

*Introducción:
500 años de la Reforma protestante 1517-2017.
Una mirada desde la filosofía*

Rogelio Laguna

A menos que no esté convencido mediante el testimonio de las Escrituras o por razones evidentes —ya que no confío en el papa, ni en su Concilio, debido a que ellos han errado continuamente y se han contradicho— me mantengo firme en las Escrituras a las que he adoptado como mi guía. Mi conciencia es prisionera de la Palabra de Dios, y no puedo ni quiero revocar nada reconociendo que no es seguro o correcto actuar contra la conciencia. Que Dios me ayude. Amén.

Lutero

Introducción

El 31 de octubre de 1517 el monje agustino Martín Lutero hizo públicas 95 tesis en la capilla de la Universidad de Wittenberg. Con este acto se abriría un proceso que culminaría en la escisión de la Iglesia y el advenimiento de una nueva geografía religiosa en Europa y en el mundo. Es cierto que Lutero no era el primero que pedía la reforma de la Iglesia, pero es bajo su figura que toma impulso un espíritu religioso y político que pretendía reorganizar el cristianismo y acotar el poder papal.

La llamada Reforma protestante y su contraparte, la Contrarreforma, transformarían la vida europea y traerían consecuencias para la ciencia, el arte, la educación y prácticamente todos los ámbitos de la cultura. Esta influencia, como ya debe advertirse, también tocó a la filosofía y estableció importantes vasos comunicantes con diversos procesos relevantes en la historia del pensamiento.

Como exponemos a continuación, como introducción a los artículos que componen este *dossier*, la Reforma protestante no se trata de un proceso marginal o estrictamente religioso cuyas consecuencias para la filosofía sean

nulas, sino que la propia filosofía debe observar en la Reforma su propio devenir, la construcción de nuevas subjetividades, el florecimiento de discusiones y preocupaciones que en su seno se habían gestado desde siglos anteriores.

En las siguientes páginas nos centramos en el análisis de algunos aspectos de la Reforma protestante, particularmente la de la Lutero, que permiten observar la conexión de este proceso histórico con el devenir del pensamiento. Nos referimos especialmente a la Reforma como la construcción y configuración de una nueva subjetividad, que claramente va aunado a la construcción de la modernidad, o al menos, ésta es nuestra tesis. En segundo lugar, revisamos la importante relación de la Reforma con el humanismo y el escepticismo, líneas de pensamiento que permearían el pensamiento renacentista y de la modernidad tempranos.

La Reforma y la construcción de la modernidad

¿Es Lutero un moderno? Las primeras dificultades para responder a esta pregunta comienzan en definir qué debemos entender por modernidad y si se puede aplicar esto a Lutero. En términos históricos, el término moderno, como piensa Jacques Le Goff,¹ referiría a un cambio de velocidad en la vida de las personas, quienes gracias a los desarrollos tecnológicos y al aumento de la vida urbana verían transformado su ritmo de vida debido a la rapidez que irían adquiriendo diversos fenómenos como el transporte o la producción. Modernidad también puede referir a la contraposición consciente de lo nuevo y lo antiguo, una perspectiva que va surgiendo con mayor fuerza a finales de la Edad Media y que se consolidaría paulatinamente hasta lograr la distinción entre un “antiguo” y un “nuevo” régimen.

En filosofía, sin embargo, la modernidad toma un carácter muy particular, pues refiere a la aparición y consolidación del sujeto como centro de gravedad en la construcción epistemológica, política, religiosa, etcétera. Este proceso acompaña a las otras acepciones de modernidad pero puede rastrearse por sí misma, pues refiere a las condiciones subjetivas que acompañaron a las diversas manifestaciones humanas desde finales de la Edad Media, en un proceso que Luis Villoro ha llamado “La ruptura del centro”,² en el que el sujeto pasa de ser un espectador de la tragicomedia del mundo a ser su actor principal. Se trata de la construcción de una subjetividad fuertemente individual y autorreflexiva, generalmente asociada con la aparición de la burguesía y consolidada

¹ Jacques Le Goff, *Pensar la historia: modernidad, presente y progreso*. Barcelona, Paidós, 1991.

² Luis Villoro, *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*. México, FCE/El Colegio Nacional, 2010.

al fin en el *cogito* cartesiano. Es esta segunda ruta la que buscamos explorar en el caso de Lutero, considerando que en la doctrina del monje agustino, y aun en sus acciones, podemos observar diversas características que acompañaron la consolidación del sujeto en la modernidad, particularmente dos: la individualidad y el escepticismo. Características en las que ahondaremos en las siguientes páginas.

Consideramos además que la Reforma puede establecerse como un puente entre las clases sociales emergentes, competidoras de la aristocracia y el clero, y el resto de las clases menos privilegiadas. Pues si bien es cierto que nadie duda en relacionar el surgimiento de la burguesía con la subjetividad moderna, poco se ha dicho de cómo estas clases fueron extendiendo dicha manera de concepción del sujeto al resto de la población. Como se verá a continuación, la Reforma y los fenómenos que la acompañaron pueden explicar la expansión de dicha subjetividad de unas clases sociales a otras, de manera que el *nuevo* sujeto dejaría de ser característica de una clase social y se extendería a otros estratos, por ejemplo, a través de la alfabetización.

Humanismo y escepticismo

Existen diversas maneras de concebir el escepticismo, en el siglo pasado Richard Popkin presentó una historia del escepticismo que se habría desplegado entre Erasmo y Spinoza, y que habría tenido uno de sus momentos más destacados en la filosofía cartesiana.³ En dicha historia, que Popkin comienza en la antesala de la Reforma y en la propia Reforma, se distingue entre dos tipos de escepticismo, un escepticismo pirrónico, heredero de la antigua suspensión del juicio y portavoz de la imposibilidad del conocimiento, que Popkin llama radical, y un escepticismo mitigado, académico, que lejos de negar el conocimiento, acompaña su construcción, estableciendo criterios de verificación y de duda. Lo contrario del escepticismo, dice Popkin, es el dogmatismo.

Los reformadores, para Popkin, deben ser considerados dentro del movimiento escéptico en diversos grados, y al menos en un primer momento, deben considerarse como los portavoces de un escepticismo que pone en tela de juicio una serie de verdades o de textos tradicionalmente aceptados como ciertos sin mayor cuestionamiento.

Detengámonos un poco en esto último, pues parece una pregunta pertinente entender cómo los reformadores pudieron separarse de la tradición y poner en tela de juicio verdades que se consideraban inexpugnables. En otras

³ Richard H. Popkin, *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. Trad. de Juan José Utrilla. México, FCE, 1983.

palabras, estaríamos preguntándonos cuáles son las condiciones de posibilidad del escepticismo en la reforma luterana.

Estas condiciones de posibilidad, a nuestro parecer, deben buscarse en un movimiento presentado desde siglos antes de la propia Reforma y que explicaría, como veremos, no sólo el escepticismo sino la consolidación paulatina del sujeto moderno, nos referimos al humanismo.

El humanismo en su acepción más primaria refiere al estudio de las fuentes antiguas recién recuperadas en Occidente en los siglos XIV y XV. Debemos recordar que hacia finales del siglo XIV el mundo europeo, particularmente las ciudades italianas son receptoras de una serie de manuscritos transportados desde Bizancio ante la amenaza turca. Dichos manuscritos son enviados como regalos en las embajadas bizantinas que acuden a pedir ayuda a las cortes europeas, son comprados o bien adquiridos en el contrabando o a partir del saqueo que acontecería con la caída de Constantinopla.

La ayuda europea a la mitad oriental del antiguo Imperio romano no llegaría, pero en dichas negociaciones las acaudaladas familias italianas habían comenzado a coleccionar diversos manuscritos, que aunque no podían leer directamente, se sospechaba en ellas un valor cultural, pero también comercial inigualable. La historia del escepticismo comenzaría con la llegada de estos manuscritos a Europa, en una etapa en que las sociedades italianas organizaron su nueva vida cultural, usando palabras de Jacques Lafaye, *por amor al griego*.⁴

La recepción de textos fue seguida de la construcción de bibliotecas para su resguardo, a las bibliotecas seguirían la formación de academias y escuelas en las que los, ahora llamados mecenas, educarían a su familia y a su burocracia personal. A esto se uniría poco después la formación de imprentas y “familias” de editores y traductores que se dispondrían a preparar las primeras ediciones europeas de estos manuscritos.

La recepción de los textos tuvo consecuencias imprevistas, primeramente, estos permitieron la realización de importantes estudios filológicos en los que se pudo observar el desarrollo del latín y del griego; se recuperaron, además, más allá del aprendizaje de la lengua antigua, una serie de ideas y reflexiones provenientes de los antiguos textos que alimentaron rápidamente los estudios en los campos de la filosofía, la astronomía, la teología, las matemáticas y la medicina, sin olvidar las ciencias herméticas. A partir de la impartición de clases de griego, después de latín y de hebreo, en la población no religiosa, se va construyendo un grupo de personas capaces de dirigirse directamente a los textos, de establecer su corrección y autenticidad, y de conocer su mensaje sin la mediación de los antiguos traductores y comentaristas. Este grupo de

⁴ Jacques Lafaye, *Por amor al griego. La nación europea, señorío humanista (siglos XIV-XVII)*. México, FCE, 2005.

personas tiene a su disposición una serie de recursos que los ponen en una posición privilegiada frente a las universidades y los claustros que siguen trabajando con copias de textos cuya corrección no ha sido verificada. Alumnos de toda Europa viajan a Italia para aprender griego, latín y hebreo, después regresan a sus países donde se establecen como profesores de las élites, como impresores o como parte de la burocracia política. En este momento, el escepticismo, como veremos, se ha implantado y extendido.

Cuando Lorenzo Valla en 1440 impugna la autenticidad de la llamada “Donación de Constantino”, un documento que le daba al papado las facultades para gobernar de manera temporal, empezamos a observar ya las consecuencias que tendrá en los siguientes siglos el estudio de las lenguas antiguas. A través de los estudios filológicos, Valla y muchos otros se enfrentan a los antiguos estamentos medievales, rechazan los documentos apócrifos y se proclaman partidarios de la verdad. En otras palabras, el *amor al griego*, el estudio de los textos antiguos y de la filología conlleva al empoderamiento de una nueva clase social frente a la aristocracia y el clero, poseedora de documentos que se ponen ahora en duda y que se exige sean validados ante la nueva evidencia. Se construye además la idea de que el mensaje de un texto puede recibirse sin mediaciones, no hace falta el comentario o la exégesis erudita si el individuo posee las herramientas filológicas necesarias para entender el mensaje de las obras. La imprenta provee las obras, el individuo empieza a obtener en sí mismo la posibilidad de validar y confrontar el conocimiento, si bien todavía falta que este sujeto tenga claras todas sus facultades y las limitaciones a éstas, la gravedad de la vida cultural se empieza a mover hacia el sujeto y cae cada vez menos en una tradición cultural en la que el sujeto era sometido.

El camino estaba entonces puesto para que alguien en algún momento, como lo hizo Erasmo, se propusiera revisar la Biblia y las escrituras sagradas. Toda vez que la propia recepción de manuscritos había permitido el conocimiento de textos de la pluma de la patrística griega y de los cristianos alejandrinos. Erasmo considera un acto piadoso la revisión, depuración y corrección del texto bíblico. En la confrontación con el libro sagrado el monje encuentra imprecisiones, textos añadidos y eliminados. Observa que en una lectura directa cuesta trabajo sostener algunos de los preceptos que la Iglesia ha sostenido, ahora se ve más por autoridad que por fidelidad al mensaje divino. Erasmo no sólo prepara una nueva edición de los textos bíblicos, sino que se atreve a comentarlos públicamente y se burla de todos aquellos que dicen defender el cristianismo sin conocer verdaderamente el mensaje. El huevo de la Reforma, para muchos autores, está puesto.

Si bien es cierto, que no basta el papel de Erasmo para explicar las condiciones que dieron pie a la Reforma de Lutero, el monje de Rotterdam hace patente que el propio texto bíblico está sujeto a revisión, que siglos de exégesis

no pueden sustituir la lectura cuidadosa y directa del mismo y que es posible dudar y poner a discusión los pasajes del libro sagrado, toda vez que en ellos se está jugando la salvación del hombre y la autenticidad de la vida cristiana.

Cuando Lutero, en la noche del 31 de octubre de 1517, hace pública una serie de 95 tesis, que pone a discusión tanto del pueblo como de la jerarquía eclesiástica, no hace sino poner en acción un movimiento parecido al realizado por Erasmo. Pide razones, busca la validación de las prácticas eclesiásticas, impugna el argumento por autoridad. Si bien en el fondo un programa dogmático vuelve a asomarse, no se puede ser cristiano sin ser dogmático, dirá Popkin, el movimiento de duda, de no aceptar inmediatamente lo dado por autoridad o por tradición irá poblando el imaginario europeo y ya no lo abandonará por los siguientes siglos.

Individualidad y Reforma

Aunque en el apartado anterior se ha hecho patente que el desarrollo del escepticismo está ligado fuertemente a la construcción del individuo, conviene decir algunas otras palabras que hagan clara esta idea.

Como hemos dicho, el humanismo proveyó de nuevas herramientas al individuo que poco a poco se fue dando cuenta de sus propias posibilidades para dirigirse directamente a los antiguos, corregir la tradición, establecer criterios de validación y autenticidad de los textos. Esto en paralelo a la construcción de un nuevo sujeto histórico, que en competencia con los antiguos estratos dominantes, busca imponer su valor, ya no a partir de la cuna sino del esfuerzo propio.

El hombre humanista pide fidelidad a la palabra de los antiguos, fidelidad al mensaje original y verdadero de los textos bíblicos, pero al mismo tiempo esa fidelidad es en realidad fidelidad a sí mismo. A la imposibilidad de aceptar como cierto algo que no puede ser aceptado por su conciencia, un punto que después Descartes establece en el siglo XVII como el primer paso de su método.

Cuando Lutero en la Dieta de Worms termina su alegato apelando a su conciencia diciendo que sin razones de peso o sin evidencia en la Escritura no puede retractarse, no hace sino hacer patente una subjetividad que no concede aquello que frente a ella misma no puede validarse. Lutero es creyente, sí, ¿pero qué pensador moderno no fue creyente? Si se observa con cuidado en la Dieta de Worms, Dios lejos de imponerse como un dogma externo, sea esta la autoridad papal o el poder espiritual de la Iglesia, se convierte en la fortaleza interior del individuo. Un individuo que está llamado a hacerse cargo de sí mismo y de su relación con Dios, y que por su propio esfuerzo puede conocer el mensaje y seguirlo conforme a su conciencia. Lutero enseña a

sus seguidores a acercarse directamente a la Escritura, se niega, hasta donde puede, erigir una nueva Iglesia y a toda jerarquía. Incluso es reticente a crear una nueva liturgia y a unificar los rituales de sus diversos partidarios, aunque así se lo solicitan éstos insistentemente. Se trata de una interioridad cristiana que se amplía a pasos agigantados. Subjetividad mal comprendida por el Concilio de Trento (en tanto que quería someterla de nuevo a la autoridad) pero que ya será abordada y controlada por el jesuitismo a través de los llamados “ejercicios espirituales”.

Lutero pide al creyente que confie personalmente en Dios. Esto a pesar de que no haya ninguna garantía de que Dios responderá. La salvación, nos dice el monje, no puede comprarse, ni se puede sobornar a Dios (cuya voluntad es inexpugnable). El monje en ello pone sobre la mesa otra de las rutas que la modernidad deberá enfrentar: las limitaciones del sujeto. Pues el pensamiento moderno tendrá que explicar, a través de los siglos, hasta dónde el sujeto puede ejercer su poder, qué tiene y qué no tiene permitido. En muchas de las propuestas modernas aparece de nuevo la división entre la voluntad de Dios y la voluntad del hombre, entre la mente humana y la divina. La frontera, como nos dice Lutero, es infranqueable.

Ante la imposibilidad de conocer los designios divinos y de tener certeza en el terreno teológico, el mundo del hombre y del individuo se erigen como criterio de verdad. El texto bíblico con el tiempo será acotado al territorio de la fe mientras se explora El gran libro del mundo, texto de la *physis* que exige una filología propia y en donde la ciencia se construye desde la certeza del sujeto. Sobre la pregunta de si es Lutero un moderno, tal vez estemos ya en condiciones de afirmar que en buena medida lo es, es cierto que en él, como en muchos otros, conviven ideas y prácticas de otras figuras del mundo que no necesariamente corresponden con la modernidad, y ciertamente están ausentes algunos de los frutos más importantes del mundo moderno como la renovación de la filosofía natural. Sin embargo, cómo ignorar que en la Reforma luterana se presenta frente a nosotros una nueva subjetividad que ha construido nuevos criterios de verdad y validación del saber en el que el sujeto tiene un papel primordial, y en el que el individuo se empieza a volver el centro de gravedad. Es esta la subjetividad, que no exclusiva de esta reforma sino de muchas otras, se extenderá en los siglos XVI y XVII y que pronto se convertirá en un punto de no retorno para la filosofía y la ciencia en Occidente.

Los artículos de este *dossier*

Este *dossier* está integrado por cuatro artículos que reflexionan sobre cuatro aspectos de la Reforma protestante en diálogo con la filosofía y la historia de las

ideas. El primero de ellos, de Marat Ocampo Gutiérrez de Velasco, reflexiona sobre la Reforma a propósito de la traducción. Como ya hemos mencionado, la revisión y traducción de la Biblia en la búsqueda de clarificar el mensaje cristiano es uno de los procesos fundamentales de la Reforma como herencia del humanismo y del escepticismo. Ocampo comienza su artículo preguntándose ¿Por qué era un problema hacer teología en una lengua que no fuera latín? El autor explica que la tradición de traducción de la Biblia, que reúne en Alemania a Eckhart y a Lutero, impugna a la tradición eclesiástica para abrir la teología a las lenguas vulgares frente a un dogma legal que se había institucionalizado en latín. Así, abrir la lectura de la Biblia debe entenderse como un movimiento político que rompe el establecimiento de un grupo canónico de pensadores para abrir la lectura de los textos sagrados a las masas.

La condena, tanto a Eckhart como a Lutero, al llevar los textos bíblicos a lengua vernácula hace visible el peligro de la traducción en una tradición que buscaba clausurar los sentidos de lectura y también la legalidad de los lectores. Ocampo explica que las configuraciones comunitarias abiertas a partir de la traducción de la Biblia tuvieron como consecuencia la transformación del lenguaje, abriendo en el vulgo nuevas posibilidades tanto lingüísticas como filosóficas, técnicas y literarias. La Reforma, en este sentido, estaría estrechamente ligada a la reforma del lenguaje.

El artículo de Alejandra Velázquez Zaragoza se enfoca en el debate sobre la nueva ciencia a propósito de la Reforma y la Contrarreforma. Velázquez observa que la disputa sobre la lectura correcta de las escrituras pronto se desplazó a la discusión sobre los criterios epistemológicos, replanteando no sólo el saber teológico sino el de la filosofía natural.

Siguiendo a Richard Popkin, la autora explica cómo Lutero y Calvino se vieron en la necesidad de buscar estrategias de legitimación de su lectura bíblica, buscando anclar sus afirmaciones como verdaderas. Aparece entonces la cuestión de la evidencia y de si el hombre es capaz de encontrar la verdad por sí mismo o si requiere la ayuda de Dios. Es sobre ese punto que los defensores del catolicismo, como Francisco de Sales, entran a la discusión para mostrar a los reformadores que no están justificados a sostener sus afirmaciones y que sus criterios epistemológicos son endeble, pues si se sigue la crítica reformista, y se usa contra sus expositores, no hay manera de elegir su lectura como la verdadera en contra de una lectura católica, por ejemplo.

Velázquez observa que las discusiones sobre los criterios de verdad y la fundamentación epistemológica se llevan pronto al terreno de la nueva ciencia, donde el espíritu escéptico (moderado o radical) exigía de los pensadores la construcción de nuevos andamiajes que sostuvieran las interpretaciones del libro de la naturaleza. Mersenne, Gassendi y Descartes forman parte de los pensadores que buscan abrirse paso en el conocimiento de la naturaleza y

encontrar la certeza. El escepticismo en ellos, explica la autora, es el enemigo a vencer pero también el gran motor de la búsqueda de saber que irá dando frutos en los siglos posteriores.

El tercer artículo de este *dossier* está a cargo de María del Carmen Camarillo Gómez, quien ahonda en el proceso de respuesta a la Reforma a partir de las imágenes y los textos. Camarillo parte de la respuesta católica, la llamada Contrarreforma, en el Concilio de Trento. De esta respuesta se derivaron, en el caso específico de España, una serie de materiales textuales y visuales para hacer frente a la amenaza protestante y apuntalar el catolicismo como eje del Estado. Se trató, nos dice, de la construcción de una ruta icónica y de un pensamiento político que se enfrentaba al peligro reformista.

Así, la Contrarreforma postula contra la iconoclastia protestante, especialmente la calvinista, la imagen como parte constitutiva del conocimiento de Dios, y observa en ella un papel pedagógico para amar a Dios y recordar sus milagros. Serán los jesuitas, a través de la arquitectura y la pintura, los constructores de un nuevo lenguaje visual del catolicismo que desembocaría en el barroco.

A la par del lenguaje visual, Camarillo nos explica que la Contrarreforma construye una nueva concepción de la razón de Estado. Especialmente en España se busca establecer una razón de Estado opuesta a la de Maquiavelo, en la que los gobernantes actúen por verdadera virtud y no por disimulación o engaño, estimando adecuadamente la religión y no haciendo un uso instrumental de ésta como lo estarían haciendo los protestantes. Importante es, además, que bajo ningún motivo el gobernante permita que sus súbditos cambien de religión, pues este cambio sería origen de diferencias y dificultades dentro de un reino. Para promover la buena razón de Estado surge en la Contrarreforma la llamada literatura emblemática, un conjunto de imágenes y texto que tiene como objetivo recordar los principios fundamentales por las que debe actuarse evitando el error y los peligros de la herejía. A esta literatura Camarillo dedica el final de su texto.

Finalizamos el *dossier* con el artículo de Virginia López-Domínguez “La filosofía clásica alemana es obra de teólogos encubiertos: El protestantismo en la génesis del idealismo alemán”. En este texto la autora se pregunta hasta qué punto el idealismo alemán tiene su origen y sus antecedentes en la teología protestante, y si detrás de los grandes sistemas de la razón, como lo denunciaron Nietzsche, Marx y Schopenhauer, se esconde Dios.

La autora explica que no puede negarse la influencia protestante en diversos autores del idealismo alemán, pues, en ésta se habían dormido los problemas de la filosofía y los seminarios protestantes, que habían monopolizado la educación, eran el lugar de formación de quienes después se interesaron por la filosofía. Además, más allá de su formación muchos de los pensadores

profesaban la fe protestante, tal es el caso del pietismo de Lessing y de Kant, así como Hamman y Herder. Fichte, Novalis o Nietzsche habrían, en su caso, recibido una educación protestante en la Pforta. Schelling, Hölderlin y Hegel estarían también en el centro de la cultura protestante. Por lo anterior, López-Domínguez piensa que Nietzsche tenía razón al observar que en cierta medida la filosofía clásica alemana fue hecha por teólogos encubiertos, aunque esto, explica la autora, debe entenderse en un sentido amplio y dentro de un marco de relaciones con el resto de Europa.

En la religiosidad protestante, especialmente en el pietismo, la autora encuentra importantes puntos de influencia para la filosofía alemana: la subjetividad como punto de partida, la búsqueda de ampliación de la razón hacia la práctica o la estética, o bien hacia el quehacer especulativo. La reivindicación de las emociones, lo intuitivo y lo individual, también pueden entenderse en el tránsito entre lo religioso y lo filosófico en estos autores.

López-Domínguez expone cuidadosamente que en muchos casos tampoco debe entenderse la relación de la filosofía alemana con el protestantismo como una ruta dogmática o inmediata, sino que se trata de una recepción crítica en la que muchas veces se impugnarán los fundamentos de la teología y de la creencia religiosa para dar paso a una nueva comprensión de la realidad.

Con estos cuatro artículos buscamos ofrecer una mirada de lo que la Reforma protestante ha legado a la filosofía y a la historia de las ideas, esperando que sean motivo para nuevas discusiones y debates, más allá de las efemérides y como una reivindicación de pasajes insoslayables del pensamiento y la historia occidental.