dejó llevar por su propia psicología, Lutero pudiera haber sido el representante de una tendencia teológica dentro de la ortodoxia. De hecho, ya se han producido grandes avances en el acuerdo teológico protestantes-católicos. El obstáculo fundamental estará ciertamente en la eclesiología, en el modelo de Iglesia. Quizás tampoco sea insalvable.

36 Véase la opinión de Moeller (op. cit., p. 383): "Podría ser discutible interpretar así la situación". Según él, no se puede sin más afirmar la armonía y conciliabilidad entre Trento y la doctrina luterana de la justificación, pues puntos esenciales de ésta, como la certeza de la salvación, fueron rechazados por Trento. Considérese, sin embargo, la declaración de la "Comisión mixta Católico-luterana", del 6 de mayo de 1983, en ocasión del quinto centenario del nacimiento de Lutero: "La toma en consideración del condicionamiento histórico de nuestras formas de expresión y de pensamiento ha contribuido igualmente a hacer que se reconozca ampliamente en los medios católicos el pensamiento de Lutero como una forma legítima de la teología cristiana, precisamente en lo concerniente a su doctrina sobre la justificación" (Ecclesia, nº 2.136, 6-13 agosto, p. 16).

37 "... el teólogo empezó a interpretar teológicamente su experiencia de la torre y desde ese centro construyó una nueva teología y una nueva visión del cristianismo. Encontró que la teología escolástica, dañada por Aristóteles, había caído completamente en el error y, sin embargo, en puntos esenciales permaneció seguidor de ella; ciertamente un discípulo de Ockham, cuya vía moderna había aprendido a conocer en Erfurt, no de Sto. Tomás y de la escolástica madura. Como en la experiencia de la torre había creído haber superado una doctrina católica de la gracia, que en realidad no era católica, así ahora combatía contra una escolástica que había abandonado sus mejores tradiciones. En Agustín y Tauler buscó y encontró la confirmación de su doctrina de la salvación, 'paulina', pero que en último término estaba enraizada en su intimidad" (Jedin, 1973, vol. I, p. 192).

¿La gran ruptura ha sido, entonces, un triste malentendido?³⁸

La historia no está hecha sólo de teología.

Pero si se puede plantear esta pregunta, es porque, quizás, haya coincidencias de fondo no descubiertas en su momento. Pienso que sí. Hay una coincidencia fundamental, pero no propiamente en la teología, en el discurso doctrinal, sino en la fuente de ambos discursos, en la episteme de la modernidad, común a Lutero y a Trento.

“El problema de la justificación del hombre había sido planteado de manera nueva por Lutero: justificación mediante la fe, entendida como experiencia interna obrada por Dios, percepción experimental del perdón de los pecados concedido por un Dios benévolo, por los méritos de Cristo, sin conexión necesaria con el sacramento. La solución era nueva, pero el problema antiguo en sí mismo” (Jedin 1974, II, p. 193).

No sólo la solución era nueva sino el problema también, porque ya no es un problema sobre qué es la gracia, por ejemplo, como para Tomás de Aquino, sino cómo yo, Juan Pérez, me salvo. El problema es nuevo porque es nueva la matriz en la que es pensado y la sensibilidad desde la que es vivido.

El concilio, al exponer la doctrina católica, asume la misma matriz y el mismo talante. Da la respuesta católica al problema puesto por el individuo y desde el individuo.

No importan aquí tanto las presencias cuanto las ausencias.

Ausente está, en primer lugar, la conciencia del terreno epistemológico en que se plantea todo el discurso. Plantearlo en términos

38 “Es posible que los teólogos de nuestros días, más sensibles a las exigencias de la conciliación ecuménica, sostengan que muchas disputas teológicas del siglo XVI se basaban en el malentendido y a veces en la pura logomaquia. Pero no era tan fácil sostenerlo para quienes de una parte creían haber redescubierto el evangelio y para quienes por la otra permanecían aferrados a la tradición” (Parker, T. M. en: *New Cambridge Modern History*, III, 1978, p. 51).

de individuo es tan natural para los teólogos y padres que ninguno sospecha siquiera la posibilidad de otro planteamiento. Ausente cualquier referencia a una posible comunidad-iglesia, sujeto de la justificación y de la gracia. La justificación es un problema entre Dios y cada hombre, y en estos términos es estudiado.

Aunque la Iglesia como institución está presente –bien poco como se verá– su ausencia en temas como el de las causas (capítulo 7) es impresionante. Las causas de la justificación son repartidas una por una, según el esquema aristotélico-tomista, a los distintos factores que intervienen en ella –diríamos hoy–: la gloria de Dios, Dios misericordioso, su Unigénito, el bautismo y la justicia de Dios. La Iglesia, ni como comunidad ni como institución, tiene, al parecer, ningún papel en la justificación y por tanto en la salvación.

Este juicio puede parecer demasiado drástico y quizás lo sea, pero en el texto sólo se le asigna, indirectamente, una mediación, en cuanto administra el bautismo. Si no fuera así, si la Iglesia no tuviera ninguna mediación en la justificación, Trento no sólo sería un concilio moderno sino simplemente protestante; “también la instrumental, el sacramento del bautismo, que es el ‘sacramento de la fe’, sin la cual jamás a nadie se le concedió la justicia” (D. 1.529). El texto, de todos modos, está centrado en el bautismo en sí, como objeto aislado, y su conexión con la Iglesia hay que suponerla.

Finalmente, está ausente la caridad-hermandad como fruto de la justificación. El cap. 16 se titula precisamente: “Del fruto de la justificación, es decir, del mérito de las buenas obras y de la razón del mérito mismo”.

El texto se centra en el valor de las obras tomadas en cuanto obras, esto es, la regla epistémica de fondo rige pensarlas como actos en sí, numerables, objetivos, los cuales son meritorios porque “Cristo Jesús (...) constantemente comunica su virtud sobre los justificados mismos, virtud que antecede siempre a las buenas obras, las acompaña y sigue” (D. 1.546).

La ausencia no significa negación. Así, no se niega la caridad como “virtud”, esto es, disposición permanente y actuante, pero

su ausencia revela la regla epistémica que rige todo el discurso. En confirmación, cuando más adelante hay una cita obligada del evangelio (Mt. 10,42), fuera de su contexto, es el acto de caridad lo que se pone en luz: "... si bien tanto se concede en las Sagradas Letras a las buenas obras, que Cristo promete que quien diere un vaso de agua fría a uno de sus más pequeños, no ha de carecer de recompensa..." (D. 1.548).

Pero es aun más significativa una cita anterior (Hebr. 6, 10) porque para asociar el amor a la obra se recorta el texto. La cita de Trento es así: "porque no es Dios injusto para que se olvide de vuestra obra y del amor que mostrasteis en su nombre" (D. 1.545).

El texto completo de la Biblia es en cambio: "Aunque hablamos así, amigos míos, en el caso de ustedes estamos ciertos de lo mejor y de lo conducente a la salvación. Porque Dios no es injusto para olvidarse de su trabajo –Schókel traduce así el *ergou* griego que la Vulgata, citada por el concilio, vierte por *operis*– ni del amor que le han mostrado prestando servicio a los consagrados como hacen todavía" (Hebr. 6,9-10). El texto completo entiende, pues, que el amor a Dios y el servicio a los demás se identifican. En el recorte, brilla, realmente, la ausencia del fruto clave de la justificación: la transformación del justificado en hermano.³⁹

Pasando al campo de las presencias, hay que señalar en primer lugar el lenguaje del decreto.

39 De la referencia a las obras de caridad saca Ganoczy (1991) una conclusión excesiva: "la perspectiva no es aquí individualista, sino comunitaria y referida a la historia vital (...) Apenas si se dice una palabra de la inteligencia en los textos importantes al respecto, sino más bien de la fe que se transforma en amor al prójimo..." (p. 243). Ciertamente el Concilio de Trento no es una asamblea protestante y, por eso mismo, para distinguir claramente una doctrina de otra, insiste en que la fe sin obras es fe muerta; y las obras son principalmente las de caridad. Ciertamente también que su perspectiva no es individualista, pero ello no significa que sea comunitaria. No es individualista, pero sí individualista. Lo comunitario en realidad no aparece. Aparece sí el amor de cada individuo a su prójimo, pero eso no es todavía caridad comunitaria. Entender al Concilio de otra manera, es sacarlo de su tiempo y de la historia.

Los verbos, en su inmensa mayoría, están conjugados en tercera persona del plural, cuyo sujeto es “los hombres”. Hay pues una preferencia por lo general concreto sobre lo abstracto. “El hombre” aparece sólo seis veces en todo el decreto. El plural es la suma de todos los individuos humanos –incluso cuando “los hombres” es sustituido por un “nosotros” indicativo de que los redactores se incluyen– ante Dios y su gracia; nada sugiere en ningún momento que haya de entenderse como una comunidad de relaciones. El problema de la justificación está, pues, enfocado desde el individuo y hacia el individuo en su concreción existencial.

El plural, cuando se intenta insistir sobre la implicación del individuo, es sustituido por un singular muy delimitado: “... y no sólo somos reputados, sino que verdaderamente nos llamamos y somos justos, al recibir en nosotros cada uno su propia justicia, según la medida en que ‘el Espíritu Santo la reparte a cada uno como quiere’ (I Cor. 12,11) y según la propia disposición y cooperación de cada uno. Porque si bien nadie puede ser justo sino aquel a quien se comunican los méritos de la pasión de Nuestro Señor Jesucristo ...” (D. 1.529-30).

El texto es en realidad un estudio teológico completo de la justificación del individuo, y en ello resulta verdaderamente ejemplar.

Este cristiano-individuo es concebido esencialmente como “alma” y “hombre interior”.

La finalidad del decreto está claramente expresada en el proemio: “Como quiera que en este tiempo, no sin quebranto de muchas almas y grave daño de la unidad eclesiástica, se ha diseminado cierta doctrina errónea acerca de la justificación; para alabanza y gloria de Dios omnipotente, para tranquilidad de la Iglesia y salvación de las almas ...” (D. 1.520).

La justificación es para el alma o el hombre interior: “... la justificación misma que no es sólo remisión de los pecados, sino también santificación y renovación del hombre interior, por la voluntaria recepción de la gracia y los dones ...” (D. 1.528).

El anuncio del Reino de Dios –predicación de Jesús– ha sido sustituido por la “salvación de las almas”; el proyecto de comunidad, por la justicia individual.⁴⁰

No estoy hablando aquí de traición o tergiversación de la doctrina, sino de inscripción de la misma en la episteme moderna.

4.3 De Comunidad a Institución Moderna

Terminaré esta exposición sobre Trento como epifanía oficial de la episteme moderna en la Iglesia Católica, con un esbozo sintético del modelo de Iglesia que el concilio Tridentino maneja.

Ya no es pensable la Iglesia como comunidad comunitario-relacionalmente, esto es, desde la relación epistémica, sino, a lo sumo, como comunidad-agrupación de individuos, desde el individuo epistémico. Esto es válido tanto para los reformados como para los católicos. Esta es la unidad que simboliza la Eucaristía y el sentido que tiene el Cuerpo Místico de Cristo.

Siendo en realidad el conocer a la Iglesia lo que está en juego en toda la reforma –tanto protestante como católica– y dos modelos opuestos y distintos dentro de una misma episteme, puede parecer sorprendente que Trento no aborde directa y explícitamente el problema eclesiológico para exponer la doctrina católica sobre el tema. Dicho problema no se percibió sino como rebelión contra la autoridad, lo que indica a las claras que el concepto implícito en ambos campos es la Iglesia como autoridad, una Iglesia institucional.

40 La salvación de las almas no es sólo la finalidad de la justificación sino de todo lo que hace el concilio. “Toda la Reforma se inspira en el principio: *salus animarum suprema lex est* –la ley suprema es la salvación de las almas–, *cura animarum* –el cuidado de las almas–, tales son las palabras repetidas con insistencia en el decreto de reforma del 3 de marzo de 1563. Viene a ser el leitmotiv de la Reforma tridentina. La misión esencial de la Iglesia es la salvación de las almas y no el incremento de las artes o de los valores humanos, y mucho menos el bienestar económico de algunos privilegiados” (Martina, op. cit., p. 249).

El problema eclesiológico surge, por lo mismo, en Trento, en el momento de abordar la reforma institucional y disciplinaria; no en el momento de la discusión doctrinal.

Fue, precisamente, el decreto sobre la reforma lo que puso en crisis al concilio en 1551 y llevó a su disolución el año siguiente, junto con la situación internacional, dando inicio a una interrupción que duró diez años.

En su última fase, el concilio está a punto de disolverse de nuevo por el mismo motivo: el proyecto de decreto sobre la reforma que lo divide en dos bandos casi irreconciliables y cuyo centro es en último término doctrinal, el nuevo modelo de Iglesia, la forma que habría de tener la institución.

La discusión se centra sobre el derecho divino de los obispos –ius divinum– que unos sostienen y otros se niegan decididamente a aceptar. El problema, aparte de teológico, es institucional y por eso interesa en este contexto.

Los obispos españoles –mayoría en el concilio–, junto con los franceses y un pequeño grupo de italianos, lo defienden;⁴¹ la mayoría de los italianos, apoyados por el papa y la curia vaticana, lo adversan. La oposición del papa es cerrada e intransigente.

41 Relatando la votación del 20 de abril de 1562, Jedin señala: “El teólogo que por último y de manera eficazísima desde el punto de vista literario había sostenido el ius divinum y lo había fundado eclesiológicamente, era el español Torres. La élite de los obispos españoles en el concilio se fundaba sobre el concepto de Iglesia de Francisco de Vitoria y defendía la relación inmediata del oficio episcopal con Dios. “(...) El obispo de León se opuso abiertamente a la interpretación de la frase del Señor ‘apacienta mis ovejas’, referida solamente a Pedro y el de Almería hasta llegó a decir: ningún papa puede dispensar del derecho divino, pues su poder le ha sido dado para edificar, no para destruir. Hasta el obispo de Tortosa se expresó a favor de la declaración del ius divinum, pero solamente después de que lo aceptara el papa. Si se añade que casi todos los otros obispos no italianos –ultramontanos–, incluyendo al obispo de París, el 20 de abril votaron por el ius divinum, se entiende cómo el papa tuviera la impresión de que en Trento se estaba formando un frente episcopalístico antipapa!” (Jedin, IV, 2, p. 210).

En síntesis, lo que los españoles proponen es que se declare que los obispos, por el hecho de ser consagrados mediante el sacramento del orden, reciben directamente de Jesucristo no sólo el carácter sacramental sino también el mandato y por tanto el poder de apacentar su diócesis, regirla y gobernarla, esto es, la jurisdicción sobre la misma.

Conceder esto, implicaba una unión del obispo con la comunidad diocesana tal que exigía su presencia permanente en la misma –la obligación de “residencia”–, si bien aceptaban que la ordenación no era para una determinada diócesis pues ésta le debía ser asignada por el papa. Los otros, en cambio, defendían que del sacramento sólo se deducían los poderes sacramentales, mientras que la jurisdicción le había sido dada sobre toda la Iglesia a Pedro y, por tanto, a su sucesor el papa, quien exigía la residencia o podía dispensar de ella.

Bajo esta discusión estaba en juego la acentuación o no de la institución eclesiástica en el sentido de constituirse como una monarquía absoluta con el papa en el trono.

Al final, los defensores del “derecho divino” fueron en este punto derrotados –los franceses, por cambio de política de su rey, se pasaron de pronto al otro bando arrastrando consigo a algunos italianos– y tuvieron que convenir en una fórmula de compromiso, no sin protesta. Los detalles no vienen aquí al caso.⁴²

Como dice Jedin: “Su concepción del ministerio episcopal correspondía substancialmente a la que fue debatida cuatrocientos años después por el concilio Vaticano II. Los curialistas les reprochaban que querían ser ‘papas en su diócesis’ porque pedían la abolición de las exenciones, mano libre para hacer sus propias reformas y una modificación substancial de las prácticas curiales en materia de ministerios eclesiásticos. La acusación iba más allá de la raya; de hecho, los episcopalistas españoles constituían la fuerza reformadora más fuerte del concilio” (1981, vol. IV, 2, p. 76).

42 Véase toda esta discusión en el cap. III del 2° tomo del vol. IV de la obra citada de Jedin.

Así queda sellada la institucionalización moderna de la Iglesia Católica como una estructura en la que lo más evidente y vivido es la circulación del poder de arriba a abajo en una sucesión de escalones jerárquicos: poder de enseñar, de gobernar, de santificar, de salvar, de incluir y excluir.⁴³

El Vaticano II tendrá que redescubrir la “autoridad como servicio”, para rebajar ese poder, sin llegar todavía al servicio como negación del poder, aparentemente muy claro en el Evangelio.

Mientras tanto las Iglesias protestantes, después de un primer período vagamente medieval, como ya se dijo, durante el cual se fraccionan en amplia multiplicidad, cosa que angustia a los reformadores, pasan a una aceptación pacífica de la división y a una estructura democrático-burguesa con lo que anuncian la etapa posterior de la modernidad, el momento en que la burguesía se desentiende definitivamente de la aristocracia. En este sentido se adelantan, ahora, en su “modernización” a la católica, la cual entra de lleno en la modernidad de su tiempo, lo que se expresa en los esplendores del barroco.

La fuerte institucionalización monárquica se hace evidente en el culto y en todo lo que le rodea. El altar se aleja del pueblo hacia

43 Heinrich Fries (en: Feiner-Löhrer, *Mysterium Salutis*, tomo I, p. 267 ss) resume así la imagen de Iglesia en Trento: “En él –el concilio– no se estudió ciertamente el tema de la iglesia como un tratado aparte, pero fueron analizados aquellos aspectos que son importantes eclesiológicamente (...) En la profesión de fe tridentina encontramos las siguientes afirmaciones: ‘Reconozco a la Santa Iglesia católica y apostólica romana como madre de todas las Iglesias, y prometo y juro obediencia al pontífice romano, sucesor de S. Pedro, príncipe de los apóstoles y vicario de Jesucristo’ (...) Es el perfil antirreformador de la Iglesia como guardiana de la fe verdadera y plena en cuanto a su contenido; es la caracterización de la Iglesia por el sacramento y los sacramentos, y sobre todo la eucaristía, concebida, celebrada y solemnizada principalmente como verdadero sacrificio; es la caracterización de la Iglesia por la jerarquía, el ministerio, el sacerdocio y su autoridad basada en la ordenación; por su potestad específica y singular (...) así como por la distinción esencial respecto de los laicos que en ello va implicada; por la articulación de la visibilidad y materialidad de la Iglesia, que tiene en el papado su cabeza y su expresión más clara; por la representación concreta de la palabra *communio sanctorum* bajo la forma del culto a los santos y por una alta estima de la tradición y las tradiciones”.

el fondo del templo y se integra a una escenografía de oros y púrpuras en la que campean todos los símbolos regales y en cuyo centro el tabernáculo, elevado y esplendoroso, es el trono de la Presencia real de Cristo, objeto, ante todo y sobre todo, de adoración. El sacerdote da la espalda al pueblo y ejecuta el sacrificio de la misa de cara a Dios en representación de la Iglesia pero no en medio de ella. La polifonía, música de élites, le acompaña sobre un pueblo silencioso, en lugar del gregoriano, música de comunidad.

Doctrina, Iglesia y espiritualidad, Trento e Ignacio, constituyen la vertiente católica de la episteme moderna, un discurso específico, muy diferente del otro, el protestante, pero regidos ambos por la misma matriz.

5. Coda: Periodización de la episteme Moderna

Llegado a este punto, creo que se puede proponer una periodización del desarrollo histórico de la episteme moderno-burguesa.

Modernidad emergente: siglos XI y XII. La modernidad surge y crece en el seno de un mundo aristocrático-feudal.

Modernidad como alternativa: siglos XIII, XIV y primera mitad del XV. La modernidad desafía al mundo feudo-aristocrático y finalmente se le impone.

Modernidad epifánica: segunda mitad del siglo XV y primera del XVI. La modernidad se manifiesta en pleno y se sobrepone al mundo feudal.

Modernidad dominante: siglos XVI y XVII. La burguesía se alía con la aristocracia y la penetra poniéndola a su servicio. La aristocracia conserva sus formas tradicionales pero asume la episteme y la cultura de la burguesía.

Modernidad autónoma: desde el siglo XVIII hasta nuestros días. La burguesía se desprende de la aristocracia y de sus formas, la suprime, y domina totalmente el mundo occidental.