

**LAS RAZONES DE LUTERO SOBRE FE Y OBRAS Y  
“LA RAZÓN DE LA SINRAZÓN”  
DE CERVANTES**

*Ricardo Aldana Valenzuela*

*Sumario:* El artículo, siguiendo una intuición de Hans Urs von Balthasar de un cierto acercamiento entre Lutero y Cervantes sobre la cuestión fe y obras, se detiene primero en el pelagianismo como algo antiguo y actual, y subraya con Louis Bouyer la importancia del olvidado Concilio II de Orange sobre el semipelagianismo. Esto da lugar a recordar la justa insistencia del Reformador alemán en la visión paulina del primado de la gracia y las desproporciones que oscurecen su aportación. Se pasa en seguida a la locura del Don Quijote de la Mancha, como figura poética de una insistencia semejante pero más equilibrada.

*Summary:* Taking inspiration from an intuition of Hans Urs von Balthasar that finds a certain resemblance between Luther and Cervantes about the question of faith and works, the article is in the first place concerned with pelagianism as something both old and contemporary, and it stresses with Louis Bouyer the importance of the forgotten Second Council of Orange that addressed the matter of semi-pelagianism. The issue leads to remembering the justified insistence of the German Reformer on the Pauline view on the primacy of grace, and the lack of proportion that darkens his contribution. Soon thereafter we are led into Don Quixote de la Mancha's senselessness, taken as a poetic figure that shares a similar insistence, yet being this insistence more balanced.

*Palabras clave:* Semipelagianismo, fe y obras, primado de la gracia, locura y servicio.

*Key words:* Semipelagianism, faith and works, primacy of grace, madness and service.

Fecha de recepción: 26 de diciembre de 2019

Fecha de aceptación y versión final: 31 de mayo de 2020

Miguel de Cervantes murió en abril de 1616. Un siglo antes Martín Lutero daba los primeros pasos de su Reforma. Lo que aquí nos ocupa se inspira de las páginas de Hans Urs von Balthasar sobre Cervantes que remiten explícitamente a las intenciones reformadoras centrales de Lutero. El teólogo suizo consideraba a los poetas cristianos como verdadero lugar teológico, y en nuestro caso nos pueden ayudar a comprender y valorar, en sus virtudes y en sus límites, el movimiento de Reforma de hace 500 años. En este acercamiento entre Lutero y Cervantes nos referiremos a la cuestión de la fe y las obras, el foco primario de atención de la doctrina del Reformador alemán.

## 1. El problema del pelagianismo hoy y ayer

Que el pelagianismo es hoy un problema pastoral es algo que el Papa Francisco ha señalado repetidamente<sup>1</sup>. Según Louis Bouyer, en su *Diccionario de Teología*, es un problema doctrinal y pastoral recurrente en la historia de la Iglesia, que también ha tenido su incidencia en la Reforma protestante, pues, nos dice el teólogo del Oratorio de Francia, entre las causas remotas del movimiento reformista promovido por Lutero ha tenido un papel importante el olvido durante la edad media de la doctrina anti-semipelagiana del Concilio II de Orange.

“El pelagianismo corresponde a una tendencia inveterada del espíritu humano y tendrá numerosas reviviscencias (provocadas en parte, por otro lado, por ciertos extremismos de la reacción de San Agustín), como lo que hoy día se llama semipelagianismo, especialmente en los monjes de la Galia, que debía dar lugar a la carta de San Celestino y a las condenaciones reiteradas de Orange. La edad media, que ignoró en el conjunto estas últimas condenaciones, cederá no poco a la tendencia pelagiana, al menos en la práctica pero a menudo también en la teoría, y esto será una de las razones y no de las menores, para la Reforma protestante. En el clima del humanismo, la reacción contra la Reforma comportó también mucho de semipelagianismo, si no de puro y simple pelagianismo, que fue nuevamente condenado a través de las morales llamadas laxistas... Sería ingenuo optimismo suponer extinguida esta visión de las cosas, que el naturalismo tan extendido hoy día incluso entre cristianos sinceros, tanto protestantes como católicos, alienta demasiado”<sup>2</sup>.

Se puede añadir a esta noticia histórica, de un teólogo que conoce muy bien el protestantismo, la descripción que hace Adrienne von Speyr de la actitud pelagiana y de su prestancia en nuestra época. Sobre todo, llama la atención la aproximación que la autora suiza reconoce en los pelagianos entre la fe y el ateísmo:

“Ellos están muy cerca de la fe, ellos mismos ven cómo se obstinan y piensan que este obstinarse es un signo de su vitalidad. Pero, ¿qué es en realidad la vida? Sólo entrega abandonada... Si yo no quiero abrir los ojos, no necesito pedir que los ojos tengan la capacidad de ver... [Pelagio] sólo quería las obras. Y ahora vienen los de hoy, que sólo quieren las obras. Mientras tengamos vida, [piensan ellos,] debemos actuar, pues siempre es demasiado pronto para creer o para ver si existe Dios o no. Por ahora yo me vínculo con el tú mediante el amor al prójimo: Esto es lo que quiere decir ‘estar en el mundo’, tanto si existe Dios como si no, es del todo igual. Pero así yo seré judío con los judíos

<sup>1</sup> Cf. FRANCISCO, *Evangelii gaudium* 94. También el discurso a los Obispos del CELAM, 23 de julio 2013, a los Obispos alemanes, 20 de noviembre 2015.

<sup>2</sup> L. BOUYER, “Pelagianismo”, en *Diccionario de Teología*, Herder, Barcelona<sup>6</sup> 2006.

y paganos con los paganos, cristiano con los cristianos, mostrando en todos lados la mayor amabilidad”<sup>3</sup>.

Estos “buenos creyentes (posiblemente) ateos” son actualmente muchos, dice la misma autora, porque la actitud pelagiana está muy diseminada: “Hay también jóvenes entre ellos. Y se los corrompe. Ellos vienen con la voluntad de ayudar... Se les incluye en los ‘campamentos’, en los ‘movimientos’, en las ‘obras de ayuda’”<sup>4</sup>. Desde el punto de vista de lo que San Ignacio de Loyola llama indiferencia, que es la fe y el amor en su movimiento originario de apertura a Dios para dejarse determinar por Él, la ambigüedad de estos “cristianos comprometidos” está en que, en lugar de dejar que el sentido de su existencia sea determinado por la voluntad de Dios y en lugar de encontrar el sentido de su vida en Él, “tienen el sentido de sí mismos en ellos mismos... Es precisamente lo opuesto a la indiferencia. ‘Si existe Dios, estará contento con mi intención de ayudar al prójimo’”<sup>5</sup>.

Según estas palabras se podría decir que un pelagiano se volvería ateo sin darse cuenta, porque en todo caso lo que le interesa centralmente es lo que él mismo hace, no lo que Dios hace. Y si Bouyer tiene razón en señalar que el pelagianismo y semi-pelagianismo, como actitudes antes que como doctrina elaborada, son una tentación permanente de los cristianos, habrá que reconocer, en la polémica insistencia de Lutero al respecto, una llamada de atención que necesitamos los católicos también hoy, a pesar de nuestra distinta comprensión global de la cuestión de fe y obras.

En efecto, dando por válidas estas consideraciones sobre la historia y sobre el hoy, la insistencia de Martín Lutero en la doctrina paulina de la Carta a los Gálatas y de la Carta a los Romanos se pueden considerar como siempre oportuna y como perteneciente a toda reforma auténtica de la Iglesia<sup>6</sup>. En cuanto al II Concilio de Orange con los documentos conexos a él, una reconsideración de su doctrina podría hacer surgir hoy la clara convicción de cuán real y serio es el riesgo de semipelagianismo en nuestro lenguaje “cristiano”, y podríamos entonces percibir la necesidad de no dar por supuesta nuestra adecuada comprensión de estas cuestiones. Y en esta percepción reconocer la razón de Lutero.

Louis Bouyer, que dejó el ministerio pastoral en la Iglesia Reformada de Francia para pasar a la Iglesia Católica en 1939<sup>7</sup>, ha expuesto con más detenimiento el lugar de la doctrina del Orange II, de nuevo a propósito de la Reforma. Lo ha hecho en un es-

<sup>3</sup> A. VON SPEYR, *Kreuz und Hölle II*, Johannes Verlag Einsiedeln, Einsiedeln 1972, 234-235.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 235.

<sup>5</sup> *Ibid.*,

<sup>6</sup> Para percibir tal oportunidad podría ser conveniente para el teólogo volver a la fuente paulina de la doctrina de la fe y las obras. Cf. por ejemplo el comentario de H. SCHLIER, *La Carta a los Gálatas*, Ed. Sígueme, Salamanca 1999, del que cabría destacar para el teólogo los excursus sobre “La problemática de la ley Pablo” (204-218) y sobre “Indicativo e imperativo en Pablo” (306-309). Publicado originalmente como luterano, Schlier volvió a publicar su comentario como católico.

<sup>7</sup> Cf. L. BOUYER, *Del protestantismo al catolicismo*, Ed. Encuentro, Madrid 2017. El autor expone doctrinalmente los que para él fue un tránsito personal: “los principios positivos de la Reforma”, que pertenecen a la tradición católica precedente, necesitan de la Iglesia católica para su desarrollo, lo que exige remover “los elementos negativos de la Reforma”.

tudio cuyo primer objetivo es “destacar la irreductible complejidad, la dualidad infranqueable del protestantismo histórico”<sup>8</sup>, porque las grandes afirmaciones protestantes no piden de por sí la controversia y la ruptura con Roma, porque pertenecen a la tradición cristiana, y, sin embargo, estas afirmaciones han sido sobrecargadas de negaciones por el mismo Lutero y los demás reformadores de tal manera que los principios que habrían podido contribuir a una renovación del espíritu cristiano no pudo excluir la confusión y la ruptura de la integridad de la doctrina católica.

Habría que volver a esta “dualidad infranqueable” e “insuperable” y “antinatural”<sup>9</sup>, de un de un *no* forzado para sostener un *sí*. Por ahora interesa subrayar que la positividad de sus principios vale en especial para el corazón del movimiento de Reforma: “la ‘sola gratia’ luterana es este corazón y... se trata de un corazón vivo, pues para los que se refieren a él como el artículo fundamental de su fe para nada lo toman como negación sino como afirmación positiva. Que esta afirmación tomada en su esencia... sea por otra parte una afirmación auténticamente cristiana, en concordancia plena con la tradición católica bien entendida, parece ya más que evidente”<sup>10</sup>. Esta concordancia de la doctrina de la “sola gratia”, indudablemente bíblica siempre que el *sí* a ella no se haga acompañar de un polémico *no* al mérito de las obras, con el catolicismo, se hace evidente al recordar la doctrina del II Concilio de Orange (529). Si bien Concilio Provincial, sus documentos fueron confirmados por el Papa Bonifacio II (Bula *Per Filium nostrum* del 531). Bouyer subraya algunos cánones que, en un cierto crescendo, van asegurando la *sola gratia*, la imposibilidad de un “‘sinergismo’ en el que el hombre y Dios actuarían paralelamente, el hombre haciendo algo por su salvación, por poco que sea, que no proceda de la misma gracia”<sup>11</sup>, pero sin excluir, más bien co-afirmando positivamente, que las obras del hombre son suscitadas misteriosamente por la gracia, pues lo que la unilateralidad del amor de Dios, como principio absoluto de la salvación, suscita la bilateralidad del hombre que responde. Así, contradice la Escritura (Isaías y Pablo) el que diga “que la gracia de Dios puede conferirse por invocación humana, y no que la misma gracia hace que sea invocada por nosotros” (Can. 3); contradice la doctrina apostólica el que “dice que está naturalmente en nosotros lo mismo el aumento que el inicio de la fe, y hasta el piadoso deseo de creer, por el que creemos en Aquél que justifica al impío... por inspiración del Espíritu Santo que corrige nuestra voluntad de la infidelidad a la fe,

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, 90.

<sup>9</sup> “Para establecer la complejidad, y la complejidad insuperable del protestantismo, hay que empezar por poner bien en evidencia la ausencia de relaciones verdaderamente intrínsecas entre lo que afirma y lo que niega... Pues el error protestante por excelencia, nos parece que es, justamente, haber relacionado indisolublemente, pero muy artificialmente, las afirmaciones inherentes a la Reforma con las negaciones... Todo nuestro esfuerzo consiste en explicar cómo esta relación, que creemos antinatural, ha podido sin embargo efectuarse” (*Ibid.*, 90).

<sup>10</sup> *Ibid.*, 88.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 99. La palabra “synergiea”, como sabe muy bien Bouyer, también experto conocedor de la tradición teológica oriental, es usada en el Oriente cristiano en una visión de las cosas que no corresponde a la disputa anti(semi)pelegiana occidental. Dado el modo de concebir la unidad de gracia y naturaleza en la divinización del hombre, la palabra se usa en referencia a la gracia divina y la libertad humana solo en un segundo momento, porque en principio se refiere más bien al hecho global de que “en un hombre equilibrado todas las partes que le componen funcionan en colaboración (συνέργητα)... La polémica contra los monoteletas proporcionó a Juan Damasceno la ocasión de desarrollar ampliamente su doctrina sobre la libertad humana y la ayuda de Dios (συνέργητα)” (T. ΣΠΙΔΛΙΚ, *La espiritualidad del oriente cristiano*, Monte Carmelo, Burgos 2004, 139).

de la impiedad a la piedad” (Can. 5). Más en detalle, contradice al Apóstol el que dice que se nos confiere misericordia como don divino cuando “sin la gracia de Dios creamos, deseamos, intentamos, trabajamos, oramos, vigilamos, nos esforzamos, pedimos, buscamos, llamamos... y no confiesa que por la infusión e inspiración del Espíritu Santo en nosotros se da que nosotros creamos y queramos y todo lo demás, sin condicionar la ayuda de la gracia a la humildad o a la obediencia del hombre, pues el ser humildes y obedientes es don de la misma gracia” (Can. 7). Y acentuando el momento del consentimiento a la gracia, es engañado por espíritu herético por no escuchar el Evangelio el que “se afirma en que por la fuerza de la naturaleza se puede considerar como conviene o elegir algún bien propio de la salvación de la vida eterna, o que en que se puede consentir a la predicación salvífica, es decir, evangélica, sin la iluminación e inspiración del Espíritu Santo, que da a todos la suavidad para consentir y creer a la verdad”. En fin, “por ninguna clase méritos se llega a la gracia. Se debe recompensa a las buenas obras cuando se hacen, pero precede la gracia, que no es debida, para que se hagan” (Can. 8)<sup>12</sup>.

Todo esto es inseparable de la convicción de que el estado de la naturaleza no es sólo el de una dependencia creatural frente al Creador, sino el de la naturaleza herida por el pecado original, por lo que el albedrío de la voluntad está debilitado, sin remedio humano posible. Y no sólo es débil frente al bien, sino que está inclinado al mal: “Nadie tiene por sí mismo sino mentira y pecado. Si el hombre tiene algo de verdad y de justicia, esto es de aquella fuente de la que debemos tener sed en este desierto” (Can. 22). Por eso, “amar a Dios es en absoluto un don de Dios. Él mismo, que sin ser amado ama, nos hizo el don de amarle... En toda obra buena... Él nos inspira primero, sin mérito precedente nuestro, la fe y el amor a Él” (Can. 25)<sup>13</sup>.

Es bien sabido que la doctrina pelagiana originaria no apareció como una elaboración teológica complicada, sino como una propuesta de enérgica ascesis de reforma de las costumbres<sup>14</sup>. Pero para reforzar el esfuerzo ascético, en el primer momento se negaba la trasmisión del pecado original y, por eso mismo, se negaba que la trasgresión de Adán hubiera producido heridas en la naturaleza humana que alteraran sus posibilidades originarias. En consecuencia, se minimizaba la necesidad y la obra eficaz de la gracia de Dios, reduciendo la tarea de ésta a la iluminación ejemplar sobre el hacer humano y sus fines. No es extraño que, en un segundo momento, la exigencia ascética haya cedido un poco, dando lugar a la justificación de la sensualidad concupiscente como algo natural.

El llamado semipelagianismo se centra más bien en las consecuencias de tales actitudes y sus presupuestos teológicos sobre la doctrina de la gracia y la colaboración con ella por parte del hombre. La circunstancia histórica del Concilio II de Orange era el de la vida monástica occidental. El Concilio retomó el discernimiento teológico de San Agustín solicitado para la controversia con Pelagio, particularmente para los Con-

<sup>12</sup> Citados en L. BOUYER, *o.c.*, 94-95, con el texto latino en nota. No seguimos del todo el texto español propuesto.

<sup>13</sup> Citados en *Ibid.*, 96-97.

<sup>14</sup> Cf. E. TESELLE, “Pelagio, pelagianismo”, en A. D. FITZGERALD OSA (ed.), *Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del tiempo*, Monte Carmelo, Burgos 2006, 1033-1043. Sobre la cuestión en el Oriente cristiano, cf. la comparación entre la lucha de Agustín y la de Orígenes, en H. U. VON BALTHASAR, *Orígenes: Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Schriften*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg<sup>3</sup> 1991, 230-231.

cilios de Cartago y Milevo (416), confirmados por los Papas Inocencio I y Zósimo. Los monjes de las Galias temían que algunas expresiones del Hiponense debilitaran la lucha ascética en sus monasterios y les llevaran a una relajación pernicioso. Pero la “solución” semipelagiana consistía en el círculo vicioso de pensar que, si bien todo depende de la fe y la gracia, pues las condenas del pelagianismo no daban lugar a pensar otra cosa, finalmente la recepción de la fe y la gracia es obra nuestra y es aquí donde se decide la orientación de la vida cristiana. Sin atribuir a la gracia, como había hecho el pelagianismo, el carácter de mero auxilio para lo que fundamentalmente puede hacer el hombre por sí mismo, más aún, reconociendo el pecado original y sus efectos en la debilidad y miseria humanas, el semipelagiano sigue poniendo en el centro de la vida cristiana el deber-ser o deber-hacer, no el ser dado por Dios y el hacer divino. La doctrina de Pablo, por el contrario, pone en el centro de la vida de fe lo que ha ocurrido en Cristo y lo que ya son los cristianos en Él, como se puede ver típicamente en Rom 8, que empieza con la declaración jurídica de lo que corresponde al cristiano y continúa describiendo el inagotable contenido de ello: “Ya no pesa condena alguna para los que estáis en Cristo Jesús...”. La misericordia de Dios es un hecho consumado y la fe en Cristo es vida nueva que ya ha empezado. Lo mismo se puede ver en Juan: “Tanto amó Dios al mundo, que dio a su Hijo único, para que todo aquel que cree en él no muera, sino que tenga vida eterna. Porque Dios no envió a su Hijo al mundo para condenar al mundo, sino para salvarlo. El que cree en el Hijo de Dios no está condenado” (Jn 3, 16-18a). Toda la salvación está en la fe, pero lo está por la acción de Cristo y la presencia de Cristo en el don de la fe. Pero en los dos contextos está claro que esta fe es ya por sí misma obra de amor por parte del cristiano, lo que hace imposible, por principio, una dialéctica de oposición radical entre fe y obras: “¿Qué debemos hacer para realizar las obras de Dios? Jesús les respondió: Esta es la obra de Dios, que creáis en el que Él ha enviado” (Jn 6, 29). “La fe que obra por la caridad” (Gal 5, 6).

El semipelagiano no niega el ser nuevo dado por gracia al hombre, pero atiende a su desarrollo con poca confianza en la fecundidad del don y del Donador en su don, de modo que se ve en esa situación de un *sí* y *no* a la vez, cayendo bajo la crítica teológica del Rey Lear de Shakespeare: “Sí y no al mismo tiempo no era buena teología” (Acto IV, escena 6). Las paradojas en la teología no piden un “sí y no al mismo tiempo” a la misma verdad, sino, como indican las Reglas para sentir con la Iglesia de San Ignacio [*Ej* 367-370], un sí a un extremo y al otro de la paradoja. La teología no puede permitirse abrazar un extremo contra el otro, la fe contra las obras o las obras contra la fe, sino que acepta la tensión de los dos extremos y se da a la tarea de mostrar la íntima coherencia del doble sí que la paradoja pide. El semipelagiano, sin embargo, puede perfectamente aceptar este doble sí y su carácter paradójico, sin confrontarse con la exigencia de conversión de la mirada a la obra de Dios, porque mantendrá *la actitud* fundamental de que lo decisivo está en las obras. En efecto, todo esto es cuestión de dirección de la mirada o de autenticidad de la contemplación cristiana: o se contempla la obra actual de Dios o ésta se vuelve abstracta y la mirada se curva (*incurvatio in se ipsum*) hacia el sujeto creyente que quiere actuar cristianamente. Hay algo trágico en tantas buenas intenciones y empresas que van secando su fuente por no permanecer los cristianos contemplativos durante la acción, por dejar de ver al que nos ve o de adorar la Fonte que mana y corre.

## 2. Lutero entre acierto y contradicción

Martín Lutero insistió en la desproporción entre el don de Dios y las obras del cristiano, como San Pablo y San Agustín y el II Concilio de Orange. Lo más problemático de su pensamiento al respecto o, como dice Bouyer, la negación que se añade a la afirmación, lo ha identificado Joseph Ratzinger en la relación dialéctica entre fe y caridad como aparece en su segundo *Comentario a la Carta a los Gálatas* (1535)<sup>15</sup>, cuando, en dura polémica contra el principio católico de la necesidad de la caridad para la justificación, el Reformador afirma que “en lugar de la caridad nosotros ponemos la fe”<sup>16</sup>. No es que enseñara que el cristiano debería contentarse con creer y olvidarse de vivir bien como cristiano, abandonando las obras de caridad con el prójimo. Véase la magnífica conclusión de su escrito de 1520 sobre *La libertad del cristiano*: “De todo lo dicho se concluye que un cristiano no vive en sí mismo; vive en Cristo y en su prójimo: en Cristo por la fe, en el prójimo por el amor”<sup>17</sup>. En su introducción a este escrito, Teófanos Egido advierte sobre la necesidad de “deshacer el fácil tópico de que Lutero –el protestantismo- no exige obras... En Lutero no cabe el quietismo, hay que actuar. Lo que sucede es que las obras no entrañan ningún mérito, no contribuyen a la justificación”<sup>18</sup>.

En efecto, también en este escrito temprano de Martín Lutero, mucho menos polémico que el anteriormente citado y que otros muchos suyos, se puede ver que la justa insistencia en la fe que justifica sin las obras, en el Reformador produce una reflexión extraña sobre la fe neotestamentaria y la ley veterotestamentaria, que resulta extraña porque a esta ley pertenecen también las palabras del Nuevo Testamento que son preceptos, a menos que se haga de ellas enseñanzas no preceptivas:

“¿Cómo se concilia que la fe sola, sin obras de ninguna clase, sea la que justifique... y que, por otra parte, se prescriban en la Escritura tantas leyes, mandamientos, obras, actitudes, ceremonias? Pues en relación con esto hay que advertir muy bien y tener en cuenta que sólo la fe, sin obras, santifica, libera y salva... No olvidemos que la Sagrada Escritura está dividida en dos clases de palabras: en preceptos o leyes de Dios por un lado, y en promesas y ofrecimientos por otro. Los preceptos nos muestran y prescriben diversas obras buenas, pero no se sigue que con ello se hayan cumplido. Enseñan mucho, pero sin prestar ayuda; muestran lo que debe hacerse, pero no confieren fortaleza para realizarlo. Su finalidad exclusiva es la de evidenciar al hombre su impotencia para el bien y forzarle a que aprenda a desconfiar de sí mismo. Por eso se llaman ‘viejo testamento’ y

<sup>15</sup> Cf. J. RATZINGER, “Luther und die Einheit der Kirche. Ein Gespräch mit der Internationalen Katholischen Zeitschrift ‘Communio’ (1983), en *Kirche – Zeichen unter den Völkern*, en *Gesammelte Schriften* 8/2, Freiburg 2010, 933-968.

<sup>16</sup> “Loco charitatis istius ponimus fidem” (M. LUTHER, *In Epistolam Sancti Pauli ad Galatas Commentarius* 1535, WA 40-1, 228), es como una sentencia programática contra el concepto católico de la fe informada por la caridad.

<sup>17</sup> M. LUTERO, *La libertad del cristiano* 30, en T. EGIDO (ed.), *Martín Lutero. Obras*, Ed. Sígueme, Salamanca<sup>5</sup> 2016, 170.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 156.

todos son antiguo testamento. Por ejemplo: el mandamiento ‘no abrigarás malos deseos’ (Ex 20, 17) nos convence a todos de pecado y de que nadie se verá libre de estas apetencias, haga lo que haga. De esta manera aprende a desalentarse y a buscar en otra parte ayuda para librarse de los malos deseos y poder cumplir, gracia a otro, un mandamiento imposible de satisfacer por sí mismo. Y como éste todos los demás mandamientos que no se pueden cumplir.

Cuando el hombre, en fuerza de los preceptos, ha advertido su impotencia... cuando se siente angustiado por la forma en que puede cumplir los mandamientos –porque o se cumplen o se condena uno–, es cuando de verdad se ha humillado, se ha aniquilado antes sus propios ojos, no encuentra nada dentro de sí que le pueda salvar. Este es el momento en que adviene la segunda clase de palabras, la promesa y la oferta divina que dice: ¿Quieres cumplir todos los mandamientos, verte libre de la concupiscencia y de los pecados a tenor de lo exigido por la ley? Pues mira: cree en Cristo; en él te ofrezco toda gracia, paz y libertad; si crees lo poseerás, si no crees no lo tendrás... Las promesas divinas, por tanto, regalan lo que exigen los mandamientos y cumplen lo que estos piden, para que todo provenga de Dios: el precepto y su cumplimiento. Es Él el único que ordena y el único que cumple. Por este motivo las promesas de Dios son palabras del nuevo testamento y son el nuevo testamento<sup>19</sup>.

A propósito de esta página luterana, clásica en el protestantismo de los predicadores, poco polémicos y más bien edificantes, Louis Bouyer subraya la segunda parte como clave para evitar una interpretación de la primera parte como una dialéctica insoluble entre ley y gracia, entre las obras que prescribe el mandamiento y la fe en la salvación. Efectivamente, no se nos dice que no haya que hacer las obras sino que para cumplir los preceptos lo primero es creer en las promesas de Dios, pues las promesas divinas conceden cumplir los mandamientos, y así el precepto y su cumplimiento vienen de Dios<sup>20</sup>. En el *Catecismo Mayor* el Reformador explica lo mismo, que no basta conocer los mandamientos sino que debemos conocer lo que de Dios debemos esperar y recibir, “para poder hacer lo que los mandamientos ordenan”<sup>21</sup>. Pensar que se pueden cumplir los mandamientos por las propias fuerzas, es un error contra el Credo y el Padre Nuestro.

Aceptando estas observaciones de Bouyer no sólo como válidas, sino como muy importantes para ver la continuidad entre la doctrina católica sobre la salvación por la fe e insistencia de Lutero en la *sola gratia*, cabe de todos modos observar, en los mismos párrafos citados de *La libertad del cristiano*, una tensión entre precepto y fe que afecta a

<sup>19</sup> M. LUTERO, *La libertad del cristiano* nn. 8 y 9, en T. EGIDO (ed.), *o.c.*, 159-160.

<sup>20</sup> Cf. L. BOUYER, *o.c.*, 62 ss. Además de este tratadito de *La libertad del cristiano*, el teólogo oratoriano comenta el *Gran Catecismo* de Lutero (1527-1529), siempre a propósito de la *sola gratia*, como texto básico de la piedad luterana.

<sup>21</sup> Cit. en L. BOUYER, *o.c.*, 63.



la comprensión de la Biblia, pues todo precepto, aun del Nuevo Testamento, es considerado veterotestamentario. Antes que la polémica entre gracia y ley, fe y obras, llegue a expresarse formalmente, la tensión intrabíblica de Lutero parece ya anunciar ese conflicto. En 1529 expresa la convicción clave permanente no sólo de su doctrina personal, sino de su interpretación global de la Escritura y la revelación, cuando afirma sobre la Carta a los Romanos, que “esta epístola... es el único *methodus* y la exposición resumida y central del Nuevo Testamento, es decir, es el evangelio, porque es la única que lo transmite breve y purísimamente”<sup>22</sup>. Lo mismo se encuentra ya antes, en 1523, encontramos la misma enseñanza: “Un apóstol (Pablo) ha escrito lo mismo que está escrito en el otro (Pedro). Pero los que mejor y más elevadamente proponen que el que crea en Cristo queda justificado, son los mejores evangelistas. Por eso las epístolas de San Pablo son más Evangelio que Mateo, Marco y Lucas. Porque éstos describen no mucho más que la historia de hechos y milagros de Cristo. Pero la gracia que tenemos por medio de Cristo ninguna la pone de relieve como San Pablo, especialmente en la epístola a los Romanos. Hay mucho más en la palabra que en las obras y en los hechos de Cristo”<sup>23</sup>. Y también más tarde, en 1546, en una nota que precede a la edición del Nuevo Testamento, en la que se pregunta cuáles son los libros auténticos y más nobles (*rechten und edlsten*) de él, responde, “en una palabra, el Evangelio y la Primera Epístola de Juan, las Epístolas de San Pablo, especialmente las de Romanos, Gálatas y Efesios, y la Primera Epístola de Pedro, son los libros que te muestran a Cristo y enseñan todo lo que es necesario y feliz conocimiento... La Epístola de Santiago, frente a estos libros, es una auténtica epístola de paja, porque en ella no hay nada evangélico”<sup>24</sup>.

Para Lutero, lo que en la Escritura parece alejarse más del anuncio de la salvación gratuita por la fe y expresa más bien el éthos del creyente, en esa misma medida pasa a ser secundario<sup>25</sup>. Sin hablar de un canon dentro del canon, si hay que reconocer un desplazamiento del centro de la Escritura, que la tradición reconoce ser Cristo mismo en su relación con el Padre<sup>26</sup>, hacia el anuncio de la salvación en Cristo, con la consecuencia de una primera separación, ha observado Balthasar, entre historia y fe, entre evento salvífico y kerygma, en favor de la fe y el kerygma, que deja en cierta penumbra la historia de Jesucristo y la importancia del evangelios como relato de la vida del Señor<sup>27</sup>. El desplazamiento es decisivo, porque implica una interpretación distinta del *pro*

<sup>22</sup> M. LUTHER, *Praefatio in Epistulam Pauli ad Romanos*, WA Deutsche Bibel 5, 1914, 619.

<sup>23</sup> Id., *Epistel Sancti Petri gepredigt und ausgelegt*, WA 12, 1891, 260.

<sup>24</sup> Id., *Vorrede auf das Neue Testament 1546*, WA Deutsche Bibel 6, 1929, 10.

<sup>25</sup> De ahí que también el Sermón de la Montaña plantee problemas al luteranismo. Cf. M. WEBER, *La política como profesión*, Biblioteca Nueva, Madrid 2007, 132-152, esp. 143-144, donde el autor, desde su punto de vista sociológico, a pesar de su admiración por estas palabras de Jesús y por los santos que las han vivido, no puede sino aprobar a Lutero cuando las deja fuera de la ética política de los cristianos. Desde el punto de vista de la exégesis contemporánea, cf. W. D. DAVIES, *El Sermón de la Montaña*, Cristiandad, Madrid 1975, 182-183, ve la necesidad de superar esta separación artificiosa entre precepto y fe en el primitivo kerygma eclesial y en la palabra misma de Cristo.

<sup>26</sup> Cf. testimonios abundantes en H. DE LUBAC, *La Escritura en la Tradición*, BAC-F. Maior, Madrid 2014.

<sup>27</sup> Cf. H. U. VON BALTHASAR, “Zwei Glaubensweisen”, en *Spiritus Creator*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg<sup>3</sup> 1999, 76-91. El autor valora positivamente el giro postbultmaniano de la exégesis de los evangelios sinópticos, que deja atrás el principio-prejuicio de que lo que es teológico no es histórico (cf. Id., 88-91).

me de la fe (“me amó y se entregó *por mí*” Gal 2, 20): en un caso lo esencial es el amor que Dios me tiene en Cristo y me lleva a entregarme a Él en amor, en el otro lo esencial es creer que el amor de Cristo me salva sin respuesta de amor a Él.

De esta hermenéutica bíblica se puede pasar a intentar comprender lo que Bouyer describe como dualidad insoluble entre el *sí* a la fe sin obras que no excluye la necesidad de las obras, y el innecesario y antinatural *no* al carácter salvífico de la caridad vivida por el cristiano. Esta cuestión de la dualidad antinatural, como la llama Bouyer, debe ser considerada a partir de la contradicción que, conscientemente, está en el fondo del pensamiento del Reformador: Cristo *simul peccator et justus*, el cristiano *simul peccator et justus*<sup>28</sup>. También en el escrito citado encontramos descrito el intercambio entre el pecado y el Justo:

“Ved qué trueque y qué duelo tan maravillosos: Cristo es Dios y hombre; no conoció nunca el pecado, su justicia es insuperable, eterna y todopoderosa. Pues bien, por el anillo nupcial, es decir, por la fe, acepta como propios los pecados del alma creyente y actúa como si él mismo fuese quien los ha cometido. Los pecados se sumergen y desaparecen en él, porque mucho más fuerte que todos ellos es su justicia insuperable. Por las arras, es decir, por la fe se libera el alma de todos sus pecados y recibe la dote de la justicia eterna de su esposo Cristo”<sup>29</sup>.

Pero este intercambio admirable, ¿debe ser comprendido según la fórmula de *simul iustus et peccator*? Sin duda estas palabras nos remiten a algo muy central del Nuevo Testamento, pero no consiguen expresar adecuadamente esto tan esencial, porque el amor divino destruye la pretendida simultaneidad, de modo que si Cristo “fue hecho pecado para que nosotros seamos justicia de Dios” (2 Cor 5, 21), y si Dios condenó el pecado en la carne de su Hijo (Rom 8, 2) y no lo perdonó (Rom 8, 32), en todo esto domina el amor santo entre el Padre y el Hijo abierto a los hombres, amor que se ocupa de la redención y de la auténtica justificación de los hombres, no una pura contradicción que sería el objeto de la fe cristiana: “Dios estaba en Cristo reconciliando el mundo consigo” (2 Cor 5, 19). Por parte del cristiano, el testimonio del Espíritu hace inconcebible esa simultaneidad: “No recibisteis un espíritu de esclavos para recaer en

---

<sup>28</sup> “Lutero pone una doble identidad de expresiones opuestas en el centro de su teología. La primera es... la identificación del justificado (en Rom 8) con el pecador sin salida (en Rom 7), lo que presupone la equiparación de... concupiscencia (presente siempre después del bautismo) con pecado (que se comete)... La reducción a identidad de *justus et peccator* es la primera unidad, antropológica, de lo contradictorio afirmada por Lutero. Pero él se atreve a esto solo en vista de una segunda, cristológica. Aquí asume Lutero el antiguo motivo patrístico... del “admirable intercambio”... entre Cristo y la humanidad pecadora... Pero como ya la primera identificación (antropológica) está ya orientada a la cristología, así la cristológica es proyectada según el esquema antropológico: Cristo como portador del pecado del mundo es al mismo tiempo “el supremo justo y el supremo pecador, el supremo y total mentiroso y el supremo veraz, al mismo tiempo el supremo vencedor y el supremo desesperado, al mismo tiempo el supremo bienaventurado y el supremo condenado.” (H. U. VON BALTHASAR, *Theologik II. Wahrheit Gottes*, Johannes Verlag Einsiedeln, Einsiedeln 1985, 307-308. Balthasar sigue en estas páginas el estudio de TH. BEER, *Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers*, Johannes Verlag Einsiedeln, Einsiedeln<sup>2</sup> 1980, excepto en la excesiva identidad entre el admirable intercambio patrístico y su versión luterana.

<sup>29</sup> M. LUTERO, *La libertad del cristiano* 12, en T. EGIDO (ed.), *o.c.*, 161.

el temor; antes bien, recibisteis un espíritu de hijos adoptivos que nos hace exclamar: ¡Abbá, Padre! El Espíritu mismo se une a nuestro espíritu para dar testimonio de que somos hijos de Dios” (Rom 8, 15-17)<sup>30</sup>.

El hecho de que el cristiano justificado sigue siendo un pecador, necesitado de perdón y penitencia nos hace comprender, de nuevo, las razones de Lutero para su planteamiento, que ha obligado al cristiano, en especial al teólogo, a responder no con un expediente de respuestas ya hechas, pues la cuestión no se había planteado antes de él en los mismos términos que agudizan al máximo la paradoja: si los que somos cristianos nos confesamos continuamente pecadores (*confiteor Deo et vobis, fratres*), ¿cómo podemos atribuir a la gracia divina que nos justifica la exclusión del pecado, es decir, una santificación real de nuestro ser? ¿No tendríamos que contentarnos con la declaración forense de no ser culpables? ¿Qué puede significar que la caridad es en el cristiano concomitante a la gracia de la justificación, más aún, que la caridad es la forma de toda santificación, cuando tan escasamente amamos, y se nos tiene que advertir en muchos tonos que “la caridad no sea hipócrita” (Rom 12, 9)? En lugar de una caridad que habita y transforma la cristiano, ¿no habrá que poner la sola fe, como el Reformador escribe contra la teología escolástica?

Este no es lugar más que para señalar que bíblicamente no se puede reducir la fe como propone Lutero, suponiendo para ella una consistencia exterior al amor, porque es el amor el que cree y es la fe la que ama. La fe tiene lugar cuando ha captado la aparición en Cristo del amor absoluto de Dios en Cristo, y esta percepción es lo que despierta la adhesión amorosa de la en el mismo acto de creer. De nuevo H. U. von Balthasar, recordando la doctrina paulina de la justificación por la fe, aclara la relación de este evento con la caridad pero justamente reconociendo la imposibilidad de establecer medidas antropológicas, al alcance de las certezas humanas, de lo que es un evento divino trinitario:

“Nadie disolverá en áridos conceptos este misterio: cómo es que Dios ya no ve mi culpa en mí, sino en el Hijo amado que la carga; cómo es que Dios la contempla en el Hijo transformada en amor que padece y a mí me ama porque yo soy el dolorosamente amado de su Hijo. Pero así como Dios nos ve en su amor, así somos, pues para Él esto significa verdad inapelable. Por eso no puede hablarse de una justificación ‘sólo forense’; sencillamente hay que conceder otro tanto al teorema de que nosotros, en

<sup>30</sup> Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Theologik II. Wahrheit Gottes* 314-329. Siguiendo muy de cerca textos de Adrienne von Speyr sobre el descenso a los infiernos de Jesucristo, responde el teólogo suizo a la cuestión planteada por Lutero que la teología no puede eludir una vez que ha sido formulada. En pocas palabras, la redención y la justificación no son resultado de una mecánica puramente formal de la justicia de Dios, que intercambia justicia por pecado, como en Lutero, sino un evento trinitario de amor por los hombres, cuando el Hijo ya no experimenta el amor del Padre, pues en la pasión y en el descenso a los infiernos el amor se esconde en la pura obediencia filial: “La obediencia del Hijo en el infierno es su perfecta *identidad* [como Hijo del Padre] situada en la contradicción total [del pecado] y por eso también la superación de la última contradicción mediante dicha identidad que se mantiene contra todo” (*Ibid.*, 323). Respecto del cristiano como *simul peccator et justus* según Lutero, puede haber un “un cierto acercamiento” en el hecho de que el cristiano, al saber que ha sido redimido por Jesucristo del infierno como su destino en cuanto pecador, no puede “ya nunca considerarse un justo; esta tentación no existe ya; él sabe que, como redimido, tiene una réplica en el infierno: *simul damnatus et redemptus*” (*Ibid.*, 325).

virtud del amor precedente-creador de Dios, hemos sido creados como los que, en vista de Cristo, somos para Él. En qué proceso infinitamente misterioso nuestro ser representados en Cristo un ser representado Cristo en nosotros, y su amor al Padre y a nosotros despierta por gracia en nosotros como una respuesta: todo esto se puede intentar dividir en etapas psicológicas o 'teológicas', pero éstas siempre reflejarán sólo fragmentos del proceso"<sup>31</sup>.

Rige aquí un principio estrictamente teologal, que compromete todo el poder creador de Dios: sólo Dios puede alcanzar con su amor la raíz del ser del hombre, con la misma eficacia constituyente de su acto creador, e inducir un nuevo ser libres del pecado que al mismo tiempo es libertad para el amor. Y, por lo mismo, como en el acto creador, en el de la justificación y en todas las obras del cristiano en la gracia divina no se trata únicamente del amor divino al que responde el amor humano, porque "el amor no consiste en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que Él nos amó primero" (1 Jn 4, 10), y este primado es siempre actual, es un amor unilateral tan real y eficaz que suscita la bilateralidad (como ya la Alianza de Dios con Israel) necesaria para la respuesta creatural. Como en el acto creador: el ser es realmente dado, no retenido en el origen, pero siempre de modo que el amor del donador está presente en el don del ser, así que Dios es todo y, a la vez, el totalmente otro respecto del mundo creado. Así en el acto de justificación la gracia de Dios es Dios mismo que se entrega al hombre y, a la vez, es el hombre santificado por la autodonación de Dios.

### 3. Cervantes y el loco de Dios

Las páginas de Balthasar sobre Cervantes y Don Quijote están puestas bajo el título de "La ridiculez y la gracia"<sup>32</sup>, que a su vez es un apartado de una amplia sección sobre "Locura y gloria"<sup>33</sup>, dentro de la exposición sobre la aparición de la gloria de Dios a los ojos de la *metafísica*, es decir, la revelación no bíblica de la gloria de Dios a los hombres. Estas páginas contienen una investigación sobre la imagen literaria de la santidad cristiana en la literatura.

Todo parte de la constatación histórica de un discernimiento practicado por la literatura cristiana, que tanto admiró a los héroes paganos e imitó sus hazañas, pero que tenía delante el modelo de los santos como verdadera imagen del hombre:

"Durante mucho tiempo los santos fueron, en incontables leyendas, escritas en latín y en lenguas vernáculas, la imagen canónica del hombre, pero el núcleo de la santidad, el abandono a la voluntad manifiesta de Dios en un movimiento trascendente, no es configurable ni épica y dra-

<sup>31</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Glaubhaft ist nur die Liebe*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg<sup>6</sup> 2000, 69.

<sup>32</sup> ID., *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. III I. Im Raum der Metaphysik. 2. Neuzeit*, Johannes Verlag Einsiedeln, Einsiedeln<sup>2</sup> 1965, 517-528.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 492-551.

máticamente; sólo algunos efectos indirectos y casuales, como milagros, prestaciones heroicas, conductas extrañas, ofrecían materia de narración y podían cautivar. El santo como héroe, sin embargo, resultaba una interpretación errónea, y cuanto mejor se comprendía –la historia de este discernimiento perdura hasta el final, quizás hasta nuestro siglo– tanto más tajantemente se separaron los géneros<sup>34</sup>.

Pero si el santo no es representable literariamente tampoco se puede volver simplemente al héroe. Las aventuras caballerescas son entretenidas, pero no alcanzan la cuestión de lo esencial humano, pero, sobre todo, a la luz de la fe toda obra humana grande está siempre ya superada por la pasión del Salvador. Y así van quedando el héroe al lado del santo sin poder unirse: “Los grandes encuentros entre el poder mundano la santidad en la edad media y en la edad moderna han sido descritas... como situaciones dramáticas, que ponen de manifiesto la ruptura entre tierra y cielo, la cual ahonda todavía más en sentido cristiano la ruptura entre ethos y poder... Pero una ruptura no es una forma<sup>35</sup>. Así pues, ni aventureros ni triunfadores pueden representar el ideal de hombre que el santo representa.

“Pero una figura surge cuando uno se pregunta simplemente sobre la literatura de la edad media y hasta hoy qué es lo que de ella es para nosotros inmediatamente congenial, qué es lo que nos interesa, lo que nos toca y mueve. De la literatura caballeresca sólo Percival, del humanismo sólo el elogio de la locura, del barroco Don Quijote y Simplicissimus. Y una vez que se ha prestado atención a esta galería de insensatos y locos representativos, se le asocia una tropa de existencias vacilantes, desde tunos y François Villon, pasando por la nave de los locos de Brant hasta Quevedo y hasta Goya, pero también desde los locos alegres y trágicos de Shakespeare (Hamlet, Lear con Edmund) hasta el Kreisler Kapellmeister, hasta el Idiota de Dostoievski, Rouault, Hofmannsthal, Chesterton y Unamuno. ¿Por qué este obstinado?”<sup>36</sup>.

Esta es la constatación histórica: si el héroe pagano sin sus dioses ya no es el “hombre bello” (en sentido griego de valioso por sí mismo), y si el santo no ofrece, en su esencia, material adecuado para la literatura, “un resplandor de inconsciente e involuntaria santidad alienta en torno al auténtico loco. Él es el hombre desprotegido que trasciende con todo su ser hacia lo manifiestamente elevado<sup>37</sup>. Más todavía, en la era cristiana el hombre clásico es grande pero triste, mientras que el loco

<sup>34</sup> *Ibid.*, 492-493.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 493. Balthasar remite a la obra de Reinhold Schneider, que tiene en la representación de esta dramaticidad su punto neurálgico, e ilustra la ruptura entre poder y santidad con los ejemplos de los emperadores ante la libertad de la fe que representan los Padres: Constantino junto a Atanasio, Teodosio junto a Ambrosio, Heráclito junto a Máximo. También Benito que se encuentra con Totila. Y como ejemplos de la oposición precristiana entre ética y poder, Platón y Dionisio de Siracusa, Aristóteles y Alejandro Magno, Séneca y Nerón.

<sup>36</sup> *Id.*, 493-494

<sup>37</sup> *Id.*, 494

no lo es. Es congruente recordar en este punto a Chesterton, crítico literario: “El primer hecho evidente, digo, es que las virtudes paganas, tales como la justicia y la templanza, son virtudes tristes, y que las místicas virtudes de la fe, la esperanza y la caridad son virtudes alegres y exuberantes”<sup>38</sup>. Pero hay un segundo hecho evidente, “que resulta aún más evidente, es el hecho de que las virtudes paganas son virtudes razonables, y que las virtudes cristianas de la fe, la esperanza y la caridad son en su esencia todo lo inmoderadas que pueden ser”<sup>39</sup>.

Así ha sido posible que el loco, sin ser el santo, puesto que “le falta la fuerza gravedad que lo encadene a este mundo,... está muy cerca del santo, más cerca con frecuencia que el hombre cultivado y moralmente logrado. Los rusos han sabido que el loco pertenece a Dios, que tiene su propio ángel, que es venerable. Pero el loco no es el santo; él escapa a todo peligro de purismo o de sentirse especial... También el insensato Percival, puro como es, está convencido de ser un gran pecador, mientras que Simplicius lo es evidentemente, y Don Quijote no se ve en ningún momento sino como pecador”<sup>40</sup>.

El loco despreciable puede ser figura literaria cristiana, en el fondo, porque hay santos que, en seguimiento de Cristo, despreciado como loco o poseído (Mc 3, 21 y Mt 12, 24; Jn 7, 20; 8, 48), en su disposición total a Dios, han sufrido las injurias y desprecios que sufre el que es considerado loco. Este giro del argumento de Balthasar sigue claramente las indicaciones que hace San Ignacio de Loyola sobre el seguimiento de Cristo, especialmente sobre la disponibilidad a la voluntad de Dios que requiere, disponibilidad que incluye como deseables, no por sí mismos sino por seguir y amar más a Cristo, los desprecios. Pero antes de mencionar explícitamente a Ignacio es evocado San Francisco de Asís, cuyos los gestos públicos le merecen la burla de los niños como “il pazzo”, y que expresamente declara que el ser un loco en este mundo es la única sabiduría que hay que abrazar. Le sigue en la distancia de medio siglo Angela de Folingo, que da voces en la puerta de la iglesia y, sin desearlo ella, es tenida por loca. Pero no sólo los actos extravagantes pueden llevar a ser tenido por loco, pues en la misma entrega de los santos hay posibilidades que quedan en manos de Dios y que señalan a lo cristológico, como el desear ser anatema de Cristo de Pablo para la salvación de los israelitas (Rom 9, 3), que en algunos santos llega a ser experiencia de abandono total de Dios.

“Estas experiencias residen en el campo del a priori cristológico (soteriológico) de la trascendencia cristiana. Pueden valer como terminantes las fórmulas de Ignacio de Loyola, que en la primera contemplación de la vida de Jesús, indica inmediatamente hacia el seguimiento ‘en pasar todas injurias y todo vituperio y toda pobreza’ [Ej 98], y, en el punto más alto de los ejercicios para la elección indiferente de estado de vida, exige ‘humildad perfectísima’ [Ej 167], que consiste en que yo ‘elijo más pobreza con Christo pobre que riqueza, oprobrios con Christo

<sup>38</sup> G. K. CHESTERTON, *Heretics*, Quiet Vision Publishing, 2003, 63-64.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 64. En tono semejante suena la *Ballade du cœur que a tant battu*, de Charles Péguy, *Œuvres poétiques complètes*, Pléiade 1975, 1412 ss, que compara las cuatro virtudes cardinales y las tres teologales.

<sup>40</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit III I 2. Neuzeit*, 494.

lleno dellos que honores, y desear más de ser estimado por vano y loco por Christo que primero fue tenido por tal, que por sabio ni prudente en este mundo”<sup>41</sup>.

Continúa Balthasar exponiendo las indicaciones del fundador de la Compañía de Jesús sobre la formación de los novicios, que deben ser probados precisamente en la autenticidad de su disponibilidad en esta dirección<sup>42</sup>. En ningún caso se trata de provocar el desprecio, sino del seguimiento de Cristo que ha sido injuriado y tratado como loco<sup>43</sup>. Esta cláusula de no provocar el desprecio, no se cumple en los casos de los santos bizantinos Simeón y Andrés, apodados ambos con el título de “el loco”, por lo hay que reconocer en esta figuras “un ir más allá de la medida de la naturaleza humana”<sup>44</sup>. El caso occidental de Jacapone da Todi es el de un loco por penitencia, cuyo éxtasis le lleva fuera de la razón y le hace nacer a una inspiración poética que celebra la locura, como canto a Dios que es “arbitrariamente”, pues no tiene motivo para ello, bondadoso, y como canto franciscano al amor de Dios que abraza el mundo entero. Se añaden los nombres de San Juan de Dios y San Felipe Neri, “que claramente cruzan límites y superan fronteras; Felipe, único santo que tocó el corazón de Goethe. Y sólo en la voluntaria locura pudo Juan de Dios luchar por el acceso cristiano al mundo interior de los turbados en el espíritu”<sup>45</sup>.

Con esta referencia a la locura santa de los santos de la Iglesia, con su fundamento en el seguimiento de Cristo, se puede comprender la visión de Balthasar sobre Cervantes (dejamos aquí de lado el recorrido por las figuras literarias de insensatos que representan la verdad preceden a Don Quijote).

Lo que muestra la argumentación *estético-teológica* de nuestro teólogo, es que la clave más profunda del Quijote es la fe en la obra de Dios, que abraza las obras de los cristianos pecadores, por lo que la fecundidad de estas obras es cosa de Dios. Por eso, Don Quijote no está lejos en este aspecto de Martín Lutero cuando éste subraya la desproporción entre la fe cristiana y las obras del cristiano, entre la gracia de Cristo y nuestra respuesta como vida cristiana. Porque Miguel de Cervantes vio la misma desproporción. Sólo que en el caso del escritor español la desproporción no da lugar al

---

<sup>41</sup> *Ibid.*, 495.

<sup>42</sup> “Admitir y desear con todas las fuerzas posibles quanto Cristo nuestro Señor ha amado y abrazado. Como los mundanos que siguen al mundo, aman y buscan con tanta diligencia honores, fama y estimación de mucho nombre en la tierra, como el mundo les enseña; así los que van en espíritu y siguen de veras a Cristo nuestro Señor, aman y desean intensamente todo el contrario; es a saber, vestirse de la misma vestidura y librea de su Señor por su debido amor y reverencia; tanto que, donde a la su divina Magestad no le fuese offensa alguna, ni al próximo imputado a peccado, desean pasar injurias, falsos testimonios, afrentas, y ser tenidos y estimados por locos (no dando ellos ocasión alguna dello), por desear parecer y imitar en alguna manera a nuestro Criador y Señor Jesu Cristo” [Co 101, 3].

<sup>43</sup> Ignacio cuenta que su discernimiento le llevó a abandonar la idea de provocar las burlas [Au 29]. Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz tuvieron que atender el extraño caso del maestro de novicios de Pastrana, de la reforma del Carmelo, que se esmeraba en ingeniar penitencias y humillaciones de los novicios, también ante el pueblo. San Juan de la Cruz lo depuso, la Madre Teresa aprobó la decisión. Cf. CRISÓGONO DE JESÚS, *Vida de San Juan de la Cruz*, en *Vida y Obras de San Juan de la Cruz*, BAC, Madrid 1974, 90-93.

<sup>44</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit III I 2. Neuzeit*, 497.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 497-498.

sentimiento trágico de la contradicción en el corazón de la vida, sino al buen humor. Pero esto, subraya Balthasar tiene una importancia teológica todavía por reconocer:

“La locura de Don Quijote es la cancelación de la abismal separación entre la ‘idealidad’ de la gracia salvadora de Dios en Cristo, y la ‘realidad’ de las obras de los cristianos, que supuestamente transforman el mundo; el abismo que Don Quijote ve superado en su fe ‘simple’ y en su acción bienintencionada, se hace precisamente patente para cualquiera ante su destino y su (mal) resultado. Don Quijote deviene así el santo patrono del hacer católico, más aún, él mismo es una pieza de la dogmática descuidada por los teólogos, que desde el lado católico sólo se puede captar con y mediante el humor, mientras que Lutero intentó expresarlo trágicamente en la dialéctica de contradicción de la ‘sola fide’ y del ‘simul iustus et peccator’”<sup>46</sup>.

Según estas palabras, Cervantes da la razón a Lutero respecto de que no podemos ser tan altaneros y seguros de nosotros mismos y de nuestras obras que no reconocamos en ellas su indignidad ante la obra de Cristo. Se podría decir que, si perdemos esta precaución, daríamos a la salvación por la fe y la gracia una interpretación en el sentido semipelagiano, regenerando las orientaciones que la Iglesia antigua había descartado como mortales para la vida cristiana. Pero en lugar de la trágica separación entre fe y caridad, que empequeñece el concepto bíblico de fe<sup>47</sup>, queda el intento por parte del hombre de responder con amor al Amor absoluto como forma de la fe cristiana. Es siempre un intento de respuesta, cuya validez no puede ser garantizada por el que hace el intento. Ser cristiano es permanecer en el inicio del amor<sup>48</sup>. Es aquí oportuna la descripción de la relación entre santidad y humildad en la Iglesia, que hace Adrienne von Speyr en su comentario a la constitución de la Ciudad Santa (Ap 21, 10-11):

“Exponerse mejor a la luz de Dios es la verdadera santidad; cualquier otra sería parodia y engaño. Todo esfuerzo puede ser dirigido sólo a que la luz de Dios pueda brillar mejor sobre nosotros y a través de nosotros. Pero lo más pequeño que se hace a la luz de Dios, irradia realmente y sin disminuciones su luz. El punto de arranque, la raíz de toda santidad, es por eso la humildad: querer dejarse amar por Dios y en este amor de Dios querer amar. Todo el que quisiera hacer brillar su propia luz como santo, no sería transparente como el cristal, sería, por el contrario, opaco”<sup>49</sup>.

---

<sup>46</sup> *Ibid.*, 519.

<sup>47</sup> Cf. *Id.*, *Glaubhaft ist nur die Liebe*, 66-71.

<sup>48</sup> “Nadie que haya escuchado la Palabra puede decir de sí mismo más que él está en el Principio. Nadie puede, aunque haya dado mil pasos, afirmar que ha dejado atrás el primer paso y que ya no tiene que darlo. Inicio: tal es la forma de la vida cristiana” (A. VON SPEYR, *Johannes I. Das Wort wird Fleisch*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg<sup>2</sup> 2004, 23).

<sup>49</sup> A. VON SPEYR, *Apokalypse. Betrachtungen über die Geheime Offenbarung II*, Johannes Verlag Einsiedeln, Wien 1950, 725.



En nuestro caso cervantino, el *sí* a las obras, que son las de Don Quijote, puede ser visto como teológicamente injustificado sólo si se pierde de vista el *sí* a la fe sin obras; en otras palabras, Don Quijote es condenable sólo si las obras han de tomarse tan en serio que la fe sin obras no justifique al desorientado caballero; pero puesto que él no pretende ser santo, sus obras llevan el reflejo del amor del que nacen. Por tanto, no se dice que no sean necesarias las obras, sino que no se deben hacer con la seriedad del que las pone al lado de la obra de Dios, como una magnitud salvífica frente a esta obra divina. Nuestra *imitatio Christi* tiene necesariamente algo quijotesco. ¿No encontramos en los santos este quijotismo acerca sus obras? San Francisco de Asís, como explica a Fray León, no veía la perfecta alegría en el crecimiento de la Orden fundada por él, ni en que se uniera a ella el Rey de Francia con sus caballeros, sino en ser desconocido por los hermanos y experimentar el fracaso de la fraternidad, sin enfriamiento del amor<sup>50</sup>. Santo Tomás de Aquino pensaba el último año de su vida que su obra teológica era semejante a la paja<sup>51</sup>. San Ignacio de Loyola, en cuya *Autobiografía* Balthasar reconoce algunos rasgos de parecido con la aventuras del Ingenioso Hidalgo<sup>52</sup>, confesó que la noticia de la elección como Papa del Cardenal Caraffa hizo que le temblaran todos los huesos, por lo que esto significaba como amenaza para su obra, la Compañía de Jesús, pero unos minutos en la capilla le devolvieron la habitual alegría serena<sup>53</sup>. Las obras a las que los santos se han entregado con el sacrificio de toda su vida, parecen finalmente desprendibles de su alegría de servir a Dios.

Desde luego que se puede discutir mucho sobre el significado de la gran novela de Cervantes. De la vida del mismo novelista, hecha de una cadena interminable de malentendidos y sufrimientos, a la que ni siquiera el éxito inmediato y extraordinario de la primera parte del Quijote puso término, surge la convicción de que una de sus fuentes es su misma existencia de cristiano pecador y de noble corazón, que se encuentra continuamente impotente en medio de situaciones impropias de cristianos, en las que

---

<sup>50</sup> Se trata de la conocida parábola de la “perfetta letizia”. Cf. FRANCISCO Y CLARA DE ASÍS, *Escritos*, Vitoria 2013, 134-135. Se podría añadir también la enseñanza de la *Carta a un Ministro* del Poverello, que responde a la situación de una comunidad que ha llegado a ser insufrible para el superior (ministro): “Acercas del caso de tu alma, te digo, como puedo, que todo aquello que te impide amar al Señor Dios, y quienquiera que sea para ti un impedimento, trátase de frailes o de otros, aun cuando te azotaran, debes tenerlo todo por gracia... Y ama a aquellos que te hacen esto. Y no quieras de ellos otra cosa, sino cuanto el Señor te dé. Y ámalos en esto; y no quieras que sean mejores cristianos” (FRANCISCO Y CLARA DE ASÍS, *Escritos*, 99).

<sup>51</sup> “A partir del día 6 de diciembre de 1273, Tomás no ha vuelto al Scriptorium... Cuando fray Reginaldo le insta para que vuelva a dictar a los secretarios, a dar lecciones, a finalizar la obra, Tomás se resiste, confiesa que no puede, que hay algo que se lo impide. Ante las nuevas insistencias, un día le dice la causa: Reginaldo, no puedo, ante lo que ya he visto, lo que he escrito me parece paja: mihi palea videtur (Tocco: Ystoria, 37, 347)... Esta expresión solo recobra un sentido aceptable, cuando se tiene en cuenta que Tomás ha querido dar respuesta a la pregunta ¿quién es Dios? Y la verdad es que la respuesta a esa pregunta solo Dios, que se comprende a sí mismo, la puede dar. El misterio de Dios, su santidad, está en que es superior a todo cuanto podamos conocer de él. La ‘paja’ solo tiene sentido en relación con la espiga y el grano” (A. LOBATO OP, “28 de enero. Santo Tomás de Aquino”, en J. A. MARTÍNEZ PUCHE (ed.), *Nuevo Año Cristiano. Enero*, EDIBESA, Madrid 2000, 532-533).

<sup>52</sup> “Ignacio, que al principio también tenía la cabeza lleva de novelas caballerescas y de cuya Autobiografía se pueden destacar algunos rasgos extrañamente emparentados, escapa a duras penas de la muerte en un viaje solitario de Génova a Bolonia, cuando había trepado una montaña y, cuando entraba en la ciudad por un estrecho puente de madera, cayó en una fosa llena cieno y, al salir trabajosamente de allí, cosechó de los circunstanciales grandes risotadas [Au 91]” (H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit III I 2. Neuzeit*, 522-523).

<sup>53</sup> Según el testimonio de P. GONÇALVES DA CAMARA, *Memoriale*, en *Monumenta Ignatiana* IV, 1, 198.

no hay que detenerse sino seguir adelante con toda la alegría posible<sup>54</sup>. Pero, yendo más a fondo, la interpretación de Balthasar reconoce una dualidad de planos que da lugar y validez a las diversas interpretaciones: el plano del relato de las aventuras de un caballero que ha perdido la razón, y el plano superior, dominado no por la maestría del escritor porque allí también él es dominado por la fe en la revelación del amor:

“Plurisignificativo como todo lo auténticamente humorístico, si este cosmos [quijotesco] queda abierto conscientemente a diversas interpretaciones, la luz entra en cada nivel de modo diverso; sin embargo, se da la clara subordinación de lo inferior a lo superior: abajo, lo involuntariamente irrisorio y picaresco, arriba la luz de la gracia que incide desde la mayor altura de la revelación del amor, pasando por encima de todas las interpretaciones ‘filosóficas’ intermedias, *también* posibles: Don Quijote y Sancho Panza como lo ideal y lo real, la trágica irrealidad del ideal (Dulcinea del Toboso) y con ello la insensatez de toda existencia humana grande. Se debe conceder al poeta en primer lugar su clara intención en todo momento explícita: la ideología de la caballería cristiana heroica y galante debe ser ridiculizada, precisamente por ese rasgo utópico de fábula escatológica que caracterizaba también al Percival, como a otras cien epopeyas y romances: la analogía mundana vivida por caballeros cristianos en armas respecto de la lucha supramundana de los santos por el Reino de Dios. Esta analogía como existencia seriamente intentada aparece al poeta como mera locura y completamente anticuada; y, sin embargo, al mismo tiempo y conscientemente, esta existencia sobrevive precisamente en su héroe como locura inmortal”<sup>55</sup>.

El contraste entre las obras del cristiano y la fe en la obra de Dios no deja lugar al pesimismo que se refugia en el escatologismo característico del protestante o del católico que sienten no poder vivir la plenitud escatológica actual del amor divino que se hace amor humano. La zona de la no-comprensión del amor, producida por la carencia de fundamento del amor de Dios, que es fin en sí mismo, es la zona de la tentación de desesperanza y tedio, de acidia; pero es necesario para el cristiano atravesarla porque la fe nace precisamente donde no hay más motivo para creer que el amor sin motivos. En frase de Chesterton, “el terror es el alma de la gratitud”<sup>56</sup>, la zona del máximo peligro es la de la alegría. Y por eso, el contraste entre el Logos de Dios y nuestro intento de vivir según Él, deja lugar al buen humor. La figura de Don Quijote autoriza las interpretaciones filosóficas que se han hecho de él. Pero las supera en el “conocimiento del amor de Cristo que excede todo conocimiento” (Ef 3, 19).

---

<sup>54</sup> Cf. la biografía de J. CANAVAGGIO, *Cervantes*, Austral, Barcelona 2015, passim, esp. 237-283. Sobre la posibilidad de haber sido concebido el Quijote en la cárcel de Sevilla, Canavaggio es reservado, 219-221, pero ciertamente no se puede negar que las tribulaciones de 10 años en Andalucía han tenido que ver con la creación del personaje (230-235).

<sup>55</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit III I 2. Neuzeit*, 517-518.

<sup>56</sup> G. K. CHESTERTON, *Cómo escribir relatos policíacos*, Acantilado, Barcelona 2011, 119.

#### 4. Conclusión

Si el pelagianismo es la concepción de la naturaleza humana como *non vulnerata* en lo esencial, y el semipelagianismo es la atención enfermiza a nuestras obras para aprovechar la gracia, de tal modo que la obra de Dios pasa a ser un presupuesto teórico de las nuestras, Lutero ha levantado oportunamente su voz de advertencia al respecto. No lo ha hecho equilibradamente, pero a este desequilibrio es mejor responder con la teología del Quijote, la de las obras necesarias, pero radicalmente insuficientes, la de las obras que no justifican pero que la gracia justifica, que con la seriedad de una defensa sospechosa de semipelagianismo por eludir el luteranismo. La polémica produce muchos excesos. Es mejor responder con el buen humor que nace del contraste entre obra de Dios y obras del cristiano, que con la seriedad de la contradicción ente gracia y pecado o de la lamentable separación entre fe y caridad. Porque así podemos permanecer más fácilmente en la convicción de que la fe misma es amor que responde al amor absoluto de Dios, y de que la fe es la primera obra que Dios quiere (cf. Jn 6, 29). No es la vigilancia a nuestra respuesta a la gracia lo que en primer lugar se nos pide, sino la atención a la obra de Dios, en la que nuestra vida adquiere el carácter teologal que le da la gracia, especialmente en el momento en el que la fe se convierte en amor abandonado en Dios gracias a la esperanza. Todo esto implica, como se ha dicho, que, en el mismo centro de la vida cristiana, hay una zona en la que domina la no-comprensión que tiene que dejar que acontezca el amor de Dios, con su primado absoluto. Entonces es desplazada la tristeza de una fe que no es acto de amor, por la alegría católica de conocer un acto de amor tan divino y perfecto que nos permite, también a nosotros, co-amar, co-hacer lo que ese amor ha ya consumado (*tetélestai*, Jn 19,30) hasta el fin (*eis télos*, Jn 13, 1)<sup>57</sup>.

---

<sup>57</sup> Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Glaubhaft ist nur die Liebe* 78-79.