

# El Hombre En El Pensamiento De Lutero Y La Crisis De La Sociedad Actual<sup>1</sup>

Por Valdo Vinay<sup>2</sup>

El pesimismo antropológico del joven Lutero del "Curso sobre la Epístola a los Romanos", al último billete escrito antes de morir: "Wir sind Bettler (somos mendigos), hoc est verum", el concepto que el Reformador tenía del hombre permaneció fundamentalmente inalterado. Procuraremos bosquejarlo rápidamente subrayando sobre todo los elementos más importantes por sus aplicaciones ético-políticas en el pensamiento del reformador.

Qué es el hombre, lo sabemos por la revelación de que da testimonio la Biblia, y no ya por medio de una especulación filosófica. Conocemos al hombre como se ha desarrollado después de la falta original "post lapsum Adae". También la razón está en él pervertida y es por lo tanto incapaz de un adecuado conocimiento de la criatura humana.

Dios creó al hombre bueno, pero con el pecado original se pervirtió en su voluntad y en todas sus cualidades naturales; todo su ser quedó viciado, hasta en sus sentidos: perdió la facultad de juzgar rectamente, perdió su buena voluntad hacia Dios y no supo ya decir nada justo acerca de Dios: todo su pensamiento se pervirtió.

El pecado original no es solamente un acontecimiento del pasado, sino muy actual en sus consecuencias y en su eficacia. Es "res viva et quotidie movens". El hombre es concebido en pecado sin su consentimiento, pero después él mismo se comporta deliberadamente mal y contra la ley, por lo cual el pecado se hace suyo, con el consentimiento de su voluntad. En tal forma el pecado original se convierte en actual.

Luego, después de la caída todo en el hombre está corrompido.

## Entre presunción y desesperación

La filosofía escolástica define al hombre como un animal racional, sensitivo, corpóreo, y afirma que la razón es realidad y principio de todas las cosas y, por su naturaleza, óptima y divina, superior a todos los demás valores de la vida (ratio omnium rerum res et caput et prae caeteris rebus huius vitae optimum et divinum quídam sit)<sup>3</sup>. Lutero acepta tales definiciones del hombre y de su razón y aun reconoce la autoridad conferida a la razón por la orden de Dios a Adán de señorear sobre todos los animales de la tierra. Admite que aun después de la caída Dios

---

<sup>1</sup> Publicado originalmente en **EL PREDICADOR EVANGELICO**, vol. IX, Octubre - Diciembre de 1951, nro. 34, pp. 113 - 125.

<sup>2</sup> Decano de la Facultad Valdense de Teología de Roma.

Abreviaturas de las referencias bibliográficas: W = Opera omnia de Lutero, edición crítica de Weimar, 1883 y sgs. Fi= Curso de Lutero sobre la epístola de Pablo a los Romanos, de 1515-16, publicado por Johannes Ficker; Leipzig, 1930.

<sup>3</sup> W 39, I, 175, Disimatio de homine, 1536.

no haya quitado a la razón esa majestad, sino que se la confirmó. Pero la razón misma no puede conocer ya esa su majestad a priori, sino sólo a posteriori, es decir, ya no por sí sola, sino sólo por el testimonio de la revelación. Por eso el conocimiento que la razón tiene del hombre es bien poco y no hay esperanza de que el hombre pueda llegar a un conocimiento de su naturaleza más profunda, de su alma, mientras no se contemple en la fuente misma, que es Dios. Con la filosofía no puede conocer ni de dónde viene ni adonde va, ni al Dios creador que le da vida (causa efficiens) ni la finalidad de su existencia (causa finalis). El hombre, tanto en la vida familiar como en la política, piensa poder hacer por sí, con sus facultades naturales, con la razón y la experiencia. La cuestión de la causa eficiente, es decir, del creador y autor de su vida, se resuelve en esa forma con el ego feci, con lo cual el hombre olvida e ignora que es un instrumento en la mano de Dios y que Dios es así el autor de su vida como el constructor de su casa y de su ciudad<sup>4</sup>. En cuanto a la cuestión de la causa final, esto es, de la finalidad de su trabajo y de toda su existencia, el hombre piensa que sea la paz, la prosperidad, el éxito, su propia gloria antes que la gloria de Dios y la realización del plan de Dios.

Esta ignorancia de aquello que es esencialmente necesario conocer acerca de la propia vida, puede ser eliminada, como hemos dicho, no por la razón, sino por el Espíritu Santo '•'. Sin este auxilio del Espíritu de Dios, el hombre, abandonado a sus facultades naturales, incapaz de conocer y comprender al Autor de su vida y de los acontecimientos de la misma, incapaz de descubrir el sentido, la finalidad última de sus días, a veces humanamente espléndidos, otras veces misteriosamente turbados, atribuye todo al acaso y a la fortuna, es decir, a una causa incierta". Pero con igual facilidad cae también o en la presunción o en la desesperación, mientras cuando por la revelación del Espíritu Santo sabe que es un instrumento en las manos de Dios, el hombre experimenta una gran consolación.

Sólo que la criatura humana, después de la caída de Adán, en sus límites de pecado y de culpa está "sujeta a la potestad del diablo, al pecado y a la muerte" y estos son males que ella jamás podrá superar con sus propias fuerzas. Esta sujeción de todo el hombre es llevada a sus consecuencias extremas por la servidumbre de la voluntad, porque, como la razón, también la voluntad es arrastrada en la ruina del pecado y no puede levantarse y redimirse, dado que todos sus esfuerzos están afectados por la concupiscencia y el hombre jamás alcanza a librarse de ese amor a sí mismo. Todos los actos de su voluntad caen dentro del círculo cerrado de la concupiscencia, que es en realidad amor propio. La voluntad, pues, no tiene la libertad suprema por Dios, sino que es sierva del pecado por el cual está afectada; lo cual naturalmente no implica que no sea libre en el plano psicológico y respecto a las cosas que le son inferiores.

## Concupiscencia<sup>5</sup>

La triste conclusión de todo esto es que el libre albedrío del pecador es una palabra vacía, "res de solo titulo, figmentum penitus"<sup>6</sup>; las mismas virtudes y todos los mejores actos de que el hombre natural es capaz, no son sino engaños<sup>7</sup>, pues que jamás alcanza a librarse de su amor a sí mismo, de la concupiscencia que posee todo su ser. Como se desprende de los rasgos ya

---

<sup>4</sup> Sobre esta cuestión es particularmente importante todo lo que Lutero dice en el Comentario al Salmo 127, escrito en 1533. Lutero llama a este Salmo, "Psalmus politicus et oeconomicus", W 40, III.

<sup>5</sup> P. 115.

<sup>6</sup> W 7, 146, 142 sig., 144 sig

<sup>7</sup> "Nihil sunt gentium virtutes nisi fallaciae" (W 2, 458, 613: 18. 739). "Mali sunt etiam cum sunt optimi" (W 42. 352).

mencionados; la concupiscencia no es simplemente el instinto sensual, sino el egoísmo congénito del hombre, por el cual el hombre no puede dejar de buscar y amar sobre todas las cosas lo que es suyo (*homo non potest nisi quae sua sunt quaerere et se super omnia diligere*)<sup>8</sup>. Todos saben por dura experiencia que la concupiscencia es invencible. Estamos en presencia del *homo incurvatus*, el hombre vuelto hacia sí mismo, que hace de sí mismo el objeto final y último y el ídolo de su vida<sup>9</sup>. Su pecado consiste siempre en ponerse él mismo en el lugar de Dios, en un *defectus fidei*<sup>10</sup>, en la falta de fe, en la arrogancia delante de Dios.

La situación del hombre no mejora ni con la religión, porque aun en ésta él se busca a sí mismo<sup>11</sup>. Debido a ese amor propio que contamina todas sus acciones, él es incapaz de conseguir de ninguna manera —ya sea con acciones virtuosas o con las prácticas religiosas más graves— una justicia que valga frente a Dios; incapaz de arrancarse del abismo de perdición en el cual es precipitado, y de subsistir frente a Dios. "El hombre se ha vuelto semejante a un árbol marchito, no puede querer ni hacer otra cosa que el mal... El hombre natural no puede querer que Dios sea Dios. Por el contrario, desearía que Dios no existiera, y ser él mismo Dios... Por naturaleza el hombre puede amar a Dios sólo egoístamente<sup>12</sup>. Esta es la realidad aunque el hombre no lo confiese, o aun lo niegue derechamente. Por lo demás, cuando tiene conciencia de ella, se encuentra ya en la situación particular de aquel que ha descubierto su propia cara mirándose en el espejo de la fuente misma que es Dios<sup>13</sup>. Y siempre es sólo la palabra de Dios lo que le revela su situación.

#### Justificación por la fe<sup>14</sup>

¿Pero cómo puede subsistir, es decir, cómo puede ser justificado delante de Dios? Solamente por fe: "el justo vivirá por la fe"<sup>15</sup>. Este es el mensaje profético paulino retomado por Lutero que hace de él el corazón del mensaje de la Reforma—La justicia que le es conferida al pecador y por la cual vive, no es la justicia activa, es decir, aquella que se alcanzaría por las obras del hombre pero que está siempre fatalmente manchada por la concupiscencia, sino la justicia pasiva, ie justicia de Dios, por la cual Dios es justo, la justicia que Dios en su misericordia concede al pecador, por la cual no lo ve ya como realmente es, sino cubierto y revestido por su justicia. Esta justificación es un perdón, por el cual Dios ya no le toma en cuenta al pecador el pecado que le ha perdonado. Es la justicia con la cual Dios

---

<sup>8</sup> Fi II, 75. Denifle habla de una bancarrota moral de Lutero, a causa de sus afirmaciones sobre la invencibilidad de la concupiscencia. Pero Lutero no habla solamente ni principalmente de los instintos sensuales, ni siquiera de los actos pecaminosos en sí, que según él son perfectamente superables. (Cf. Denifle, Luther, 2ª edic. Mainz 1904-06, pgs. 438 y sgs.)

<sup>9</sup> "Hec (la naturaleza humana) facit hominem esse sibi ipsi obiectum finalem et última et idolum" (Fi II). La *concupiscentia* es un *fomes*, un *residuum originalis peccati* (W 7, 111) y para Lutero es verdaderamente pecado, a diferencia de los escolásticos que la consideraban una infirmitas carnes, pero no culpa, y a diferencia de Agustín que la juzgaba, al menos en los bautizados, un *malum mirate*, pero no *peccatum*,

<sup>10</sup> Fi II, 332.

<sup>11</sup> "Quia homo naturali vitio se prae omnibus diligit. se in omnibus quaerit, omnia propter se diligit, etiam dum proximum vel amicum diligit, quia quaerit sua un illo" (Fi II, 304).

<sup>12</sup> Tesis 4, 17 y 21 de las 97 tesis del 4 de setiembre de 1517 para el bachillerato del estudiante Franz Günther (W 1, 224 y sgs.).

<sup>13</sup> W 39, I, 375.

<sup>14</sup> P. 116.

<sup>15</sup> Rom. 1:17, cf. Habacuc 2:4.

declare justo al pecador: es un don, un acto de gracia. "Es un hecho incomprensible que Dios se complazca en una criatura humana y que un hombre pueda gozar de Dios"<sup>16</sup>.

Según los escolásticos, para que la gracia fuera eficaz era necesaria cierta disposición, una preparación por parte del hombre para recibirla<sup>17</sup>. Pero el Reformador sólo encuentra en el hombre indisposición; dispuesto a la gracia sólo está el amor de Dios; "El amor de Dios no encuentra nada digno de ser amado en nosotros, pero lo crea... El amor de Dios que se hace vivo en el hombre, ama lo que es pecaminoso, malo, loco, débil, para hacerlo justo, bueno, sabio, fuerte, y así se expande y crea el bien. Los pecadores son bellos porque son amados, y no son amados porque son bellos. . ."<sup>18</sup>.

Las cualidades naturales del hombre sólo son capaces de la justicia de la carne, justicia que no sólo no es condición previa para obtener la justicia de Dios, sino que aun debe ser destruida, desechada, dispersa<sup>19</sup>. "Somos justos sólo porque Dios quiere reputarnos tales. Pero esa reputación suya no está en nosotros ni en nuestro poder; luego tampoco nuestra justicia está en nosotros y en nuestro poder"<sup>20</sup>. "La justicia de las Escrituras depende más de la imputación de Dios que de la naturaleza del reo. En realidad, tiene la justicia no aquel que posee la única virtud, y que con todo es pecador e injusto, sino aquel que por la confesión de su injusticia y por la suplicación de la justicia de Dios, es reputado justo por Dios en su presencia"<sup>21</sup>.

Hemos dicho que esta justificación es un declarar justos, no un hacer justos. Pero, ¿excluye del todo la santificación, el llegar a ser justos, el ser hechos justos por Dios? Algunos intérpretes no ven en el pensamiento de Lutero una contradicción entre el declarar y el hacer justos. Así Fr. Loofs<sup>22</sup> afirma que el *reputari iustum* de Lutero no está en contraste con el *iustum facere*, de modo que la remisión de los pecados es ya el comienzo de la nueva vida. Así también Giovanni Miegge<sup>23</sup> dice que el fin de la justificación imputada es, para Dios, el de hacer verdaderamente justo al pecador declarado justo. Esta tendencia está ciertamente avalada por numerosos pasajes de los escritos del Reformador. Es menester, sin embargo, cuidar de no interpretarlo como haciendo de nuevo —como los escolásticos— del acto del amor divino una gracia infusa, o aun una energía divina de renovación, inmanente en el hombre, como pretendieron los teólogos románticos del 800, para quienes el don divino por su inmanencia se convierte en una cualidad "espiritual" humana, un "germen de vida nueva" para el progreso moral de la persona.

Otro es el lenguaje de Lutero que no recae en el amor a sí del hombre religioso o del hombre moral, y cuando afirma que el perdón es resurrección, "*remissio peccati... ipsa resurrectio*"<sup>24</sup>, revela el sentido escatológico de su pensamiento. El Reformador dice que el pecador justificado está "a un tiempo enfermo y sano. Está enfermo en verdad, pero sano por la

---

<sup>16</sup> G. Merz, *Der vorreformatorische Luther*. Munich, 1934, p. 57.

<sup>17</sup> En el joven Lutero hay todavía rastros de ese pensamiento escolástico, cuando afirma la necesidad de cierta disciplina personal, de cierto auto control moral como preparación para la gracia, aun cuando ésta sea dada gratuitamente: "*Non enim dabitur gratia sine ista agricultura sui ipsius*" (Fi II. 93). Por lo demás, en el hombre sólo hay indispositio, porque está dominado por la concupiscencia.

<sup>18</sup> 28a. tesis de Heidelberg, de 1518, W 1, 353-374.

<sup>19</sup> Cf. Fi II, 1.

<sup>20</sup> *Ibid.*, pág. 104.

<sup>21</sup> Fi II, 121.

<sup>22</sup> *Leiftaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4ª ed., 1906, pg. 766.

<sup>23</sup> Lutero I, p. 165: "*Iustificare significa iustum facere en toda la tradición patristica, inclusive Agustín; Lutero mismo al fin de cuentas no reniega de esa posición*".

<sup>24</sup> W 3, 30.

promesa cierta del médico en quien cree, y que lo considera ya sano, porque está cierto que lo sanará, porque ha comenzado a sanarlo y no le ha imputado la enfermedad a muerte.

"Del mismo modo Cristo, nuestro samaritano, ha acogido al hombre medio muerto, lo ha recibido en su posada para curarlo, y ha comenzado a curarlo prometiéndole una perfecta sanidad por la vida eterna: y no le imputa el pecado, o sea la concupiscencia, a muerte, pero le prohíbe entretanto hacer o introducir en la esperanza de la salvación cuanto pueda obstaculizar esa curación y acrecentar el pecado, o sea la concupiscencia. ¿Es, pues, enteramente justo? No, es a un tiempo justo y pecador; pecador en realidad, pero justo por el juicio favorable y la promesa de Dios, que lo curará del pecado a fin de que sane perfectamente. Está por lo tanto perfectamente sano en esperanza, pero pecador en la realidad. Tiene el principio de la justicia, a fin de que la busque siempre más sabiéndose injusto. .."<sup>25</sup>.

La situación del creyente por tanto es la de quien está salvado en esperanza y espera su redención. Es siempre justo y siempre pecador, y debe ser por ello siempre penitente; su justicia depende del juicio que Dios pronuncia sobre él; pero ese juicio está escondido en el consejo de Dios y por consiguiente también la justicia del creyente está escondida en él<sup>26</sup>. Ciertamente "tiene el principio de la justicia, a fin de que la busque siempre más", y su deseo de ser verdaderamente justo, de llegar a ser justo, debe ser sincero, porque "si este enfermo, amando la enfermedad, se niega del todo a curarse, ¿no morirá?"<sup>27</sup>.

¿Entonces justificare significa con todo *iustum facere*? Sí, pero en sentido dialéctico, como se ve en las palabras del Reformador que hemos citado: la curación está garantizada únicamente por la capacidad y la voluntad del médico, no por la más mínima posibilidad de recuperación del enfermo. "Entre tanto", el médico prohíbe todo lo que pueda obstaculizar o retardar la curación. La concesión de la justicia imputada permanece como uno de los rasgos particulares de la teología de Lutero durante su vida, por lo cual no es posible abstraerse a su dialéctica de pecado y gracia, y detenerse únicamente sobre una afirmación o sobre una negación sin sentir al mismo tiempo su contrario. Pero esta dialéctica se debe en el fondo a la presentación eminentemente escatológica del pensamiento de Lutero, para quien la salvación del hombre es, según la expresión paulina, "en esperanza".

Si el hombre, según la doctrina de la justificación por la fe es a un tiempo pecador y justo, simul peccator et iustus, el hombre —observa Wolf<sup>28</sup>— no tiene como sujeto un "yo" sustancialmente idéntico, ni siquiera la conciencia (que para Lutero no es el órgano apto para captar la revelación, el organon leptikon para la revelación) ni sustancialmente aquello que resta de la "imago Dei" original, sino que se debe hablar de ese hombre y de su yo por antítesis en modo correspondiente al "simul peccator et iustus". "El hombre llamado a la existencia por la palabra "justificante" de la gracia de Dios, esto es, el hombre interno tiene esa su existencia extra, afuera de sí, en Dios".

---

<sup>25</sup> Fi II, 108.

<sup>26</sup> Fi II, 124.

<sup>27</sup> Fi II, 108.

<sup>28</sup> Véase Zur Sozialethik des Luthertums Genf 1-34, p. 25.

## Posibilidad de devenir hombre<sup>29</sup>

Lutero no sigue la concesión antropológica de la tradición humanística occidental que desde su origen, a saber, desde el connubio del pensamiento ético-religioso del estoicismo con el cristianismo entendió la unión entre lo humano y lo divino en sentido inmanente y consideró el espíritu del hombre como partícula Dei, para quien el espíritu del hombre ha podido también presumir de abarcar con sus ideologías los límites de lo humano. En realidad por esta su hybris el espíritu del hombre llega en nuestro tiempo a la deshumanización de lo humano y al sacrificio del hombre a las ideologías humanistas<sup>30</sup>. Tampoco el hombre justificado encierra en el corazón una "partícula Dei", ni es todavía una imagen renovada y perfecta de Dios. Es pura materia en las manos de Dios destinada a una futura forma gloriosa<sup>31</sup>. En cierto sentido el hombre no es hombre, sino que lo está deviniendo<sup>32</sup>. Lutero lo parangona con el punto matemático, entendiendo decir con esto que el hombre no puede ser determinado sustancialmente como *rationalis substantia* sino sólo funcionalmente. Lo que da consistencia y valor a su existencia actual es el "telos", la meta hacia la cual es llamado, en cuya luz escatológica es él mismo examinado y conocido. Lo que lo hace ser, o mejor, lo llama a ser, verdaderamente hombre no es una sustancia divina que haya en él, sino la elección celestial que lo escoge como instrumento para las obras de Dios, para el cumplimiento de los planes de Dios sobre esta tierra, en la espera del advenimiento del Reino y de la manifestación de la gloria de Dios. Por eso es, en la existencia terrena, como materia en la mano de su Señor, destinada a tener una forma gloriosa. Esta vocación para la meta gloriosa, que lo hace ser, que realiza su posibilidad de ser hombre, aparece aquí en el acto de la justificación por el cual el impío es declarado justo y es llamado por Dios a devenir justo. He aquí por qué Lutero, debiendo dar una definición del hombre no se sirve de la fórmula escolástica "*hominem esse animal rationale, sensitivum, corporem*", aunque no niega que esto también sea verdad, sino que repite la afirmación de Pablo: "*Hominem iustificare fide*", el hombre es justificado por la fe. Esta es una proposición que nada dice de una sustancia racional o de otros conceptos que nosotros generalmente consideramos fundamentales en una definición del hombre, pero habla de pecado y de gracia, es decir, muestra el fundamento viviente del hombre, no en ninguna cosa que esté en el hombre mismo, sino afuera del hombre en la gracia de Dios que crea y crea de nuevo, llama, elige, justifica, santifica, glorifica<sup>33</sup>.

## Libertad del cristiano<sup>34</sup>

Después de haber sacado a luz los límites del origen y del fin que no le es lícito al espíritu del hombre superar sin aniquilarse a sí mismo, Lutero puede acoger también lo *humanum* transmitido por la tradición filosófico-humanista y escolástica occidental, en sus elementos más genuinos.

---

<sup>29</sup> P. 119.

<sup>30</sup> Cf. E. Wolf, *Mensckwerdung des Menschen* Ev. Theologie, 1946, p. 16.

<sup>31</sup> W 39. I, 177: "*Quare homo huius vitae est pura materia Dei ad futurae formae suae vitam. Sicut et tota creatura, nunc subiecta vanitati, materia Deo est ad gloriosam futuram suam formam*".

<sup>32</sup> Cf. E. Wolf, *Ev. Theologie*, 1946, p.19.

<sup>33</sup> Nótese cómo esta antropología del Reformador está en un todo (le acuerdo con el principio de la teología de la cruz. Véase Valdo Vinay: "*Martín Lutero; la teología de la cruz y la crisis espiritual de nuestro tiempo*". *El Predicador Evangélica*, N9 26, p. 109.

<sup>34</sup> P. 120.

Así, por ejemplo, si Lutero rechaza la razón en sentido metafísico-religioso, no pudiendo aceptarla como fuente de revelación y conocimiento de Dios, en cambio, la acepta como factor cultural y como presuposición de toda la vida civil. La razón, en su opinión, está bajo la potestad del diablo, pero dentro de los límites de su relatividad, puede servir como instrumento para las obras de Dios entre los ordenamientos de la vida de relación.

Con el principio crítico del Evangelio, Lutero puede liberar al hombre del peligro mortal de creerse a sí mismo algo divino. Desenmascara la autoglorificación del hombre, y al hacerlo también detiene su auto aniquilación<sup>35</sup>. El hombre justificado tiene en la sobriedad de la fe una clara visión de la dura realidad de la existencia aquí y permanece en el mundo, más que todos aquellos que siguen formando fantásticas ideologías. Es un "cooperador" de Dios, pero no pretende ser un "co-creador", ni roba la gloria a su Señor. Su "humanitas" es una posibilidad de devenir hombre por medio del Espíritu Santo. Es una humanitas que señala a su prototipo, Cristo<sup>36</sup>.

Sentadas estas premisas antropológicas, la ética política del Reformador no puede sino ser sobria, despojada de toda ideología<sup>37</sup>.

El hombre justificado por la fe que goza de la libertad de los hijos de Dios, tiene en la dura realidad de este mundo el campo para ejercitar su grata obediencia a Dios y su caridad, a saber, el campo de su santificación. En la vida "política", pues, la santificación se cumple según el principio expresado, con Pablo en 1ª Cor. 9, al comienzo del *De libertate christiana*: "Soy libre en todas las cosas y me he hecho siervo de todos".

El cristiano, pues, no es solamente libre y señor sobre todas las cosas, sino también "un siervo voluntario en todas las cosas y subordinado a todos". No es solamente hombre interior y espiritual; permanece en la vida corporal en la tierra, debe vivir entre los hombres y tener relación con ellos. Aquí comienza su vida social y política. En el consorcio humano, él no puede permanecer ocioso, porque está llamado a servir por amor. Este servicio de amor nace de la fe. Las obras son fruto de la fe. "Bona opera non faciunt bonum virum, sed bonus vir facit bona opera"<sup>38</sup>. La persona debe ser primero justificada y renovada por la fe, porque según la parábola de Jesús sólo un árbol bueno puede llevar frutos buenos. Pero estos frutos buenos deben necesariamente manifestarse en la vida social, porque el cristiano no es un fin en sí mismo, "sino también para todos los hombres de la tierra, de modo que vive solamente para los otros y no para sí. Por eso sujeta su cuerpo, para poder servir a los demás más sincera y libremente, como dice Pablo en Rom. 14: "Ninguno vive para sí, y ninguno muere para sí. Que si vivimos, para el Señor vivimos; y si morimos, para el Señor morimos". Por lo tanto, no debe ocurrir que el cristiano esté ocioso en esta vida e inoperante hacia su prójimo"<sup>39</sup>.

Así la libertad espiritual que le es dada al creyente por el Evangelio de la justificación por la fe «píamente, se convierte en una libertad para el servicio de amor. El Reformador concluye que "el cristiano no vive en sí mismo, sino en Cristo y en su prójimo, de otro modo no es

---

<sup>35</sup> E. Wolf, *Ev. Treologie* 1946, pgs. 19 y ss.

<sup>36</sup> E. Wolf. *ibíd.*, p. 24.

<sup>37</sup> Una grieta en la concepción antropológica de Lutero, y una consiguiente infiltración del pensamiento humanístico, en el campo de la Reforma, les tenemos ya con Melancton, que reconoce a la razón humana una dignidad particular y termina por considerarla una irradiación de la mente eterna de Dios También en su sociología, con la idea de una utópica sociedad humana, se mueve en la misma dirección (Cf. sobre este argumento: Werner Elert, *Morphologie des Luthertums*, Munich 1932, vol. II, pgs. 28 y sgs.).

<sup>38</sup> *De libertate christiana*, W 7, 61. 26.

<sup>39</sup> *Op. cit.* W 7, 4,15.

cristiano. Por la fe vive en Cristo; por la caridad, en el prójimo; por la fe es arrebatado en alto, sobre sí mismo, en Dios; por la caridad cae de nuevo abajo de sí, en el prójimo, permaneciendo, sin embargo, siempre en Dios y en su amor"<sup>40</sup>.

De cuanto se ha dicho se desprende que la ética luterana es eminentemente una ética social, aunque la fe luterana no lleve a la formulación de un programa social a causa de su tensión escatológica la ética que deriva de esa fe no puede ser sino una ética interina.

#### La crisis de la sociedad actual<sup>41</sup>

Si ahora queremos dar un vistazo, por rápido que sea, a la crisis de la sociedad actual, veremos que ella es necesaria y esencialmente la crisis de los hombres que la constituyen.

Los estudios antropológicos se han multiplicado en nuestro tiempo, y especialmente en la última década, en el sentido y en el esfuerzo de comprender al hombre como un todo en sí, dejando de disolverlo en sus varios procesos y en su vida de relación, como ocurría en la segunda mitad del siglo pasado y a raíz del triunfo de la idea positivista de la ciencia. Hoy ya no se está conforme con oír lo que dice del hombre la biología, la fisiología, la psicología, la etnología u otra ciencia. Se quiere saber qué o quién es verdaderamente el hombre.

Hace algunos años, el teólogo luterano Edmundo Schlink, haciendo una reseña de varias obras notables de antropología, hacía notar el fracaso de esa tentativa, porque en las disciplinas de las ciencias naturales y filosóficas se ha llegado a conocer las funciones particulares, los procesos singulares de la vida humana, pero no se ha llegado a aferrar y entender qué sea el hombre mismo. Tal conocimiento, observa Schlink, sólo se deriva de la revelación de Dios en Jesucristo. "Antropología significa cristología, el discurso en torno al hombre presupone el discurso de Dios, el discurso de Dios es Cristo... El Ecce homo es la clave tanto de la teología como de la antropología"<sup>42</sup>.

El esfuerzo que a veces se hace para entender al hombre partiendo de la religión natural, lleva fatalmente a la creación de mitos que no sólo impiden oír las declaraciones de la revelación, sino también ver los resultados exactos de la antropología experimental. Todo esto confirma lo que decía Lutero, a saber, que la razón no puede alcanzar el conocimiento del origen y la finalidad del hombre.

#### Las ideologías humanísticas causa de la crisis

Pero esta ignorancia no deja de tener consecuencias. Los antiguos eran conducidos a creer en el hado; Lutero ve en ella la causa de la presunción o de la desesperación humanas, y nosotros estamos obligados a descubrir allí la causa profunda de la crisis de nuestra sociedad y de su desarrollo.

El hecho más grave es que la enseñanza que se presenta como cristiana, acerca del hombre, está tan confundida con tantos otros elementos no evangélicos, que ya no les sirve como medida crítica, ni ofrece el discernimiento necesario para orientarse entre la multitud de doctrinas. Está claro, por ejemplo, que si el humanismo puro es la "religión del hombre"

---

<sup>40</sup> Op. cit. W 7, 69, 12.

<sup>41</sup> P. 121.

<sup>42</sup> Gerardus van der Leeuw, *Der Mensch und die Religion*, pgs. 113 y 142 (citado por Clink).



convertido en el fin y el ídolo de sí mismo, cualquier confesión cristiana que se haya contaminado y comprometido en alguna medida con tal religión, no podrá servirse del Evangelio como medida crítica para juzgar las doctrinas, las ideologías y los espíritus.

Si, por otra parte, precisamente las ideologías humanísticas en sentido lato —es decir, aquellas que sacan su fuerza y su sustancia de la religión del nombre— son las ideologías que devoran al hombre, las que se manifiestan despiadadas con él, las que siempre lo crucifican a la realización de algún ideal o pseudo-ideal, está claro (1) que salvar al hombre y a todos los elementos de verdadera humanidad que hay en él —y en consecuencia también a nuestra sociedad— significa liberarlo de las ideologías humanísticas, y (2) que la facultad de discernimiento se obtendrá sólo en el Evangelio que es el juicio\_ y la condenación de la religión del hombre.

Por tanto, si alguna confesión de fe ha de ayudarnos a volver a la sobriedad evangélica, será solamente aquella confesión que se haya mantenido pura de toda contaminación humanística.

Este es el valor particular de la antropología de Lutero. Hemos visto cómo ésta se aparta y se diferencia de toda la tradición humanístico-cristiana de Occidente (y toda la tradición cristiana occidental fue humanístico-cristiana) hasta su tiempo y también en los siglos siguientes, porque el catolicismo post-tridentino no sería menos humanístico que el pre-tridentino.

Es verdad que hoy el catolicismo trata de asumir el patronato de lo humano<sup>43</sup>, pero es precisamente la fuerte vena humanística de su antropología lo que lo hace incapaz para esa defensa, puesto que ésta es válida solamente cuando se vigilan los límites del origen y la finalidad del hombre, como la puerta del paraíso perdido era vigilada por los querubines con la espada flamígera<sup>44</sup>. Ahora bien, la corriente humanista olvida siempre esos límites y hace del hombre y del espíritu del hombre algo sobrehumano, sobrenatural, divino. Esta confusión que le hizo perder el paraíso al principio, pierde hoy también al hombre en la multitud de sus ideologías. Si la corriente humanística es la progenitura del hombre autónomo moderno, y en consecuencia la verdadera fuerza disolvente de nuestro mundo occidental, ¿cómo puede presumir de ser la salvación del mismo una doctrina sustancialmente determinada por la misma fuerza disolvente? Y tal es el catolicismo romano, no obstante sus siempre vivos y no del todo renegados principios agustinianos.

#### Espiritualismo romántico-burgués y comunismo ruso<sup>45</sup>

Hay aún otra tendencia en la cristiandad occidental, que ha penetrado aun en el luteranismo, aunque no se deriva necesariamente de éste, sino más bien —ahora y siempre— de la corriente humanista a través de la mística medieval, la espiritualidad anabaptista y de las sectas, el pietismo y el avivamiento, y que se manifiesta en el pleno desarrollo de la piedad

---

<sup>43</sup> Resconti delle Giornate Teologiche dedicate al tema Umanismo e Antiumanismo cristiano. Número especial de L'Apello, 1942, P. III.

<sup>44</sup> "El binomio humanismo-cristianismo está siempre en peligro de resolverse prácticamente en un naturalismo más o menos encubierto. Los valores humanos tienen una validez racional intrínseca propia, aparte de la gracia; el orden sobrenatural de la gracia puede agregarles la corona de la espiritualidad cristiana, pero no les da su fundamento esencial. Como quiera que el orden de la naturaleza subsiste en sí, independientemente de toda referencia al orden de la salvación, siempre es posible prescindir prácticamente de éste y limitarnos a contemplar y defender una humanidad autónoma" (Giov. Miegge, *ibid*, p. IV)

<sup>45</sup> p. 123

idealístico-romántica del siglo pasado. Me refiero a la espiritualización del cristianismo tal como aparece en la tendencia a dividir al hombre en cuerpo y espíritu, para desvalorizar todo lo material y terreno que hay en él y exaltar en cambio todo lo que es manifestación de su espíritu, sin distinguir bien entre el espíritu del hombre y el Espíritu de Dios. Es un retorno a la antropología católica, que ve en el hombre una parte natural y otra sobrenatural, un cuerpo mortal y un alma eterna y que no tiene casi nada que ver con aquel.

En esta concepción dualista todo en el hombre se desdobra: lo que es material y terreno (política, economía, cultura, etc.) es de naturaleza inferior y profana frente a su actividad más propiamente espiritual y religiosa. Tendríamos dos esferas netamente separadas, para las cuales la religión, la piedad interior tendría un dominio propio suyo que no debe ser contaminado por contactos con la esfera de lo terreno y temporal. El universo mismo también está dividido entre la tierra y el cielo, y todo lo que hay aquí abajo es despreciable, frente a los bienes celestiales; el cristiano debería descuidar este mundo para cuidarse de su alma, para cultivar la vida espiritual y pensar en el cielo.

Este espiritualismo romántico-burgués, ampliamente difundido todavía hoy en nuestros ambientes, llega a hacer olvidar al hombre que es solamente hombre, y que no debe superar los límites de lo humano para ser más semejante a los ángeles o para permanecer entre las nubes. Tal fue el cristianismo que conoció Carlos Marx a mediados del siglo pasado, y que rechazó como un falso desdoblamiento del hombre y un pérfido instrumento de dominio de la clase capitalista para mantener en sujeción al proletariado con las promesas del más allá.

Y este dualismo espiritualista-burgués ha desfigurado profundamente el mensaje del evangelio, el cual no divide al mundo y al hombre en naturaleza y supernaturaleza, en materia y espíritu, en cuerpo y alma, sino que predica el Dios viviente que es Creador y Redentor del cuerpo y del alma, y que no ha renunciado a su soberanía sobre la tierra para relegarse a un cielo abstracto y lejano.

Federico Lieb en su obra *Russland unterwegs* (Rusia en marcha) señala claramente la impotencia de este cristianismo romántico-burgués frente a las objeciones del materialismo dialéctico marxista, impotencia que procede precisamente de su alejamiento del mensaje bíblico. "¿No se ve", dice, "que cuando Cristo sana a los enfermos, resucita los muertos y resucita él mismo, proclama de ese modo con la acción que Dios reclama para sí este mundo —no otro, este mundo del cuerpo, de la economía y de la política— porque él es su único y legítimo Señor?"<sup>46</sup>

"El deber del cristianismo en este mundo es... la humanitas. Por medio de Cristo esta humanidad adquiere pleno significado, recibe un sentido divino: se santifica por virtud del Espíritu Santo. Y porque el cristiano no debe ser otra cosa que un verdadero hombre — del cual Marx ha hablado también— no puede ser un mero espectador ante el mundo. Debe "llevarlo" haciendo suyas las preocupaciones del mundo, pero comprendiéndolo ahora en Cristo; es decir, debe ser, exactamente en el sentido de Marx, "exterior", y no interior, humano y no algo especial —aparte— como dice Marx, "cristiano" en un ambiente apartado como por una hora el domingo o en una vida devota que sólo se ocupa de sí misma,- para dejar por lo demás —¡qué escarnio!— en el nombre de Cristo, este mundo a merced del mal; aprovechando, sin embargo, de cuando en cuando de ese mal"<sup>47</sup>. Todo desinterés del cristiano por la cultura es fariseísmo y cristianismo pietístico de conventículos. "En realidad, el hombre de la fe y de la libertad cristiana no es otro (no es otro sujeto) que el hombre de la cultura, del mundo. La realidad actual de la existencia del

---

<sup>46</sup> *Russland unterwegs*, *Der russische Mensch zwischen Christentum und Kommunismus*, Berna, 1945, P. 410.

<sup>47</sup> *Ibid*, p. 400.

cristiano es el "estar en el mundo", solamente que un "estar calificado"<sup>48</sup>. A diferencia de los paganos, él sabe lo que esto significa. Y precisamente como cristiano debe luchar contra la deshumanización del hombre, que es criatura de Dios. Para librar esta batalla contra la deshumanización del hombre debida a las ideologías humanísticas —parece una contradicción, pero no lo es— es necesaria la sobriedad de la antropología de Lutero. porque solamente ésta nos dará esa libertad cristiana que nos permite acoger y salvar los elementos de la humanitas donde quiera que se encuentren, en Oriente u Occidente, sin el peligro de recaer en la idolatría de la "religión del hombre" que termina siempre por sacrificar al hombre precipitándolo en la desesperación.

La salvación del hombre y de la sociedad no deriva de nuestra milenaria tradición y civilización mediterránea, hoy totalmente en disolución, sino de la palabra única de Dios acerca del hombre, que tenemos en Jesucristo. Sólo sobre esta palabra —y no sobre la palabra de la tradición humanística mediterránea que el cristianismo había absorbido a lo largo de su camino de siglos— quiere fundarse Lutero al hablar del hombre. Por eso su enseñanza tiene hoy un valor particularísimo para orientación en la crisis social de nuestro tiempo.

---

<sup>48</sup> Ibid, p. 401.