

XII  
DE LA CONCIENCIA JUSTIFICADA:  
UNA LECTURA FILOSÓFICA DEL COMENTARIO A  
LOS GÁLATAS (1535) DE MARTÍN LUTERO

ALFONSO PÉREZ DE LABORDA  
FACULTAD DE TEOLOGÍA “SAN DÁMASO”  
MADRID

a María Jesús López de Pinedo,  
a Alfonso García Nuño,  
a Antonio Sánchez

I

Hablar de la gracia hoy, pues de eso se trata cuando nos referimos a la conciencia justificada, puede parecer a más de uno cosa de estar contando chistes; como si quisiéramos referirnos a puras graciosidades y risas. Sin embargo, lo que hoy sigue planteando el tema de la gracia, tal como lo voy a entender, es la cuestión del don y de la gratuidad, junto a la cuestión de la libertad. Mi intento es aprovechar la lectura de Lutero —quien está desde hace muchos años en el horizonte de mis intereses— para cebar mi propio pensamiento; nótese bien que digo para cebar mi propio pensamiento. Un pensar que quiere ser filosófico —de filosofía teológica si se quiere— y que cree encontrar en la lectura del comentario de Lutero luz para lo que es suyo, para dibujar nuevas articulaciones que estaban borrosas o meramente esbozadas. Vamos a ver cómo.

Chaparse el comentario a la *epístola de los Gálatas* de Martín Lutero, en la versión a la que volvió por última vez en 1535, es una heroicidad que hace falta tener la osadía de cometer: 620 grandes páginas de texto en la edición que he

tenido en mano, traducida del original latino<sup>436</sup>, y que de una manera cuidadosa sólo en su primera mitad he realizado. Pocas veces en mi vida, sin embargo, había leído un escrito con un tal vigor religioso y teológico, hasta llegar a ser hipnótico en su ahondar y ahondar más y más un decir que parecería, en un primer momento, simple y sencillo. Pocas veces en mi vida había leído un texto de construcción tan polémica en la elaboración de una 'doctrina', como él llama a lo suyo. Pocas veces en mi vida había leído un texto con tal seguridad en la verdad de lo que va diciendo, aunque para ello rompa con tradiciones y personas en el puro y simple rasgamiento, provocando partición de cortadura en y de la Iglesia. Pocas veces en mi vida he sentido a la vez una admiración tan profunda y un rechazo tan global, aunque, como se verá, muy matizado. Pocas veces en mi vida se me ha hecho tan patente que hay dos maneras de ser y de estar en la Iglesia: la de Francisco de Asís y la de Martín Lutero. Pocas veces en mi vida dejaré traslucir tanto mi simpatía general y definitiva por el primero, y por lo que ello significa en el mismo pensar. Pero, también, pocas veces en mi vida me he encontrado con un pensamiento teológico, qué digo, cristológico, tan soberano y de una profundidad tan sublime y atrayente.

No entro en este tema, claro es, considerándome ya o para llegar a ser un especialista de Lutero; es obvio. De un modo simple hago de él una lectura filosófica; no de su obra, sino sólo de uno de sus libros, sabiendo que ahí encontraremos una sistematicidad clara de su pensamiento teológico;

<sup>436</sup> Martin Luther, *Oeuvres*, vol. XV y XVI, *Labor et Fides*, Ginebra, 1969 y 1972, 319 y 347 p. Por lo que he creído entender la traducción del latín es de René-H. Esnault, que es quien firma el escuetísimo prólogo. El original latino se encuentra en *D. Martin Luther Werke*, Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe), vol. 40, I, pp. 1-691 y vol. 40, II, pp. 1-184. El texto traducido ahí es el comentado en 1535. En 1519 había editado por vez primera un comentario de la epístola, publicando una segunda edición revisada en 1523. En 1531 retomó una segunda vez la tarea de comentar la epístola, publicándolo, como acabo de decir, en 1535 y de nuevo en 1538. Lutero tenía un amor especial por esta carta de san Pablo. La cita se hará en el mismo texto; el número indica la página de la edición latina, que la traducción francesa trae al margen. Pero sumergido por el mar de la vorágine luterana, me limitaré casi exclusivamente al comentario de la carta hasta el versículo 3,14, cuando el mismo Lutero dice que el comentario está ya prácticamente terminado. De otra manera yo mismo me ahogaría en ese mar.

aunque no de todo él, sí el de un momento, en sincronía, lo que ayuda a ese aunamiento sistemático que me interesa de manera especial; y la hago desde lo que es mi propio pensar, con la convicción de que esta lectura luterana va a ser ocasión de desarrollo de mis propios pensamientos, tocando puntos que estaban en ellos como en un continente ignoto. Hacía falta ponerlos en evidencia, pues un filósofo quiere pensarlo todo, quiere pensar el todo. Esta es la ocasión.

Comenzaré por exponer una topología general en la que luego vendrá a caer a su manera ese cebamiento al que me he referido al comienzo. Luego, en el segundo párrafo, leeré con el detalle que me interese y sea capaz el comentario de Lutero, siempre con vistas al continente ignoto. Por fin, en un tercer párrafo desarrollaré más lo que entonces será ya, espero, un pensamiento enriquecido.

Mas pudiera ocurrir que ambos pensamientos no se toquen y, finalmente, el de Lutero no llegara a cebar el arrastre de nuevas corrientes del que es el mío. No sé, veremos qué acontece al final. De primeras hay como un vislumbre antiguo de que la lectura de Lutero me va a abrir nuevos puntos de vista, me va a ayudar a dibujar mejores perspectivas.

¿Qué es la vida?, ¿un don gracioso que nos lleva a ser en plenitud o una simple casualidad que nos cayó encima y que debemos soportar más o menos bien, con mayor o menor paciencia?

Porque, si la vida es un don, ¿cómo responderemos a ese don?; pero ¿es que tenemos que responder a él?, ¿qué nos obliga? Y ya que hablamos de respuesta, ¿podemos no darnos cuenta y reflexionar con atención sobre cómo está entre nuestras posibilidades responder mal, muy mal, al don que, dándonos, se nos ha confiado? Mas, viniendo así tan de pronto y tan de primeras, ¿cómo sería eso de responder mal? Aunque, me parece, es fácil de entender qué sería: cuando respondiéramos a algo que se nos ha dado gratuitamente cargados de un puro y craso egoísmo. Cuando ofreciéramos nosotros como debido lo que a nosotros se nos ha dado gratis. Cuando nos constituyéramos en una especie de filtro mágico, terrible martingala, con capacidad de hacer pagante lo gratuito. Tendremos que ver cómo es ese egoísmo, pues podría pensarse que el león

lo es cuando come del cervatillo cazado por las leonas; mas no es el caso, se trata de una necesidad de nutrición o de liderazgo de la manada, etc.

Este pensamiento no nos vendría a las mientes si la vida y lo que somos fuera producto en nosotros de la mera casualidad, pues entonces todo comportamiento sería válido; no estaríamos configurados, referidos, no seríamos *expresión* de ninguna gratuidad, pues la mera casualidad nada tiene de gratuita, sino fruto de una necesidad que se nos ha dado como resultado de lo meramente fortuito. En el tiro al plato, este sale en una dirección, al buen albur dentro de un haz de posibilidades, pues se ponen topes en los márgenes para que no salga ni más a la izquierda ni más a la derecha de ellos, dirección que es, en esos límites, mero fruto del azar; pero una vez dada esa condición inicial, todo lo demás es producto de la necesidad del proceso. Si las cosas fueran así, todo comportamiento es válido, pues es resultado de ese ser casual que nos da la dirección de origen, la trayectoria de nuestro destino; condiciones iniciales que marcan de manera inexorable durante toda la trayectoria. En esa obligatoriedad radical, lo único que podría darse —mas ¿de dónde sacará el plato esas fuerzas?, ¿de dónde ganará la potencia de superar su destino?— es ser más fuerte que el propio destino, o mejor, ¡qué digo!, tener el destino de ser el más fuerte, más fuerte que los demás, quienes serán aplastados por él.

Si, en cambio, lo que somos de origen en nuestra vida lo hemos recibido gratis, daremos gratis de lo que somos y lo que somos, de otra manera no responderemos convenientemente al don recibido; don que es quien nos ofrece la capacidad de llegar a lo que hemos de ser en plenitud; don que en ningún caso podrá ser “lo donado por la necesidad”, pues esta destila necesidad donde actúa —la necesidad produce necesidad—, nunca donación. Si, por el contrario, hemos recibido la vida como fruto de la mera casualidad, viviremos aprovechándonos todo lo que podamos de ella, mejor, en ella, como la condición inicial que nos lanza por casualidad en una dirección; viviremos siempre en mero provecho de esos impulsos iniciales, como fruto de la pura inercia; nos aprovecharemos todo lo que podamos de ella, como discos randomizados lanzados a la existencia, que van por ahí de manera ciega, caiga quien caiga,

caiga lo que caiga. Se notará, pues, que en este caso lo que falta al disco es la libertad: todo el conglomerado de lo que sería el juego de su lanzamiento del disco sería una creación en la mera necesidad, sin ninguna libertad. Porque podría ocurrir que el aparato lanzador del disco resultara de mala calidad y este siempre tuviera la pura debilidad de lo errático, de lo desmadrado, como advertiremos luego, en el hablar de Lutero, del pecado. Sin embargo, en ese conglomerado randomizante, el disco siempre es errático en su comportamiento y en su ser. El pecado, así, sería la misma manera de ser de todo disco lanzado por el conglomerado de lanzamiento; sin más.

Así, vemos cómo el don y la gratuidad nos llevan de mano a la libertad.

La gratuidad, por lo que vamos vislumbrando, es el basamento mismo de la vida, de lo que somos por entero. Gratuidad constitutiva; por tanto, gratuidad de deseo, gratuidad de imaginación, gratuidad de razón.

Somos seres creativos, ¡y de qué forma!, y lo somos en pura gratuidad, de manera que la esencia misma de la creatividad es la gratuidad.

Somos seres que, lanzados a la existencia como don gratuito, desde nuestro mismo origen miramos siempre más-allá, si bien vivimos, claro es, no de memoria, sino enmemoriados, enharinados en la memoria. En lo que he solido llamar el juego de la retroducción, miramos siempre más allá de libertad. Lo que recibimos gratuitamente se constituye en la misma esencia de eso que somos, pura carne enmemoriada, carne de rememoración —no de meros recuerdos notariales—, que, así, se hace carne de creatividad, es decir, carne de más-allá, carne maranatizada, carne que aspira y busca la plenitud de ese más-allá que se nos ofrece para ser, para ser en plenitud; carne que aspira y busca la plenitud de ese más-allá que se nos ofrece, y que lo busca, por supuesto, en una creatividad singularmente libre, en la que la libertad es esencial, condición sin la que no habría creatividad, sin la que no habríamos aceptado ese ser en donación que es el nuestro.

En ese juego de la retroducción, lo sabemos ya, el más-allá estira de nosotros para, atrayéndonos hacia sí, constituirnos en lo que vamos siendo de manera que lleguemos a ser en plenitud. Ese estiramiento es esencial. ¿Cómo se da el pecado,

pues de pecado vamos a hablar junto a Lutero? Cuando ese estirar de nosotros se hace desde un lugar que no es ese más-allá, llevándonos así por caminos que desembocan en un ir siendo que no confluye en el ser de nuestra plenitud. Pues una cosa es el estiramiento desde ese más-allá que suelo llamar punto  $\Omega$ , y otra es el que se da desde un lugar desterrado, un lugar descuidado de más-allás, un lugar de egoísmo ante lo que se nos da como don gratuito. Nótese, pues, que nos encontramos con el pecado en el verdadero punto nodal de lo que es la antropología, al menos como se ve desde mi pensar. No hemos necesitado ningún ejercicio de equilibristas para toparnos con él; para ver de qué manera se nos da como ámbito multiforme que estira de nosotros con toda la fuerza que se nos ofrece en el paso del siendo al ser, la cual en nosotros es una fuerza de egoísmo atractora hacia ámbitos que no nos permiten nuestro ser en plenitud, conduciéndonos más bien a una dispersión de nuestro ser en el que perdemos nuestro serse en la obscuridad del no ser.

Por todo esto, nuestra conciencia primera no es una conciencia desgraciada, conciencia desdichada, conciencia afligida, conciencia espantada, conciencia desesperada, conciencia encadenada y conciencia cautiva, la conciencia de estar inmersos, caídos, encerrados y sin salida, irremediablemente sumergidos en el océano de la culpa que nunca podremos abandonar, a donde nos empujará siempre una “libertad” —falsa libertad— encadenada al pecado, fruto de él, que no nace en otro lugar sino en su seno mismo, a donde nos llevará empecinadamente todo deseo, toda imaginación, toda razón, caídos como estamos sin remedio y para siempre, heridos de muerte, de muerte eterna, de muerte sin más-allá, de vida que jamás llegará a un ser en plenitud. Bien es verdad que luego, nótese bien, luego, una vez que hubiéramos bebido estas heces hasta la amargura final y definitiva de una conciencia desgraciada, cautiva, enfangada ya desde ahora, qué digo desde ahora, desde el mismo momento de nuestra concepción y de nuestro nacimiento a la vida, por la fe seríamos “arrojados a la gracia”, como pensaba Lutero. ¿Tan arrojados ahora a la gracia como antes al océano tenebroso?

No, de eso nada; por lo que he dicho antes, la nuestra es siempre una conciencia de extrema gratuidad, con un ‘siem-

pre' de origen, con un 'siempre' de ahora, con un 'siempre' de más allá, con un 'siempre' de solidaridad, con un 'siempre' de absoluta creatividad de novedades. Conciencia de extrema gratuidad que nos hace posible la acción creativa hacia ese más allá del que vengo hablando.

Gratuidad que no es otra que gracia. Gracia de Dios.

Pues bien, esto es lo que me gustaría desarrollar en lo que sigue, sea en torno al comentario de la *epístola a los Gálatas* que Lutero elaborara en 1535, sea, mejor, en el último párrafo. Nadie espere como ya he dicho, un artículo de un especialista<sup>437</sup>, sino de comentarios al hilo de las lecturas de ese comentario.

## II

En el empuje me voy a fijar en lo que me ha chocado de manera pugnante: la doctrina.

Por eso voy a comenzar con una brevísima inquisición sobre cómo se usa esta palabra. Se utiliza con frecuencia para significar, sin más, teología; se dice, valga el ejemplo, doctrina de la creación por teología de la creación. También se dan algunas veces otros usos, como cuando se dice que Cristo «no enseñó un cuerpo determinado de doctrina aplicable a todos los tiempos y a todos los hombres, sino que inició más bien cierto movimiento religioso, adaptado o para adaptar a los diversos tiempos y lugares»; y, después, la «doctrina cristiana fue en sus comienzos judaica, y por sucesivos desenvolvimientos se hizo primero paulina, luego joánica y finalmente helénica y universal»<sup>438</sup>. Es verdad que remontándonos lejos, al II Concilio de Letrán, en el año 1215, en una definición contra albigenses y cátaros, refiriendo la creencia y confesión acerca de la

<sup>437</sup> Una de las cosas más hermosas que he leído sobre Lutero es el capítulo 2, "Le droit de Dieu", de Adolphe Gesché, *Dieu pour penser*, vol. III, *Dieu*, Cerf, París, 1994, pp. 53-81. Tampoco es un estudio de especialista, sino que también él se aprovecha de su lectura luterana para confrontar y avivar sus propios pensamientos, como me gustaría hacer a mí. Quizá, sin pensarlo, me deje llevar por la simpatía y agradecimiento a quien fue mi profesor. Tan igual. Tan distinto.

<sup>438</sup> Decreto *Lamentabili* del Santo Oficio, 3 de julio de 1907, Dz 3459 y 3460.

Santísima Trinidad, encontramos la siguiente fórmula: «Esta santa Trinidad, que según la común esencia es indivisa y, según las propiedades personales, diferente, dio al género humano la doctrina saludable, primero por Moisés y los santos profetas y por otros siervos suyos, según la ordenadísima disposición de los tiempos»<sup>439</sup>. El primer uso nada tiene que ver con el de Lutero; el segundo, sí. Se me permitirá que me refiera con esencial brevedad al uso de ese concepto por santo Tomás de Aquino. ¿Debió Cristo exponer su doctrina por escrito? Su propia dignidad no lo requería «para que imprimiese su doctrina en el corazón de sus oyentes» debido a la misma excelencia de esta doctrina, y que de esta manera pasase ordenadamente de él a todos a través de sus apóstoles; pues, de haberla escrito él directamente, «su doctrina hubiese llegado inmediatamente a todos». Prosigue diciendo: «La ley antigua fue dada en imágenes sensibles, y por eso fue escrita acertadamente con signos sensibles. Pero la doctrina de Cristo, que es “ley del espíritu de vida” (cf. Rom 8,2), debió ser escrita “no con tinta, sino con el Espíritu del Dios vivo; no en tablas de piedra, sino en las tablas de carne del corazón”, como dice el Apóstol en 2Cor 3,3». No deje de notarse la palabra que se introduce más arriba: si la doctrina hubiese llegado inmediatamente a todos, y no a través de los apóstoles, no se hubiera pasado ‘ordenadamente’; supongo que se quiere decir: no se hubiera recibido ordenadamente. Quienes se niegan a dar fe a lo que los apóstoles escribieron, tampoco hubieran creído los escritos de Cristo (S Th III, 42, 4). A Tomás le parece de claridad probatoria que «una doctrina se muestra ser buena por cuanto concuerda con la razón»; digo probatoria, pues esa afirmación prueba que una ley es buena «por estar conforme a la recta razón» (I-II, 98, 1)<sup>440</sup>.

Daré un par de pinceladas del propio Lutero antes de irme a nuestro comentario de los *Gálatas*. Al final del segundo prefacio del llamado *Gran Catecismo*, escrito de 1539, en donde resume en cinco puntos obvios el catecismo —el decálogo<sup>441</sup>, el credo, el padrenuestro, el bautismo y el sacramento de

<sup>439</sup> Dz. 800.

<sup>440</sup> Cf. también *STh* I-II, 111, 4.

<sup>441</sup> Los diez mandamientos que son «un modelo de la doctrina divina», p. 178, véase la nota siguiente.

la cena—, que luego comenta por lo largo, nos dice que en total son cinco puntos de la «doctrina cristiana entera, que es necesario practicar sin pausa y exigir y hacer recitar palabra a palabra»; es necesario, añade, que la juventud sepa bien estos puntos, a lo que se podrá añadir salmos y cánticos compuestos sobre esos puntos, «para completar y consolidar esta enseñanza, y de esta manera introducir a la juventud en la Escritura y hacerla progresar cada día más»<sup>442</sup>. En la doctrina parece que hay algo esencial que se dice en ella; tiene otro segundo rasgo, también esencial, se enseña, pues aquello que se dice se puede enseñar y se puede aprender.

Voy a comenzar por una afirmación que me parece chocante, quizá por mi poco conocimiento de las cosas luteranas. Comentando Ga 1,17, se refiere a que, como Pablo, quién afirma no haber recibido su Evangelio ni de los apóstoles ni de ningún creyente, sino del mismo Cristo, él y los suyos pueden gloriarse de no haber recibido del papa «nuestra doctrina», añadiendo justo a continuación: «Tenemos de él, es verdad, la Escritura santa y los símbolos exteriores, pero no la doctrina, que no se nos ha concedido sino por don de Dios. Después se añadieron nuestra aplicación (*studium*), nuestra lectura (*lectio*) y nuestra investigación (*inquisitio*)» (145). En la ciudad de Roma, dice Lutero, aunque peor que Sodoma y Gomorra, sin embargo, se conservan «el bautismo, el sacramento, la voz y el texto del Evangelio, la Escritura Santa, los ministerios, los nombres de Cristo, el nombre de Dios»; por eso, añade, «la Iglesia romana es santa». Santa como es santa la de Wittenberg. Y ahora, en un «nosotros» que engloba a todos: «Tenemos las obras de Dios con nosotros: la Palabra y los sacramentos. Esto es lo que hace de nosotros santos» (69). Donde la Palabra y los sacramentos permanecen substancialmente, «allí se encuentra la santa Iglesia, incluso si en ella reina el Anticristo»; si los niegan, por el contrario, no son Iglesia (71). ¿Dónde está, pues, el punto de disensión y rompimiento que hace terrible y definitiva la discordia?: en la «doc-

<sup>442</sup> *Gran Catecismo* que he consultado en Martin Luther, *Oeuvres*, Ginebra, Labor et Fides, 1962, vol.VII, p. 51; p. 152 del vol. 30 de la edición de Weimar.

trina». «Si el artículo de la justificación es derribado, todo es derribado» (72), pues este es el «artículo principal de la enseñanza cristiana» (440). La suya es, dice, la «sana doctrina» (104); «una doctrina en la que la ley no tiene ningún lugar» (141). Rehúsa categóricamente, nos dice Lutero, «oír nada que se oponga a mi doctrina, puesto que estoy seguro y persuadido por el Espíritu de Cristo que mi doctrina de la justicia cristiana es verdadera y asegurada» (323). Doctrina, justificación, ley, estarán en adelante unidas de manera íntima, indisoluble; en ellas, y nunca fuera de ellas, es donde Lutero hablará de la gracia. Llama la atención —o, al menos, me llama la atención—, la cantidad de cosas comunes que no le importa a Lutero compartir con los papistas y sectarios, lo que pudiera parecer más que suficiente para no ver problemas serios con ellos. Pero no es así. Sólo hay una cosa que no se comparte, «nuestra doctrina», una doctrina que tiene un solo artículo, el de la justificación; pero esto es tan esencial que va a establecer una cortadura de partición rasgadora en la Iglesia. Todo lo demás de la Iglesia deberá cocerse en ese hogar, salir desde él; de otra manera será abominable error. Nótese que es su aplicación, su lectura y su investigación la que ha puesto en el punto de honor esa doctrina. ¿Podríamos decir que se encuentra en un ámbito de racionalidad, aunque sea *sui generis*?

Para adentrarnos en la concepción luterana de la conciencia desdichada, comenzaremos por lo que podríamos llamar la metáfora del ajusticiado. Cuando uno está esperando la muerte en el patíbulo a causa de sus crímenes, vienen los monjes, nos dice Lutero, y quieren consolarle pidiéndole que soporte de buen grado la muerte ignominiosa; si lo hace así, le dicen, merecerá el perdón de sus pecados y la vida eterna. Cuando el desgraciado está hundido en la angustia más profunda, en el mismo artículo de muerte, a punto de ser colgado o de que le corten la cabeza, «es algo verdaderamente horrible seducirle» de esa manera, silenciando, por el contrario, «el Evangelio de Cristo, que es el único que puede entonces consolar y salvar». Así, a quien está más que afligido se le añade la perdición eterna; por erróneos pensamientos, y pidiéndole poner la confianza en su propia muerte, no se le muestra sino el camino que conduce al infierno (264). Una conciencia desdichada, pues, que no encuentra ninguna posibilidad de salva-

ción, antes al contrario, que sólo vive de su perdición y de su condenación eterna; que sólo vive en la pura y definitiva desesperación sin remedio. La negrura es total y definitiva en su terrible conciencia de pecado. No hay salida para el injustificado. No hay salida para la conciencia afligida del injustificado.

¿Todo termina ahí?, ¿no hay posibilidad alguna de ser salvos? Es verdad, la conciencia afligida no posee ningún remedio contra la desesperación ni contra la muerte eterna, nos dice Lutero en el sumario, como vamos a ver enseguida, a no ser que se aferre a la promesa de la gracia ofrecida en Cristo, es decir, a la «justicia de la fe» (42). Son dos «los diablos que nos atormentan»: el pecado y la conciencia, las fuerza de la ley y el aguijón del pecado. Cristo ha vencido a esos dos monstruos; veremos cómo (73). Lutero nos dice, y lo hace con frecuencia, haber tenido experiencia de los combates de la conciencia: «Cuando era monje crucificaba a Cristo cada día y blasfemaba de él por la falsa confianza que no cesaba de habitarme», no era como los demás, sino que «guardaba la castidad, la obediencia y la pobreza», pero «al mismo tiempo, bajo esta santidad y esta confianza propia, alimentaba continuamente en mí desconfianza, duda, miedo, odio y blasfemia contra Dios» (135). Nos escribe cómo «san Satán» —él, que es perversión—, quería hacer de Lutero un santo, exigiéndole actos de justicia, «mientras que yo no tengo más que pecados, pecados verdaderos y los más graves, nada imaginarios o sin consistencia»: infidelidad, duda, desesperación, desprecio cotidiano de Dios, odio, ignorancia, blasfemia de Dios, ingratitud, abuso del nombre de Dios, negligencia, asco, desprecio de la palabra de Dios (88-9); «nuestros pecados son infinitos e invencibles» (87). «Tu conciencia, ¡oh hombre!, está prisionera de la ley, del pecado y de la muerte»; si por la predicación del Evangelio se destruye la ley, es para que «no reine más en la conciencia»: creyendo en Cristo, entonces «serás libre» (262). Incluso veneraría al papa y honoraría su persona<sup>443</sup>, nos dice Lutero, «con la condición de que me dejara libre la conciencia», sin obligarme a perjudicar al mismo Dios (177). Pero «quien enseña las obras y la justicia de la ley es un perturbador de la

<sup>443</sup> Dentro de unos párrafos entenderemos mejor el sentido luterano de esta palabra.

Iglesia y de la conciencia» (112). En la conciencia es donde se juega todo. Así pues, ahora, en Cristo, se da un desligamiento esencial entre la conciencia, conciencia desdichada, y el pecado, convirtiéndose, por fin, en conciencia liberada, en conciencia libre. Comprendemos, pues, que la conciencia desdichada es también conciencia cautiva, cuando el papa y los sectarios, como dice Lutero, se aprovechan de su ser conciencia aflictiva para hacerse con ella y dominarla por siempre, y que sólo la justicia de la fe, por la gracia, la convertirá en conciencia libre. Este paso de la conciencia desgraciada y cautiva a la conciencia libre tendrá que ver con el rechazo contundente de una racionalidad rechazable y la aceptación de una racionalidad aceptable. Lo iremos viendo en lo que sigue.

El punto de partida, la experiencia inicial de Lutero está clara: un ansia desmesurada de Dios con una conciencia acongojada por sus pecados, a la que se junta en intrínseca unión la aspiración a la santidad —encontrada en la tradición eclesial y monacal en la que vive— como medio para obtener la salvación, venciendo así su pecado mediante las prácticas de esa santificación. Así, en su búsqueda de Dios, todo nace en él y queda en él. Pero esa búsqueda se hace puro fracaso, sin posibilidad alguna de salida. Desde este planteamiento experiencial, para obtener la salvación, es decir, la unión con Dios, algo en su sí mismo deberá romperse hasta la pura destrucción y algo se le deberá dar desde un esencial fuera de sí; la convicción experiencial a la que ha llegado tras luchas desgarradoras es que de otra manera distinta de como él alcanzó la liberación no hay solución, de que su futuro sin esta no será más que la condena eterna sin remedio, el alejamiento definitivo e inexorable de Dios. Sus propias fuerzas no son, así, más que instrumentos de una pura condenación eterna. Ninguna gimnasia espiritual vale para la salvación. Un santo nunca será un san Gimnasio de su lugar de nacimiento; antes al contrario, este susodicho santo no es sino un réprobo eterno y maldito. Esto es lo que el papado significa para él: el lugar vanamente espiritual en el que se le puso y se le quiso retener para siempre, arrastrándole así hacia la reprobación eterna.

En el prefacio añadido a la edición de 1538 del mismo comentario hay una expresión decisiva, quicio único de la ansiada salvación. Ahora, afirma, en su corazón reina un único

artículo: «*Fides Christi*» (33). Para él, de ahí fluye toda meditación teológica, por ahí pasa y en su flujo y reflujo a ella llega en su caminar de cada día. Aquí comprendemos dónde se resuelve el problema de la conciencia desesperada que se nos plantea en la metáfora del ajusticiado.

Ahora ha comprendido algo decisivo, verdadera medicina para su pecado y su conciencia desesperada. Que el artículo de fe es único: «el artículo de la justificación» (338). Ay, nos dice, los sectarios, que comenzaron junto a él, terminaron no enseñando con él ese artículo, cuando este es el que hubiera bastado para echar por tierra poco a poco al papado con sus fraternidades, indulgencias, órdenes religiosas, reliquias, ceremonias, invocación de los santos, purgatorio, misas, vigiliias, votos, «y otras infinitas abominaciones» —que son quienes le retenían en el estado gimnástico en el que estuvo encerrado anteriormente—. No son las agitaciones sectarias, continúa Lutero, sino la predicación de ese artículo lo que hace que el papado sea abatido por el solo Espíritu, sin que se abola «ninguna exterioridad, sin agitación, sin ninguna fuerza humana, sin que los sacramentos sean el objeto de ningún ataque» (355). La sola fe es la que justifica; tal es «el artículo capital» (240) que contiene «la suma de la doctrina cristiana» (159). No puede quedarse en meras palabras, sino que debe ser comprendido (252): «nosotros que comprendemos el artículo de la justificación de Dios, sabemos de verdad que somos justificados por la sola fe de Cristo» (263). Este es el artículo «más importante y más grande, el que tiene mayor poder para las conciencias afligidas» (271). «Vosotros que sois los futuros consoladores de las conciencias afligidas, debéis aprender este artículo con diligencia, ejercitaros en él sin cesar e insistir en él vigorosamente con sus antítesis contra las abominaciones de los papistas, de los judíos, de los turcos, etc.», pues él es el que nos hace verdaderamente cristianos (242). Hago notar por segunda vez que esto a lo que Lutero se refiere, tan importante, es cuestión de comprensión. En un antes, no comprendió; al presente, sí comprende, por ejemplo, en lo que toca a nosotros, en la lectura comentada de la *epístola a los Gálatas*. ¿Podríamos decir también ahora que nos encontramos en un ámbito de racionalidad, aunque sea *sui generis*?

El comentario comienza con un sumario de la epístola. ¿De qué habla Pablo en su carta? De la justicia cristiana, tan diferente de la justicia política, de la justicia ceremonial que nos enseñan las tradiciones y de la justicia legal. ¿Y cuál es esa justicia? La de la fe, que Dios nos imputa en Cristo, sin las obras. No concierne a nuestras obras, es muy distinta, es una justicia puramente pasiva; nosotros nada hacemos, nada damos a Dios, sólo recibimos, y en ella es otro, Dios, quien opera en nosotros (41). La cuestión es así de clara: «La fe es imputada como justicia a causa de Cristo»; fe del corazón, el cual formalmente cree en Cristo, y que es «don de Dios», y esa imputación, de modo que «Dios, a causa de Cristo, imputa como justicia perfecta esta fe imperfecta» (366). Pero al punto hay que decir lo siguiente: la teología cristiana «no nos impone un Dios en su majestad», sino «a Cristo nacido de María, nuestro mediador y nuestro sacrificador, etc.». Dejarnos llevar de especulaciones que yerren a su buen albur para considerar a Dios en su mismo poder y sabiduría, «excluyendo a Cristo mediador», e interponiendo, quizá, «tus obras, tus ayunos, tu cogulla, tu tonsura», es lo más peligroso que cabe, puesto que «incomensurable en su ser propio, fuera de toda comprensión e infinito, Dios no puede ser afrontado por el ser humano» (77). No te espante no tener «ningún conocimiento de Dios fuera del hombre que es Jesucristo», porque fuera de este, es decir, fuera de Cristo, «no encontrarás ningún camino que conduzca al Padre», sólo conducirá al error, pues «no se puede conocer ningún Dios si no es este Dios encarnado y humano»; de ahí que sean tan importantes la justificación, las cuestiones de la conciencia, de la justicia y de la vida (78). La religión cristiana «no tiene su punto de partida en las cimas, sino en las bajuras» por eso, quienes reflexionan sobre su salvación dejen cualquier especulación sobre la majestad, dejen toda cogitación sobre las obras, las tradiciones, la filosofía, y acudan al pesebre (79). Esto nos lleva a lo que me parece una sublime expresión: se debe comenzar por donde ha comenzado el mismo Cristo, es decir, «en el seno de la Virgen»; es ahí donde ha descendido y se ha concentrado en todas las maneras posibles ante nuestros ojos. Lutero nos avisa: «nada de tener un conocimiento de Dios fuera del hombre que es Jesucristo» (77-8). Además, un Cristo que «se ha librado a la muerte por nos-

otros» y que es «propiciación y consolación para aquellos que están aterrorizados (93). Si te agarras fuertemente a Cristo, «desaparece la cara de la ira universal, el espanto cesa y tú ya no tiembles más, etc., y ya no hay otro Dios que el Dios de misericordia» (99). El se ha dedicado a dibujar, nos dice Lutero, «un Cristo crucificado en vosotros»<sup>444</sup> (324). Tenemos que habérsela, pues, con una modalidad de ver extremadamente atractiva, centrada de una manera decisiva por demás en Cristo, *fides Christi*. Se rechazan de modo expreso todas las especulaciones, todos los juegos de la racionalidad que voy a llamar racionalizante. Pero se afirma con rotundidad la reflexión, con tal de que se aposente en las ‘bajuras’, del pesebre a la cruz; lugar, en cambio, en donde sí tenemos conocimiento de Dios.

Es una justicia escondida en su misterio. No la entiende el mundo, pero tampoco el cristiano. Se trata de algo por encima de nuestras fuerzas, de nuestros pensamientos, que ni siquiera se halla en la ley de Dios, aunque esta sea la cosa más eminente que existe en el mundo, pues no puede apaciguar al alma aterrorizada; sólo la entristece aún más y la empuja a la desesperación. ¡Aquí tenemos de nuevo a la «conciencia afligida»! Esta conciencia nada puede contra su desesperación, nada puede contra la muerte eterna, a no ser que se aferre a la promesa de la gracia ofrecida en Cristo, es decir, a la «justicia de la fe». Pero, cuidado, que esta nada tiene de una «justicia activa», sino que es una «justicia pasiva», tal como acontece con la justicia de la gracia (41-2). No es sino puro don. ¿Ley? ¿Obras? Nada de eso. ¿Cómo ser salvos? Ignorando la ley. Volviendo los pensamientos a la gracia, como si no hubiera ley. Por eso es tan importante para «el jefe de familia sabio y prudente» no confundir las dos justicias (43-4). Debemos apartar la ley y la justicia activa y, por el Evangelio, proponer la justicia pasiva. Su teología va a ser esta: distinguir cuidadosamente esas dos justicias. Una concierne al hombre nuevo; la otra, al hombre antiguo, nacido de la carne y de la sangre, como asno cargado con aquello que no puede soportar. ¿Se prohíben así las buenas obras? No, claro (45).

<sup>444</sup> «Quod summa diligentia et labore Christum Jesum delineaverim et depinxerim vobis ob oculos vestros, quod sit in vobis crucifixum».

De ahí afirma Lutero la existencia de dos mundos: un mundo celeste y un mundo terrestre. En ellos es en donde se sitúan las dos justicias, entre las que se da la mayor de las distancias posibles. La justicia de la ley es terrestre (46); la justicia celeste y pasiva la recibimos del cielo por la fe. ¿Qué, entonces?, ¿nada hacemos nosotros? En efecto, nada. No hay nada que hacer, nada que entender, nada que saber de la ley o de las obras, sino que sólo hay que saber y creer una sola cosa. Aquí está la *Fides Christi*. Colocados ahí, no más pecado, no más terror ni remordimientos de conciencia ni tristeza, no más ley ni trasgresión. Si estás ahí, en la conciencia o el miedo, es signo de que se ha perdido la justicia; de otro modo, sólo se daría una alegría plena y perfecta. En esta justicia y en esta vida, no hay ni pecado ni conciencia cautiva ni muerte. Como hijo de Adán, sigo siendo pecador, nos dice, pero por encima de esa vida en la que la ley me acusa y la muerte me ha de engullir, tengo otra vida: Cristo. Por eso, en tanto en cuanto vivamos, permanecen dos cosas: una, la carne, acusada, ejercida, contristada y aplastada por la justicia activa de la ley; pero el espíritu reina, salvado por la justicia pasiva. ¿Dónde se da el error? En apartarse de la justicia cristiana y recaer en la justicia activa, es decir, en dejar a Cristo y echarse de bruces en la confianza de las obras (47-8). Son dos los mundos. El interesante es el de la alegría plena y perfecta, el de la conciencia justificada. Seguimos siendo pecadores, pero no importa, pues se nos da otra vida; vida en otro mundo. Cristo vive en mí la vida que yo vivo; más aún, «la vida que yo vivo de esta guisa, es el mismo Cristo» (283).

Esta es la «enseñanza» de la que nace la Iglesia. ¿Cosa fácil? ¡La experiencia nos muestra, afirma Lutero, que la más difícil! Porque si no sabemos discernir las dos justicias, estamos todavía bajo la ley. Hay que aprender con la máxima diligencia a distinguir una justicia de la otra. La ley no puede exceder sus límites, sino que su dominio debe extenderse sólo sobre la carne; pero si quiere «penetrar en la conciencia y ejercer dominio en ella», todo se hunde (49-50). ¡No traspases tus límites, «no toques mi conciencia»! En Cristo mi conciencia se tiene «en reposo»; él será «quien guarde mi conciencia, feliz y apaciguada, en la sana y pura enseñanza del Evangelio y en el conocimiento de la justicia pasiva a la que nos referimos».

Cuando la tengo en mí es cuando descende del cielo como lluvia que fecunda la tierra; entonces es cuando hago tantas obras buenas como se me presenten (52). Estamos, pues, ante una enseñanza, ante un aprendizaje, en un conocimiento; por eso, ¿no podríamos seguir diciendo que nos encontramos siempre en un ámbito de racionalidad, aunque sea *sui generis*?

La doctrina, así, es una enseñanza, me parece, que nos es dada —como un artículo— a la que uno se aferra por la fe, y sólo por ella. Lo importante es estar plantado en ella, siempre por la fe. Vivir desde ella, empujado por la fe. Es decisivo decirla, y decirla bien. Enseñarla, y enseñarla bien. Saber muy bien dónde está y cómo debe proclamarse, sin desviarse un ápice de ella. ¿Habrá vida?; sí, pero luego, como consecuencia. Nótese que no me pregunto si habrá obras. Esto es obvio. Las habrá luego, y como consecuencia. Lo que me causa curiosidad perpleja es que la pregunta pueda hacerse poniendo 'vida'. Es la doctrina la que nos da vida, la que nos pone en el lugar en donde hay vida, y no mera aflicción y pura muerte. Es la afirmación segura de la doctrina en toda su puntillosa exactitud —como un artículo que es—, la que nos proporciona la vida. Y nosotros, ¿qué ponemos? La fe, que no es sino la aceptación vital de esa doctrina, de ese artículo único de la fe. La doctrina es la que nos saca de la conciencia desgraciada y afligida en la que vivíamos, y vivíamos en ella porque no puede ser de otra manera, porque en ella se da nuestro ser natural. La experiencia de principio, en la que nos encontramos, pues si no nos encontramos en ella de ninguna manera estaremos en un ámbito en el que podamos atestiguar la doctrina, vivir de ella, esa experiencia de partida será siempre la de una conciencia desgraciada, derrengada, impotente, afligida, perturbada y perturbadora. No puede ser de otra manera, y si afirmamos que nuestra experiencia de principio es otra se debe a que no estamos en la sana doctrina. La doctrina es la que nos da la posibilidad de vivir. La fe es indispensable, sí, pero deberá estar siempre enmarcada en la sana doctrina. De otra manera no es verdadera fe. Nótese, por tanto, que la doctrina aparece —al menos en la percepción que yo tengo de las palabras de Lutero— como algo previo a la fe, como lugar de enseñanza pautaada en el que uno debe estar; algo en cuyo ámbito puedo referirme a la fe, y, por tanto, a la justicia, a la gracia. *Fides*

*Christi*, sí, pero con la condición indispensable de que se dé dentro de la doctrina, del artículo de fe, de la sana doctrina. Sin embargo, no deje de notarse que es la *Fides Christi* la que señala el lugar doctrinal en el que se nos hace posible y necesaria la fe. ¿No hay aquí también algo que, como enseñanza, tiene que ver con la razón, por más que sea una razón no encuadrada en lo que antes llamaba la “razón de logicidades”? ¿No se da así que en el ámbito de la gracia se nos ofrece una racionalidad que es propia, del mundo celeste, y que nada tiene que ver con la vieja razón del mundo terrestre? Lo hemos de ver.

Hago notar al paso que nos estamos encontrando con una dicotomía brutal y decisiva: mundo terrestre - mundo celeste, justicia activa - justicia pasiva, vida aborrecible - vida eterna, sana doctrina - error, conciencia desgraciada - conciencia justificada. Todo ello en lo que vamos a ver como una dicotomía de la razón misma.

Comentando Gál 2,6, en donde se dice —citando Deut 1,17— que Dios no hace acepción de personas, encontramos que Lutero propone cosas de gran interés para lo que voy buscando. Dios a lo largo de toda la Escritura parece haber rechazado con crueldad hombres que se diría estaban entre los mejores. Pero lo que nos debe cautivar no es la admiración por las personas, sino la sola palabra. Ni la persona de Pedro ni la de Pablo, está es la cuestión, «sino Cristo hablando en ellos y la misma Palabra de Dios que sale de su boca» (173). Sólo el hombre espiritual, y no el hombre político, la criatura natural, «discierne la persona de la Palabra y la máscara<sup>445</sup> de Dios del mismo Dios y de la obra de Dios (*discernit personam a verbo, larvam divinam ab ipso Deo et opere Dei*)». Hasta ahora nos las tenemos con «un Dios velado», pues toda criatura es «aspecto (*facies*) y máscara (*larva*) de Dios», y se necesita una sabiduría que «discierna a Dios de la máscara (*quae discernit Deus a larva*)»; no vale con «percibir, admirar y adorar» sólo la máscara (174). La cuestión no está en que no deba haber apariencias exteriores, mas que no se confunda a Dios con ninguna de ellas<sup>446</sup>. Han sido dadas por Dios y son sus criaturas, pero no

<sup>445</sup> Máscara utilizada en el teatro.

<sup>446</sup> «Personae vel larvae debent esse et Deus eas dedit et sunt eius creaturae, Sed nos non debemus eas revereri et adorare».

debemos reverenciarlas o adorarlas; lo malo es el uso que de ellas se haga. «El magistrado, el emperador, el rey, el príncipe, el cónsul, el doctor, el predicador, el preceptor, el discípulo, el padre, la madre, los hijos, el dueño de casa, el servidor, etc., son personas o apariencias exteriores (*personae vel larvae*)»<sup>447</sup>. Dios quiere que se les honore religiosamente, pero «no quiere que les atribuyamos la divinidad» (175). Debemos discernir entre las personas y Dios mismo. ¿Qué es lo que hace el papado?: lo contrario, quedarse en «las puras exterioridades (*secundum externam speciem*)» y en el juicio «de las meras apariencias (*mera Prosopolepsia*)» (175-6).

Para nadie son desconocidos, acabamos de ver alguna referencia a ello, los pocos amores que tenía Lutero al papa y a los papistas —no menores que los que ofrece a Müntzer y a los campesinos en rebelión contra él y contra los príncipes—, pues bien, escribe, este —mejor sería decir estos— quiere «retener las conciencias encadenas y cautivas» a leyes que no son sino sólo suyas. Dice haber ofrecido, y seguir haciéndolo, admitir con agrado esas leyes del papa con tal de que las deje «libres y no las imponga a las conciencias de modo que quienes las observen se crean justificados, o condenados si no las cumplen». ¿Qué pasa con este y con aquellos? Que no mencionan ni una palabra de la fe, que el papa sólo enseña «lo que es de él»; pero, afirma Lutero, si acordara que todas esas leyes de nada sirven para «la justicia que vale ante Dios», él le haría muchas concesiones. Mas, entonces, su entero reino se vendría abajo, «puesto que el papa, si perdiera el poder de salvar y condenar, no sería sino un ídolo» (358).

Que la ley domine en el cuerpo y en los miembros, pero no en la conciencia, la cual no debe estar contaminada por la ley: «debe ser guardada sin mancha para Cristo, su único

<sup>447</sup> René H. Esnault, en su traducción de nuestro comentario, nos hace notar que en el pasaje paralelo del comentario de 1519 Lutero afirma que no debe entenderse persona en el sentido escolástico de substancia individual y racional, sino como la cualidad exterior de la vida, de la obra, de la conducta, por la que el hombre juzga al hombre en todo lo que no toca al espíritu, cf. 1Sam 16,7. El hombre ve lo manifiesto, y por eso juzga mal, pero Dios mira el corazón: Sal 7,10. Dios nunca considera las personas —la cara, las apariencias y aspectos personales—, sino siempre el corazón. En la Escritura, decía Lutero en ese comentario, *faz (prosopon)* significa las apariencias externas: Mc 12,14. Cf. vol. 2 de la edición de Weimar, p. 480.

esposo», de manera que tenga su cámara nupcial no en lo profundo del valle, sino «en la cima de la montaña, allí en donde está Cristo y dónde sólo él reina», no afligiendo al pecador, sino consolándole, perdonándole los pecados y salvándole. Así pues, que «la conciencia afligida» no piense en nada, no sepa nada, no se oponga en nada a la cólera y al juicio de Dios, como no sea en la Palabra de Cristo, palabra de gracia y de remisión de los pecados, de la salvación y de la vida eterna, «puesto que la razón y la naturaleza humana no se abrazan firmemente a Cristo, para quedar ligadas a él, sino que con frecuencia caen de ahí y se ponen a meditar la ley y el pecado». Así, «según la carne, siempre buscan la libertad; pero, según la conciencia, la esclavitud y la cautividad» (213-4). Ninguna ley debe reinar en la conciencia, si no es el Espíritu, la ley del Espíritu (242).

Es necesario «instruir con cuidado las conciencias para que aprendan» cómo discernir entre «la justicia de la ley y la justicia de la gracia». La conciencia cristiana debe estar «muerta a la ley, es decir, libre de la ley, no tener ninguna relación con ella. Este artículo, el más importante y el más grande, es el que tiene mayor poder para la consolación de las conciencias afligidas». Por eso, cuando veas a un hombre espantado y afligido por el sentimiento de su pecado, dile: pones la ley en la conciencia, cuando debías ponerla en la carne (270-1). La carne tiene ley; mas, en este proceso, la conciencia tiene libertad.

¿Qué acontece?, ¿cómo se da esa realidad de «enderezar y consolar las conciencias afligidas»? Cristo se ha hecho maldito mezclándose con nosotros, que somos malditos; «ha sido hecho maldición por nosotros y ha escondido su bendición en nuestro pecado, nuestra muerte y nuestra maldición, que le han condenado y producido la muerte». Mas, como era el Hijo de Dios, no ha podido ser retenido ahí, sino que ha vendido, tomando todo lo que estaba atado a la carne, asumida por nuestra causa, de manera que quienes estaban ligados a esta carne «son bendecidos y librados de la maldición» (451). Cristo ha sido colgado en el madero, él es «maldición de Dios», y porque es así, ha sido envuelto con nuestros pecados, «de donde se sigue, necesariamente, que podemos quitar los pecados (*tollere peccata*) y ser justificados por la caridad». Esta es la más alegre y consoladora de todas las doctrinas. El Padre

misericordioso envió a su Hijo al mundo y, al recoger sobre sí todos los pecados del mundo, le dijo: «Tú serás la persona<sup>448</sup> de todos los hombres, tú serás quien haya cometido los pecados de todos los hombres (*tu sis omnium hominum persona qui feceris omnium hominum peccata*)», tú pagarás y satisfarás por ellos (436-7). Por esto puede decir que «cuando tengo remordimientos de conciencia, miro a la cruz» (273). Mas, me pregunto yo, ¿no es, finalmente, un Dios cruel con Cristo?

Así pues, la justicia de la ley, o la propia justicia, hacen que se malogre de un solo golpe todo lo que iba por buen camino: «vuestra enseñanza era justa, vivíais santamente, y soportabais la adversidad con constancia por el nombre de Cristo»; pero, de pronto, en un instante, «se pierden tanto la doctrina como la fe» (349).

Ay, mas con «las afirmaciones de la fe, Dios nos propone cosas imposibles y absurdas, si queremos atenernos al juicio de la razón», pues esta juzga como tales «todos los artículos de la fe», la cena, el bautismo, la resurrección de los muertos, que Cristo sea concebido y llevado en el seno de una virgen, que nazca, que sufra la ignominiosa muerte de la cruz, que resucite, que esté a la derecha del Padre. Así construyen la teología todos «los sofistas y sectarios que hacen de la razón la medida de la Palabra de Dios». Pero la fe sacrifica la razón y mata a esa bestia que el mundo entero y todas las criaturas no pueden matar (361-2). Para Lutero la cuestión es clara, «concluyo, pues, que es Cristo quien debía vencer mi pecado, mi muerte y mi maldición, y no mis obras»; pero, ¿qué pasa?, que la razón es «naturalmente contraria a dar este consentimiento». Si el Señor es el precio de mi salvación, ¿qué me importa que aduzcas pasajes de la Escritura que son contrarios a lo que enseñamos? Prefiero, nos dice, seguir con lo mío que hacerte caso; por más que sea imposible que la Escritura se contradiga consigo misma. «Para los fieles y para los que tienen inteligencia (*píos autem et intelligentes*), ella da testimonio de su Señor». Si alguno no es suficientemente «instruido» para concordar los pasajes que parecen contradecirse, concediendo las obras, tú, hazte servidor de ella, pero no de toda la Escritura o de su parte más importante, sino de algunos pasa-

<sup>448</sup> Recuérdese lo que vimos más arriba.

jes que conciernen las obras, mientras que «yo me voy con el Señor, que es el rey de la Escritura, que ha sido hecho mérito para mí, precio de la justicia y de la salvación. Yo me arrimo a él y te dejo las obras, que, por otro lado, jamás has cumplido» (458-9).

El terreno en el que nos movemos «es muy resbaladizo»; tenemos contra nosotros «la mitad de lo que somos, es decir, la misma razón y las fuerzas de la razón» (129). Cada uno de los fieles emplee «toda su energía y combata con el mayor vigor para aprender realmente esta enseñanza y guardarla». Veamos dónde se da la trampa que nos puede engullir por entero. Se nos presenta «un argumento de bella apariencia» (130): tantos y tantos Padres desde los tiempos más antiguos han enseñado lo suyo, de manera que es imposible suponer que Cristo haya abandonado en el error a la Iglesia durante tantos siglos. ¿Tendremos nosotros solos mayor «conocimiento» que la Iglesia entera? ¿Quién eres tú, pues, para permitirte pensar de otra manera? «Cuando Satán nos abruma con tales razonamientos, y, por decirlo así, conspira con la carne y la razón, aterroriza la conciencia y la desespera», a menos que de manera cabezona te digas: «Si alguien enseña de otra manera, sea san Cipriano, Ambrosio, Agustín, sea san Pedro, Pablo, Juan, o sea un ángel del cielo, no por eso dejo de saber con ciencia segura que no persuado cosas humanas, sino cosas divinas. Quiero decir con esto que atribuyo todo a Dios, nada a los hombres» (131).

Porque «la razón es enemiga de la fe», y «cuando la ley y la razón se unen, es violada la virginidad de la fe. Nada se opone más a la fe que la ley y la razón». Si queremos ser salvos, «deben ser vencidas». Guardémonos de «consultar la razón o la ley y tómese apoyo en la gracia sola y en la palabra de consolación». Ni la ley ni la razón lucen en las tinieblas, sino «solamente el misterio de la fe». Por tanto, «es más allá de la luz de la ley y de la razón, y más alto que ellas, donde nos conduce el Evangelio, a las tinieblas de la fe, en donde ni la ley ni la razón tienen nada que hacer». Mas —¡ah!, digo yo—, la ley debe entenderse en «su hora y lugar», lo que no se repite de la razón (204). «La verdadera razón del cristianismo (*Vera Christianismi ratio*)» consiste en que el hombre «reconozca, por la ley, que es un pecador a quien le es imposible realizar ninguna obra buena» (223). «La primera parte del cristianismo es, por tanto,

la predicación del arrepentimiento y el conocimiento de sí», y la segunda, que la salvación se nos ofrece sólo en Cristo, justificación por el amor de Cristo, «sin méritos de nuestra parte, puesto que nosotros nada podemos merecer» (224). El Evangelio no exige, da; la ley nada da, sino que exige (338).

Un viejo aforismo afirma que Dios no quiere nada que sobrepase el poder del hombre. Buena sentencia, dice Lutero, pero sólo cuando se trata de los asuntos políticos, económicos, naturales, que son los dominios en los que «la razón es dueña» (292). Los sofistas, y otras muchas gentes con ellos, creen que en las cosas espirituales nos basta con hacer lo que es en sí (*facit quod in se est, tunc Deus infallibiliter dat ei gratiam*) (291-2) y con seguir el aforismo anterior. Pero en el dominio espiritual, el hombre «no puede sino pecar». En «las cosas exteriores», en las del cuerpo, el hombre no es esclavo, sino dueño; por eso, los sofistas creen que hay que introducir en las cosas de la Iglesia las consideraciones políticas y económicas. Enseñan que, sin duda, «la naturaleza está viciada, pero que las cualidades naturales permanecen en su integridad»; así, la inteligencia es pura, la voluntad buena y entera, todo es perfecto<sup>449</sup>. «Cuando los sofistas dicen que las facultades naturales están intactas, me declaro de acuerdo»; pero si de ahí deducen que el hombre puede cumplir la ley y amar a Dios, no. «Distingo las naturales<sup>450</sup> de las del espíritu y digo que las del espíritu no están intactas, sino corrompidas; más aún, están enteramente alcanzadas por el pecado (*imo per peccatum prorsus extincta esse in homine et diabolo*)», de modo que «no subsiste nada más que una inteligencia depravada y una voluntad enemiga de Dios». Los dones naturales están intactos, de acuerdo, «pero ¿cuáles?». El hombre, aunque sometido al diablo, «posee una voluntad, una razón, el libre arbitrio y el poder de construir una casa, de ejercer la magistratura, de gobernar un navío y de realizar las otras funciones que dependen del hombre, véase Gé 1. El hombre no ha sido privado de estas cosas» (293). Pero los sofistas quieren extenderlas a las cosas del espíritu. Han leído, confundiéndose, estas cosas en los

<sup>449</sup> «Sed integris naturalibus est etiam intellectus purus et voluntas bona et integra et sic per consequens omnia perfecta sunt».

<sup>450</sup> Facultades naturales.

Padres y «las han aplicado a las cosas del espíritu y de esta manera han mezclado la política con las cosas de la Iglesia». Estamos de acuerdo con que en eso hay una verdad, pero en su lugar: «en el reino de lo corporal»; pero hay que negarlo absolutamente extendido «al reino espiritual», pues en este «estamos absolutamente sumergidos por el pecado. Todo lo que es voluntad nuestra es malo; todo lo que hay en nuestra inteligencia es error. En las cosas de Dios, el hombre sólo tiene tinieblas, error, malicia y perversidad de la voluntad y de la inteligencia» (294). La dicotomía de los dos reinos es radical: en uno de ellos, en el reino espiritual, la razón está corrompida de raíz para tratar lo que es su ámbito; por el contrario, en el otro reino, el terrestre, en lo referido a su ámbito, no lo está. En lo tocante a la conciencia parece, sin embargo, que las cosas no son así, pues ella se da por completo en uno solo de los dominios; sólo es conciencia afligida respecto a la salvación y, luego, conciencia de libertad, lo que llamo conciencia justificada.

«La misma justicia, la sabiduría de la carne y los pensamientos de la razón», ¿qué son?, mera carne; todo lo que hay de mejor en el hombre es carne. Pero, siendo así, ¿qué pasa?, que los hombres «desprovistos de entendimiento» no saben que la disyuntiva es radical: o carne o Espíritu. Es carne todo lo que es hecho en nosotros fuera del Espíritu. «Por ello, todos los deberes de los cristianos, como amar a su mujer, alimentar a sus hijos, dirigir la familia, honrar a sus padres, obedecer al magistrado, etc., que serían deberes seculares y carnales (*quae ipsius saecularia et carnalia sunt*), son frutos del Espíritu» (347-8). Ciertamente que, en tanto viva en la carne, nos dice, «el pecado permanece en mí», pero Dios, a causa de Cristo, no lo ve, pues Cristo me protege con sus alas y despliega por encima de mí el cielo entero, de modo que este perdón «me cubre para que Dios no vea mis pecados, y bajo ese cielo camino seguro»; Dios esconde esos pecados, como si no lo fueran. Esta es la imputación a causa de la fe: «Dios reputa la justicia imperfecta como una justicia perfecta y el pecado, como si no lo fuera, aunque sea realmente pecado» (367). Esa imputación, como a Abraham, se nos hace *auditus fidei* (387), es decir, por la escucha de la predicación de la fe (341 y 345). De donde se desprende, en mi opinión, una cierta ambigüedad, pues ahora lo que aparentemente en nuestro párrafo ante-

rior eran dones naturales intactos, ahora son sólo frutos del Espíritu.

Mientras que para la filosofía y para la razón el pecado y la muerte están en el mundo, en la carne, en los pecadores, según la teología de Pablo «ya no hay pecado ni muerte ni maldición en el mundo, sino en Cristo» (445). «Nada somos si Dios no nos socorre»; por eso, a menos que nos sostenga de continuo, «el más alto conocimiento y, de modo muy particular, la teología, no son de ninguna utilidad», pues en la hora de la tentación, el engaño de Satán hará que todos los textos consoladores desaparezcan y nos pondrá delante los textos amenazadores y que nos ahogan (205). ¿Qué pasa, pues, con la razón que todo lo confunde de una manera tan asombrosamente profunda?

Hay que hacer distinción entre un doble plano, una doble bendición. «Dios tiene una doble bendición: corporal, para esta vida, y espiritual, para la vida eterna». Poseer riquezas, hijos, etc., decimos que es una bendición, «pero en su rango, es decir, en la vida presente». Mas para la vida eterna no vale con ellas, también los impíos las tienen en abundancia; quienes sólo tienen esas bendiciones corporales, no por eso son hijos de Dios, y diremos de manera general que «todo lo que está fuera de la fe está bajo la maldición» (395-6). Si tratamos de la fe, de la justicia celeste, de la conciencia, que la ley quede fuera por completo, que quede en la tierra (207). Volvemos así, me parece, a la ambigüedad que señalaba poco antes.

Así pues, quede claro, una cosa es lo celeste y otra lo terrestre, lo cual hace que debemos considerar el «orden político, en el que la obediencia a la ley debe ser exigida con la más grande severidad». Se trata de dos dominios (*loci*), tan separados como se debe, «la ley y el Evangelio»; que cada uno permanezca en sus límites. La ley, fuera del cielo, es decir, fuera del corazón y de la conciencia. «La libertad evangélica, fuera de la tierra, es decir, fuera del cuerpo y de sus miembros. En cuanto que la ley y el pecado vienen al cielo, es decir, a la conciencia, que se les expulse al punto, pues es justamente entonces cuando la conciencia nada debe saber de la ley y del pecado, y no conocer sino a Cristo» (208). Se deben separar con nitidez esos dos «camino»<sup>451</sup> (*duo iterum pure refregaret, nempe quod*

<sup>451</sup> La traducción francesa pone «vérité» y entre paréntesis la palabra latina «cosa». No se atiende al texto de Lutero.

*Lex in terra, Evangelium vero in coelo iustificet*): las cosas políticas y las cosas de Iglesia. «Es necesario conocer este *locus* de la diferencia entre ley y Evangelio, puesto que contiene la suma de toda la enseñanza cristiana» (209). ¡Ah!, nos encontramos así en un punto saliente del luteranismo. La conciencia, ahora justificada, nada parece que tenga con el orden de lo terrestre. Aquí se da el puro y simple cumplimiento de la ley, que va a ser la ley del magistrado.

Un doble plano, por tanto, en el que la filosofía se refiere a la bendición corporal y la teología a la bendición espiritual. «Que las leyes y ordenanzas civiles subsistan en su orden y lugar. Que el administrador y el magistrado promulguen» las mejores leyes. Obedeciendo a «las leyes imperiales» no por eso somos justos ante Dios, pues nos encontramos en otro dominio. No hay que mezclar justicia celeste y justicia terrestre; «cuando se trate de justicia política, hay que mirar a las leyes y a las obras» (393). Sin embargo, sepamos que la «bendición corporal, que es temporal y tiene un fin, no nos libra de la maldición eterna» (394). Decimos que todas las criaturas son buenas: «tener una mujer, hijos, recursos, leyes, un orden político y de ceremonias, son, en su lugar, bendiciones divinas, son bendiciones corporales que pertenecen a esta vida» (395). Por eso hay un obrar bueno; un obrar de obrero. Un obrar de cumplimiento de la ley del magistrado, al que deseamos que promulgue las mejores leyes.

Es el momento, quizá, de hablar del binomio caridad-fe. «La caridad debe soportarlo todo, creerlo todo, esperarlo todo. Por el contrario, la fe nada debe soportar, sino que debe reinar, mandar, triunfar y hacerlo todo» (213). Cuando se asigna la justicia a la fe en virtud de la caridad, nada en absoluto atribuye a la fe, y quienes hacen esto «privan a la fe de todo su oficio, transfiriéndolo a la caridad, de manera que la fe ya no vale nada», y hacen de la fe una «miserable virtud» (422), que los escolásticos dicen informada por la caridad (225-9); pero no, «por la fe sola, y no por la fe informada por la caridad, es como somos justificados» (239). La diferencia entre ambas, por supuesto que a favor de la segunda, es tal que, siendo intransigente con respecto a la fe en los casos de doctrina, sin embargo, se puede ser sumiso, e incluso vendido —digo yo—, a la “persona” de la autoridad civil (cf. 180-2). Parece que a Lutero

finalmente sólo le preocupa de verdad la doctrina, en donde es de una intransigencia feroz, como hemos visto, pero su actitud con respecto al magistrado es muy benigna, e incluso se diría que su ley debe cumplirse sin ningún remilgo. ¿No es que Lutero se ha puesto bajo la protección de la espada del príncipe, con tal de que le deje a él la cuestión de la doctrina, y nótese que es esta algo que tienen que ver sólo con el dominio espiritual, y en ningún caso, al parecer, con el dominio terrestre?

Nótese que por la boca del príncipe o de algún magistrado que llame, puede el predicador tener la confianza de «haber sido llamado por orden de Dios y por medio de una voz de hombre», pues hay ahí transmitida «una orden de Dios por la boca del príncipe» (60)<sup>452</sup>. Sabemos ya que entre otras cosas «obedecer al magistrado» es uno de los frutos del Espíritu (348). Entre los dones naturales que quedaron intactos estaba el de «ejercer la magistratura» (293). Nos referimos ya más arriba a la justicia política y a la obediencia a las leyes imperiales (393). El propio Lutero, como Pablo, dice recibir el encargo de predicar la doctrina del mismo Señor, pero ese encargo, de una manera moral será recibido por boca del príncipe. ¿No terminamos así por perder la libertad de la Iglesia, incluso, claro es, la libertad de doctrina?

¿Qué decir de esa separación tan tajante de ámbitos? Pues que no la comparto en absoluto. Lo malo es que, en Lutero, esa separación va ordenada en un conjunto claramente sistemático. ¿Qué decir entonces?

Terminaré este parágrafo luterano con la referencia a una diferencia, la establecida entre «fe abstracta» y «fe concreta, compuesta o encarnada (*iam de fide —ut sit dicam— abstracta vel absoluta, iam de fide concreta, composita seu incarnata*)», a la manera que Cristo aparece a veces como Dios y a veces como compuesto y encarnado. La fe es abstracta cuando la Escritura habla de justificación o de hombre justificado, como acontece en Romanos y Gálatas; pero cuando la Escritura habla de recompensas y de obras, habla de la fe compuesta, concreta o encarnada. Por eso no se debe uno

<sup>452</sup> Cf. 106, 175, página a la que ya nos referimos hablando de la persona, 178, 182, cuando vimos que la caridad cede y todo lo soporta, 208, cuando hablamos del orden político, 193, 430.

extrañar si se habla de méritos y recompensas prometidos a esta fe encarnada (414-5). «Todo esto es atribuido al hombre a causa de la divinidad» (416). Mas «la justificación depende de la sola fe, como la creación depende de la divinidad (*Ita iustificatio solius fidei est ut Creatio divinitatis*)». Por eso, «en teología, la fe será siempre la divinidad de las obras y difundida a través de la obras, como la divinidad es difundida (*perfusa*) en Cristo a través de su humanidad», hasta el punto de que «quien ha tocado la piel de Cristo ha tocado verdaderamente a Dios (*Ita qui tetigit cutem Christi, vere Deum tetigit*)». La obra teológica es la obra de la fe. Teológicamente visto, este es hombre fiel, e incluso «la razón recta y la voluntad buena» son la razón y la voluntad del hombre fiel. La fe es lo que hay de divino en la obra. La humanidad sola, nada ha obtenido, sino «la divinidad conjunta a la humanidad (*divinitas humanitati coniuncta*)». Aquí, por tanto, es «la fe sola la que justifica y que hace todo y, sin embargo, la misma cosa es atribuida a las obras a causa de la fe». Hay, pues, un hacer (*Fecere*) que procede de «la recta razón y de una voluntad moral o humana»; de esta manera, la fe da cuerpo y forma al hacer. Es necesario que «la razón sea iluminada por la fe antes de que actúe» (417-8)<sup>453</sup>.

En el centro mismo de mi desacuerdo con Lutero está, como se vislumbra, y él mismo dice, la cuestión de la analogía. Tú, Cicerón, «prestas a los dioses virtudes humanas; yo preferiría que prestaras a los humanos virtudes divinas». Es muy débil argumento «partir de las cosas del hombre para tratar de lo que es divino, como tiene por costumbre Escoto». El hombre puede amar a Dios por encima de todo, y así lo hace, pues cuanto mayor es un bien, más digno es de ser amado. De donde Duns Escoto deduce que, «por sus solos medios naturales», el hombre realiza el mandamiento más grande (459-60). Entre los desacuerdos está, además, es evidente, el comprender la analogía de manera por demás diferente.

<sup>453</sup> Esta frase podría valer de resumen de todo el comentario leído hasta ahora: «Mezclado a nosotros, que somos malditos, ha sido hecho maldición en nuestro lugar y ha escondido su bendición en nuestro pecado, nuestra muerte y nuestra maldición, los cuales le han condenado y llevado a la muerte. Pero, como era el Hijo de Dios, no ha sido retenido por ellos, les ha vencido, ha triunfado sobre ellos y ha tomado a su cuenta todo lo que estaba ligado a la carne que ha asumido a causa de nosotros. Por eso, todos los que se ligan a su carne son bendecidos y librados de la maldición» (451).

Unas pocas palabras antes de terminar este párrafo sobre lo que dije al principio de las distintas maneras que Francisco de Asís y Lutero tienen de vivir en la Iglesia y de ser reformadores de ella. La santidad luterana es parte esencial de la conciencia afligida, por eso es esencial y definitivamente rechazable. La santidad no importa, es fruto de «san Satán», como sabemos. No tendría ningún sentido decir que Lutero es santo; qué digo, tendría un sentido por entero rechazable, como palabras de quien no ha entendido nada de su doctrina. Francisco nos lleva a Cristo, a su seguimiento, es un icono de ese seguimiento. Negarlo es negar las ‘imágenes’, y, lo que me parece aún más importante, negar la *expresividad*; es, me parece, caer en la iconoclastia. Negarlo es no reconocer lo evidente, que sólo el santo puede ‘hacer teología’, pues esta no es cosa de sólo doctrina, de sólo entendimiento y razón; aunque sean un entendimiento y razón celestes. Hay una idea por demás diferente de lo que es la razón. Me parece que también del papel del deseo y de la imaginación. No parece que se viva de la misma manera la creatividad, tan esencial en eso que somos, tan decisivo, junto a otros estiramientos, en nuestro ser en plenitud. El cristianismo no es cuestión de asentir con todas sus complejidades y pelismidades a una doctrina con su único artículo de fe, un primer artículo. El cristiano es la conjunción entera de una vida, el conjunto del seguimiento de una vida entera. Y en esto, por la gracia del Señor, claro es, Francisco tiene mucho que decirnos. ¿No es Lutero, finalmente, el doctrinario? ¿No está la causa del desacuerdo en eso, precisamente, en su “doctrina” y en su “artículo”? No porque sean falsos, sino porque se cierran cabe sí mismos. Pero Lutero, también, nos golpea con la fuerza maravillosa de su cristología, con sus andares por las ‘bajuras’ de la encarnación y no por las alturas de la “razón pura”. En fin, en el párrafo tercero veremos qué dan de sí todas las cosas, tan diversas, que venimos diciéndonos.

### III

He utilizado en alguna ocasión la imagen del ‘diábolo’. Procede, evidentemente, de la manera en que se habla del

tiempo en los entornos de la teoría de la relatividad<sup>454</sup>. El diábolito ahí es una *representación* del tiempo con el horizonte de pasado y de futuro de un evento concreto en el tiempo. La otra utilización que he hecho de la metáfora del diábolito creo que es más interesante para lo nuestro<sup>455</sup>. Se me va a permitir que la utilice aquí, aunque comprendo que seguirla y comprenderla lo suficiente no va a ser del todo fácil. Haciéndolo así no quiero olvidar lo que busco en estas páginas sobre la conciencia justificada, pero me temo que deberemos dar algunas vueltas y acreditar varios rumiados por los pensamientos antes de que la claridad sea hecha, si es que llega a hacerse.

¿Quién es el hombre (mejor, el cuerpo de hombre, el cuerpo de mujer) para que esté (que está) abierto a Dios?, ¿quién es Dios para que esté (que está) abierto al hombre?

Esta es, creo, la doble pregunta que subtiende finalmente a todo mi pensar. Y la imagen del diábolito —que no es ya una representación del tiempo, sino una *expresión* de la temporalidad, no se olvide— es un apunte de respuesta a esa doble pregunta. Me gustaría en este tercer párrafo desarrollar, apoyándome en lo que pueda en mi lectura luterana, la doble pregunta, no olvidando la metáfora.

Dos conos contrapuestos unidos por el vértice, con el mismo eje vertical dirigido hacia arriba; esa es nuestra imagen, nuestra metáfora. Ambos tienen un punto común, por el que pasan todas las líneas que confluyen desde debajo de él o que suben por encima de él, sean las que componen la superficie exterior, sean las que constituyen el haz cuajado de líneas del interior. Ese es el vértice de ambos conos, vértice que, por su configuración, es uno sólo en ambos conos —al que llamaré en lo que sigue ‘punto nodal’—, y que es, evidentemente, un punto singular; el único punto singular de toda la figura.

Ese diábolito, lo acabo de decir, es representación del horizonte de tiempo del punto que es su punto nodal, y las

<sup>454</sup> Cf. El capítulo 9, “¿Tiempo o incertidumbre?”, de *Tiempo e historia: Una filosofía del cuerpo*, Encuentro, Madrid, 2002. pp. 267-302.

<sup>455</sup> Véase *Sobre quién es el hombre. Una antropología filosófica*, Encuentro, Madrid, 2000, pp. 345-346, 366-367; *Tiempo e historia*, pp. 443-446. Me pregunto si no trata de ello, aunque no utilice la metáfora, el conjunto entero de *Pensar a Dios. Tocar a Dios*, Encuentro, Madrid, 2004.

líneas, son líneas de tiempo, de manera que el conjunto de ellas nos dan todas las posibilidades de movimiento en el tiempo del punto nodal. Como se sabe, la dicha imagen da mucho juego. Tiene una particularidad: sólo se puede avanzar en el sentido del eje vertical, siempre hacia arriba, por más que sea de manera continua; el punto siguiente en el tiempo siempre debe estar más alto en cuanto al eje vertical. La verdad es que quien conozca esta representación relativista del tiempo, sabe que es de una enorme complicación; pero un punto contiguo en el tiempo a otro punto que viene después de él, tendrá una proyección sobre el eje del tiempo, de manera que estará más arriba, por poco que sea.

Nuestro diábolo es, sin embargo, expresión de la temporalidad, lo cual hace que todo sea ahora muy distinto; por ejemplo, ya no se da ese necesario avance del tiempo que se producía en el diábolo relativista. El conjunto entero de todo lo que está debajo del punto nodal expresa las líneas de temporalidad del cuerpo de hombre. Por supuesto que en esta imagen no son sólo las líneas de temporalidad de un cuerpo de hombre individual, sino las de todos los cuerpos de hombre y todos los cuerpos de mujer en su enmarañada socialidad. Son líneas de historia, no de tiempo, pues en nosotros no se da el tiempo —más que en un respecto—, sino la temporalidad; somos seres de carne en la que su horizonte, el horizonte en el que se mueve, construye su historia, y lo que en esa historia se da es un ir siendo siempre buscador de más allá, de tal manera que poco a poco, en ese juego de las carnes y de lo que llamo la retroducción, tal es su línea de historia, va encaminándose hacia su ser en plenitud, siendo estirado desde el punto  $\Omega$ . De esta manera, es como si el punto nodal estirara de cada una de las líneas de temporalidad para que convergieran hacia él, porque en él se encuentra la expresión del ser en plenitud. Todo lo que acontece en el cono de abajo, el cono del cuerpo de hombre, está como atraído hacia su punto nodal. No deje de notarse que, en la imagen utilizada, cada una de las líneas guarda siempre su individualidad; no hay nunca una fusión de líneas de historia con pérdida de la individualidad. Cada cuerpo de hombre no dejará nunca de ser ese que es, mejor que va siendo hasta llegar, producto del estiramiento del más-allá que es el punto  $\Omega$ , a su ser en plenitud; ese que es su

propio ser en plenitud, en su pura y nuda individualidad. Nunca se dará, pues, una disolución de unas líneas en otras, ni siquiera cuando todas ellas converjan hacia el singular y único punto nodal ni siquiera si vivieran en él, de él, con él y por él. Y este, tampoco será, sin más, la reunión en uno sólo de todos los puntos de cada una de las líneas, pues está en el principiar mismo de cada una de las líneas de historia constituidas por un único cuerpo de hombre, aunque vivan en él, de él, con él y por él, y ese es siempre un principiar de individualidad y nunca de disolución en algún uno. No deje de verse, además, que ahora, comparándolo con el otro, el del puro tiempo, las líneas de historia en esta metáfora del diábolo<sup>456</sup> no están obligadas a progresar siempre hacia arriba en su proyección sobre alguna susodicha línea del tiempo, que sería el eje vertical. Ahora, el eje vertical no es una línea inexorable del tiempo —si es que el tiempo existe y es inexorable en la mirada relativista, que no es el caso—, sino que es la línea de la temporalidad carnal, en la que se van marcando los ascensos hacia ese punto nodal en el que todo se nos da, puesto que él es el punto atractor, el lugar carnal, pues de temporalidades carnales estamos hablando en nuestra metáfora, el cual estira de nosotros para que nuestros ir siendo vayan produciendo nuestro ser en plenitud, que se nos da, pues, en él, de él, con él y por él. La historia es mucho más compleja, en sus meandros y bucles, en sus idas y venidas, en la complejidad infinita del cuerpo de hombre y de la socialidad, pero la tensión hacia la nodalidad se da con toda su inmensa fuerza atractora.

Por eso digo siempre que estamos no ante una representación, sino que nos movemos en el ámbito de la expresión.

También son líneas de corporalidad las que están por encima del punto nodal, mas, en nuestra imagen, todo es diferente allá, pues estamos no ya en espacio de cuerpo de hombre, sino, sin dejar de serlo, en espacio de trascendencia; el

<sup>456</sup> La metáfora que he solido emplear ha sido normalmente la de los dos árboles que se juntan por sus ramas —perdidos los troncos—, dando ocasión a la vinculación en red, en donde de un punto a otro se pasa por una infinidad de caminos posibles; ninguno de ellos es el camino obligado. Esto del camino obligado, si se podría dar, en cambio, en esa metáfora aplicada al tiempo relativista. Aunque dudo que ya sea posible en la relatividad cuántica, con sus cuantos de tiempo, que nos presentan Carlo Rovelli y sus amigos.

espacio trascendientemente carnal que es ya sólo el espacio de la nodalidad. A nosotros, pura carne de temporalidad, sólo se nos da a ver —¿a estar alguna vez?— el cono de arriba a través del punto nodal, trascendido ese punto en el que, en él y sólo en él, se da conjunción de unidad entre el cono de arriba y el cono de abajo. Por ello, el cono de arriba nos está siempre fuera de cualquier conocimiento, nos supera por completo, sin embargo, por él, a su través, se nos ofrece una visión racional enigmática, oscura de comprender, de lo que es el cono de arriba; pero sentimos de él una fuerte atracción que se nos ofrece a través de ese punto  $\Omega$  que es el punto nodal, el punto de conjunción de ambos conos.

Dentro de esta imagen metafórica tan simple como llena de complejidades, podemos imaginar quién es el hombre para que sea capaz de Dios (*capax Dei*), para estar abierto a Dios, y quién es Dios para estar abierto al hombre: la respuesta está, dentro de nuestra imagen, en el punto  $\Omega$  que es ese punto nodal; en él es donde se nos da la comprensión completa de la metáfora y de la realidad a la que esta se dirige, mejor, que expresa. Lutero, junto con todos, diría que sólo en Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre, se nos muestra Dios y que sólo en él sabemos también quién es el hombre; añadiendo que no hay ningún otro camino para saber de Dios o del hombre en su realidad verdadera que ese 'punto nodal'.

Las líneas de historia pueden ser todo lo complejas que quieran ser, incluso puede darse en ellas una atracción retroductiva de estiramiento no hacia el punto nodal, sino hacia ese ser mezquino que se nos ha dado en las profundidades oscuras de una base del cono que nunca termina en una superficie lisa y tersa que sea un círculo que lo cierre por abajo, como si fuera su base, sino en profundidades cada vez más confusas, embrolladas, tenebrosas e ininteligibles, sin que podamos hacer pie en ellas; pero, cuidado, no se lea mal lo que digo, pues ahí en esas profundidades nos nació la consciencia y se hizo posible, por tanto, la consciencia, pero todo esto es en un proceso de 'arribamiento'. Hay, pues, una atracción que se da en las líneas de historia, la atracción de un proceso de 'abajamiento' —que nada tiene que ver, claro es, con san Juan de la Cruz—; una atracción hacia lo inarticulado, lo negro, lo que es retroceso hacia la repetición, hacia la expresión de aquello que

fue pura inexpressión no de la memoria, que siempre nos lanza hacia arriba, sino a lo más de un confuso y obscuro recuerdo, recuerdo personal, recuerdo tribal o meramente recuerdo material; una atracción a lo puramente instintual del animal que también somos; hacia el egoísmo de quien es el más fuerte en la línea de la evolución y domina a todos y a todo, y hacia la violencia de quien ejerce la ley de la sangre sobre los demás; incluso hacia la más pura y simple degeneración del animal que somos, aprovechándonos de la fuerza de la inteligencia, de la capacidad de inventiva creativa. Pero es que, además y a la vez, en íntima mezcolanza, también se pueden dar puntos exteriores al horizonte —y también interiores, como incrustados en las profundidades del abajamiento— de nuestro cono inferior que buscan actuar como puntos atractores, los cuales con una sugestión extraña quieren sacarnos de nuestro ‘ser natural’, es decir, el que buscaría en sus puros ir siendo llegar a su ser en plenitud que se le da en el estiramiento desde el punto  $\Omega$ . También, por supuesto este último punto, mejor este primer punto singular es un potentísimo atractor, pero, como digo, otros puntos exteriores a la ‘nodalidad’, quieren estirar de nosotros hacia más allá lejanos a nuestro ser, siempre más allá de presunciones y jactancias atractivas, pero que nos dan opción de un ir siendo que puede llegar a constituirnos un ser fuera de la plenitud, un ser atraído fuera de su imposible-posibilidad, para arrastrarle hacia posibilidades bien posibles; posibilidades que estarán ligadas de manera férrea con lo confuso y obscuro que repta por lo profundo de las simas de nuestro ámbito de la temporalidad, y, por tanto, de la historia. Nosotros nos dejamos hacer en ambos casos; escogemos libremente dejarnos hacer. Preferimos descender a las simas de obscuridad o dejarnos atraer por atractores extraños y exteriores. Porque en nuestro cono de temporalidad nada se nos da como obligatorio. Somos carne libre.

Aunque siempre puede alguno venir a decirnos: ¿por qué sólo el punto nodal en el que confluyen los dos conos?, ¿qué me importa, al fin y al cabo, el cono de arriba?, ¿qué me importa el tener un punto singular de confluencia con él? ¿No son también esos otros puntos exteriores, puntos atractores y de estiramiento tan válidos como el primero que mencionaste, al que llamabas nodal? ¿No has debido recurrir para tus

mejunjes a un ser natural?, ¿por qué?, ¿qué tiene el que llamas punto nodal de más válido que todos los demás puntos atractores exteriores?, ¿no nos engañas diciendo que ese punto nodal es algo naturalmente interior a nuestras posibilidades, mientras que los atractores exteriores son puntos de imposibilidad?, pero, si así fuera, ¿no serían estos, precisamente estos, los atractores exteriores, quienes nos ofrecerían la asombrosa creatividad de la imposible-posibilidad? ¿Se da un engaño ahí? ¿Es un autoengaño? ¿Quién nos engaña? ¿Es verdad eso de que ese punto nodal es algo naturalmente interior a nuestras posibilidades?, entonces, ¿dónde queda tu tan famosa —bueno, cacareada sólo por ti mismo— imposible-posibilidad?

Mas ¿no acontece que lo sorprendente de verdad es que se aúnen las cosas del pensar de modo que sea razonable hablar de ese punto nodal?, y, precisamente, ¿no acontece también que los puntos atractores exteriores nos llevan a una disolución en la nada del ser, puesto que no tiene ninguna continuidad, tienen un futuro de temporalidad carnal cerrada e inexistente, puesto que nos deja clavados en un punto sin más horizontes de existencia<sup>457</sup>, en lugar de llevarnos a ese ser en plenitud que nos pone en conexión asombrosa con el ser en completud? Puede que alguien prefiera desembocar en ser nada, en el mero vaciamiento de la nada. Vale, pero ¿no es un reto ilusionante que sea razonable desembocar, por en medio del punto nodal, en un horizonte de futuro, seguramente en una carnalidad de puras eternidades?

Habría que darse ahora un paseo por todo el conjunto de un pensamiento, por pequeño que sea, para ver de qué manera esto que ahora nos jugamos es ni más ni menos que el problema de la verdad, y que desde ahí se puede contestar la incisiva pertinencia de las anteriores preguntas. En la imagen metafórica utilizada la solución es clara, pues de otra manera lo que se rompe es la figura misma, su simetría, su elegante sencillez, naciéndole como verrugas deformes de realidades

<sup>457</sup> Más aún, pues se trata de un punto decididamente imposible, al que en ningún caso podemos llegar, ejerciendo en nosotros una atracción de mera virtualidad, pero que remueve, bien es verdad, nuestras líneas de historia, luchando para que escapemos de lo que 'nos es natural' hacia lo que no es más que nadería, pues pura nada.

meramente virtuales que llevan a aquellos puntos atractores. Pero estas razones puramente geométricas no valen para lo nuestro. Sí, creo, encontramos las razones que nos llevan a haber hablado de 'ser natural' si profundizamos en lo de *expresión*.

¿Hay razones para pensar que lo que se nos da en el cono de abajo, las líneas de temporalidad, es decir, de nuestra historia, son líneas de 'imagen y semejanza'? Nótese que para comenzar a decir esto nos hemos puesto en un contexto de creación, y de creación, es obvio, por un Dios que hay. Son puntos que debo ahora dar por adquiridos. Si alguien los discute, tendríamos que irnos a páginas anteriores a estas, en las que, me parece, ha quedado mostrada la racionalidad de un tal discurso. Esa imagen y semejanza sólo se puede hacer verdadera, realidad verdadera, si la atracción retroductiva se produce desde ese 'punto nodal' que es aquél en el que se *expresa* la insondable profundidad del cono que está sobre él, pues es ahí donde se nos da el modelo del cual nosotros, carne, somos imagen y semejanza. Si somos seres creados a imagen y semejanza, nuestras líneas de historia tenderían hacia el punto de nodalidad. Digo tenderían y no tienden, pues otra de las cosas que ya tenemos adquirida en nuestros pensamientos es que somos seres libres, y lo somos desde la conjunción progresiva de nuestros ir siendo que nos llevan hasta nuestro ser en plenitud. En todo ese proceso del irse haciendo, del serse en la imagen y la semejanza, sin embargo, la libertad nos es esencial; y no hubiera habido libertad de no habérsenos dado distintas posibilidades de camino, de elección de caminos y de horizontes. Ella es la base de que, en la imposible-posibilidad, se nos haga realidad esa creatividad que es parte esencial de eso que somos en nuestro serse y que finalmente seremos en nuestro ser en plenitud. Ella es la que hace que toda creación nuestra sea recreación, lo que está en la base de mi concepción del arte, bueno, por ahora, mejor, de la obra de arte<sup>458</sup>. Nosotros ni somos ni nunca seremos ese punto nodal, pues nunca dejaremos de ser nosotros, cada uno su propio serse,

<sup>458</sup> Cf. "Una aproximación a la belleza: en torno a la obra de arte", y "Verdad, bondad, belleza: ¿no es la belleza la finalidad de ser?" (de próxima aparición), *Revista española de teología*, 65 (2005) 109-125 y 66 (2006) 1-42.

sin embargo, nos atrae en puras libertades y, siempre en libertad, nos configura en lo que vamos siendo y en lo que seremos en nuestro ser en plenitud. De ahí el 'en él, de él, con él y por él' al que antes me he referido repetidamente. Sin libertad no hay ser en plenitud. Pero la libertad puede dejarnos ser atraídos por el abajamiento de abismos profundos o por otros puntos atractores.

Nótese, en segundo lugar, que cualquier otro acercamiento a los demás puntos atractores, cualquier atracción retroductiva desde ese punto atractor que no es el punto nodal, nos sacaría de nuestros quicios, nos daría un ser falseado; finalmente, un ser de pura nada. En una palabra, nos alejaría de la imagen y la semejanza. Pero ¿no puede ser este el violento juego de nuestra propia libertad, que toma los caminos de libertad que más le placen? ¿Quién nos obligaría a ser libres como él quiere y no como a nosotros nos dé la gana? Nótese, en todo caso, que ese grito tan hermoso debería también ser gritado con toda la fuerza de nuestros pulmones frente a tantos medios y tercios que nos quieren someter haciéndonos creer que ese acogotamiento ahogador y asesino es fruto de nuestra tersa y límpida libertad. ¡Cosa bien falsa, como sabemos! Creo que en este punto nos interesa Jean-Paul Sartre; aunque sea en un interés nuevo.

Se ve con facilidad que quien se mueve en esta metáfora del diábolo de la temporalidad en lo que es su cono inferior, la dicotomía luterana aparece simple en exceso, mejor, simplista, como si fuera fruto de una antropología alicorta, aunque comprendo que no poco de las hermosas cosas que dice de Cristo se pueden proyectar al 'punto nodal', de manera que en él encontremos una doble realidad: que él mismo es expresión de todo el cono inferior y, además, en él se expresa el ser en completud que estira de toda línea de historia para llevar por estiramiento atractivo hasta el ser en plenitud. Pero me parece falso, sin más, calificar todo ese magma de las líneas de historia de cada carne, de la socialidad de las carnes, como algo siniestro que debe rechazarse de plano y sin más, para por la doctrina del primer artículo recibir la gracia, es decir, pasando por el punto nodal que es Cristo, adentrarnos en el terreno de la gracia que sería el cono superior. Es fruto de una experiencia espiritual real, pero me parece que bastante esquinada,

mal expresada. Es tan esquemática la condena del cono inferior, que no la puedo tomar en consideración. Desconoce la memoria, que somos carne enmemoriada. Peor aún, la rechaza pura y simplemente, considerándola mero y horrible pecado, por lo que eso de la carne maranatizada le ha de parecer como mera y horrible blasfemia que quiere apoderarse de Dios, apropiándose de él por el habla del pensamiento. Desconoce las líneas individuales de historia de la carne; desconoce las líneas de socialidad. Lo desconoce todo; quizá mejor, lo rechaza todo. Desconoce esa tríada que nos configura: deseo, imaginación y razón. Nos asegura que la imposible-posibilidad no es algo nuestro, algo que, se nos ha dado ya en las más profundas profundidades de lo abajo, se nos ha dado desde el mismo comienzo de nuestro serse; pero, negándonoslo, nos niega en lo que somos en la verdad más íntima de nuestro ir siendo y de nuestro ser en plenitud. Desconoce la analogía. Le falta, pues, el instrumento en que expresar su propia experiencia.

Comprendo que alguien pueda decirme, seguramente con razón, que digo cosas brumosas, envueltas en puras y espesas nieblas, pero no olvide el lector que el mío no es un juego teológico, sino de filosofía, si se quiere de filosofía teológica, por lo que no puedo irme a la revelación, sino que debo buscar y encontrar procedimientos de pensamiento de modo que ella no sea algo que nos cae de las nubes como el imponderable chaparrón barthiano al que alguna vez me he referido, y que tan importante fue para mí en los años lovanienses; experiencia importantísima, pero en la que no pude quedarme, claro es, como si fuera la experiencia madre de todas las demás, pues en las experiencias también se da un ir siendo, son experiencias de gerundividad. Con esto, además, muestro un desacuerdo tanto con Karl Barth como con Lutero: no creo que deba decirse, como ellos afirman, que es la teología la que hace que emerja de sí misma una filosofía, sino que estaría de acuerdo con esas palabras tomasianas citadas al comienzo del párrafo segundo de que «una doctrina se muestra ser buena por cuanto concuerda con la razón». No es que la revelación, y por tanto la teología, deban estar bajo la férula de la filosofía hasta decir, como se afirmaba desde finales del siglo XVII, con palabras de John Toland, que ya no hay misterio porque la filosofía los ha explicado todos, aunque —esa era la idea primera

de esta proposición— eso no signifique ni mucho menos que la revelación haya dejado de existir, sino que la razón la ha entendido, la comparte y la hace suya por completo, porque la revelación ha sido racionalizada. No, de eso, nada.

Pero debo aceptar que en mí, como en Lutero, se da un rechazo de la “razón pura” y una defensa cerrada de ‘la razón práctica’, bueno, como acostumbro, mejor sería decir ‘de la acción racional de la razón práctica’. Lo que pasa es que ponemos en distinto ámbito esa razón pura. El la pone en toda razón anterior al momento en que, por la sana doctrina, la doctrina<sup>459</sup> del artículo único, sobreviene a nosotros la gracia de Cristo. Esta razón siempre y en todo es cosa rechazable; aunque bien es verdad que hemos visto que eso no siempre es así, pues esa razón pura se sostiene en lo que es puramente del ámbito terrestre, en lo que tiene que ver con la ley de los magistrados y a la obediencia que les debemos. La razón práctica para Lutero será la razón ya justificada, y tiene que ver sólo con el reino espiritual. Y esto no lo comparto en absoluto; significaría, ya lo hemos visto, que la filosofía es producto de la revelación.

La razón pura, para mí, sería más bien la “razón racionalizante”, es decir, aquella que se pone como juzgadora del mundo y, sobre todo, de la realidad, en lugar de ser el instrumento maravilloso que tenemos para ponernos al servicio de conocimiento y creatividad de lo que sea el mundo y la realidad. Recuerdo ahora la segunda de las tríadas a las que me suelo referir: mundo, cuerpo de hombre y realidad. La razón se da en este complejo sistema de las tres tríadas, y no es un juego a priorístico en el que ella, una inexistente razón pura, dictaminará sobre el cielo y la tierra, el mundo y la realidad. La labor de la razón siempre es de humilde servidora de lo que

<sup>459</sup> En la última mención de la palabra ‘doctrina’, como para que no llegue a ser leída, debo quedarme perplejo ante el olvido que me cayó encima de la doctrina tal como aparece, por ejemplo, en las epístolas pastorales a Timoteo y Tito: «La sana doctrina è il centro del *corpus* delle lettere pastorali, nel senso che costituisce l'*intentio* dell'autore e la *veritas salvifica* del suo messaggio», *Lettere a Timoteo. Lettera a Tito*, nuova versione, introduzione e commento di Paolo Iovino (I libri Biblici, Nuovo Testamento, 15), Paoline, Milán, p. 28; y por todas partes. ¡Todos lo sabían, incluido Martín Lutero, claro está, menos yo!

hay. Y de esta manera, junto a los demás elementos de la antropología, la razón es algo capital en nosotros. Pero ni único ni insoportable mandamás. La labor racional, no lo olvidamos, es de sopesamiento y de búsqueda y construcción en red. La razón no puede nunca ser un elemento que se hace con todo el proscenio para juzgarlo todo, desde la revelación hasta la decisión de lo que hemos de ser. Pero este humilde instrumento no tiene espacios vedados en los que su uso sea borrable y no permitido. Otra cosa es que alguien se crea que lo que dice desde él —diciendo lo que le viene en gana— lo es todo. No, claro que no. Pero no concibo que haya ningún ámbito al entrar en el cual deba dejar la razón, como quien deja el sombrero. Por eso era tan decisiva la frase tomasiana.

Aquí hay desacuerdo profundo con Lutero.

En la conciencia es en donde se juega todo, dice Lutero. Y es verdad. Pero no puede olvidarse que la conciencia antes de serlo, nace como consciencia, lo cual, me parece, tiene una gran importancia; sobre eso también hay que leer otras páginas previas, distintas a estas, sobre todo las dedicadas al alma<sup>460</sup>. Mas, en todo caso, no se trata de dos conciencias, primero una conciencia desgraciada y luego, tras la gracia y por efecto de ella, una conciencia reconciliada y libre. La libertad nunca la hemos perdido. La conciencia, tampoco. La razón no está partida en dos, en un antes de la gracia y un después de ella, exceptuándose, luteranamente, en lo de la ley del magistrado y la obediencia que le es debida. Como se ve, la analogía aquí es decisiva<sup>461</sup>. De otra manera deberemos romper y rasgar lo que ni se puede romper ni se puede rasgar si es que no se quiere dejar de hablar del hombre que en verdad somos. En nuestro hablar hemos encontrado dos lugares en donde se nos da el atractivo del mal, pero no son dos lugares en los que perdemos nuestra libertad y nuestra conciencia de manera nece-

<sup>460</sup> Cf. “Unas reflexiones sobre el alma”, en A. Pérez de Laborda (ed.), *Sobre el alma. El Escorial 2004*, Publicaciones de la Facultad de Teología San Dámaso, Madrid, 2005, pp. 449-480.

<sup>461</sup> Cf. “Analogía del ser: ¿cuestión de creatividad o de mero pensamiento?”, en A. Pérez de Laborda, *Sobre la analogía*, Publicaciones de la Facultad de Teología San Dámaso, Madrid, 2006 y “Si todo es naturalizable, es que no hay Dios (unos apuntes sobre el concepto de naturaleza)”, *Revista Católica Internacional Communio*, 26,4 (2004) 123-146.

saria. La libertad es la esencia misma de lo que somos, por más que sea una libertad débil, vacilante. La creatividad no la perdemos tampoco por el atractivo de la tentación del mal; aunque ella puede ser un arma terrible en el mismo acercamiento y posesión por el mal cuando lo aceptamos como cosa nuestra y bien nuestra.

¿Qué sería, pues, la gracia? El nombre desde otra perspectiva, ya no filosófica, aunque fuere de filosofía teológica, sino profundamente teológica, el nombre de la revelación en Jesucristo al estiramiento que busca nuestro ser en plenitud desde lo que he denominado en nuestra metáfora de los dos conos el 'punto nodal' —lo que antes, cuando la imagen es de más allá, he llamado también el punto  $\Omega$ —, el único singular, el que establece la conexión entre el cono de abajo, el nuestro, y el de arriba, el que se introduce en la misma Trinidad, aunque, en nuestra imagen, siempre con el respecto de temporalidad, pues él está en el seno de la Trinidad Santísima para siempre con su cuerpo resucitado. En otras palabras, ¿hablo alguna vez desde otra perspectiva que la de la gracia?

Debemos terminar estas páginas —¡para nuestra suerte!— justo en el momento en que estaríamos obligados a ver de una vez qué significa eso de expresión, de expresividad, de expresar, y de qué manera se diferencia de la representación, lo que ha sido como la varita mágica que nos haría ver con claridad lo que, probablemente, es todavía confusión, al menos relativa. Pero el editor de estas páginas no nos da más cancha. Quedará, pues, para más adelante.

Terminadas estas páginas, leyendo la primera de las novelas de Joseph Conrad, encuadrada en las húmedas y espesas selvas malayas, junto a las grandes aguas, me encuentro con estas palabras<sup>462</sup>: «Los hombres que han sentido en su pecho el terrible gozo de semejantes miradas, una vez despiertos, llegan a ser meras cosas del día presente, que es un paraíso; olvidando el ayer, que era sufrimiento; no cuidándose del mañana, que puede ser la perdición. Desean vivir bajo tal mi-

<sup>462</sup> *La locura de Almayer*, en Joseph Conrad, *Obras completas*, tomo I, Barcelona, RBA coleccionables, 2005, pp. 156 y 157, traducción de Rafael Marquina.

rada para siempre. Tal es la mirada de la mujer que se entrega». Palabras que le llevan inexorablemente a poco después añadir: «Un suspiro de inmensa tristeza pasó sobre la tierra con el último esfuerzo de la moribunda brisa y, en el profundo silencio que siguió, la tierra y los cielos enmudecieron repentinamente ante el lamentable espectáculo del amor humano y de la humana ceguera». Son la antítesis casi sílaba a sílaba de mis propios pensamientos, y de las decisivas consecuencias que derivan de ello, lo que me invita a desarrollar en su día estos pensamientos en ámbitos tan decisivo como el amor conyugal u otro, e igualmente el celibato y la virginidad, además de los suspiros de anhelo y alegría de la creación entera que nos contempla.