



**"La actualidad espiritual y
cultural de la Reforma"**
1Manfred Svensson

1

Doctor en Filosofía, Universidad de Munich, Alemania. Licenciado en Humanidades mención Filosofía, Universidad Adolfo Ibáñez, Chile.

La invitación a hablar sobre la actualidad espiritual y cultural de la Reforma me trajo inmediatamente a la mente un congreso celebrado en Ginebra en 1949 bajo el título “Hacia un nuevo humanismo”. Figuras de alto calibre en el pensamiento europeo del momento – Henry Lefèbvre entre los historiadores, Karl Jaspers entre los filósofos– se reunieron en la otrora ciudad de Calvino, para reflexionar sobre el sentido que podría tener el concepto de humanismo en el escenario de postguerra. También la teología estuvo representada, por nadie menos que Karl Barth. Éste no sólo era la figura más robusta que podía exhibir la teología protestante a mediados del siglo XX, sino que se encontraba además en aquella porción del cristianismo alemán que, en los variados grados que admite la resistencia, se había opuesto al régimen nacionalsocialista. Su conferencia llevaba por simple título “La actualidad del mensaje cristiano”. Pero sobre tal actualidad no parece decir nada. No nos dice, por ejemplo, que dicha actualidad se manifieste en esos focos de resistencia. La conferencia completa se limita a simplemente exponer el mensaje cristiano en sus líneas básicas, sin preguntar por su actualidad. ¿Qué significaría que dicho mensaje se vuelva actual? Sólo en su última página Barth se vuelca sobre dicha pregunta. Tocar tal actualidad obligaría, afirma Barth, a cambiar el tono profesoral por el pastoral, a proclamar “arrepentíos y creed en el Evangelio”. “Sobra decir, finaliza, que me guardaré de hacer semejante propuesta”¹. ¿Me abstendré yo de tal llamado? Los dejo por ahora en suspenso. Pero en al menos un sentido quiero seguir el consejo de Barth. Lo que Barth estaba evitando es algo que con facilidad puede ocurrir en una exposición sobre la actualidad espiritual y cultural de la Reforma. “No es exponiéndoos la situación actual y la vida de las iglesias cristianas y hablándoos de su influencia más o menos grande, su actitud más o menos justa, como podría demostraros la actualidad de su mensaje. No es algo que se pueda demostrar ni presentar en una bandeja de plata”, escribe el teólogo suizo².

1 Karl Barth, “La actualidad del mensaje cristiano” en Grousset, Barth et al., *Hacia un nuevo humanismo* Guadarrama, Madrid, 1957. P 92

2 92 trad levemente modificada.

Ahora que se da comienzo a la conmemoración de los 500 años de la Reforma, es uno de mis mayores temores que predomine tal intento, el de intentar mostrar en bandeja de plata una lista de logros por los que el protestantismo se nos vuelva relevante. Dicha bandeja puede contener muchas cosas. Puede tratarse de pequeños bocados: que fue un protestante, Dunant, el que fundó la Cruz Roja; que Bach fue protestante; que Tycho Brahe, Kepler o Leibniz fueron protestantes –tales listas, casi sobra decirlo, no nos dicen nada sobre el protestantismo. ¡Qué listas no podríamos hacer con otras creencias, y cuántos protestantes menos atractivos podríamos poner al lado de los nombres de Bach o Leibniz! Otras veces la bandeja de plata trae no el nombres de individuos, sino la mención del papel desempeñado por el protestantismo en el establecimiento de la democracia, de un modelo no institucional de religión, de una generalizada liberación o del mayor desarrollo económico de los países nórdicos. Tales generalidades no resultan mucho más útiles. No porque falten de modo craso a la verdad, sino porque omiten que la participación del protestantismo en este tipo de fenómenos, aunque real, es muchas veces la de un receptor y mediador de impulsos externos al mismo. Basta una simple conciencia del carácter múltiple de la causalidad histórica para no atribuir al protestantismo el solitario papel protagónico que cierta apologética le confiere. No niego que esta historia, la de la influencia protestante sobre el desarrollo del constitucionalismo o el comercio, la filosofía o la ciencia, puede ser contada de un modo pertinente. Pero en algunos escenarios el temprano protestantismo influyó sobre tales desarrollos; en otros es más bien influenciado por los mismos.

¿Significa eso que, como Barth, nos debemos limitar a la exposición de un mensaje protestante, dejando de lado todo intento de actualización? Hay más caminos. Uno puede preguntarse por el legado de la Reforma sin convertir ese legado en una lista de supermercado. Un modo de hacerlo es preguntando por el tipo de fenómeno que fue la Reforma. Y fue, precisamente, una reforma. El idioma alemán es particularmente enfático, llegando a convertir la Reforma protestante en la quintaesencia del reformismo: si usamos en dicha lengua el término “Reform”, con ello estamos designando *una* reforma; “Reformation”, en cambio, es un término únicamente usado para *ésta* Reforma, que así inequívocamente es identificada como *la* reforma. En un año en el que conmemoramos no solo el quinto centenario de ésta, sino también el centenario de la revolución leninista,

puede no estar de más insistir en este punto: los dos eventos que conmemoramos nos dan ocasión privilegiada para contrastar no solo el contenido que orienta a cada uno de estos movimientos, sino el tipo de movimientos que son. Uno de los legados de la Reforma sería entonces el enseñarnos lo que es una reforma: enseñarnos, por ejemplo, que también una reforma, no sólo una revolución, puede traer cambios más que cosméticos (puede traer “reformas estructurales”, como a alguno le gustará formularlo). Y la Reforma ciertamente procuró delimitarse tanto respecto de Roma como respecto de los grupos revolucionarios que parecían surgir en su propia cercanía. Si la Reforma magisterial y la radical representan en el orden eclesiástico esto, patrones de reforma la una y de revolución la otra, sus actores están también conscientes de que los dos modelos son trasladables al orden político. En una característica autoreferencia, Lutero escribió en una ocasión que, tal como la iglesia había requerido de un Lutero, la vida política y jurídica también requeriría uno. Sin embargo, escribe, “temo que recibirán más bien un Müntzer”³. La alusión es a Thomas Müntzer, el predicador revolucionario que procurando acelerar la llegada del reino aceleró más bien la llegada de su propia muerte, y la de varias decenas de miles de campesinos en el levantamiento de 1525. El contraste entre una aspiración reformista y una revolucionaria apenas podría ser más claramente expresado que en estas palabras de Lutero. Si tiene razón, nos está además sugiriendo que hay un correlato sustantivo entre la propia disposición teológica y la propia disposición política. El punto merece sin duda ser matizado: en las filas de la propia Reforma magisterial hay un amplio espectro de disposiciones políticas, algunas más inmovilistas que la de Lutero y otras más reformistas; y ese rango de orientaciones políticas va de la mano de un mismo reformismo teológico⁴. Pero el punto permanece en pie: si se sueña con transformación radical, es precisamente en la Reforma radical, y no en la magisterial que hay que buscar antecedentes para ese sueño. Si éste es el lente por el cual nos aproximamos a la Reforma, queda claro que al preguntarnos por su legado cultural y espiritual no la podemos tomar como un bloque en el que se incluya tanto la variante magisterial como la radical, como la totalidad de los movimientos que en el

³ *Comentario al salmo 101*, WA 51, 258.

⁴ Y a las diferencias locales hay obviamente que añadir las personales. En su comentario a la *Política* Melanchthon, por ejemplo, elogia repetidamente a su príncipe Federico el Sabio por su idea de que los cambios legales deben ser rechazados por... ser cambios (“Es macht Bewegung” (genera cambio) –es la única frase dejada en alemán en medio del escrito latino, resaltando, con referencia a Platón, la enfática cautela respecto de las modificaciones legales). CR 16, 420.

siglo XVI rompieron con Roma, sino que debemos fijar la mirada en estas distintas reformas como unidades específicas⁵. Las observaciones que siguen se limitan, pues, a la Reforma magisterial.

Resulta que no existe algo así de sencillo como contar una historia. El modo en que queramos hablar hoy sobre la actualidad espiritual y cultural de la Reforma pende de modo decisivo de la interpretación que se haga de ella. ¿El legado de qué, de la Reforma leída como una variación del mundo premoderno, o de la Reforma como un paso en el desencantamiento del mundo? Como todos los grandes fenómenos históricos, su interpretación es un campo de batalla. El año que viene nos permitirá ver mil y una formas de dicha batalla, en el enfrentamiento de distintos sectores por interpretar la Reforma de un modo que dé respaldo histórico a sus propias posiciones: quienes la ven como una simple vuelta a los orígenes y quienes la ven como la primera revolución moderna se dan la mano tanto en lo unilateral de sus lecturas como en el directo servicio al presente que se le exige a la historia. Pero no es necesariamente a pequeñez que haya que reducir el problema. Este aspecto de la interpretación de la Reforma ha enfrentado en realidad a espíritus de primera línea. Además, como a continuación quisiera ilustrar, la posición que se adopte ante esta disyuntiva no suele obedecer de modo simple a la propia confesión.

Comencemos por atender a quienes tratarían la Reforma más bien como una revolución. Son muchos, en efecto, quienes conciben la Reforma protestante como un quiebre crucial en el pensamiento occidental. También sus más feroces críticos la entienden, desde luego, como un elemento más dentro de un complejo conjunto de causas, no todas contemporáneas entre sí. Quienes, por ejemplo, consideren que el nominalismo –la afirmación de que solo lo particular es real, siendo los conceptos universales meros nombres– es el principal problema moderno, están con eso poniendo el origen de muchos de nuestros problemas unos dos siglos antes de la Reforma; pero le están atribuyendo a ella al menos su popularización o su legitimación bajo un manto religioso. Autores asombrosamente dispares coinciden en retratar la Reforma en esos términos predominantemente rupturistas, aunque varíen en la sutileza con la que presentan su tesis.

5 Tendencia muy clara en el foco actual en pluralidad de reformas.

Se trata de una literatura inagotable, y con frecuencia es una tesis no discutida sino simplemente asumida. Su versión más explícita la podemos ilustrar con Jacques Maritain. Bien conocen ustedes su papel en la edificación del ideario demócrata cristiano, y otro tanto se puede decir de su participación en el fortalecimiento del tomismo en el siglo XX. La sutileza que puede encontrarse en esas dimensiones de su obra no se va a encontrar cuando lo vemos escribiendo sobre la Reforma protestante, como en su obra *Tres reformadores*. Después de todo, está hablando de una tradición ajena con la que quiere ilustrar los peligros que acechan a sus correligionarios católicos. Lo primero que se encuentra aquí es la acusación según la cual el énfasis protestante en el carácter caído del hombre implica algo así como una capitulación, una decisión de no buscar ya más la vida buena. Lutero sería el hombre de una “confesión desesperada: *la concupiscencia es invencible*. Dimisión del hombre, abandono pesimista a la animalidad”⁶. Tal pesimismo, sin embargo, no llevaría a una negación de sí mismo. Lutero sería, por el contrario, “el tipo del individualismo moderno”⁷. A esto se sumaría según Maritain un “profundo antiintelectualismo, favorecido, de otro lado, por la formación occamista y nominalista que Lutero recibió en filosofía”⁸. Este irracionalismo, individualismo y pesimismo constituyen, según Maritain, una triple atadura del hombre moderno, y Lutero puede en consecuencia ser considerado uno de los que nos ató. Cada una de estas acusaciones, por otra parte, puede ser especificada en variadas direcciones. El pesimismo, por ejemplo, puede especificarse como determinismo: Lutero no solo desconfía de sus fuerzas, sino que cree que el actuar humano se encuentra completamente determinado. El antiintelectualismo, por su parte, puede ser especificado como un rechazo a la filosofía; no a una filosofía determinada, sino al conjunto de ellas: “¿Su inquina va contra un sistema determinado? No. Contra la filosofía misma. [...] No es sólo la filosofía sino esencialmente la razón la que el reformador combate con saña. La razón sólo vale en un orden exclusivamente pragmático, para el uso de la vida terrenal”⁹. Apenas será necesario hacer explícita la conclusión: Lutero se encuentra fuera de la tradición intelectual cristiana; no está involucrado en una reforma de ésta, sino en una ruptura con la misma. Debemos recordar que las citas precedentes provienen de *Tres*

⁶ Jacques Maritain, *Tres reformadores: Lutero, Descartes, Rousseau* Club de Lectores, Buenos Aires, 1986. p. 17.

⁷ Ibid., p. 37.

⁸ Ibid., p. 40.

⁹ Ibid., p. 42.

reformadores, un texto de 1925. El libro de Maritain forma, sin embargo, parte de una extensa tradición católica que repite esta interpretación, una tradición que se extiende desde los primeros controversialistas católicos. Y si bien hoy el estudio de la Reforma puede en gran medida ser considerado un fenómeno postconfesional, en el que estudiosos católicos contribuyen de modo sustantivo¹⁰, no es menos cierto que este tipo de interpretación de la Reforma sigue estando viva en algunos círculos católicos. Su más reciente versión es la del historiador norteamericano Brad Gregory¹¹, según el cual “contra las intenciones de sus propios protagonistas, la Reforma puso fin a más de un milenio de cristianismo como marco para una vida intelectual compartida en el occidente latino”¹². La interpretación de Maritain, en otras palabras, se encuentra perfectamente “en forma”.

Pero como señalábamos, este tipo de interpretación, en la que la Reforma abre un abismo respecto de la tradición anterior, no es exclusivo patrimonio católico. Se lo encuentra también en círculos protestantes, pero ahí como objeto de celebración. Podemos ilustrarlo con la obra de Herman Dooyeweerd, un influyente filósofo calvinista de mediados del siglo XX, que bien podría ser considerado también en otros sentidos como contraparte de Maritain. Al *Humanismo integral* de Maritain correspondería su *Crisis del pensamiento político humanista* y a los esfuerzos de Maritain por revitalizar la tradición tomista corresponderían en Dooyeweerd las voluminosas obras *Crítica del pensamiento teórico y Reforma y escolástica*. A pesar de lo que pudiese sugerir su título, esta última no es una obra primordialmente histórica, sino programática: se trata de presentar “reforma” y “escolástica” como dos disposiciones antitéticas, con la segunda caracterizada por su búsqueda de síntesis entre elementos en realidad contrapuestos. En su libro *Raíces de la cultura occidental* (una obra semipopular como el *Tres reformadores* de Maritain) Dooyeweerd escribe que la adaptación entre el pensamiento pagano y la revelación que habría tenido lugar en los padres se transformaría, por su consolidación en la escolástica medieval, en el principal obstáculo para el “desarrollo de una dirección verdaderamente

¹⁰ Para los cambios puede verse Otto Herrmann Pesch, *Ketzerfürst und Kirchenlehrer. Wege katholischer Begegnung mit Martin Luther* Calwer Verlag, Stuttgart, 1971; y Randall Zachman (ed.), *John Calvin and Roman Catholicism. Critique and Engagement Then and Now* Baker Academic, Grand Rapids, 2008.

¹¹ Brad Gregory, *The Unintended Reformation. How a Religious Revolution Secularized Society* Belknap Press, Cambridge, Mass., 2012, p. 2.

¹² Gregory, *The Unintended Reformation* p. 45.

reformacional en la vida y el pensamiento cristianos”¹³. La Reforma sería una ruptura con esa ilegítima síntesis. Maritain y Dooyeweerd se dividen por supuesto en el carácter negativo y positivo que respectivamente atribuyen a este quiebre, pero coinciden en considerarlo como tal.

La contraparte de estos dos autores es que dentro de una misma perspectiva confesional pueden coexistir visiones opuestas del lugar de la Reforma en la historia intelectual. Una significativa ilustración de este hecho puede encontrarse en las divergentes interpretaciones de la Reforma que ofrecieron, algunas décadas antes que Maritain y Dooyeweerd, Wilhelm Dilthey y Ernst Troeltsch. En este caso estamos ante dos representantes distinguidos del protestantismo liberal, pero que difieren profundamente en el lugar asignado a la Reforma. Dilthey había acentuado su papel seminal para el surgimiento de la vida intelectual moderna, a lo que Troeltsch respondió con su célebre texto *Protestantismo y mundo moderno* [introducir el texto]. El texto es un cuidadoso desmantelamiento de la expectativa generada por su título: lejos de haber creado el mundo moderno, la Reforma protestante habría según Troeltsch sido el fenómeno que inyectó nueva vida a la visión de mundo premoderna, permitiéndole subsistir por dos siglos más: “la ciencia del protestantismo es una escolástica refrescada por el humanismo; su crítica histórica es una polémica de la verdad eterna contra el engaño demoniaco; el contenido de su saber es una polihistoria y un enciclopedismo recogido de la Antigüedad y de todo género de lugares; su teoría del Estado y del Derecho es una reconstrucción de la antigua enseñanza católica sobre la ley natural”¹⁴. Troeltsch no minimiza el remezón que la Reforma significó, pero estas líneas sintetizan bien su equilibrada atención a los muchos modos en que la Reforma se inserta en la tradición intelectual cristiana y en las adaptaciones que ésta había hecho del saber precristiano. El mundo nacido de esa revitalización no es parte de la Edad Media, pero tampoco es parte del mundo moderno: es la época confesional de la historia europea, cuya continuidad con la historia intelectual precedente parece clara. Si autores como Maritain dejaban caer el acento sobre las críticas de Lutero a Aristóteles, quien atiende al conjunto de los reformadores no puede sino constatar el carácter omnipresente del filósofo ateniense,

13 Dooyeweerd, *Raíces* p. 118.

14 Ernst Troeltsch, “Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt” en Troeltsch, *Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt (1906-1913)* DeGruyter, Berlín, 2001. p. 288.

una presencia que bien puede usarse como testimonio de los múltiples modos en que la tradición académica del cristianismo precedente fue recogida y continuada por el protestantismo, obviamente sumando a la misma diversos rasgos del contemporáneo movimiento humanista. Como crecientemente se reconoce hoy, incluso Tomás de Aquino, respecto del cual tan fácilmente se imagina una posición antitética, sería estudiado con reverencia por largas generaciones de protestantes.

Quien toma conciencia de la enormidad de la continuidad que así representa la Reforma puede por supuesto acabar preguntándose si ésta tuvo algún sentido, si acaso la ruptura de la cristiandad no se vuelve un sinsentido tanto mayor al ser tan robusta la continuidad de ideas. Puede asimismo acabarse viéndola como el trágico resultado de una increíble acumulación de malentendidos tanto por parte de los reformadores como por parte de sus críticos: el papado no logró ver cuán católicos eran los reformadores, mientras que éstos se dejaron arrastrar por una psicología rupturista en lugar de mostrar de modo cuidadoso cómo entroncaban con lo mejor del pensamiento medieval, podría alguien concluir. Pero aunque los malentendidos que hay en la historia sean efectivamente asombrosos, lo que debemos recordar es más bien cuán específicos fueron los focos de controversia; y donde la hubo fue real y desgarradora: que protestantes y católicos afirmaran la compatibilidad entre naturaleza y gracia va de la mano de profundas divergencias respecto de la forma de apropiación de la gracia; que unos y otros afirmen la existencia de la autoridad eclesiástica es compatible con visiones en muchos sentidos opuestas respecto de la forma específica que debe tener tal autoridad. La envergadura de esas y otras diferencias no puede ser minimizada ni presentada como simple malentendido. Y para quienes estaban involucrados en tales disputas, difícilmente podía resultar relevante que ambos lados de la contienda siguieran compartiendo aquello que, desde la perspectiva de entonces, tiene que haber parecido un pequeño mínimo común denominador.

No puede enfatizarse lo suficiente que la experiencia de la Reforma, fuese positiva o negativamente evaluada, fue también una experiencia de quiebre. La convicción de estar no solo hablando la verdad contra Roma, sino de estarla proclamando en comunión con gran parte de la iglesia precedente, no quita en nada la realidad de dicho quiebre. El carácter

puntual de las controversias en torno a las que todo surgió tampoco quita nada a su magnitud: no tardaría mucho antes de que el conflicto en torno a las indulgencias se transformara en conflicto respecto de la autoridad; y, abierto el camino a una reevaluación de la naturaleza de la autoridad eclesiástica, ello no podía sino implicar una revisión (aunque “conservadora”) de al menos algunos tópicos de la teología: las doctrinas de Dios, la creación, la providencia, se asumen virtualmente sin alteración, mientras que cambios de diversa entidad se encuentran en las doctrinas de los sacramentos, la salvación y la iglesia. A lo que el reconocimiento de dichas transformaciones no puede llevarnos, empero, es a la trivialización de la Reforma como moderno movimiento de liberación.

Pero con los últimos tópicos mencionados hemos estado volviendo del impacto cultural de la Reforma a su impacto espiritual. Su centro se encuentra en la doctrina de la justificación. Y si bien aquí el propósito es pensar en su legado, eso nos obliga al menos a esbozar una caracterización de esta doctrina. Uno de los modos de hacerlo es aproximándonos a un pasaje autobiográfico de Lutero, escrito algo más de un año antes de su muerte. Ahí escribe que “antes veía la expresión ‘justicia de Dios’ con el mayor odio” y tras su giro, en cambio, había quedado en condiciones de ver esas palabras con amor. ¿Qué es lo que lo movía a pensar con odio en la justicia de Dios? Fundamentalmente el hecho de entender dicha justicia como la justicia por la cual Dios retribuye a los hombres conforme a sus obras. Es la lectura del primer capítulo de la carta de Pablo a los Romanos, “el justo por la fe vivirá” (1:17), la que comenzó a desmoronar esa comprensión de la justicia divina. Tales palabras, escribe, le abrieron “las puertas del paraíso”. Más tarde, recuenta, leyó el tratado de san Agustín *Sobre el espíritu y la letra*, en que también el obispo de Hipona entiende “la justicia de Dios” “como la justicia con la que Dios nos viste al hacernos justos”. Que la salvación pasa por la fe no es, desde luego, novedad alguna en la historia del cristianismo: ésa es una conexión que ya tenía 1500 años de historia en tiempos de Lutero. Es una conexión por momentos severamente oscurecida, pero vemos a Lutero encontrando en Agustín un antecedente remoto. Pero la Reforma no es una mera vuelta atrás, una simple recuperación de una posición agustiniana. En el pasaje en cuestión, Lutero escribe que lo de Agustín “todavía no es exacto”, pues no explicaría adecuadamente la imputación de la

justicia divina al hombre¹⁵. Si en algún lugar se puede localizar una aún persistente división entre católicos y protestante en esta materia, se trata, en efecto, de este punto específico: no en que unos crean en salvación por obras y otros en salvación por fe, sino en la idea de la justicia como algo imputado.

Cabe por supuesto preguntarse por la importancia que tal doctrina puede tener en un contexto como el de hoy, en el que menos personas parecen preguntarse cómo justificar al pecador ante un Dios santo, y más parecen preguntarse cómo justificar a Dios ante el hombre. La pregunta es entonces si acaso católicos y protestantes no están buscando respuesta a una pregunta que en realidad ya nadie se hace. A un nivel dicha objeción es relevante. Las dos condiciones previas para la pregunta por la justificación, el concebir a Dios como santo y el vernos a nosotros mismos como pecadores, parecen estar ausentes, y así no es extraño que uno se sienta en realidad justificado *per se*. Si hoy llega a ocurrir que uno abre el Antiguo Testamento, nuestra primera inclinación es la de sentarnos a hacer apologética: mostrarle a la gente que ese Dios que ahí ven retratado en realidad no es tan malo como parece. Es la situación contraria de aquella que pregunta no por cómo justificar a Dios, sino por cómo podemos ser justificados nosotros. Pero aunque éste sea un rasgo frecuente en nuestra cultura, hay que partir recordando que es la fotografía de sólo una parte de dicha cultura. La pregunta “maestro bueno, qué debo hacer para ganar la vida eterna”, no solo se encuentra hoy presente en versiones deformadas, como la ansiedad por el estatus, sino también en su forma original. Y la respuesta protestante, me parece, sigue reclamando nuestra atención. En su carta a los Romanos, el apóstol Pablo escribe que Abraham creyó a Dios “y le fue contado por justicia” (4:3). Este ser “contado por” es explícitamente contrastado con el salario que es dado al que obra no como gracia sino como deuda. El que cree en el Dios que justifica a pecadores no está esperando recibir lo que merece, sino que “su fe le es contada por justicia” (4:5). Éste es uno de los pasajes clásicos para lo que suele describirse como comprensión forense de la justificación: ella arranca de las múltiples imágenes judiciales (la ley que acusa, Cristo como abogado, etc.) por las que el apóstol Pablo retrata el proceso de justificación. Ocasionalmente se critica esta concepción forense de la justificación como si ella implicara que Dios no obra cambio

¹⁵ Prefacio al primer volumen de los escritos latinos, WA 54, 186.

alguno en los creyentes, sino simplemente emite una suerte de certificado de aprobación, dejando a los sujetos humanos a su suerte tras poner en orden la documentación que tenía a los mismos por ilegales. Pero lo que hace la Reforma no es negar la dimensión de transformación de la persona que el cristianismo siempre ha contenido. Lo que hace es distinguir lo más nítidamente posible la justificación de la santificación, enfatizando así el carácter efectivamente declarativo que tiene la justificación. Eberhard Jüngel, en una de las más eminentes defensas recientes de esta concepción de la justificación, ha establecido paralelos con la noción contemporánea de reconocimiento¹⁶. En la medida en que esta noción muchas veces es usada de un modo que implica aprobación moral, el paralelo desde luego es problemático: en cierto sentido la justificación es precisamente lo opuesto: el declarar justo al que se reconoce como perdido en transgresiones. Pero el paralelo establecido por Jüngel no puede desecharse sin más: el punto es que la relación entre los hombres –y también la relación entre Dios y los hombres–, descansa sobre un reconocimiento previo del otro; un reconocimiento que bien puede ser caracterizado por su carácter incondicional. Dicha incondicionalidad no implica, desde luego, que todo juicio posible sobre los distintos géneros de vida quede proscrito. Pero bien cabría decir que así como los posibles juicios descansan sobre la previa inclusión que articulamos con la idea de reconocimientos, también para la Reforma el carácter gradual de la santificación sólo puede ser abordado adecuadamente una vez que el carácter incondicional de la justificación ha sido claramente afirmado.

Esta mención del contemporáneas doctrinas del reconocimiento, y la pretensión de verdad –no de verdad exclusiva, pero sí de verdad plena– implicada en la concepción de la justificación que he esbozado, nos conduce de modo natural a un tópico final, el del pluralismo. La pregunta que enfrentamos aquí una vez más es doble: por un lado está la pregunta respecto del papel desempeñado por el protestantismo en la historia de la tolerancia y del pluralismo, por otra parte la pregunta respecto del papel que debiera asumir hoy. Al menos desde la Gloriosa Revolución inglesa, la Reforma ha sido leída dentro de una historia de gradual progreso, una historia en la que por ella entraban al mundo los fenómenos de la pluralidad religiosa y la convivencia entre convicciones opuestas. Es una

16 Jüngel 2006, 7-8.

narrativa que viene en formatos eruditos y populares, como celebración de la Reforma o como celebración de la modernidad. Hace al menos un siglo, sin embargo, que dicha visión entró en crisis, y como primer hito en su debacle podemos mencionar *The Whig Interpretation of History*, de Herbert Butterfield¹⁷. Éste no era un libro sobre la Reforma, sino sobre ese modo de mirar el pasado que solo sabe considerarlo al servicio de causas presentes. Pero para Butterfield el principal ejemplo era la mirada que ve en la Reforma el inicio de las libertades modernas.

¿Hubo, entonces, tolerancia ya antes? En cierto sentido los hechos son muy simples: dondequiera que hay comunidad humana hay conflicto, y dondequiera que hay conflicto se requiere un amplio rango de disposiciones para enfrentarlo; una de ellas es la tolerancia. Lo que sí tenemos en el siglo XVI es un conflicto de dimensiones y características rara vez vistas. Pero si al final de esa historia puede describirse una situación de cierta tolerancia, ella no se alimentó de las ideas de los reformadores. No es de las ideas de éstos, sino del conflicto entre distintas ideas que surgieron políticas y prácticas de tolerancia (algunas de cuño típicamente moderno, otras más tradicionales). Escuchemos otra vez a Butterfield sobre la importancia de cómo planteamos nuestras preguntas. Es fundamental, nos dice, la cuestión de si acaso “vemos a los protestantes del siglo XVI como hombres que luchaban por la irrupción del mundo moderno mientras los católicos procuraban salvar la Edad Media, o si acaso nos abrimos a entender el conjunto del presente como hijo del conjunto del pasado, con el presente emergiendo *en ese sentido* de la lucha entre católicos y protestantes”¹⁸. Si ésta descripción es correcta, la Reforma es importante para la historia de la tolerancia no por haber introducido algún nuevo argumento a favor de la misma, sino simplemente por la pluralidad de confesiones que como visible y al parecer inevitable consecuencia trajo consigo.¹⁹ Este mismo ímpetu revisionista ha conducido a conclusiones similares en lo que se refiere a la revolución puritana del siglo siguiente. El creciente apoyo a la tolerancia al final del siglo XVII no dependería así del apoyo que a ésta dieran los grupos congregacionalistas. Blair Worden, una de las grandes autoridades sobre el periodo,

17 Ver tb Oakeshott.

18 Butterfield 27 Mi cursiva

19 For an exposition of these changes within the field of Reformation studies see Dixon, *Contesting the Reformation* 146-162.

ha escrito que “fue más bien el desorden eclesiástico de estas décadas las que volvieron el pluralismo religioso un hecho de la vida, de un modo que tal que la tolerancia se volvió un mecanismo más fácil de conciliar con la necesidad social de paz y prosperidad que la intolerancia”²⁰.

El drama del siglo XVI en esta materia puede ser descrito de modo muy sencillo. Tanto entre protestantes como entre católicos hay quienes defienden concepciones doctrinales robustas: personas del tipo de convicción de un Tomás Moro o un Juan Calvino. Pero ninguna (o muy pocas) de estas personas de convicción creía que haya que soportar a quienes poseen convicciones distintas. La prédica de tolerancia, el llamado a no perseguir, existía, por supuesto, pero en boca de otros, en boca de quienes tienden a minimizar la importancia de las diferencias doctrinales²¹. Se trata de un fenómeno típico en los círculos erasmistas, donde la prédica de tolerancia va constantemente de la mano de la idea de que los artículos de fe deben ser reducidos a un mínimo: el acto mismo de una confesión maximalista es descrito como intolerante, la esperanza para la tolerancia se encuentra en que dejemos de pelear por minucias. La tolerancia, por decirlo de otro modo, es identificada no ya con una disposición paciente respecto de las creencias de otros, sino con una modificación de las creencias propias. Como es evidente para cualquier lector de Locke o de la posterior tradición de reflexión sobre la tolerancia, éste es el camino que principalmente siguió la modernidad. Pero con todo lo que podamos deberle, es un camino cuyos problemas están a la vista: en la medida en que estrecha los vínculos de la tolerancia con éticas mínimas o teologías mínimas, inhibe el interés de los grupos con convicciones fuertes por la tolerancia. ¿Nos da la historia de la Reforma algo de modelos alternativos?

He citado a Butterfield y Worden como testigos contra una simple identificación entre el pensamiento de la Reforma y el desarrollo de la tolerancia. Pero esto no quita que, desechado el mito grueso de un desarrollo lineal, el protestantismo desempeñe un papel importante en la historia de este ideal. Piénsese, por ejemplo, en el edicto de tolerancia proclamado por la Dieta de Transilvania en 1568, con su llamado a que cada cual predique

²⁰ Worden *English Civil Wars*. 163. Similar conclusions are defended by xxxx

²¹ Véase SVENSSON, Manfred, “Fundamental Doctrines of the Faith, Fundamental Doctrines of Society. Seventeenth-Century Doctrinal Minimalism”, en *The Journal of Religion* 94 (2014), 2, pp. 161-181.

y proclame el evangelio tal como ha llegado a comprenderlo, con explícito rechazo de las amenazas, la prisión o el exilio para enfrentar la fe ajena. Como ha señalado Diarmaid MacCulloch, es una lástima que recordemos Transilvania por el inexistente conde Drácula, y no por la primera declaración de tolerancia oficialmente emitida por un gobierno europeo²². Pero aquí hay algo más interesante que la carrera por un primer lugar en la historia de la tolerancia. La cuestión es en qué medida logró desarrollarse una concepción de ésta que sea compatible con la confesión de creencias robustas, algo que en ese sentido se aleje del cristianismo coercitivo que caracterizó a buena parte de la Cristiandad, pero que se aleje también de la fundamentación de la tolerancia en el minimalismo doctrinal o moral. Y si bien es posible encontrar este tipo de posición desde temprano, y notables ejemplos de la misma ya en el siglo XVII, es solo a fines del siglo XIX que se encuentra como elemento articulador de un programa político, xxxxxxxxxx

Reforzar la idea de que historia es no búsqueda de orígenes, sino estudio de mediaciones.

dificultad: al principio intenté evitar que se valore al protestantismo por sus efectos, aquí termino aparentemente cediendo a esa tendencia. Mostrar en qué sentido no.

Así terminar llamando a no separar legado cultural del espiritual. Y eso vale en general para el cristianismo, no creer que podemos vivir de un simple “legado”.

22
7-8