

EL LUGAR DE LUTERO EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA MODERNA

LUTHER'S PLACE IN THE HISTORY OF MODERN PHILOSOPHY

MARTÍN ZUBIRÍA

Universidad Nacional de Cuyo - Conicet

Resumen

Hegel ha llamado la atención sobre la importancia de la Reforma como un acontecimiento histórico de alcance universal, pero al reconocer en ella una manifestación del “principio” de la *filosofía* moderna: el de la libertad y la autoconciencia, le asigna además un lugar propio en sus “*Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*”. Pero la verdad de esta exposición no tardó en verse desautorizada por el movimiento unitario de una meditación “moderna” que comienza con Marx, se prolonga en Nietzsche y remata en Heidegger. Si la Modernidad en sentido singular [*Moderne*] ya no se pregunta por el significado “filosófico” de la Reforma, la transformación experimentada por el modo de comprender de la “historia de la verdad” en la *Topologie der Metaphysik* (1980) de Heribert Boeder muestra en qué términos también el pensamiento de Lutero integra el presente diferenciado de lo que ha sido en Occidente la *filo-sofía*.

Palabras clave: Reforma, Hegel, Heidegger, Boeder.

Abstract

Hegel has drawn attention to the importance of the Reformation as a universally-spread historical event. While recognizing in it a manifestation of the “principle” of Modern *philosophy*: freedom and self-consciousness, in his *Lectures on the History of Philosophy* he assigns it a place of its own. Now the truth of this exposition was soon disavowed by the unitary movement of a “modern” meditation, which began with Marx, went on Nietzsche, and reached the top in Heidegger. If Modernity in the singular [*Moderne*] does no more ask about the philosophical meaning of the Reformation, the transformation exerted by the way Heribert Boeder's *Topologie der Metaphysik* (1980) understands the “history of truth”, shows the way in which Luther's thinking also partakes in the differentiated present of what has been in Western *philosophy*.

Key-words: Reformation, Hegel, Heidegger, Boeder.

Ante la Reforma protestante, ante la doctrina de Lutero, la Historia de la Filosofía, en cuanto disciplina académica, suele comportarse con la misma distancia con que también lo hace, por ejemplo, ante el Gnosticismo antiguo: parece suponer que no sería sensato detenerse en tales materias, como si la tarea de exponerlas, y no digamos la de enjuiciarlas, fuese una incumbencia de la Historia de la Religión o, incluso, de la Historia de los Dogmas. Lo cual coincide con la exigencia del propio Lutero, según la cual, la Filosofía ha de mantener apartadas las manos de la Religión y de la Teología.¹ Y en este sentido sostiene en una de sus cartas que “La dialéctica es un ejercicio útil para el entendimiento de los jóvenes, pero en la Escritura, donde sólo es menester la fe y la iluminación que viene de lo alto, todo argumento racional debe quedar fuera.”²

Pero las razones por las que Lutero rechaza, cuando se trata de la fe – conviene no pasar por alto esta cautela – los fueros de la filosofía, de la dialéctica y hasta los de la teología en cuanto disciplina escolástica – “scholastica theologia nihil aliud est quam opinio” (WA 44, 732)³ –, aquellas razones acerca de las que se viene discutiendo tanto y con tanta autoridad desde hace siglos,⁴ caen fuera de la presente exposición, atenta sólo a las consideraciones por las que *la filosofía misma* toma posición frente al pensamiento de Lutero, del que está lejos de desentenderse como si él fuese una suerte de “harina de otro costal”. Sólo que en esta ocasión habremos de limitarnos al modo en que aquel es considerado primero por Heidegger, luego por Hegel y finalmente por un pensador más próximo a nosotros, aunque harto menos conocido, todavía, que estos dos: Heribert Boeder (1928-2013).

I

Más de una vez ha subrayado Heidegger la necesidad de mantener la teología y la filosofía separadas de manera rigurosa; él, que siendo ya un hombre septuagenario no desdeña viajar hasta Zürich para asistir a un par de sesiones del “seminario sistemático” que dicta Gerhard Ebeling sobre el *De homine* de Lutero.⁵ Entre tanto, su antigua convicción no ha perdido firmeza en absoluto: según ella, el pensar debe mantenerse libre de todo compromiso con la “religión” o con la “fe”, donde el pensar, según dijo alguna vez, “no tiene sitio alguno”,⁶ e incluso con la teología, por ser esta una “ciencia positiva”. Ya

1. *Lutherlexikon*, ed. por Kurt Aland, Göttingen ⁴1983, ad v. “Philosophia”.

2. *Op. cit.*, ad v. “Dialektik”.

3. Cf. R. García-Villoslada, S. J., *Raíces históricas del luteranismo*, Madrid, BAC, 1969, p. 100, n. 8

4. G. Ebeling, *Luther. Einführung in sein Denken*, Tubinga, Mohr, ⁴1981 (1ra. ed. 1964), en particular el cap. V: “Philosophie und Theologie”.

5. Véase los protocolos de las sesiones correspondientes a los días 3 y 4 de marzo de 1961 en el apéndice a Rudolf Bultmann, Martin Heidegger, *Briefwechsel 1925-1975*, Frankfurt/Tübingen, 2009, pp. 286-305.

6. “La sentencia de Anaximandro”, *Holzwege*, GA 5, p. 372. “La filosofía no ha surgido del mito. Ella surge sólo del pensar, en el pensar. Pero el pensar es el pensar del ser. El pensar no surge. Él es, en la medida en que el Ser realmente es. Pero la caída del pensar en las ciencias y en la fe es el destino funesto del ser.” [“*das böse Geschick des Seins*”] *op. cit.*, p. 352s.

por los años de *Ser y tiempo* sostenía que “toda ciencia positiva difiere de la filosofía de un modo no sólo relativo, sino absoluto”.⁷ Heidegger deja de lado la antigua controversia acerca del carácter especulativo o práctico de la teología para destacar que ella es “según su núcleo más profundo una ciencia *histórica*”,⁸ una ciencia que por lo mismo nunca habría podido ser expuesta en una “Suma contra los gentiles”, si ella, tal como Heidegger la define, en términos inequívocamente luteranos,⁹ es una “ciencia de la fe” (*Wissenschaft des Glaubens*),¹⁰ por mucho que el Aquinate haya determinado en su *sacra doctrina* que el sujeto propio de la teología no es sino Dios.¹¹

Bastaría con atenernos a la obra de algunos teólogos de nota, como von Harnack o Bultmann o el propio Ebeling, para ver confirmada con holgura la tesis de que la teología es, en efecto, una ciencia “positiva”; ella que, según pretende Heidegger, atento lector de Kant, en ningún caso debería querer volverse “un conocimiento especulativo de Dios”.¹² Pero si de una diferencia *radical* entre la Filosofía y la Teología se trata, no convendría olvidar cómo Hegel, en su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, concibe la religión, más aún, “la religión *revelada*”, como una figura del “espíritu absoluto” (§§ 564-571). Sabido es que él les reconoce un mismo contenido, al punto de incorporar la teología al “sistema de la ciencia” bajo la figura de una “Filosofía de la religión”. De manera explícita sostiene que: “El resultado del estudio de la filosofía es que estas paredes divisorias, que deberían separar de manera absoluta, se vuelvan transparentes, que uno, si va hasta el fundamento de las cosas, encuentre una concordancia absoluta, allí donde se pensaba que había la mayor oposición.”¹³

El mantener separadas las aguas de la Filosofía y de la Teología, esto que en el caso de Heidegger puede parecer una saludable cautela epistemológica, se inscribe, bien mirado, dentro de la vasta reacción “moderna” contra nuestra tradición filosófica considerada en su conjunto.¹⁴ Si Heidegger acierta al sostener que “desde la muerte de Hegel (1831) todo es sólo reacción, no sólo en Alemania, sino en Europa”,¹⁵ ahora comprendemos que su propia meditación prolonga y hasta cierra una fase de esa reacción: la del núcleo de la Modernidad por antonomasia [*Moderne*], integrado asimismo por la meditación de Nietzsche y la de Marx.¹⁶

Lo cierto es que el rechazo moderno de lo que ha sido la filosofía – Heidegger insiste

7. M. Heidegger, “Phänomenologie und Theologie”, en: *Wegmarken*, Francfort del Meno ²1978, p. 48.

8. *Ibid.*

9. “Die rechte, vollkommene Lehre vom Glauben und von der Liebe ist die kürzeste und längste Theologie”. *Lutherlexikon*, ad v. “Theologia”.

10. *Wegmarken*, ed. cit., p. 55.

11. “Deus est subiectum huius scientiae” (*S. Theol.* I, q. 1, art. 7).

12. *Wegmarken*, ed. cit., p. 59.

13. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Einleitung. Der Begriff der Religion*, nueva edición de W. Jaeschke, Hamburg, Meiner, 1993, p. 75.

14. Cf. *GA*, Bd. 77: “Feldweg-Gespräche”, p. 176.

15. “Überwindung der Metaphysik” VI, en: *Vorträge und Aufsätze*, Pfulligen ⁴1978, p. 72.

16. Cf. H. Boeder, *Das Vernunftgefüge der Moderne*, Friburgo/Múnich, Alber, 1988.

en que el objeto del vencimiento [*Überwindung*] es “la tradición íntegra” – se subordina al designio de preparar el advenimiento de un “nuevo comienzo” del pensar; en relación con él tiene la Teología una tarea positiva: dilucidar, desde la esencia de la fe cristiana, cómo ella ha de pensar y con qué lenguaje, pues acaso sea sólo vanidad el pretender que deba ser una *ciencia*.¹⁷

¿Y Lutero? Heidegger no se aparta de su comprensión de la historia al asignar al pensamiento luterano un lugar eminente dentro de la “historia de la verdad”, porque él muestra, ya en el comienzo de la Era Moderna y con anterioridad al mismo Descartes, cómo la conciencia privilegia la *certeza* antes que la misma verdad. Esta nueva “disposición de ánimo” [*Stimmung*], el afán de *certitudo* característico del pensar moderno, resulta comparable con el *πάθος* propio del pensamiento griego: el del asombro (*τὸ θαυμάζειν*).¹⁸ Sólo que tal “afección” cede su lugar ante un nuevo modo de “corresponder” a la cosa del pensar, cuando de pronto “<...> la certeza se vuelve la forma decisiva de la verdad”.¹⁹ Dicho en otros términos: “El comienzo de la metafísica moderna consiste en que la esencia de la *veritas* se muda en *certitudo*”.²⁰ La formulación resulta algo apodíctica, al menos en lo que hace a Lutero, quien en ningún caso está dispuesto a conceder a la conciencia moral (*Gewissen*) ni a la *ratio evidens* una autoridad independiente de la de la Sagrada Escritura. Pero grande fue el papel que le cupo a Lutero en el mentado lance histórico y Heidegger lo explica en sus lecciones del semestre de invierno de 1942-1943 en estos términos:

“Lo romano, en la figura de la dogmática de la fe cristiana defendida por la Iglesia, contribuyó de manera esencial a solidificar la esencia de la verdad en el sentido de la *rectitudo*.”²¹ Siendo ello así – permítasenos la breve acotación –, “lo romano” – ¿una determinación étnica, o *política*, en relación con la “cosa del pensar”? – solidifica una transformación de la esencia de la verdad operada *ya por Platón*, en cuyo “mito de la caverna” la verdad se había vuelto “ὁρθότης, rectitud del percibir y del enunciar”.²² Heidegger continúa: “Es desde el ámbito mismo de la fe cristiana desde donde se prepara y desde donde arranca la nueva mudanza de la esencia de la verdad, del *verum* al *certum*.”²³ Lutero plantea la pregunta de si el hombre puede estar seguro, y de qué modo, de la salvación eterna, esto es, ‘de la verdad’²⁴, de cómo se puede llegar a ser, y de qué modo, un ‘verdadero’ hombre cristiano, esto es, un hombre justo, dispuesto en orden a lo justo [y, por ende,] un justificado. La pregunta por la *veritas* cristiana

17. Ver el artículo citado en la nota 6, p. 77. “Ob die christliche Theologie sich noch einmal entschließt, mit dem Wort des Apostels und ihm gemäß mit der Philosophie als einer Torheit Ernst zu machen?”, “Einleitung zu: ‘Was ist Metaphysik?’ en: *Wegmarken*, ed. cit. p. 374.

18. Cf. *Was ist das – die Philosophie?*, Pfullingen, Neske, 1976, p. 25ss.

19. Op. cit. p. 27.

20. GA, Bd. 54, “Parmenides”, p. 76.

21. Op. cit., p. 75.

22. “Platons Lehre von der Wahrheit” en: *Wegmarken*, ed. cit., p. 228. Puede ser, pero cuando el propio Platón llama a los “verdaderos filósofos” (*Rep.* 475 E) contempladores “de la verdad” (*τοὺς τῆς ἀληθείας φιλοθεάμονας*), ¿debemos entender que son contempladores “de la corrección” (formal)?

23. En rigor, puesto que en consonancia con lo anterior, del *rectum* al *certum*.

24. La identificación de la “salvación eterna” con “la verdad” corre por cuenta de Heidegger.

se vuelve, de manera decisiva, la pregunta por la *iustitia* y la *iustificatio*.²⁵

Pero ¿quién pregunta por la *veritas* cristiana? ¿Lutero? ¿Qué necesidad habría para tal pregunta, habiendo dicho Cristo: “Ego sum lux, et *veritas* et via”? ¿No serán las cosas al revés? ¿No será la pregunta por la justificación y por la justicia, esa justicia divina que para Lutero es “necesariamente inconcebible”,²⁶ lo que obliga a reparar en la Verdad? Esa justicia, en efecto, no se funda en la Ley ni en ninguna posibilidad de orden natural, sino en algo completamente diferente: “*Ergo neque per Legem iustitia, neque per naturae possibilitatem, sed ex fide et dono Dei per Iesum Christum Dominum nostrum, unum mediatorem Dei et hominum*”.²⁷ Y sostener con Heidegger, que “según el concepto de la teología medieval, la *iustitia* es la *rectitudo rationis et voluntatis* <...>; dicho brevemente: la *rectitudo appetitus rationalis*” ¿no es una simplificación indebida? ¿No es reducir la justicia al módulo de la razón *natural*, ajena a la fe y por lo mismo al fuero de la “teología medieval”? Si se ignora este reparo, si se ignora que la única justicia que importa a Lutero es la revelada “*in solo euangelio*”,²⁸ no cabe hacer de la *iustificatio* “el *primus motus fidei* – el movimiento fundamental de la actitud propia de la fe. La doctrina de la justificación, y ello en cuanto pregunta por la certeza de la salvación, es el centro de la teología evangélica.”²⁹ Admitido esto, ya no cuesta dar el paso siguiente y sostener que, con esta misma teología, vale decir, la luterana, se vincula “la moderna esencia de la verdad”, determinada “por la certeza, la rectitud, el ser justo y la justicia.”³⁰

Ello es que, si la historia de la verdad está sujeta a una destinación sola y única, a lo impenetrable de un “envío” [*Geschick*], el significado de cuantas diferencias internas pueda haber en tal historia no va más allá de algo episódico, aun cuando se quiera reconocer que: “Con el despliegue del ser como subjetividad comienza <...> la liberación del ser del hombre hacia una nueva libertad”³¹ En efecto, la pretendida novedad del pensamiento luterano palidece hasta desaparecer cuando Heidegger sostiene, refiriéndose ya la posición de Nietzsche: “En la edad del apogeo de la Modernidad <...> la esencia romana [?] de la verdad, la *veritas* en cuanto *rectitudo* y *iustitia* <...> se ha convertido en la *Gerechtigkeit* de la voluntad de poder”.³²

El afán por corroborar, de un modo poco menos que obsesivo, la continuidad histórica anudada por Heidegger a la oscuridad del mentado “envío” (*Geschick*), lo mueve a buscar en Descartes y en Kant testimonios de aquel cambio cuyo verdadero alcance sale a la luz recién con Nietzsche: “La nueva libertad comienza pues sólo en la metafísica de

25. GA, Bd. 54, “Parmenides”.

26. *De servo arbitrio*, WA 18, p. 784, 13.

27. *Obras de San Agustín*, BAC, XIa, “Cartas”, carta 177, A Inocencio, p. 401.

28. La cita procede las lecciones de Lutero sobre la Epístola a los Romanos: “*in solo euangelio reuelatur Iustitia Dei (i. e. quis et quomodo sit et fiat Iustus coram Deo) per solam fidem, qua Dei verbo creditur.*” (WA 56, 171, 27-172, 3).

29. GA, Bd. 54, p. 75s.

30. *Loc. cit.*

31. GA., Bd. 50, 1. *Nietzsches Metaphysik*, 2. *Einleitung in die Philosophie. Denken und Dichten*, p. 67.

32. GA., Bd. 54, p. 78.

la voluntad de poder a convertir su ser pleno en la ley de una nueva legalidad.” Y un poco más adelante: “Lo que precede, es preludeo.” Preludeo es pues Descartes, pero también Kant, también Hegel, también Lutero... No debió pasar mucho tiempo para que esta interpretación, con su notable consistencia interna, se revelase no como un error, pero sí como un espejismo propio de la razón apocalíptica.³³

II

¿De qué otro modo, fuera ya del ámbito de la Modernidad por antonomasia, la filosofía se comporta ante el pensamiento de Lutero? Un ejemplo particularmente elocuente es el de Hegel, quien en sus célebres *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía* dedica un capítulo entero a la Reforma, que representa para él una “revolución de primera magnitud” (“*Hauptrevolution*”)³⁴ y una suerte de bisagra entre el mundo espiritual de la “Edad Media” y el despertar de la Filosofía Moderna. Hegel ve allí un lugar de inflexión (“*Punkt der Umkehrung*”)³⁵ en la marcha de la realización del concepto: el lugar donde el espíritu se reconcilia consigo mismo en su propia interioridad.

Sin detenerse en la diatriba de Lutero contra la autoridad de la razón en materia de fe, Hegel señala el mérito que le cupo en hacer que la razón fuese reconocida “como lo universal en sí y por sí y, de ese modo, como algo divino”.³⁶ Esto, por de pronto, invalida la doctrina del Aquinate en la *sacra doctrina* acerca de los tres votos monásticos, obediencia, pobreza y castidad, como condiciones de un *status perfectionis* en la vida humana.³⁷ El muro, para servirnos de la antigua representación gnóstica, entre clérigos y laicos en el seno de la Iglesia, se derrumba no bien aquellos votos dejan de ser un bien supremo para la economía de la salvación. Más adelante, al considerar la filosofía francesa en tiempos de la Ilustración, Hegel le reconoce el mérito de haber sostenido que los hombres no deben ser tratados como “laicos”, ni en la esfera de la religión ni en la del derecho, porque

33. También en su conferencia sobre “Platón y la esencia de la verdad” Heidegger apela a la autoridad del propio Tomás, de Descartes y hasta de Nietzsche (!) en el intento de ver confirmado que para la filosofía, la verdad, desde Platón en adelante, está *sólo* en la *διάνοια*. Este no es el lugar para mostrar cómo una investigación sobre el uso griego arcaico de las palabras *λόγος* y *ἀλήθεια* comenzó, ya a finales de la década del 50, a poner todas estas cosas en su verdadero sitio: H. Boeder, “Der frühgriechische Wortgebrauch von *Logos* und *Aletheia*”, *Archiv für Begriffsgeschichte* 4, 1959, 82-112. Ahora en el volumen del mismo autor: *Das Bauzeug der Geschichte. Aufsätze und Vorträge zur griechischen und mittelalterlichen Philosophie*, hrsg. von Gerald Meier, Würzburg 1994, pp. 1-30.

34. G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1971; Bd. 20, “Geschichte der Philosophie. III”, p. 49.

35. *Op. cit.*, p. 61.

36. *Op. cit.*, p. 49. Véase al respecto el esclarecedor capítulo sobre “Vernunft und Glaube” en: Bernhard Lohse, *Luthers Theologie*, Göttingen 1995, pp. 214-218. El autor destaca (p. 160) el *De homine* (1536) y el *De votis monasticis iudicium* (1521) como dos tratados fundamentales para conocer el juicio de Lutero acerca de la capacidad y las funciones de la razón humana. El segundo, además, posee por su rigor sistemático un lugar de privilegio entre los escritos del Reformador (p. 217).

37. *S. Theol.*, II-IIae., q. 186.

eso significa menospreciarlos en cuanto seres pensantes, reducirlos a la condición de bárbaros.³⁸ Fueron los mismos ilustrados franceses, acusados de impiedad y de ateísmo, quienes según Hegel “consumaron, bajo otra figura, la reforma luterana”.³⁹

En términos que recuerdan los empleados por el propio Hegel al referirse a la aparición del neoplatonismo, se exalta ahora la libertad del espíritu, convertida por Lutero en una determinación fundamental (“*im Kerne*”),⁴⁰ que permanece fija en medio del despliegue y de la comprensión reflexiva de que es objeto durante la fase histórica posterior. La importancia superlativa de tal principio se debe a que con él significa lo divino (“*die Göttlichkeit*”)⁴¹ vuelve a ingresar en el hombre tras haber permanecido por siglos en el más allá; un curioso alejamiento de lo divino, que había ingresado en el hombre precisamente durante el neoplatonismo y bajo los auspicios de la Revelación Cristiana; alejamiento harto sorprendente y que Hegel se limita a señalar como un *factum*.

Puesto que la validez del principio subjetivo, el de la propia espiritualidad, la propia autonomía, requería una confirmación que lo legitimase, sólo una *suprema* confirmación, la religiosa, era capaz de volverlo un deber absoluto. Al verse reconocido en la relación con Dios y ante Él, ese principio, denominado por Hegel de varios modos –el de la subjetividad, el de la pura relación de mí conmigo, el de la libertad o, simplemente, “el principio Protestante” (*das protestantische Prinzip*)⁴² – queda de suyo *santificado*.⁴³

Y no se trata sólo de su reconocimiento, porque además se lo reclama de manera general e incondicionada.⁴⁴ No podía ser de otro modo si el principio de la libertad cristiana anida en la propia conciencia (*Bewußtsein*)⁴⁵ y si gracias a él el hombre puede permanecer en su interior, en el seno de su conciencia religiosa (*Gewissen*), consigo mismo y ante Dios,⁴⁶ en una relación absoluta, mediada sólo por el espíritu, ante la cual la exterioridad deja de ser una fuerza determinante, al punto que ello deja sin asidero a toda forma de servidumbre; incluso ciertos modos fundamentales de la devoción cristiana, como el culto mariano, deben ceder paso a un nuevo concepto de religión, puesto que a una “verdad más elevada”.⁴⁷

En el principio luterano de la autonomía de la conciencia Hegel ve realizarse la amonestación evangélica de que los verdaderos adoradores honrarán a Dios “en espíritu y en verdad” (Jn. 4, 23); algo que no es posible si el hombre no comienza por reconocer su naturaleza espiritual, esto es, libre. El principio de la subjetividad, que no es jamás el de la

38. G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, ed. cit., t. 20, p. 297.

39. *Op. cit.*, p. 305: “Sie haben in anderer Gestalt die Luthersche Reformation vollbracht.”

40. *Op. cit.*, p. 50.

41. *Op. cit.*, ibíd.

42. *Op. cit.*, pp. 120, 123.

43. *Op. cit.* p. 50.

44. *Op. cit.*, p. 51s.

45. *Op. cit.*, p. 52.

46. *Op. cit.*, ibíd.

47. G. W. F. Hegel, *Ästhetik*, ed. Fr. Bassenge, Berlin ³1976, t. I, p. 522 (“höhere Wahrheit”).

anarquía o el de una “libertad bárbara”,⁴⁸ se convierte ahora en principio de la religión, que lo legitima así en términos absolutos. Es esto lo que, por su mismo peso, obliga a la Historia de la Filosofía a detenerse en el pensamiento de Lutero, aun cuando por obra de la norma de la “*sola fide*” el conocer especulativo se vea detenido en su desarrollo y el contenido dogmático siga siendo aceptado de un modo todavía histórico, como lo muestra la pervivencia y la obligatoriedad del Credo.⁴⁹

En efecto, el rechazo de la finitud, de la exterioridad, de la servidumbre, del formalismo de la filosofía escolástica, no bastó para promover el desarrollo filosófico de la doctrina, en cuyo contenido no llega a penetrar el momento de la interioridad como forma incondicionada del saber. La posición luterana, donde la afirmación de la conciencia religiosa (*Gewissen*) se mantiene en la abstracción que resulta de la negación de la *ratio*, resurge más tarde como principio subjetivo en el ámbito de la filosofía.⁵⁰ “Es infinitamente importante”, sostiene Hegel, “haber mantenido tan alto este lado subjetivo que Lutero denomina Fe; pero no siendo lo único resulta vano [*eitel*], nulo en sí mismo e incompleto, porque lo verdadero consiste en que ese lado abarque también el momento de lo objetivo - <...>.”⁵¹ Pero por mucho que el desarrollo de ese lado sea una tarea pendiente, Hegel, que defiende la doctrina luterana de la eucaristía al explicar el tránsito del espíritu objetivo hacia el espíritu absoluto⁵², no deja de reconocer que de “la Reforma luterana” nace el florecimiento de la autonomía del principio de la *filosofía moderna*.⁵³ Una filosofía que si en la posición kantiana acaba por apartar de sí las representaciones religiosas vivas todavía en un Descartes, en un Spinoza, en un Leibniz, no hace sino volver concreto lo que en Lutero era sólo un punto de partida. Así lo precisa Hegel una vez más al exponer la filosofía de los ilustrados franceses: “Lo que Lutero comenzó sólo en el ánimo, en el sentimiento, aquella libertad del espíritu que sin tener conciencia de su raíz simple no se capta a sí misma, todo esto es lo universal mismo; todo contenido desaparece en el pensamiento, el pensamiento se llena consigo mismo. Etc.”⁵⁴ El pasaje es relevante porque Hegel, al prescindir aquí por completo de los aspectos teológicos de la doctrina luterana, movido por el solo interés de valorarla en su alcance estrictamente filosófico, piensa a la luz de su propio concepto de “religión revelada”, presente ya en la *Fenomenología del Espíritu*,⁵⁵ esa forma, la más alta de la religión, carece, en efecto, de todo sostén en una objetividad interior y convierte así el conocer absoluto – el que en ella precisamente se revela – en su propio contenido. Esto no carece de interés, como veremos de inmediato, si lo que está en juego es cómo ponderar el pensamiento de Lutero.

48. G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, ed. cit., t. 20, p. 51.

49. Op. cit., p. 54.

50. Op. cit., p. 55.

51. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Einleitung. Der Begriff der Religion*, ed. cit., pp. 101, 144-147.

52. *Enciclopedia* (1830), § 522, Obs.

53. Op. cit., § 7.

54. G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, ed. cit., t. 20, p. 292.

55. Cf. Th. S. Hoffmann, “Präsenzformen der Religion in der *Phänomenologie des Geistes*” en: Th. S. Hoffmann (ed.), *Hegel als Schlüsseldenker der modernen Welt*, Hamburg, Meiner, 2009, pp. 308-324.

III

En lo que antecede hemos señalado la razones por las que a este pensamiento se le asigna un *τόπος* tanto en la historia heideggeriana “de la verdad” como en la historia hegeliana “del concepto”. En medio de sus profundas diferencias, una y otra se presentan como procesos unitarios donde, por sobre las diferencias internas, no hay, en rigor, soluciones de continuidad. Frente a ellos, la *Topología de la Metafísica* de Heribert Boeder,⁵⁶ la respuesta más honda y comprensiva que podría haber recibido nunca la meditación heideggeriana, presenta una novedad inesperada: una historia articulada en tres épocas autónomas, fundadas en cada caso sobre un “principio” epocal propio. No podemos referirnos ahora a esta transformación y a sus consecuencias. Pero la obra mentada reclama nuestra atención por el modo fecundo y originalísimo, según se nos alcanza, en que el pensamiento de Lutero se ve acogido también por ella en sede filosófica. Permítasenos explicarlo, siquiera del modo más breve.

La *Topología de la Metafísica*, para hacer justicia a la novedad de lo que se manifiesta en ella como un “último comienzo”, porque la consideración “topológica” reconoce los comienzos epocales como ya acontecidos, en lugar de alentar, *more heideggeriano*, lo incierto de toda expectativa puesta en el tiempo venidero,⁵⁷ advierte que no basta con atender a la reflexión de la conciencia. Tanta es la fuerza con que se presenta el último comienzo epocal, que viene a reflejarse transformado en el resultado de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. En efecto, las tres formas del espíritu absoluto⁵⁸ obligan a reparar en que, ya en el comienzo histórico de la Época Última el arte, la religión y la filosofía se presentan reclamando para sí, en cada caso, la dignidad de un saber supremo. Así se explica que la *Topología de la Metafísica* abra la exposición de esta Época con un capítulo titulado: “El saber [en tanto] realizado” (pp. 349-369), dividido en tres partes: “A. El arte absoluto (Miguel Ángel), B. La religión absoluta (Lutero), C. La sabiduría fundada en la naturaleza”, esta última con tres apartados: “1. El concepto de universo (Bruno), 2. La comprensión del universo (Bacon), 3. La disposición sabia del universo (Galileo)”.

Como vemos, también la comprensión boederiana se detiene en Lutero, allí donde ella, siempre en sentido sistemático, presenta según sus determinaciones fundamentales la obra de la llamada “Filosofía Moderna”, y ello con una completa independencia respecto de los juicios de Hegel y de Heidegger, quienes en relación con Lutero se limitan a destacar el lado de la autonomía o de la libertad de la autoconciencia, esto es, el del sujeto, sin que el lado objetivo, el del contenido “religioso” de esa autoconciencia, posea allí una significación propia.

En la *Topología de la Metafísica*, por el contrario, la doctrina de Lutero se presenta como la “religión absoluta” y ello con la virtud sinóptica alabada por Platón como la

56. *Topologie der Metaphysik*, Friburgo / Múnich, Alber, 1980.

57. Cf. H. Boeder, “Das Verschiedene im ‘anderen Anfang’”, en: Ute Guzzoni, Bernhard Rang und Ludwig Siep (eds.), *Der Idealismus und seine Gegenwart. Festschrift für Werner Marx zum 65. Geburtstag*, pp. 3-35. Hamburg, Meiner, 1976; ahora en el vol. del autor: *Seditious, Heidegger and the Limit of Modernity*. Translated, edited and with an introduction by Marcus Brainard, New York 1997, pp. 45-80.

58. §§ 553-577.

propiamente filosófica; ella permite ver cómo lo nuevo de la religión absoluta se destaca con nitidez respecto de la “fase de cierre” de la Época Media, representada por la teología natural de Nicolás de Cusa y la *devotio moderna* de Tomás de Kempis.

Mientras que el arte absoluto, figura del saber que abarca, en rigor, las reflexiones de Miguel Ángel, de Alberti y de Leonardo,⁵⁹ se vincula con el conocimiento filosófico de la naturaleza, la religión nueva, por su parte, en cuya figura se articulan los pensamientos de Lutero, de Pico de la Mirandola y de Erasmo,⁶⁰ se vincula con el conocimiento filosófico, sobre todo en el ámbito de la conciencia moral (*Gewissen*). Y como el juicio moral se impone en la religión sin reparos mediante la convicción de que “la gloria de los buenos reside en su conciencia” (Kempis, II 6), es difícil no concluir que la paz de Dios estriba en la satisfacción brindada por la propia *virtus* y sus buenas obras. La llave de esta paz sería el *liberum arbitrium*, la capacidad humana para obrar en libertad, tal como sostenía Erasmo.

Sólo que aquella “gloria” de los buenos se ve de pronto ante un abismo, cuando Lutero enseña que el único fundamento de la decisión libre es la libertad absoluta de la voluntad divina y su justicia, oculta a los ojos de los hombres y comunicada sólo mediante la gracia, porque la única justificación nace de la fe en la palabra de la Revelación.

Como ocurre con el artista, a quien la *inventio* abandonada a sí misma confunde o engaña con “conceptos falsos”, así también para Lutero el juicio moral y el obrar correspondiente, en cuanto abandonados a sí mismos, son siempre reos de injusticia. El arbitrio librado a sus solas fuerzas carece precisamente de libertad puesto que, en sentido religioso, siempre tiene un amo: “Frente a Dios”, leemos en el *De servo arbitrio*, “o en las cosas que atañen a la salvación o a la condenación, ninguna decisión es libre, siendo uno un prisionero, un sometido, un siervo, ya de la voluntad de Dios, ya de la de Satanás.” (*WA* 18, 638). Allí donde al hombre le va la vida en sentido absoluto, no hay espacio para una tercera posibilidad, para ningún reino intermedio de la voluntad humana.

La religión moral conoce bien la Providencia – baste con recordar aquí el nombre de Séneca –, pero si reconoce su vigor y es capaz incluso de alabarla, no llega a reconocer, tal como lo hace la religión absoluta, que “con este rayo el *liberum arbitrium* queda derrotado y reducido a polvo por de dentro” (*innerlich zermalmt*, 615). Ni la religión moral ni la del corazón pueden ver “que nada hay en nosotros más peligroso que nuestra razón y nuestra voluntad” (*WA* 6, 245); una razón que, aun admitiendo la validez del orden de la gracia y sabiendo diferenciar la *voluntas ordinata* y la *absoluta*, ve cómo todas sus representaciones acerca de lo justo y lo injusto resultan inválidas ante el modo en que Dios puede salvar al impío y condenar en cambio a un hombre cuyas potencias naturales sólo pueden moverlo a pecar. Si esto repugna al orden de la justicia concebido por la razón natural, yerra esta última al atenerse a su propia luz para juzgar con ella la de la gracia, habiendo por encima de ambas un *lumen gloriae*, según una distinción conocida

59. Cf. H. Boeder, “Von der Kunst in ‘absoluter Bedeutung’” [Del arte en ‘sentido absoluto’]. En Frank Steigerwald (ed.), *Martin Gosebruch zu Ehren. Festschrift anlässlich seines 65. Geburtstages*, pp. 9-14. Múnich, Hirmer, 1984 y “Eine Bewegung der mundanen Vernunft” [Un movimiento de la razón mundanal] en: *Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft*, t. XLVIII, 1997, 221-250.

60. Véase el artículo de H. Boeder “Eine Bewegung der mundanen Vernunft” citado en la nota anterior.

por Tomás de Aquino (S. Theol., I, qu. 106, art. 1) y admitida por el propio Lutero (18, 767), para quien toda la teología natural de la última fase de la Época Media descansa sobre relaciones insustanciales y cuyo “concepto de Dios” es una representación ineficaz si lo que importa es ponerse al servicio de su gloria.

No es la luz de la naturaleza, tampoco la de la gracia, sino la luz de la gloria la que “muestra cómo Dios, cuyos juicios responden a una justicia inconcebible, obra según una justicia más ecuánime y más patente” (785). Tal es el contenido que determina la fe en cuanto es una confianza capaz de transfigurar la vida inmediata.

¿Y el ockhamismo de Lutero? Las observaciones al respecto resultan fatalmente estériles, si no se advierte que aquí estamos ante un pensamiento que despliega una certeza fundamental: “Yo creo”, mientras que el de Ockham mira por las dificultades del entendimiento con la fe, algo que difiere *toto coelo* de lo que para aquel es la presencia del reino de Dios en la tierra. Un entendimiento que rehúye esa presencia sólo revela, en cambio, “la miseria de una inseguridad” inconcebible para la verdadera fe.

Por esto cancela Lutero la representación ockhamiana de la voluntad absoluta en cuanto mera representación y la desplaza hacia el ámbito de la fe, cuyo primer fundamento es la gloria de Dios. En orden a esta gloria, querer diferenciar el poder, la voluntad y el saber de Dios según lo *ordinatum* y lo *absolutum* se vuelve algo nulo, porque la única distinción esencial para la gloria de Dios consiste en reconocer que Él es, a la vez, *praedicatus et absconditus* (685). Revelarse y ocultarse a un mismo tiempo es una contradicción que ningún *secundum quid* puede cancelar y a la cual la fe luterana se atiene como a su norma. El dios de la religión nueva no es ya el del mundo diferenciado en la *civitas Dei* y la *civitas diaboli*, sino el Dios de la contradicción en la revelación de su gloria.

Pero si su santidad descansa en lo insondable de una voluntad que de manera incondicionada decide sobre la salvación de cada cual, entonces toda santidad operada por los sacramentos de la antigua religión, incluida su “eucaristía”, se ve confinada a un ámbito de incertidumbre.⁶¹

La veneración correspondiente ya no puede cultivarse entonces mediante las “obras” o acciones de un *cultus traditionalis*. Esto provoca una transformación completa del concepto de “iglesia”: deja de ser la militante de los bautizados para reconocerse, ante todo, como la iglesia “triumfante” de los justificados.

La palabra del *Deus praedicatus* es la “predica” de la Sagrada Escritura. Para entenderla hace falta el espíritu prometido por ella: el Espíritu Santo, del que si Lutero se ve llevado a sostener que “no es un escéptico” (605), es porque conoce muy bien otro espíritu que promueve una lectura escéptica de la Sagrada Escritura. Para quien la lee en el espíritu de la Fe, ella enseña la Ley, por un lado, y la Promesa, por otro. Pero esto poco cuenta para la teología eminentemente práctica de la razón natural y para la “teología escéptica” o la religión del corazón, cuya *fides* busca la *conformitas* con la *vita Christi* o, cuando menos, con los *mores Christi*, siendo así que la fe ha de buscarse sólo por sí misma, como la gracia, en que reside toda salvación y que vale como única justificación (619).

61. “Al considerar retrospectivamente el curso ulterior de las cosas, cómo paso a paso un tema tras otro se

La Ley y la Promesa no guardan entre sí una relación de igualdad. Aquella es sólo una condición al servicio de la diferenciación del hombre respecto de sí mismo: el espiritual, del carnal; el nuevo, del viejo. También el espiritual actúa en el sentido de la Ley, pero lo hace movido por el espíritu y sin verse *sometido* por ella, por el “tú debes” que lo conmina por doquier en el estado de libertad aparente en que lo coloca el *liberum arbitrium*. El espiritual puede cumplir la Ley en la seguridad de que no cabe esgrimir la obra buena, la realizada en consonancia con aquella, como prueba de la propia *virtus*. Estar cierto de esto y al mismo tiempo del solo poder de la gracia, hace que ésta acabe por asumir o transformar la naturaleza humana en cuanto tal, vale decir, en cuanto librada a sus solas fuerzas.

Espiritual es quien reconoce lo absoluto de la voluntad única y absoluta; quien en tal reconocimiento no deja de experimentar ni temor, ante lo insondable de esa voluntad, ni gozo ante la certeza de un Dios manifiesto en su revelación. El presente de lo Absoluto provoca así un sentimiento de contradicción, al menos mientras permanezca sin ser concebido en el sentido de una ciencia especulativa; para que esto ocurra hace falta un concepto cuyo elemento la Metafísica moderna irá preparando paso a paso. Y en el resultado de su propio desarrollo, las figuras del espíritu absoluto, cuya esfera puede ser denominada de manera general como “la religión”,⁶² mostrarán hasta qué extremos, que el propio Lutero habría tenido por inconcebibles, su pensamiento, ya por la respuesta que supo provocar en Leibniz,⁶³ resultó fructífero para el saber siempre inaudito del *amor sapientiae*.

desprende del anterior: la cuestión de la autoridad del magisterio, la doctrina de los sacramentos, la concepción de la Iglesia, resulta fácil decir que, dado el principio, sólo había que extraer las consecuencias. <...> Entre lo más sorprendente de este proceso está su ataque a la doctrina romana de los sacramentos en el *De captivitate babilonica ecclesiae praeludium* (1520), que en el concepto de la propia Iglesia romana, al violar sus fundamentos, era radicalmente herético.” G. Ebeling, *Luther*, ed. cit., p. 77.

62. Hegel, *Enc.*, § 554.

63. Véase la “cuestión preliminar” de sus *Essais de Théodicée* (1710): el “Discours de la conformité de la foi avec la raison”.