

El sentido del actuar y el concepto de persona de Martín Lutero

Berthold Wald

En una de las últimas disputaciones del año 1539 hay una frase que resume de forma concisa la visión de Lutero sobre la relación entre persona y acción. Dice: “Fides facit personam, persona facit opera”¹. La persona no es ahí todavía el hombre. Ser persona no es en absoluto una clasificación sustancial. Su ser persevera sólo a través de la fe en Cristo y sólo *dentro de* esta relación, por eso el concepto de sujeto todavía no es aplicable. El “yo” o el “sujeto” pertenece al ser del hombre. Por eso las acciones humanas o, en la lengua de Lutero, las “obras” del hombre, sean buenas o malas, no tienen ningún significado constitutivo para la existencia de la persona. La necesidad de la seguridad en uno mismo no se origina en los principios no experimentables, ya sean ideales sustanciales o subjetivos, del ser de la persona. Si el ser de la persona está construido sólo sobre la fe, exige unos criterios, si la fe es cierta. Para Lutero el criterio más importante es la actitud inalterable del creyente en las obras que él mismo lleva a cabo.

Se ha hablado de una “Ontología de la persona según Lutero”² que no está orientada al concepto de sustancia, el cual se contrapone “a la metafísica de la sustancia”³ en determinados aspectos. Análogamente también se puede hablar de un inalterable concepto de las acciones morales, que se opone al concepto ético de Moral. Que Lutero diferencie de una manera estricta entre el ser del hombre y el ser de la persona, no es más que una consecuencia de su exégesis de San Pablo, cuyo núcleo antropológico en su mensaje se resume en la frase: “totus homo caro est”, todo el hombre es carne, es decir, que en todo se busca sólo a sí mismo. Tal interpretación está basada, sin embargo, en una suposición previa, como se señala en la exégesis de la Carta a los Romanos: la concepción que Lutero tiene de la voluntad del hombre.

1. MARTIN LUTERO, *Zirkulardisputation über das Große Abendmahl* en *Werke Kritische Gesamtausgabe*, Weimar, 1883 y siguientes [en adelante, WA], vol. 39 I, p. 283.

2. Este es el título de un estudio básico de WILFRIED JOEST sobre el concepto de persona de Martín Lutero (*Ontologie der Person bei Luther*, Göttingen 1967).

I. La disputa sobre el libre albedrío

El libre albedrío se supone de la misma manera en las enseñanzas teológicas sobre la gracia como en la filosofía moral. Sin libertad, es decir, sin colaboración del hombre, no hay ni mérito ni culpa. Desde la obra de San Agustín *De libero arbitrio* existió consenso en este tema, aunque hubiera diferentes concepciones sobre la naturaleza y el modo de acción del libre albedrío. La libertad y la personalidad del hombre van de la mano.

Este consenso terminó con la respuesta de Martín Lutero a Erasmo de Rotterdam por su defensa del libre albedrío⁴. Lutero respondió a ello ya en diciembre de 1525 con un extenso texto que llevaba el título de *De servo arbitrio*. La disputa entre Erasmo y Lutero es, todavía hoy, no sólo de interés histórico para la comprensión de la teología reformada, ya que no se preocupa sólo del disenso central entre Lutero y la teología escolástica. Es también una disputa sobre los conceptos básicos para entender la persona humana. En su confrontación con Erasmo, Lutero ha reconocido explícitamente,

que tú eres el único que atacó el problema mismo, esto es, lo fundamental del asunto, y que no me has atormentado con aquellas cuestiones periféricas acerca del papado, el purgatorio, las indulgencias y otras por el estilo, donde se trata mucho más de cosas inútiles que no de cuestiones serias, con las que hasta el momento casi todos han tratado de darme caza, si bien en vano. Tú eres el único que has reconocido el punto central del tema y has atacado lo esencial, lo cual te agradezco de corazón.; pues de este tema me ocupo con mucho más interés, siempre que el tiempo y las circunstancias me lo permiten⁵

Dejando fuera de nuestra consideración el aspecto exegético-dogmático de la disputa entre Erasmo y Lutero, nos detendremos en la definición del

3. *Ibidem*, 14. Esta nueva ontología como “una dinámica, actual y relacional concepción de la realidad” compara la comprensión del ser de la metafísica de la sustancia pero, sin embargo, malinterpreta los rasgos más sencillos de la metafísica aristotélica. Ser sustancia, después de Aristóteles, significa para el hombre, justamente mutabilidad - la cualificación del ser como devenir de sí mismo- en constante referencia a la realidad. La naturaleza del alma espiritual no puede ser definida con precisión como un estar en relación dinámico con toda la realidad.

4. ERASMO DE ROTTERDAM, *De libero arbitrio diatribe sive collatio* (1524).

5. MARTIN LUTERO, *De servo arbitrio* en *Ausgewählte Werke* Vol. 1; Munich, 1983, p. 248. WA vol. 18, p. 786. Más tarde Lutero va más lejos y llega a decir en una breve declaración (1537) que fuera de este escrito (y su gran catecismo) *todo* lo que había sido reunido por él, debería ser lanzado al fuego: “De tomis meorum librorum disponendis ego frigidior sum et segnior, eo quod Saturnina fame percitus magis cuperem eos omnes devoratos. Nullum enim agnosco meum iustum librum, nisi forte *de Servo arbitrio* et *Catechismus*” WA, vol. 8, p. 99.

concepto de *voluntas* y *liberum* dadas por Lutero, o lo que es lo mismo, *servum arbitrium*. Su tesis sigue la siguiente idea: Sólo Dios es libre, porque sólo

la Majestad divina [...] puede, como dice el salmo, hacer todo lo que quiere, en el cielo y en la tierra. Si el hombre se atribuyera esto, no le sería legítimo, pues se atribuiría también la divinidad misma, lo que sería la mayor blasfemia que se podría decir⁶.

La pretendida falta de libertad de la voluntad humana tiene dos aspectos. El primero consiste en no ser Dios, sino criatura de Dios sometida siempre a su acción. El segundo aspecto de la falta de libertad es la corrupción de la naturaleza del hombre que no puede ya escapar nunca de la inclinación al mal. Para el primer aspecto:

Pues la expresión “libre albedrío” será para el juicio de todos aquellos que la oigan en el sentido adecuado al que se ha señalado, que Dios puede y hace lo que quiere, sin ninguna ley y sin coacción de ningún tipo

Algunos otros, como Agustín y después de él los sofistas, y minimizan la gloria y la fuerza de la palabra libre⁷.

Por lo tanto, los teólogos deben abstenerse de esta palabra al hablar de la fuerza del hombre, y dejarla solo para Dios, también deben apartarla de la boca y la lengua de los hombres y defenderlo como nombre sagrado y venerable para su Dios⁸.

Y una vez más:

El hombre sólo tiene libre albedrío si Dios se lo concediera⁹.

6. *De servo arbitrio*, p. 48; WA vol. 18, p. 636: “Ea enim potest et facit omnia quae vult in coelo et in terra. Quod si hominibus tribuitur, nihilo rectius tribuitur, quam si divinitas quoque ipsa eis tribueretur, quo sacrilegio nullum esse maius possit”.

7. *Ibidem*, p.76; WA vol. 18, p. 662: “Quod liberi arbitrii vox omnium aurium iudicio proprie id dicitur, quod potest et facit erga Deum quaecumque libuerit, nulla lege, nullo imperio cohibitum (...) Nam sic Augustinus et post eum Sophistae gloriam et virtutem istius vocis (liberum) extenuant”. Aquí se ve que el pensamiento de Lutero se encuentra bajo la influencia de la escuela escotista-ockhamista, en la que el libre albedrío y la radical independencia están equiparados. Duns Escoto aclara: “Quis enim negat acti- vum esse perfectius quanto minus dependens, et determinatum, et limitatum respectu actus, vel effectus?” (DUNS SCOTUS, *In XII libros metaphysicorum*, en *Opera Omnia*, Wadding, vol. IV, Lugduni 1639, p. 799).

8. *De servo arbitrio*, p.48; WA vol. 18, p. 636: “Proinde theologorum erat ab isto vocabulo abstinere, cum de humana virtute loqui vellent, et soli Deo relinquere, deinde ex hominum ore et sermone idipsum tollere, tanquam sacrum ac venerabile nomen Deo suo asserere”.

9. *Ibidem*, 49; WA vol. 18, p. 637: “Homo est liberi arbitrii, ita sane, si Deus illi suum concederet”. Este primer aspecto de la falta de libertad de la voluntad del hombre

El segundo aspecto guarda relación con la radical concepción determinista de Lutero del *peccatum originale*, que con él se dirige a la oposición entre *servum arbitrium* y *liberum arbitrium* y a la afirmación de la falta de libre albedrío. En su popular comparación con un caballo que por turnos es montado por diferentes señores, Lutero ha presentado de una manera gráfica el estado de la voluntad del hombre como libre *a la vez* que determinada.

La voluntad del hombre está representada como un animal de carga; si Dios se sienta sobre él, lo acepta y va donde Dios quiere, tal y como dice el salmo: “Yo soy como un animal de carga y siempre estoy contigo”. Si se sienta Satanás, lo acepta y va donde Satanás quiere. Y no está en su mano elegir a uno de los dos jinetes para cabalgar e ir a buscarlo, sino que los jinetes luchan para mantenerlo y tomarlo en posesión¹⁰.

Por supuesto, no se puede ignorar el contexto en esta confrontación conceptual. Se está intentando compatibilizar libertad y determinismo, sin necesidad de la coacción (*coactio*). Una voluntad obligada por algo externo, que no quiere por sí misma, no sería ninguna voluntad. Un “libre albedrío impotente”; con esos términos opuestos concreta Lutero ambos momentos del concepto: el elemento deliberado y el elemento determinado. Si él utiliza la palabra tan usada por Agustín de *servum arbitrium*¹¹, entonces vamos al trasfondo de la necesaria distinción entre *necessitas* y *coactio*,

no será suficiente atendido, pese a que para Lutero esa lógica era muy significativa. Pues la idea de la incompatibilidad de la libertad divina y humana, que sólo es libre si tiene poder sobre los demás, - origina claramente, *no* una orientación de su exégesis, sino una “Metafísica” propia. Lutero toma la naturaleza divina como escala para medir la naturaleza humana, de manera que sus características o acciones (conocer, querer, amar), sólo podrían ser aplicadas por el hombre, si se hubieran dicho de una manera *unívoca*: el que no conoce *como* Dios, no conoce nada; el que no es amo *como* Dios, su voluntad no es libre; el que no ama *como* Dios, no ama nada.

10. *Ibidem*, 46; WA vol. 18, p. 635: “Sic humana voluntas in medio posita est, ceu iumentum, si insederit Deus, vult et vadit, quo vult Deus, ut Psalmus dicit: Factus sum sicut iumentum et ego semper tecum. Si insederit Satan, vult et vadit, quo vult Satan, nec est in eius arbitrio ad utrum sessorem currere aut eum quaerere, sed ipsi sessores certant ob ipsum obtinendum et possidendum”. WA vol. 18, p. 750: “Liberum arbitrium nihil nisi iumentum captivum Satanae erit non liberandum, nisi prius digito Dei eiiciatur diabolus”. Para el origen de esta original imagen platónica en la teología y en su diferente uso por Lutero, cfr. TH. BEER, *Der fröhliche Wechsel und Streit, Grundzüge der Theologie Martin Luthers*, Einsiedeln 1980, pp. 236ss, pp. 242ss; pp.251-258.

11. Cfr. H. BEINTKER ET AL. (EDS.), *Die reformatorischen Grundschriften*, Darmstadt 1983; vol. 1, *probationes conclusionum*, XIII. “Inde B. Augustinus Libro de spiritu et littera [3, 5: PL 44, 203 = CSEL 60, 157, 19ss.] dicit: “liberum arbitrium sine gratia non nisi ad peccatum valet”; et Libro II contra Iulianum: “Liberum vos vocatis, imo servum arbitrium” etc. [II,8,23: PL 44, 689]” C. STANGE (ED.), *Die ältesten ethischen Disputationen Luthers*, Leipzig 1932, p. 64.

cuando hablamos de la coacción (*coactio*) y no ya de la necesidad de inmutabilidad (*necessitas immutabilitatis*)¹².

Pues no somos nosotros, sino sólo Dios el que nos salva, ni podemos hacer ninguna obra para salvarnos, queramos o no queramos. Digo empe-ro “de un modo necesario”, no “por coacción”, o como dicen otros, “por necesidad de la inmutabilidad, no de la coacción”¹³.

Pues,

“la necesidad de la inmutabilidad significa que la voluntad no puede cambiar por sí misma o en otra cosa, sino que es aún más impulsada a querer cuando se resiste”¹⁴.

“Y esto lo hacemos espontánea y gustosamente, por la misma naturaleza de la voluntad que, de sufrir coacción, no sería voluntad (*voluntas*). Pues la co-acción (*coactio*) es más bien, por así decirlo así, una no-voluntad (*noluntas*)”¹⁵.

En comparación con Dios, no hay ahí ninguna pasividad de la voluntad, como se ha sugerido en la metáfora del animal de carga. Más bien la volun-tad ya *está* determinada por Satanás y *lucha sin cesar* con la fuerza de su natu-raleza contra el jinete divino¹⁶. Lutero ve justificado en la *concupiscentia*, que es el deseo egocéntrico de la voluntad del hombre, el momento activo de la falta de libertad contra Dios. Todo amor humano es amor a uno mismo, porque todo objeto de amor posible, incluido Dios, no es plenamente desin-teresado, sino que desea cumplir sus propios deseos. En la famosa conclu-sión de la *disputatio* de Heidelberg con el dominico Johannes Eck, Lutero afirma de la naturaleza concupiscible del amor humano, en oposición al amor divino que:

*Amor Dei non invenit, sed creat suum diligibile, amor hominis fit a suo diligibili*¹⁷.

12. *De servo arbitrio*, p. 191; WA vol. 18, p. 747: “Quasi nos de coactione loquamur, ac non potius de necessitate immutabilitatis”.

13. *Ibidem*, p. 45; WA vol. 18, p. 634: “Si enim non nos, sed solus Deus operatur sa-lutem in nobis, nihil ante opus eius operamur salutare, volimus, nolimus. Necessario ve-ro dico, non coacte, sed ut illi dicunt, necessitate immutabilitatis, non coactionis”.

14. *Ibidem*, p. 45; WA vol. 18, p. 634: “Hoc vocamus modo necessitatem immutabi-litatis, id est, quod voluntas sese mutare et vertere alio non possit, sed potius irriteretur magis ad volendum, dum ei resistitur”.

15. *Ibidem*, p. 46; WA vol. 18, p. 635: “Idque facimus volentes et lubentes, pro natu-ra voluntatis, quae cogetur, voluntas non esset. Nam coactio potius (ut sic dicam) no-luntas”.

16. Cfr. WA vol. 9, p. 75.

17. BEINTKER, op. cit., p. 54. “El amor de Dios no encuentra, sino que crea lo que ama. El amor del hombre solo se da en las cosas que él encuentra adorables” C. STANGE, *op. cit.*, p. 34.

Para los hombres lo amado es siempre *causa amoris*¹⁸, y por eso, causa y razón de su posesión del deseo; para Dios es al revés y lo amado es una obra de su amor que no se quiere a sí mismo.

Lutero ve en la estructura teológica de la acción humana una confirmación de su tesis sobre la falta de libertad de la voluntad. La exigencia natural hacia un bien razonable le sirve como efecto de la concupiscencia natural convertida en *peccatum originale* y como prueba empírica para decir que el hombre se busca a sí mismo en todo. El bien no le interesa para querer las cosas buenas, sino por que encuentra en él un placer para sí mismo. Pues amar los bienes debería significar poder despreciarse a uno mismo, tal y como es de particular el amor de Dios a las criaturas. Pero esto es justamente lo que el hombre no puede, porque su amor (con las palabras de Kant), permanece siempre “patológico”: en la dependencia del amado y en este punto, en relación con su cumplimiento. Por lo tanto, para Lutero (*dico* por Adorno) no hay ninguna correcta vida en el mal, por que incluso cualquier deseo (*appetitus rectus*), por ser un *deseo*, no puede ser recto¹⁹.

En la tesis 40 de la *Disputatio contra scholasticam theologiam*, Lutero formula, en alusión a Aristóteles, una nueva perspectiva sobre los actos humanos como un cambio completo del concepto de acción virtuosa: “No seremos justos en lo que nos comportemos correctamente, sino que siendo justos en la fe, actuamos justamente”. La definición más concisa de la relación entre la fe y los actos se encuentra en la *Controversia sobre la Última Cena*, donde se dice: *Fides facit personam, persona facit opera*²⁰. Sólo la fe hace referencia al ser de la persona, la cual, a través de su fe, “se llena y satisface, y está feliz con la justicia divina”²¹, mientras que el “hombre exterior” por medio de su acción no tiene otra cosa ante sus ojos que “la necesidad y el interés del prójimo”²². La autorrealización y las faltas con uno mismo, si se les puede llamar de esa manera, serán producidos por la fe o la falta de fe. Pero, de esta manera, se pierde la tradicional distinción entre la acción como *actio immanens* y el hecho como *actio transiens* de su plausibilidad, y en el mismo grado desaparece lo propio de la razón moral.

18. *Ibidem*, p. 73.

19. Para el significado de la teleología para Lutero sobre la base de las enseñanzas sobre el alma de Aristóteles, cfr. B. WALD, *Person und Handlung bei Martin Luther*, Weilheim 1993, pp. 47ss.

20. WA 39 I, p. 283.

21. BEINTKER, op. cit., vol. 4, p. 35; WA vol. 7, p. 65.

22. BEINTKER, op. cit., vol. 4, p. 34; WA vol. 7, p. 64.

II. *Nos extra nos* – El concepto de persona de Lutero

Lutero distingue entre el ser del hombre, que es entendido como la autorreferencialidad de la voluntad, y el ser de la persona, que sólo se da a través de la relación con Cristo. Es consecuente cuando rechaza la definición filosófica del concepto de persona como la manifestación del ser del hombre. En su interpretación sobre el concepto de persona Lutero presenta inicialmente una sutil diferencia entre el uso del lenguaje bíblico y la definición filosófica. Donde la Biblia habla de “persona”, él alude a la conducta manifiesta y no a una sustancia como su condición de posibilidad. En el así llamado, *Breve comentario de los Gálatas* de 1519 ya se vislumbra la definición de persona proveniente de Boecio, *persona est naturae rationalis individua substantia*²³:

Nótese que bien que aquí, persona (en Gál 2, 6) se tiene que interpretar de manera diferente, a como es costumbre hoy día en las escuelas. Persona no significa *rationalis individua substantia*, como algunos (los escolásticos) dicen, sino una cualidad externa de la vida, del trabajo y del comportamiento. [...] Si quieres entender correctamente las Escrituras cuando hablan de las personas, toma esta apariencia y personalidad. El hombre siempre mira a la persona, nunca lo hace al corazón y por eso juzga siempre erróneamente. Dios, en cambio, nunca mira a la persona, sino que siempre lo hace al corazón²⁴.

Lutero quiere entender en primer lugar la palabra “persona” en su origen idiomático y en su significado bíblico y quitarle su conceptualización filosófica. La expresión bíblica no significa la sustancia del hombre, sino el comportamiento externo del hombre que se puede observar. En lugar de persona, debería haber hablado de personalidad, que es más público. En sentido estricto la expresión “persona” puede servir para hablar de lo interior y de lo exterior del hombre. La persona no es un nombre para algo existente de manera natural. En primer lugar, el creyente en su comportamiento es una persona para Cristo. De la relación entre fe y ser persona se habla en el *Gran comentario de los Gálatas* de 1535:

23. BOETHIUS, *De persona et de duabis naturis Christi*, ed. M. Elsässer, Hamburgo, 1988, 3: PL 64, 1343 C.

24. WA vol. 2, p. 480: “Et notabis, ‘personam’ hoc loco longe aliter accipi quam in scholis nunc usus habet. Non enim rationalem individuaque substantiam, ut illi dicunt, sed externam qualitatem vitae, operis aut conversationis significat [...] Ista ergo patentia quaecunque tandem sint, tu intellige personas, facies apparentias et personalis ista, si recte vis intelligere scripturas de respectu personarum loquentes. Homo semper respicit personas, nunquam cor; ideo semper male iudicat. Deus nunquam respicit personas, semper autem cor”.

25. WA vol. 40 I, p. 285: “Sed fides facit ex te et Christo quasi unam personam”.

“La fe hace de ti y de Cristo casi una misma persona”²⁵ “Cristo y los creyentes estarán totalmente unidos”²⁶, “serán cuajados en Cristo”²⁷, “se adhieren a Cristo como el color a la pared”²⁸.

El ser de la persona depende de la *relación*, que se logrará por medio de la fe. En la relación los *relata* no sufren cambios, como la pared y el color. La unión con el ser de Cristo no afecta a la sustancia del hombre. No produce en el ser del hombre ninguna nueva cualidad; el hombre sigue siendo justo y pecador al mismo tiempo. La justicia de Cristo será atribuida sólo a los creyentes, pero no como algo ontológicamente propio. Confiando en que el creyente no necesita preocuparse de su justicia delante de Dios, puede perder a su “propia persona”, por que como dice Lutero, el creyente por medio de su fe se ha justificado y la infructuosidad y corruptibilidad del esfuerzo moral como intento de auto-justificación se elimina de una vez por todas²⁹.

Sin duda, Lutero se expresa así de manera que la personalidad del creyente se muestra como algo substancial, cuando dice que “tú creyendo en él (Cristo), te convertirás en otro hombre por medio de la fe”³⁰ y “creado de nuevo”³¹. “Pues el hombre interior tiene la misma forma que Dios y es creado por la fe, como imagen de Dios”³². En la misma obra *De servo arbitrio* hay una parte en la que se llama “ser una nueva criatura” al ser relacional ontológico de la persona. “Ha sido obrado en nosotros solamente por el Espíritu Santo, que nos ha creado sin nosotros y nos conserva”³³.

26. *Ibidem*, p. 234: “Quod in me vitae, gratiae, salutis est ipsius Christi per conglutinationem, inhaesionem fidei, per quam reddimur quasi unum corpus spiritu”.

27. WA vol. 41, p. 646.

28. WA vol. 40 I, p. 283: “Sic tam proprie et inhaesive, ut albedo in pariete”.

29. *Ibidem*, p. 282: “Quando volo disputare de Christiana iustitia, oportet abiicere personam”.

30. BEINTKER, op. cit., vol. 4, p. 13; WA vol. 7, p. 51.

31. BEINTKER, op. cit., vol. 4, p. 28; WA vol. 7, 61.

32. BEINTKER, op. cit., vol. 4, p. 27; WA vol. 7, 60.

33. WA vol. 18, p. 754: “Facit solus spiritus in nobis, nos sine nobis recreans et conservans recreatus”. Para Agustín este “in nobis sine nobis” implica también una relación, en la que Dios es el *relatum* y no la sustancia del hombre la que es eficaz. No obstante, esto ha forjado en esa relación en el hombre un nuevo ser pero entendido como una cualidad de su sustancia. También en la obra, *De captivitate babilonica ecclesiae praeludium* (1520), hay una formulación análoga a la aludida definición de virtud de Agustín: “Est enim (fides) opus Dei, non hominis, sicut Paulus docet. Cetera nobiscum et per nos operatur, hoc unicum *in nobis et sine nobis* operatur” WA vol. 6, p. 530. Sin embargo, Agustín diferencia en la cita entre el origen de la justicia y su eficacia para los creyentes. El creyente se encuentra solo ante Dios, pero con el deseo de ser movido con el consentimiento de Dios: “Sine voluntate tua non erit in te iustitia Dei. Voluntas quidem

La dificultad resultante para la interpretación es en gran medida solucionable, y se puede suponer una posición teológica coherente de Lutero. Los preliminares sistemáticos, su punto de vista sobre la no libertad de la voluntad, del radical amor propio y distancia de Dios del hombre, excluyen la novedad de la persona en el sentido de una determinación cualitativa del personal modo de ser. Mientras vive, el hombre permanece “justo y pecador al mismo tiempo”. Sobre todo, el punto de vista de Lutero del pecado como “perseidad” en todo lo que el hombre hace, excluye un significado ontológico de la novedad de la persona (*recreatio*). El término de Lutero para *perseitas peccati* (pecado entendido no como accidente, sino como *ens per se*) se encuentra en el comentario de la carta a los romanos como enlace paradójico a la teoría de las categorías de Aristóteles. Ahí se dice:

“El pecado está (lo que causaría horror a nuestros maestros), así lo quería decir, y lo digo ahora, como perseidad en cada buena obra mientras vivamos”³⁴.

“Pecado” no queda de esta manera bajo la categoría de cualidad, sino que pertenece a la categoría de sustancia. Es la esencia permanente del hombre en su comportamiento con Dios, mientras que por el contrario, el ser de la persona humana sólo debe ser entendido como un accidente a través de la fe justificada, que depende de otra persona (Cristo). El significado de la *perseitas peccati* estará fundamentado por Lutero con una cierta nota epistemológica para diferenciar entre el pensamiento bíblico y metafísico.

El modo en que habla el apóstol, y el lenguaje metafísico o moral son opuestos entre ellos. Pues la manera en que habla el apóstol tiene el sentido y el significado de que es el hombre el que es borrado, mientras que el pecado permanece como un vestigio, y que es el hombre el que es eliminado por el pecado y no al contrario. Pero la mente humana dice lo contrario, y

non est nisi tua, iustitia non est nisi Dei. Esse potest iustitia Dei sine voluntate tua, sed in te esse non potest praeter voluntatem [...] Qui ergo fecit te sine te, non te iustificat sine te” *Serm. ad pop.* CLXIX, cap. 11: PL 38,922ss. “In hoc opere faciamus opera Christi, quia et ipsum credere in Christum, opus est Christi. Hoc operatur in nobis, non utique sine nobis” *In Job. Ev. Tract.* LXXII: PL 35, 1823ss.

34. TH. BEER, *op. cit.*, p. 211; WA vol. 8, p. 77: “Peccatum enim (quod horrescere faciet omnes philos Magistrorum nostrorum) volui et nunc dico praedicatione perseitatis inesse operi bono, quamdiu vivimos”. En el *Comentario a la Carta a los Romanos* Lutero se vuelve finalmente contra la concepción escolástica del pecado como cualidad. “Secundum subtilitates Scholasticorum theologorum est privatio seu carentia iustitiae originalis. Iustitia autem secundum eos est in voluntate tantum subiective, ergo et privatio eius opposita, quia scilicet est in praedicamento qualitatis secundum logicam et metaphysicam” WA vol. 56, p. 312.

el pecado es quitado mientras que el hombre permanece. El sentido del apóstol es el propio y divino.³⁵

Aun cuando Lutero haya dicho más tarde “¿qué se hace cuando el filósofo no entiende esto? El Espíritu Santo es más grande que Aristóteles”³⁶, él no se contenta con la mera afirmación de una manera de hablar (*modi loquendi*) contradictoria entre la filosofía y la teología. Él busca la síntesis en un nuevo pensamiento conceptual en el cual esos lenguajes exclusivos puedan argumentarse simultáneamente. El lugar teológico de esta síntesis es la cristología con la doctrina central de la *communicatio idiomatum*, que es la predicación mutua de las características humanas y divinas de la persona de Cristo. Lutero lleva esta enseñanza al comportamiento entre Cristo y el creyente y construye una nueva cimentación de la antropología teológica³⁷.

Uno y el mismo hombre consiste totalmente en espíritu y en carne, como una y la misma persona de Cristo muere y vive a la vez por la *communio idiomatum*³⁸.

Aquí está el centro de la teología de Lutero como “ciencia”. Ella es para Lutero el intento de elaboración especulativa de lo que la Sagrada Escritura dice sobre la fe en Cristo. Pero esto no sólo supera las categorías de la razón humana (*sensus humanus*), sino que es distorsionado por ella. El uso de la razón del hombre debe limitarse desde ese momento a la veracidad de la fe y agrandarse especulativamente³⁹. El que no sólo quiera leer la Escritura *con*

35. MARTIN LUTERO, *Vorlesungen über den Römerbrief*, trad. E. Ellwein, Manchen, 1935, p. 258; WA vol. 56, p. 334: “Modus loquendi apostoli et modus metaphysicus seu moralis sunt contrarii. Quia apostulus loquitur, ut significet sonet hominem potius auferri peccato remanente velut relicto et hominem expurgari a peccato potius quam econtra. Humanus autem sensus econtra peccatum auferri homine manente et hominem potius purgari loquitur. Sed apostoli sensus optime proprius et perfecte divinus est”. En la famosa formulación *totus homo caro* (WA vol. 18, p. 742) Lutero desarrolla su enseñanza de la voluntad sin libertad, así como desde Rm 7, 1.

36. WA vol. 6, p. 511.

37. “Esta mutua hipótesis conlleva una nueva afirmación para Cristo y el hombre. Por el cambio, Cristo pasará de la forma de siervo a la forma de pecado. El hombre será quitado (auferri), lo que es imposible para el modo metafísico de ver, y toma la forma de la Palabra, mientras el pecado permanece” TH. BEER, *op. cit.*, p. 19.

38. WA vol. 56, p. 343: “Sed quia ex carne et spiritu idem unus homo constat totalis, ideo toti homini tribuit utraque contraria, quae ex contrariis sui partibus veniunt. Sic enim fit communio idiomatum, quod idem homo est spiritualis et carnalis, iustus et peccator, bonus et malus. Sicut eadem persona Christi simul mortua et viva, simul pasca et beata, simul operata et quieta etc. propter communionem idiomatum”.

39. Para el desarrollo sistemático del sentido cristológico de pecado dentro de la teología de Lutero, cf. TH. BEER, *op. cit.*; para la dialéctica de Lutero como método filosófico de su cristología y su incidencia en el idealismo alemán, cf. E. DE NEGRI, *Offenbarung und Dialektik, Luthers Realtheologie*, Darmstadt 1973.

Lutero, y encontrar en ella documentos y elementos de conexión para las ideas básicas reformistas (*nos extra nos, gratia aliena, sola fide*, etc.), sino que *como* Lutero busca una aclaración conceptual, *cómo* y *por qué* todo esto es así o puede comportarse así, tiene que remitirse a la cristología de Lutero.

III. Dificultades discursivas en el concepto de persona de Lutero

Cuando para Lutero debe ser excluido por motivos sistemáticos un ser sustancial de la persona y sólo es verdadera una renovación del hombre, entonces se produce por ello un “problema de primer orden para la comprensión de la ontología de Lutero sobre la persona”, que Wilfried Joest ha tomado como motivo para hacer un estudio básico sobre el concepto de persona en Lutero⁴⁰. Porque, ¿cómo puede haber sido pensada la persona o el “nuevo sí mismo” (Joest), que ha sido causado por la fe, como centro de la acción, si su ser como por razones teológicas no es el ser del hombre? ¿Cómo se puede atribuir a la persona una actitud, parecida al acto de fe si el ser de la persona no es un fundamento sustancial, sino la consecuencia de la fe? Con la respuesta de Lutero a esta pregunta se determina la concepción de Lutero sobre la persona, su sentido profundo *conceptual* hacia una *objetiva* y comprensible ontología del ser.

Wilfried Joest quiere detenerse por un lado en los “actos *reales* del hombre, pero por otro lado el yo humano *no* es el autor”. Sólo así, piensa él que Lutero puede explicar adecuada y objetivamente la concepción de persona, la cual, “como comprensión de la persona del creyente en relación con Dios es totalmente excéntrica”⁴¹. Pero así, se agudiza el problema en lugar de dar una solución. Una persona cuyo yo es “excéntrico”, también debe ser excéntrico en su comportamiento, es decir, completamente determinado por otros, así como una *herramienta* no se mueve por sí misma, si no que es movida por la mano del artesano. El mismo Lutero utiliza la analogía del artesano con el hacha, la sierra o la espada para aclarar la interacción entre Dios y el hombre. La pregunta se agrava de nuevo si la analogía debe entenderse como tal, al punto que el ser de la herramienta y el ser de la persona tienen un pensamiento común, sino que también la falta de voluntad constituye el punto de comparación en tanto que una herramienta es un instrumento pasivo. Entonces la pregunta es: “¿Qué hace en realidad el hombre cuando cree”⁴², “cuando el *actus* de ese movimiento debe ser *totus ac totaliter a Deo*”⁴³.

40. W. JOEST, *op. cit.*, p. 284.

41. *Ibidem*, p. 269 (subrayado del autor).

42. *Ibidem*, p. 285.

43. *Ibidem*, p. 279.

La solución que Joest dice encontrar en un análisis de la comparación entre Dios y el hombre o entre la palabra y la fe, se resume así:

La Palabra (de Dios) es la que obra en mayor medida sólo en la fe [...] Pero incluso aunque no como una acción por separado, la fe permanece de todos modos como una acción de uno mismo, aunque en relación a Dios [...], en quien el yo del hombre *recibe* la Palabra⁴⁴.

Esta respuesta debería resolver la dificultad y entender cómo la fe del hombre puede ser algo que le es propio, si Dios es el único autor, *sin* que la fe sea algo *instrumental* como en el uso de una herramienta sin voluntad. El intento de solución de Joest de las dificultades discursivas del concepto no substancial de persona de Lutero se basa en una equivocación al determinar la fe como un comportamiento de “uno mismo”. Dependiendo del contexto, se plantea la cuestión de si hay un significado diferente para la expresión “comportamiento de uno mismo”. Se podría preguntar en primer lugar si por la expresión “fe como comportamiento de uno mismo” se entiende que los actos de fe significan un comportamiento que emerge *de* uno mismo hacia Dios, de donde el yo es activo como yo. En segundo lugar se puede preguntar si el *hecho de la conducta* es indiferente, o si es producido por el yo o no.

El primer significado se descarta, pues la “fe” ha de excluir cada “reacción independiente”. El yo humano no es el autor de los actos de fe, como dice Joest⁴⁵. En un segundo aspecto sólo los actos de fe se considerarán como tales, pero entonces, precisamente aquí no se muestra ninguna relación del comportamiento con el yo. Por ello sólo se ha dado a entender que se refiere a una actitud *de ese* yo y no del otro yo. Después de que Joest haya descartado una interpretación puramente *instrumental* del comportamiento, separa también esta constatación meramente descriptiva sobre la atribución de un comportamiento de la persona A (en lugar de la persona B). La pregunta permanece entonces sin contestar, *el cómo y el porqué* el “yo del hombre recibe la Palabra”⁴⁶, si ese “recibir” no debe ser entendido ni como *a partir* de uno mismo, ni como un comportamiento meramente instrumental *de ese* yo.

La misma irresoluble dificultad surge cuando Joest quiere comprender el acto de fe como una “recepción del hombre” de la Palabra de Dios y también discutir explícitamente la referencia a la existencia natural del hombre:

¡Qué poco se ve la fe, en el sentido de Lutero, como acto de una potencia de comprensión del hombre como persona espiritual, que de todas

44. *Ibidem*, p. 298 (subrayado del autor).

45. Cf. nota 40.

46. *Ibidem*, p.298.

maneras, queda como la *entrada del hombre* en la palabra que presenta la presencia de Dios!⁴⁷

Esto significa: Debemos excluir, por un lado, que la fe es un acto de la “capacidad de comprensión del hombre” pero por otro lado, es una “entrada del hombre” en la Palabra de Dios. Entonces, la pregunta vuelve a ser la misma, cómo puede el hombre llegar a la Palabra de Dios, si no puede con su capacidad de comprensión, y, en caso de que se excluyera, hasta qué punto esa “*entrada*” en la palabra de Dios todavía se puede entender como una “*entrada del hombre*”. Una declaración puramente descriptiva de la conducta no dice nada sobre esa causalidad. La impresión de una solución al problema discursivo se produce sólo porque el término “Entrar”, así como el genitivo “del hombre” se concibe con la normal connotación del comportamiento de uno mismo y se pasa por alto que precisamente se ha definido el concepto de fe por la exclusión de la connotación. Dicho de otro modo: el antecedente (la fe *no es un acto* de una *potencia* del entendimiento) debe bastar para satisfacer los requisitos de la teología sistemática de Lutero. Pero entonces, se utilizará como apódosis de la expresión “*entrar del hombre*” con la connotación de una autoría humana, como si esa no se hubiera descartado ya con la premisa.

A la “plenitud personal”, que Joest toma en consideración para la visión de Lutero sobre la relación con Dios, le falta el apoyo conceptual, porque el sentido de la existencia “personal” no se puede encontrar. Esto tiene su fundamento en la teología sistemática de Lutero. En él no hay espacio para la constitución de la persona a través del ser sustancial del hombre y sus virtudes naturales.

IV. Seguridad en sí mismo en la acción

A pesar de o debido a la indeterminación ontológica del ser personal ante Dios, se produce un papel clave para la autoafirmación existencial de la fe en la relación del hombre con el hombre. Acabamos de ver, con respecto a la comprensión de Lutero sobre la voluntad humana, porque se ha caído el concepto sustancial de persona. En su lugar se produce, sin embargo, la convicción tanto conceptual como empírica, de que la “realidad de la persona” sólo existe en el “comportamiento del propio acto”⁴⁸. La constitución de la “realidad de la persona” en los actos del comportamiento es problemática en dos sentidos: en primer lugar, la persona no es un sujeto, si sólo

47. *Ibidem*.

48. Cf. *ibidem*, p. 35.

se la concibe como acto de comportamiento; en segundo lugar, este acto es ontológicamente indeterminado si no es el sujeto humano el que puede realizar dicho acto. Para el sujeto humano sirve que sus actos son contrarios al acto constitutivo de fe de la persona. Conceptualmente no se ha ganado nada al definir “ser persona” sólo de manera nominal, pues es una respuesta completa en apelación *in actu*⁴⁹. Tampoco la referencia al concepto de persona dialógica⁵⁰ de Ferdinand Ebner y Martin Buber como ayuda mutua puede servirnos, pues Buber entiende lo personal en los puntos en cuestión de manera diferente a Lutero. La persona es para Buber esencialmente la *sustancia* de una *naturaleza espiritual* que constituye la relación entre el Yo y el Tú que justamente se realiza en el *amor* al Tú.

La comparación de las estructuras del pensamiento supuesta por Joest es, por otro lado, mucho más frecuente entre los autores, que la tesis que defiende la inversión de la relación entre esencia y existencia. El ser del hombre no es anterior ontológicamente a su existencia. El hombre será sólo a través de los actos de libertad lo que él quiera, como análogamente para Lutero la persona sólo se constituye en el acto de fe. Ser persona significa teológicamente que *Dios* “borra” mi ser futuro y por analogía filosóficamente en Heidegger y Sastre el *propio* “borrón” en el uso de la libertad. En ambos casos la sufrida realidad del hombre como “persona” o “el del *Dasein*” se pensará radicalmente de manera histórica⁵¹. El ser de la persona es antes que nada una mera *posibilidad* que primero debe determinarse en su realidad⁵².

49. *Ibidem*, p. 35. El texto en sí ya pone de manifiesto la contradicción de la afirmación conceptual. También un nuevo acto (*actu*) a una respuesta presupone un sujeto que pueda responder. Por eso la expresión “substancial” está ahí, donde *sustancia per definitionem* haya sido excluida. Y de ese doble aspecto, el rigor de la definición teológica y al mismo tiempo la falta de claridad de la expresión lingüística, reside con frecuencia la aparición de una respuesta real.

50. *Ibidem*, p. 31, nota 37: “Pariente es el concepto ‘dialógico’ de persona de F. Ebner y M. Buber, en el ámbito teológico del concepto de persona de E. Brunner”.

51. Cf. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen 1972, §§25.64. Aquí se afirma además la misma antítesis categorial entre sustancialidad y personalidad, que Joest (invocando a G. Ebeling, aunque también sin él) hace válido para Lutero. W. JOEST, *op. cit.*, p. 33, nota 47: “La visión de Lutero (es), determinación de la sustancia de la existencia”. J. Moltmann justifica también una postura parecida, 1973, p.264ss. Ahí se llama al deslindamiento de una imagen cristiana del hombre entendida del esencialismo de la metafísica griega: “Ser hombre no es subsistente, sino ex-sistente”. Esto debe llamarse más precisamente: “La *natura hominis* surge sólo de la *forma futurae vitae*” (cursiva del autor). Cf. para Moltmann también la ponencia de J. PIEPER, “Herkunftslose Zukunft und Hoffnung ohne Grund”, en *Über die Schwierigkeit heute zu glauben* (Munich 1974) 178-195, 326.

52. Pese a que no invoca explícitamente a Lutero, no es “casualidad, que el primer Martin Heidegger en los trabajos preparatorios a su libro *Ser y tiempo*, haya sido muy

El resultado clave de este problema de la realidad de la persona que para Lutero no es ni sustancial ni la hace persona es el mismo aquí que antes. Un ser que *sólo* se entiende como una manera de ser realmente existente para el futuro, vive en constante incertidumbre e inseguridad en relación con este continuo “proyecto” (Sastre) o sólo un “adjudicado” (Lutero) ser *futuro*, porque es siempre *el mismo y real*, pero sólo bajo las condiciones de su ser *actual* como experiencia existente. El nuevo ser de la persona es siempre considerado por Lutero en la fe en la promesa de la salvación, -está firmemente establecido⁵³- *contra* el ser fáctico del hombre, que permanece atrapado en el amor propio.

Entonces, ¿cómo puede estar seguro el creyente de que verdaderamente ha alcanzado la promesa divina de la salvación? Aun cuando la promesa de un nuevo ser como persona es objetivamente indudable para todos, los que creen, está más allá de toda experiencia. Para aclarar aquí cualquier duda, es fundamental para el creyente asegurarse de verificar la condición subjetiva del nuevo ser de la persona: es decir, *lo que él cree*. En palabras de Martín Lutero:

No es suficiente con creer, esperar y amar; el hombre también tiene que *saber* y estar *seguro* de *lo que cree*, espera y ama⁵⁴.

influido por la lectura previa de la Carta a los Romanos de Lutero” (E. SCHLINK, *Weisheit und Torheit*; en *Kerygma und Dogma*, 1955, p. 6). W. JOEST, *op. cit.*, p. 33 (en referencia a G. Ebeling), reinterpreta a Lutero en el espíritu de Heidegger: Es propio del hombre que, “(él) no tenga ser en sí mismo; su ser está determinado por su propia comprensión”. Y tras ese “fundamental cambio ontológico” vale también todo lo demás (*Ibidem*, p. 23): “La sustancia es una cosa que es para el hombre, de lo que trata, importa, etc., como lo que el hombre toma, como él entiende en su relación” (Cita dentro de la cita: G. EBELING, “Die Anfänge von Luthers Hermeneutik”, en *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 48 (1951), S. 172-230, p.192). La cercanía de esa opción fundamental del existencialismo a la manera de pensar de Lutero también se deriva de Lutero cuando dice: “Sicut Deo cogito, ita mihi fit” WA vol. 40 II, p. 343, o “Qualis est enim unus quisque in seipso, talis est ei Deus in obiecto” WA vol. 56, p. 234. La primera frase es del año 1532, la segunda de 1515-16.

53. Cf. para ese término P. HACKER, *Das Ich im Glauben bei Martin Luther*, Graz/Wien/Köln 1966, sección n. 3 del primer capítulo (El nuevo concepto de fe): El establecimiento, pp. 37ss.

54. WA vol. 5, p. 164: “Oportet enim non modo credere, sperare, diligere, sed *scire* et *certum* esse, *se* credere, sperare, diligere”. Otros documentos en P. HACKER, *Das Ich im Glauben bei Martin Luther*, (cap. 1, El nuevo concepto de fe, y cap. 4, Amor como parte de la legislación). Cfr. la reseña de O. H. PESCH “Rezension zu Paul Hacker, Das Ich im Glauben bei Martin Luther, Graz/Wien/Köln 1966” en: *Theologische Revue* 64 (1968), p. 53: “Los hechos, que él [Hacker] señala con la palabra clave “fe reflexiva”, es efectivamente *la crucial nueva posición de Lutero*, que ha estallado a la Iglesia con sus consecuencias”.

La certeza de lo que se cree (*fides quod*) es distinta de la certeza de la fe (*fides qua*). La certeza de lo que se cree es una condición *necesaria*, que primero se debe cumplir en el conocimiento, de que la promesa de salvación de Dios es fiable, y él, que tiene poder y voluntad para crear desde la nada, también puede cumplir lo que ha prometido⁵⁵. Lutero aspira también a la misma certeza en relación con la condición *suficiente*, la cual se cumple sólo con la aceptación confiada de la Palabra, de modo que la promesa divina será eficaz para mí. Para poder estar seguro aquí también es necesario encontrar por uno mismo un criterio de la propia confianza. Sólo de esta manera se puede escapar del peligro del autoengaño y tener la mayor seguridad posible, de que con la autenticidad de la fe se dará también el efecto prometido, el nuevo ser de la persona ante Dios.

Para solucionar este problema de la autocomprobación, Lutero fija su postura que se convirtió para él en el punto central de la oposición: la *pregunta sobre las obras*. Mientras el creyente no puede actuar sin preocuparse por la propia salvación ni sólo para el bien del prójimo, su fe no puede ser “auténtica”, es decir, no puede ser una fe *subjetiva y eficaz*. Él no puede amar a Dios de tal manera que su fe tenga que depender de eso⁵⁶. Pero probablemente pueda, si confía realmente sólo en la palabra de Dios y en su verdad, amar de tal manera al prójimo, que le sirva y use de manera despreocupada. Y justamente de ahí, porque la voluntad de acción no dependerá ya de la preocupación por la propia salvación, se demuestra la aceptación por el creyente de la promesa en la salvación como algo real y genuino. No es el amor a Dios lo que funda la justicia de Dios, sino a la inversa: sólo por la fe (*sola fide*), la justicia hace posible una nueva práctica del amor⁵⁷, de donde el creyente debe tener un signo seguro de su confianza en el don de la justicia:

55. Lo que se ha destacado es la principal preocupación de Lutero en la lucha con Erasmo, ya que cree que el libre arbitrio debe sacrificarse: “*Todo sucede por necesidad*”. *De esto* depende toda la confianza del creyente. “Si él promete algo, tienes que ser consciente de qué él sabe cumplir lo que promete y que él puede y quiere” (*De servo arbitrio*, pp. 26ss). Creer es después de esto, un acto esencialmente de identificación con la palabra de Dios en su poder y su lealtad, cuya infalibilidad se transmite así a los creyentes. “Para Lutero no se puede creer y al mismo tiempo estar incierto en la propia salvación. Pues esto significaría agarrarse a las *palabras* de perdón y no confiar en *su* (i) *poder* de salvación” O.H. PESCH, *op. cit.*, p. 337.

56. Si Dios hubiera hecho de ese amor imposible a él una condición, no hubiera sido más que un tirano, que adopta leyes irrealizables. “Exigit, ut in charitate legem facias, non naturali quam habes, sed supernaturali et divina quam ipse dat. Quid hoc alius est, quam ex Deo facere tyrannum et carnificem, qui hoc exigit a nobis, quod praestare non possumus?” WA vol. 40 I, p. 227 (sobre Gal 2, 16).

57. “Nos autem negamus, quod charitas sit actus et actus primus ipsius Spiritus sancti operatione, et quod ipsa fides sit operosum quid, ut aperte dicit Paulus: Fides, quae est

Charitas est *testimonium fidei* et facit, nos fiduciam habere et *certo statuere* de misericordia Dei, et nos iubemur, nostram vocationem firmam facere bonis operibus. *Et tunc apparet, nos habere fidem*, cum opera sequuntur, sicut et fructus sunt *testimonia arboris*⁵⁸.

Paul Althaus constata para esa función de las obras para la certeza de la fe: “para la *justificación* ante Dios son las obras, también el amor, pero no por elección, sino por la creencia en la justificación, es decir, por su *creencia de estar en la recta fe* y por su poder”⁵⁹. Pero si faltan estas obras y con ellas el descuido del propio ser, entonces esto es un claro signo de que carece de fe⁶⁰.

Las obras son por lo tanto un necesario criterio subjetivo de la certeza objetiva de la salvación. Sin la confianza en uno mismo al actuar, la certeza objetiva del creyente está en peligro al fallar la condición subjetiva de la salvación.

V. Evangelica libertas conscientiae – La raíz del utilitarismo

Lutero ha acuñado para el nuevo enfoque de la acción moral la más tarde popular expresión *evangelica libertas conscientiae*. Ésta sólo es posible mediante la libertad de conciencia⁶¹ cristiana de la fe, que libera la conciencia de la confianza en las obras⁶². Basado en el contenido de lo mandado (*secundum substantiam*), todo parece permanecer como hasta entonces, pero no basado en la conciencia (*secundum conscientiam*)⁶³, por que la salvación ya viene dada

efficax per charitatem, non dicit, quod charitas sit efficax. *Itaque docemus contrarium contra Parisienses*. [...] Charitas autem est fructus fidei” WA vol. 39 I, p. 265 (*Zirkulardisputation De veste nuptiali* 1537), Tesis 4; WA vol. 39 I, p. 318, Argumento para la Tesis XXXVII.

58. WA vol. 39 II, p. 248.

59. P. ALTHAUS, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh 1962, p. 376 (subrayado del autor). “Todo esto pertenece a la teología de la justificación de Lutero como su segundo polo. [...] Aquí el cristiano es abandonado a *reflexionar* sobre su hacer o no hacer; su actuar o no actuar fortalece o pone en peligro la seguridad de su salvación” *Ibidem*, p. 216.

60. WA vol. 39 I, p. 46: “Quod si opera non sequuntur, certam est, fidem hanc Christi in corde nostro non habitare, sed mortuam illam, sc. acquisitam fidem” (*Disputatio de fide*, Tesis 30).

61. Lutero se invoca a sí mismo como testimonio de la dificultad natural, para poder resistir ante esa distinción: “Es bueno recordar esa diferencia. La he dominado. Quién no la tome, la justicia pasiva, en el peligro, en la tentación, no existirá [...] El mundo entero dice que es una cosa fácil; pero no, porque eso está fuera de la ley, fuera de nuestras fuerzas, incluso fuera de la ley de Dios, que está muy por debajo de la justicia cristiana (Lutero se refiera a la *iusitia passiva*)”. WA vol. 40 I, p. 41; citado según G. EBELING, *Luther, Einführung in sein Denken*, Tübingen 1977, p. 135.

62. “Qua solvitur conscientia ab operibus, non ut nulla fiant, sed ut in nulla confidat” WA vol. 8, p. 608.

63. *Ibidem*.

en la fe y por medio de las acciones morales es asegurada y no puede perderse. Quien actúa libre del temor de la conciencia, tiene en ello un signo de la autenticidad de su fe en la salvación de la persona obrada por Cristo. Incluso sin todas las obras, es la fe la que justifica⁶⁴. La fe obra la total salvación. Para Lutero estamos en la meta de nuestra vida, si “aceptamos la *opción* de detener nuestra propia marcha hacia la perfección y dejarnos atribuir la perfección de Cristo”⁶⁵. Como destaca Gerhard Ebeling, la libertad personal de la *conciencia* se basa en la indiferencia ante cada momento, cada obra, cada palabra, cada persona. Puesto que no necesita nada para su salvación, en ese sentido todo le será indiferente⁶⁶. “El legado de la Reforma”⁶⁷, dice de nuevo Ebeling, es la libertad “como lo simplemente natural y lo razonable en el uso público con las cosas del mundo”⁶⁸.

La unión del ser de la persona en el acto de fe modifica de manera fundamental la relación del hombre con el mundo. “El mundo” es la quintaesencia de lo que está destinado a ser usado para las necesidades del hombre. La acción del cristiano tiene el único propósito mejorar el bienestar y el beneficio de los demás. Por encima de todo se sigue del concepto de persona de Lutero [...], que la [moral] práctica no tiene ninguna relevancia soteriológica más⁶⁹. El agente debe, como pide Lutero,

dejarse guiar en todas sus obras por la opinión y ver por sí solo que él sirve y usa a los demás en todo lo que hace, no tener ante los ojos otra cosa, más que la necesidad y el beneficio para el prójimo⁷⁰, ya que cada uno está tan saciado con su fe, que dispone de todas las obras y de toda la vida para servir al prójimo de manera voluntaria y para hacer el bien⁷¹.

64. “Ciertamente, cuando se le preguntó sugestivamente, qué creencia salvaría en un tribunal, si no hubiera ninguna obra, la respuesta de Lutero siguió siendo no culpable: ‘Si te faltan ya las obras, no te debe faltar la fe’”. (WA vol. 20, p. 716; O.H. PESCH, *op. cit.* p. 166). Pero esto sólo es un caso límite, cuando la fe no requiere de las obras para justificarse, pero sí, para diferenciarla de una fe puramente imaginaria (cf. *ibidem*, pp. 115ss.).

65. W. JOEST, *Gesetz und Freiheit, Das Problem des Tertius usus legis bei Luther und die neutestamentliche Parainese*, Göttingen 1951, p. 33.

66. G. EBELING, *Frei aus Glauben, Das Vermächtnis der Reformation*, en *Lutherstudien I*, Tübingen 1971, p. 324; WA vol. 57 II, p. 97: “Externum opus est indifferens”. WA vol. 57 II, p. 217: “Ex natura sua [...] nihil prorsus externum prodest animae”.

67. *Ibidem*, p. 309.

68. *Ibidem*, p. 311.

69. K.-H. ZUR MUHLEN, *Reformatorenkritik und neuzeitliches Denken, Dargestellt am Werk M. Luthers und F. Gogartens*, Tübingen 1980, pp. 152ss.

70. BEINTKER, *op. cit.*, pp. 33ss.; WA vol 7, pp. 64s.

71. *Ibidem*, p. 34; WA vol. 7, p. 65.

La pregunta es entonces qué fundamento de una filosofía moral y de la comprensión del bien y del mal se sigue para definir una *moral* “práctica” por la ausencia de su “relevancia soteriológica”. Es decir, probablemente los mandamientos de la caridad cristiana ni mandan de manera absoluta -con la pérdida de la propia salvación-, ni prohíben siempre de la misma manera, porque sólo un principio moral “soteriológico” neutro es capaz de obligar en beneficio de otros. No hay prohibiciones morales de validez absoluta, porque todas las prohibiciones sólo obligan “en la Regla”; es impreciso hablar de una necesidad ocasional de “quebrantar los mandamientos”⁷². La consideración de los beneficios o de los posibles daños, determina siempre mucho más si un determinado comportamiento está prohibido, mandado o permitido. Una razón que es libre y no tiene ninguna otra ley que la del amor tiene, no sólo una mayor capacidad para “evaluar conflictos éticos irresolubles”, sino que permite en casos especiales una actuación “fuera” de la ley como un “derecho de autoayuda”⁷³. Porque Lutero ha aclarado que la fe es la *única* obra importante de la persona, al final, sólo el espíritu de la caridad decide sobre la moralidad de la acción. Como efecto de la fe, el amor es la forma en la que “*todas* las obras se presentan y acogen la afluencia de su *bondad* como una vida”⁷⁴. Para el que cree con seguridad, todas las acciones están bien hechas⁷⁵.

Por ahora Lutero quiere fundar la ética en un nuevo principio (cristiano), que es el principio moral adyacente a través de la causa de su indeterminación de fondo para una serie de dificultades. Pues la “ley del amor”, más que una forma sin contenido, es un simple imperativo. El agente debe saber primero lo que *hace* con sus acciones -mayor o menor daño-, y saber lo que *debe* hacer. Los mandamientos y las prohibiciones son absolutas en cierto sentido, sólo en relación con la acción individual que está sujeta al equilibrio. Sin un conocimiento previo de todas las circunstancias nunca se juzgará con certeza absoluta *qué* acción cumple los más altos criterios éticos y cuál no.

72. F. LAU, “Äußerliche Ordnung” und “Weltlich Ding”; en *Luthers Theologie*, Göttingen 1933, p. 120.

73. B. LOHSE, *Ratio und Fides, Eine Untersuchung über die ratio in der Theologie Luthers*, Göttingen 1933, p. 102.

74. BEINTKER, *op. cit.*, vol. 1, Von den guten Werken des ersten Gebots, 54; WA vol. 1, p. 205. Sin la fe “las obras carecen de la cabeza” *Ibidem*, p. 54, pues es necesario que “todas las obras se enraícen en ella” *Ibidem*, p. 55.70.

75. *Ibidem*, pp. 55 ss.; WA vol. 1, p. 206: “Aquí sólo puede cada uno notar y sentir si hace bien o hace mal. Pues él encuentra en su corazón la confianza de que le gusta a Dios, que la acción es buena, aun cuando fuera tan pequeña, como levantar una paja. Si no hay confianza o se duda, entonces la acción no es buena, aunque resucitara a todos los muertos y se dejara quemar por los hombres”.

Deducir de la caridad la determinación de los bienes específicos es, no obstante, circular cuando la caridad se puede definir nuevamente sobre la intención de ayudar al prójimo.

Esto se aplica igualmente si el beneficio es de los demás, o es determinado por la legitimidad moral del propio beneficio. Debido a la circularidad en la conclusión de normas concretas desde principios formales, le compete a la conciencia la decisión final. También tiende hacia la suficiencia moral en la fe a la ya anticipada obsesiva y formal justicia del hombre.

El mismo Lutero era muy consciente de ese peligro. Por eso el agregó en su escrito *Von der Freiheit eines Christenmenschen* (*Sobre la libertad del cristiano*) un recordatorio,

“para aquellos [...] que nada se puede decir tan bien, que no desvirtúen por un malentendido. ¡Cuántos hay que cuando oyen de esa libertad de la fe, inmediatamente lo convierten en una oportunidad para la carne! Inmediatamente piensan que todo les está permitido y nada más quieren aparecer como libres y cristianos, por medio del desprecio y la crítica a las ceremonias, a las tradiciones y a las leyes humanas”⁷⁶.

Años más tardes, uno tiene la impresión de que se entregó casi a la interpretación de su doctrina⁷⁷. Él tenía que decidir qué mal pesaba más, si no predicar su concepción de la fe o predicarla con todas las consecuencias que se pudieran derivar de ello. Una de las consecuencias imprevistas de su reinterpretación del concepto de persona ha sido la aparición de un nuevo concepto de la moral: el “utilitarismo”. Es una forma moderna de “ética soteriológica y aliviada”, que ha olvidado sus raíces teológicas. Nietzsche analizó con su habitual perspicacia las relaciones de dependencia de la filosofía moderna y la relación de entre el cristianismo de Lutero y la ética laica como compensación por la pérdida de la fe en Europa:

Que el hombre de los actos agradables, desinteresados, sin ánimo de lucro, social, se pase al hombre de la *moral* es quizás el efecto más universal y cambiante que el cristianismo ha producido en Europa: aunque no era ni su intención ni su enseñanza. [...] Cuanto más se separó uno de los dogmas, más se buscó la *justificación* de esa separación en un culto filantrópico. [...] En Alemania, Schopenhauer, en Inglaterra, John Stuart Mill, han dado mayor notoriedad a la doctrina de las afecciones simpáticas y de la

76. *Ibidem*, 41; WA 7, 69.

77. Cfr. G. EBELING, *Luther, Einführung in sein Denken*, Tübingen 1977, 244: “El curso del movimiento reformista fue una cadena de eventos, contra la incompreensión y para luchar contra el abuso de la libertad evangélica”.

compasión o el apoyo de los otros como el principio de la acción: pero ellos mismo sólo eran un eco⁷⁸.

DR. BERTHOLD WALD
Universidad de Paderborn

(Traducción del original alemán de Juan María Piñero de Miguel)

78. F. NIETZSCHE, *Morgenröthe, Gedanken über die moralischen Vorurtheile*, n. 132; Edición crítica completa (Berlín 1971) Vol. V, 1, 121s.