

Francisco Quesada Rodríguez

Martín Lutero: ¿Precursor de la Modernidad? La crítica de Ludwig Feuerbach

*„Unser letztes Ereignis ist immer noch Luther,
unser einziges Buch immer noch die Bibel“
(Nietzsche, Nachgelassene, Frühjahr 1884, Fragmente 25)*

Sumario: *Después de una contextualización histórica y filosófica de los antecedentes medievales de la Reforma protestante promovida por Lutero durante el Humanismo renacentista, este artículo discute la tesis hegeliana según la cual Lutero fue el precursor de la Modernidad a partir de la emancipación de la consciencia humana de las estructuras eclesiales y políticas. La crítica de Feuerbach a la filosofía de Hegel y a la teología de Lutero muestra, no solo que las ideas teológicas luteranas sirvieron para pensar al ser humano filosóficamente, como en Nietzsche y Heidegger, sino que efectivamente estas permitieron continuar con el proceso de secularización iniciado por la Reforma protestante.*

Palabras clave: *Lutero. Teocracia. Monarquía. Libertad. Teonomía. Autonomía.*

Abstract: *After a historical and philosophical contextualization of the medieval background of the Protestant Reformation promoted by Luther during Renaissance Humanism, this article discusses the Hegelian thesis according to which Luther was the forerunner of Modernity following the emancipation of human consciousness out of the ecclesiastical and political structures. Feuerbach's critique of Hegel's philosophy and Luther's theology proves, not only that Lutheran theological ideas helped to think*

human being philosophically, as Nietzsche and Heidegger do, but also that these ideas actually allowed the process of secularization to continue since the Protestant Reformation.

Keywords: *Luther. Theocracy. Monarchy. Freedom. Theonomy. Autonomy.*

1. Introducción

Cierto, hay duda histórica de que el día 31 de octubre de 1517 el monje agustino Martín Lutero (1483-1546) haya divulgado las 95 tesis en la catedral de Wittemberg. Pero hay certeza de que Lutero escribiera y discutiera públicamente las 95 tesis durante aquel año, así como una innumerable cantidad de escritos de teología (Luther, 2016). El contexto histórico y literario en que Lutero escribió permite ubicarlo en el movimiento del Humanismo renacentista, sobre todo porque él tradujo la Biblia a la lengua vernácula desde el hebreo y el griego, haciéndola accesible al pueblo, mientras la Iglesia reconocía como texto oficial la traducción latina realizada por Jerónimo de Estridón entre los siglos IV-V, versión desconocida por el pueblo iletrado. Durante muchos años, Lutero se dedicó a perfeccionar su traducción y contribuyó a la estandarización de la lengua y la nación alemana, así como

una “renovación de la libertad alemana” y un “movimiento nacional humanista” (Leppin, 2017, 30-55).

En el mismo espíritu del Humanismo, Lutero sostuvo también una disputa con Erasmo de Rotterdam sobre la voluntad y la libertad (Gillespie, 2008, 129-169). Sin embargo, en cuanto al surgimiento de la ciencia renacentista, Bertrand Russell explicaba que Lutero menospreció el sistema copernicano porque revertía el modelo astronómico de la época y contradecía el texto bíblico (Russell, 1996, 487). Lutero era consciente de que la Biblia no podía interpretarse literalmente en relación con el mundo natural (Hedley-Brooke, 2014, 130), pero él despreció el conocimiento filosófico (Aristóteles) y científico (Copérnico) para mantener la primacía de la fe y de la Biblia (Lienhard, 2016, 580). Para Lutero, el Evangelio no era un libro cualquiera, ni siquiera una Biblia ni un código para aprender, sino un mensaje vivo para el tratamiento personal existencial. Sin embargo, Lutero estaba situado en la misma tradición de la Iglesia, como la simple fraternidad del Evangelio de Francisco de Asís (Kasper, 2016, 23-25).

La polémica de Erasmo de Rotterdam con *De libero arbitrio* (1524) y Lutero con *De servo arbitrio* (1525) muestra el conocimiento que tenían los humanistas cristianos de los textos bíblicos. Esta se trataba de una disputa entre dos hombres de letras, los traductores de la Biblia de la época que intentaban persuadirse con argumentos gramaticales, filológicos y retóricos sobre la libre voluntad humana (Hoping, 2017, 229-230). Mientras Erasmo utilizaba todavía algunos argumentos escolásticos, como el escepticismo de los filósofos escotistas, Lutero comenzaba a liberarse de aquella manera de argumentar negando el uso de la filosofía escolástica en la teología, en la medida que aceptaba la separación y contraposición de la fe y la razón, como los filósofos ockhamistas. Lutero protagonizó con Erasmo una discusión sobre el contenido de las 95 tesis, el cual se convertirá posteriormente en una doctrina teológica que, al negar la libre voluntad humana, sitúa al ser humano frente a la gracia. A pesar de que la antropología luterana contradice en gran medida los valores del Humanismo renacentista porque

su visión del ser humano pecaminoso es muy pesimista, su concepción de la gracia divina lo hace un ser optimista porque promueve al ser humano a obrar libremente por medio de la fe en la sociedad y en la política. Además, por medio de la teología de la gracia, Lutero dotó al pueblo de la libertad de conciencia para que cada individuo pudiera interpretar los textos bíblicos, a pesar del pecado, sin necesidad de la autoridad jerárquica de la Iglesia (Kenny, 2010, 505-509). Este constituye el origen de una emancipación de las conciencias del poder jerárquico de la Iglesia medieval que tendrá una serie de consecuencias a nivel político y social desde la Pre-modernidad. Así, pues, la crítica de Lutero a la Iglesia fue elaborada a partir de una antropología teológica influenciada por el Humanismo renacentista.

Sin embargo, el teólogo y filósofo Ludwig Feuerbach (1804-1872), elaboró una crítica filosófica a la teología de Martín Lutero desde aquella misma perspectiva antropológica pesimista para hacer luego una reducción antropológica de la teología. En realidad, Feuerbach realizaba una crítica a partir de aquello que había sido, para Lutero, una novedad teológica a fin de promover la Reforma protestante contra la Iglesia, a saber: la *sola gratia*. Mejor aún, Feuerbach elaboró una diatriba filosófica al núcleo de la teología luterana en el libro *Das Wesen des Christentums* (1843 y 1849) y en el libro *Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers. Ein Beitrag zum „Wesen des Christentums“* (1844), así como en otros escritos donde profundizó los fundamentos del ateísmo antropológico moderno.

2. Los antecedentes políticos y filosóficos desde el Medioevo

Aunque desde los orígenes del cristianismo siempre haya existido personas que han tratado de renovar la Iglesia con sus ideas y obras, sobre todo después de que el cristianismo fuera declarado la religión oficial del Imperio romano con el Edicto de Tesalónica (379-380) por el emperador Teodosio I (347-395), durante el Medioevo podemos encontrar una serie de grupos organizados popularmente con el ideal de hacer una

reforma espiritual frente al poder político y económico que la Iglesia había acumulado desde el Papa Gregorio VII (1073-1085) con la llamada “Reforma gregoriana”, la cual dio origen a una monarquía pontificia de dimensiones universales en la “Cristiandad” y, después, con la instauración de una sola Iglesia o teocracia universal por el Papa Bonifacio VIII (1294-1303) para la dominación espiritual y temporalmente. Entre algunas de las personas y grupos medievales de reforma espiritual podemos mencionar al monje calabrés Gioacchino da Fiore y los joaquinistas, Pierre Valdès y los valdenses, los albigenses o cátaros, los franciscanos pauperistas o espirituales, entre otros grupos laicos surgidos durante los siglos XII-XIV. Normalmente estos movimientos populares hacían sentir la necesidad de reformar espiritualmente la Iglesia por medio de la pobreza, frente a la riqueza eclesial, pero fueron considerados como grupos heréticos y condenados por errores doctrinales.

Cierto, en este contexto histórico lejano puede comprenderse mejor la Reforma protestante frente a la autoridad papal romana durante el Medioevo, pero el llamado “Cisma de Occidente” (1378-1417) evidenció el problema de la concentración del poder monárquico y teocrático papal, situado en Roma, contra los intereses soberanos de los franceses y los italianos. El hecho histórico de que hubiera tres papas durante aquellos años evidenció también la crisis de la autoridad en la Iglesia. De ahí que los teólogos y filósofos se preguntaran justamente quién tenía la autoridad en la Iglesia: ¿El papa o los concilios como representación del pueblo? A decir verdad, el pueblo no tenía representación en el concilio porque prevalecían los intereses soberanos de los cardenales franceses e italianos.

Sin embargo, más que los detalles históricos que ciertamente pueden ayudarnos a comprender el contexto del problema de la libertad de la conciencia en la antropología teológica de Martín Lutero, frente al poder religioso y político de la época, interesa destacar aquí que hacia el final Edad Media podemos encontrar una teorización filosófica para diferenciar el poder eclesial y el poder político, lo cual hará posible, indirectamente, una fundamentación teórica para el Estado Moderno.

Básicamente, hay dos filósofos medievales que fueron más allá de la justificación filosófica hecha por Tomás de Aquino (1224/25-1274), según la cual el poder político constituye una necesidad natural para la organización social y la Iglesia constituye una finalidad sobrenatural en armonía con aquella. Sin embargo, en el sistema monárquico, el Aquinate no podría aceptar, paralelamente, desde los presupuestos aristotélicos y cristianos, que el poder religioso estuviera subordinado al poder político, aunque la autoridad política provenga de Dios, porque la finalidad del poder religioso era sobrenatural, la salvación. En el opúsculo *De regno o De regimine principum* (1265-1267), Tomás de Aquino distinguió entre el poder político y religioso con fundamentos aristotélicos, pero hizo silencio al no poder separar, filosóficamente, los dos poderes en una teoría política supuestamente armonizada. En realidad, el poder político estaba supeditado al poder religioso en una sola finalidad: la bienaventuranza del ser humano. La “filosofía política” de Tomás de Aquino es irreconciliable con la historia moderna, pero dos filósofos medievales –que influyeron en la teología de Lutero a pesar de sus argumentos aristotélicos– sí pudieron separarlos con la influencia del averroísmo.

Por un lado, Marsilio de Padua (1275/80-1342/43) en su libro *Defensor pacis* (1324) subordinó el poder religioso al poder político en la medida en que “la ley del Estado es autónoma y suprema” (Copleston, 1993, 175). El pueblo, la totalidad de los ciudadanos, constituye el legislador, pero una asamblea general de los ciudadanos se encarga de emitir las leyes mientras hay un príncipe que debe ser elegido, no por sucesión, para establecer un supremo poder ejecutivo. Al ocaso de la Edad Media, Marsilio presentó una teoría política y jurídica de “modernidad” (Touchard, 2008, 165; Touchard, 2012, 200). “La supremacía significa que todos los otros poderes, ejecutivo o judicial, deben estar subordinados al príncipe” (Copleston, 1993, 176), pero si el príncipe se equivoca, él puede ser corregido por el legislador. En cierta manera, Marsilio concebía desde el Medioevo, sin relación a la Iglesia, el contrato social y los tres poderes de un Estado moderno: legislativo, judicial y ejecutivo.

“Soberanía popular y Estado de derecho: estos son los dos pilares innovadores de la original teoría política de Marsilio de Padua” (Reale & Antiseri, 1991, 554). En efecto, cuando Marsilio elaboraba el concepto de un Estado autónomo, él hace también una crítica de la institución divina del papado, separando los dos poderes. Pero, “esta negación radical de la Iglesia –Lutero reconocerá al menos una Iglesia ‘mística’– lleva consigo la universalidad total, hasta totalitaria, del Estado” (Touchard, 2008, 166; Touchard, 2012, 202). Los argumentos contra el poder religioso del papa miran a limitar la injerencia en lo temporal: “En la segunda parte [*Defensor pacis*] presenta sus argumentos contra la intervención papal en asuntos temporales y demuestra que las pretensiones papalistas no se pueden apoyar en argumentos escriturísticos” (Saranyana, 2003, 382). La separación de poderes puede ser considerado como un tipo de “averroísmo político” (Gilson, 1982, 640; Gilson, 1944, 592), esto es, una derivación política de la teoría de la doble verdad. Un dato histórico interesante a destacar es que las copias del *Defensor pacis* (1324) no circularon durante dos siglos, sino que fue publicado como un libro en el año 1517, es decir, cuando Lutero publicaba las 95 tesis.

Por otro lado, Guillermo de Ockham (1280/85-1347/49), a pesar de que no terminara de escribir el *Breviloquium de principatu tyrannico* (1339/1340), esta obra contiene sintética y precisamente la teoría de una serie de escritos políticos redactados en Múnich durante los años 1337-1340. En el contexto histórico cercano al “Cisma de Occidente”, frente al poder del papado, Guillermo abogaba por la abolición de la universalidad del poder teocrático en la sociedad medieval. Contrariamente a la teocracia, como parte de la teoría del conocimiento ockhamista en la que prevalecía la experiencia, él enaltecía al individuo humano como un ser concreto, antes que a una abstracción teopolítica (Gillespie, 2008, 104, 117, 119). En efecto, en Guillermo hay una disociación entre la experiencia religiosa y el conocimiento racional, o sea, una diferenciación básica entre la fe y la razón que conlleva a la separación práctica del poder religioso y político (Reale & Antiseri, 1991, 546). El reconocimiento del individuo como un ser en la sociedad quizá

sea el gran aporte de Guillermo a la Modernidad, en la medida en que supone la libertad y el derecho de la persona: “Teniendo en cuenta la evolución ‘laica’ de la sociedad, Guillermo de Ockham admite, pues, como fuente de derecho, junto a Dios, a la naturaleza y a los compromisos humanos. Este es uno de los aspectos más progresivos de su pensamiento” (Touchard, 2008, 168; Touchard, 2012, 204).

En cuanto a la Iglesia, según Guillermo, esta no está constituida únicamente por la autoridad y primacía del papa, sino que está compuesta por la “comunidad universal de fieles”. El papa no puede ni gobernar ni legislar sobre las cuestiones temporales como sucedió durante el Medioevo, sino que estas funciones deben quedar supe-ditadas a lo político. Las ideas expuestas por Guillermo intentaban hacer una reformación de la Iglesia, pero será Lutero quien las desarrollará posteriormente. Por ejemplo, Guillermo enfatizaba la libertad y autonomía del individuo en la sociedad y en la Iglesia medieval, ante cualquier intento de abstracción universalista, sin relación al derecho del individuo. Nadie podía situarse sobre la comunidad, a menos que sea elegido (Copleston, 1993, 118).

En fin, tanto Marsilio de Padua como Guillermo de Ockham, defendían la autoridad del emperador (Ludwig der Bayer, Luis IV de Baviera) en cuanto a lo terreno. Marsilio daba empero mayor autoridad al papa, aunque restringiéndolo únicamente a lo espiritual. Y, si él concedía alguna potestad al papa en lo temporal, era únicamente con miras a lo espiritual. No obstante, Guillermo no consideraba el papado como una institución divina ni le otorgaba derecho para regir en lo espiritual, según la ley divina y el derecho natural, y por tanto, le niega al papado injerencia absolutista en lo temporal. No hay una subordinación de un poder a otro, como sucedía durante el Medioevo, sino una “colaboración y cooperación de ambas potestades o poderes” (Saranyana, 2003, 399-400).

Ahora bien, de acuerdo con estas filosofías políticas a finales de la Edad Media, Lutero pudo desarrollar una concepción política limitada al ámbito regional donde surgió la Reforma protestante, restringiendo también, teológicamente, la autoridad del papa en lo espiritual y en lo

temporal. A fin de captar el núcleo de la crítica de Lutero a la Iglesia, en el contexto histórico y filosófico precedente, interesa destacar sobre todo el aspecto antropológico y eclesiológico, es decir, las implicaciones para el ser humano, en el interior, y para los fieles en la Iglesia y en la sociedad, en el exterior, según la doble dimensión del “sacerdocio universal”. En relación al Medioevo, estos dos elementos constituyeron una transformación considerable del concepto teológico de libertad humana, el cual influirá posteriormente en la Modernidad. En efecto, Lutero “en el tratado *De la libertad del cristiano* [Von der Freiheit eines Christenmenschen (1520)] desarrolla con vigor los principios básicos. Si el cristiano vive según la fe, es libre y no está sometido a ninguna ley ni a ningún orden; es sacerdote (sacerdocio universal) y rey, pero ese reino nada tiene que ver con este mundo. La libertad cristiana, puramente espiritual e interior, carece de sentido político. En su llamamiento *A la nobleza de la Nación Alemana* [An den christlichen Adel deutscher Nation (1520)], que recoge con una vigorosa habilidad las quejas de orden material y moral de Alemania frente a Roma, Lutero propone reformas eclesiásticas cargadas de repercusiones políticas. La consecuencia del sacerdocio universal es la supresión del estado eclesiástico y, en consecuencia, de los privilegios inherentes a éste, lo que conduce a ampliar las atribuciones del poder temporal” (Touchard, 2008, 214; Touchard, 2012, 268-269). El *sacerdocio universal* se ejerce no solamente en el interior de la Iglesia, sino en el exterior de la sociedad.

Entre los filósofos modernos, quizá haya sido Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) quien más consideró la influencia de Martín Lutero y del protestantismo intelectual en la Modernidad. En el libro *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (1830), Hegel fue heredero de la tradición historiográfica protestante iniciada desde los siglos XVI-XVII, sobre todo cuando él afirmaba que la Reforma protestante era la continuación y superación de la Edad Media. La Reforma protestante fue “el sol que sigue a la aurora del final de la Edad Media y todo lo ilumina” (Hegel, 1974, 657; Hegel, 1999, 492). La Reforma protestante fue,

según Hegel, el principio de la Edad Moderna, y también, su desarrollo en la historia de acuerdo con las consecuencias políticas de aquella. Hay que reiterar aquí también que Hegel presentaba en su filosofía de la historia moderna la visión historiográfica de la época: “La historiografía alemana protestante del siglo XIX es, sin embargo, unánime en presentar la reforma luterana y calvinista como origen de la era moderna” (Granada, 2000, 39).

Sin embargo, Hegel no fue el único filósofo de la época en insistir sobre la dimensión de “continuidad” y hasta una “complementariedad” entre el Renacimiento y la Reforma, pues Wilhelm Dilthey (1833-1911) explicó extensamente la función preponderante de Lutero y la Reforma protestante en el origen de una nueva organización y orden de la sociedad occidental. En su obra sobre la visión del mundo y el análisis del ser humano desde el Renacimiento y la Reforma, Dilthey afirmaba que: “Cada profesión [Beruf] y cada oficio secular [weltliche Amt] era una función de las fuerzas religiosas y morales que actúan en esta organización operante” (Dilthey, 1991, 216).

Hans-Georg Gadamer (1900-2002) aceptaba, críticamente, en el libro *Wahrheit und Method* (1960, 1965, 1972) que Lutero aportó al Humanismo renacentista una nueva manera individual de interpretar la Biblia sin necesidad de recurrir a la autoridad de la tradición: “El presupuesto de la hermenéutica bíblica —en la medida en que la hermenéutica bíblica interesa como prehistoria de la moderna hermenéutica de las ciencias del espíritu— es el nuevo principio que introduce la reforma respecto a las Escrituras. El punto de vista de Lutero es más o menos el siguiente: la Sagrada Escritura es *sui ipsus interpres*. No hace falta la tradición para alcanzar la comprensión adecuada de ella, ni tampoco una técnica interpretativa al estilo de la antigua doctrina del cuádruple sentido de la Escritura, sino que la literalidad de esta posee un sentido inequívoco que ella misma proporciona, el *sensus literalis*. En particular, el método alegórico, que hasta entonces parecía ineludible para alcanzar una unidad dogmática en la doctrina bíblica, solo le parece legítimo cuando la intención alegórica está dada en la Escritura misma (...). Lutero y sus

seguidores trasladaron esta imagen de la retórica clásica al procedimiento de la comprensión, y desarrollaron como principio fundamental y general de la interpretación de un texto el que sus aspectos individuales deben entenderse a partir del *contextus*, del conjunto, y a partir del sentido unitario hacia el que está orientado este, el *scopus*” (Gadamer, 1999, 226-227; Gadamer, 1972, 178-179). Lutero produjo entonces un cambio radical en la manera clásica de interpretar los textos bíblicos. Se trata de la “prehistoria moderna de la hermenéutica” porque el sujeto, individualmente, sin la tradición interpretativa, puede interpretar y comprender la Escritura. Esta es la consecuencia de la antropológica teológica luterana que destaca la autonomía de la persona por la gracia para comprender el sentido literal de los textos bíblicos en el contexto, frente a la manera habitual de interpretarlos en la tradición de la Iglesia.

A pesar de que la filosofía moderna aceptaba generalmente que Lutero y la teología protestante influenciaron el origen de la Modernidad, el teólogo protestante Ernst Troeltsch (1865-1923), perteneciente a la *Religionsgeschichtliche Schule*, en el libro *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt* (1906), mantiene una visión bastante negativa de la relación del protestantismo y la Modernidad. Para él no hay continuidad entre la Reforma protestante y el Renacimiento, sino que aquella fue un retorno a la cultura eclesiástica medieval. Según Troeltsch, hay una clara separación histórica entre el Humanismo renacentista y el protestantismo intelectual, pues el desarrollo racional del protestantismo surgió entre los siglos XVII-XVIII, después de que este se proveyera de la cultura del Humanismo renacentista (Troeltsch, 2005, 25, 50, 32, 92; Troeltsch, 1928, 14, 40, 42, 50, 84). En otras palabras, “Ernst Troeltsch (...) estima que Lutero no había superado totalmente el sacramentalismo de la Edad Media” (Lienhard, 2016, 521, 586). Aunque no haya una continuidad precisa de Lutero con el Humanismo renacentista, según Troeltsch, Lutero anunció la Modernidad y esta fue promovida por el protestantismo, particularmente durante la Ilustración. En fin, después de los estudios de Troeltsch no se podría hablar más de una “Reforma protestante”, sino de unas reformas y unos reformadores protestantes

(Troeltsch, 1922, 481-497, 528-552). La visión secularizada de la historia que fue desarrollada por Ernst Troeltsch estuvo influenciada por quien mantenía una continuidad y sucesión de la Reforma protestante con las ideas del Medioevo.

Friedrich Nietzsche (1844-1900) en un aforismo del libro *Menschliches, Allzumenschliches* (1878), escribió brevemente sobre la relación entre el Renacimiento y la Reforma. A pesar de que el aforismo parece no tener un fundamento en un estudio histórico, su opinión debe ser considerada en la discusión, sobre todo cuando afirmaba que “el Renacimiento italiano tuvo una influencia positiva en la cultura moderna: liberación del pensamiento, desprecio de las autoridades, triunfo de la educación sobre la arrogancia de la ascendencia, el entusiasmo por la ciencia y el pasado científico de los hombres, desencadenamiento del individuo, un resplandor de veracidad y aversión a la apariencia y mero efecto (...); de hecho, el Renacimiento tenía fuerzas positivas que hasta ahora no han llegado a ser tan poderosas en nuestra cultura moderna (...). Por otra parte, la Reforma alemana se destaca como una vigorosa protesta de espíritus atrasados, que de ninguna manera se habían satisfecho con la visión del mundo de la Edad Media y los signos de su disolución, la extraordinaria superficialidad y la vulgarización de la vida religiosa; en vez de regocijo, tal como debe ser, [hubo] un profundo descontento experimentado” (Nietzsche, 2012, 247-248; I, N° 237). Esta opinión de Nietzsche requiere empero de estudios históricos y literarios profundos, dada la complejidad de las fuentes del Humanismo renacentista y de la teología protestante del Renacimiento durante los siglos posteriores. Pero las ideas de Nietzsche sugieren al menos una línea de análisis que pudo haber sido desarrollada por el teólogo protestante Ernst Troeltsch y que puede remontarse, inclusive, hasta los textos críticos de Ludwig Feuerbach acerca de Lutero, contra la comprensión generalizada de la historia moderna de Hegel.

3. La libertad de la consciencia humana

En el libro *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (1830), Hegel comenzaba

afirmando que la Edad Moderna constituía el “estadio del espíritu que se sabe libre” (Hegel, 1974, 657; Hegel, 1999, 492-497). La Reforma protestante era, para Hegel, el origen de este período de libertad del espíritu en la historia, después del control de la consciencia humana para sostener la corrupción en la Iglesia. Se trata de “El principio de la libertad espiritual” que fue promovido por Lutero cuando tuvo “consciencia del presente”, en el momento en que la Iglesia oprimía la consciencia moral. Por eso, consideraba Hegel que “La sencilla doctrina de Lutero es la doctrina de la *libertad*” (Hegel, 1974, 658). Esta libertad establece una nueva forma de vida en la Iglesia, sin clases o diferencias entre los individuos, que permite una “consciencia de la verdad” (659). La fe luterana, la cual se experimenta en la subjetividad, permite que la consciencia del ser humano se libere de las acciones exteriores (obras) y pueda encontrar la verdad: “Entonces el espíritu subjetivo se torna libre en la verdad” (659). El espíritu, que es lo propio de sí mismo, permite que el ser humano posea su propia existencia para ser libre: “Este espíritu es la esencia del sujeto. Cuando el sujeto se conduce con él como con su esencia, se hace libre, porque existe absolutamente en sí” (660). En cuanto a la transición de la Edad Media a la Edad Moderna, Hegel tiene una perspectiva tripartida de la historia medieval que concuerda con la cronología del tiempo tripartida propuesta por el monje calabrés Gioacchino da Fiore (1130/35-1202), cuando se refería a la nueva etapa del Espíritu (de Lubac, 2014, 359-377). Hegel tiene una perspectiva positiva de la Reforma porque esta permite la libertad del ser humano por medio del espíritu y la consciencia de sí mismo: “Este es el contenido esencial de la Reforma; el hombre se halla determinado por sí mismo a ser libre” (Hegel, 1974, 661).

En la filosofía de la historia moderna, Hegel continuaba con “El desarrollo interior de la Reforma” y “Las consecuencias políticas de la Reforma” (Hegel, 1974, 661-673; Hegel, 1999, 497-502). Aunque los detalles de esta temática histórica y política vayan más allá de nuestro objeto de estudio antropológico, sugiere que, gracias a Lutero y a la Reforma protestante, el pueblo alemán pudo desarrollarse más que otros

pueblos occidentales, románicos y católicos. La libertad del ser humano se realizaba en la historia, según Hegel, por un proceso de reconciliación: “La evolución y el progreso del espíritu, desde la Reforma, consiste en esto: que el espíritu ahora, por la conciliación entre el hombre y Dios, tiene consciencia de su libertad, en la certeza de que el proceso objetivo es la misma esencia divina y, por tanto, comprende también este proceso y lo reconoce en las subsiguientes transformaciones de lo temporal” (Hegel, 1974, 665). En fin, Hegel tiene una perspectiva positiva de la historia moderna gracias a la Reforma protestante, pues esta permitió la libertad de la consciencia en el individuo y en la sociedad. Sin embargo, Feuerbach consideraba en el *Postscriptum* del prólogo a la segunda edición de *La esencia del cristianismo*: “¡Pobre Alemania!”, haciendo referencia a Lutero, el “monje agustino” (Feuerbach, 2002, 49).

En el prólogo a la primera y segunda edición de *La esencia del cristianismo*, Feuerbach se situaba también, explícitamente, en la “época” y en el “mundo moderno” para criticar al cristianismo. La comprensión que tiene Feuerbach de la teología está marcada sobre todo por la teología de Lutero, pues Feuerbach fue estudiante de teología protestante, mejor aún, de teología luterana. Se trata, pues, de una comprensión moderna de la teología protestante, durante los siglos XVIII-XIX, que Hegel también conoció en aquella época. Esta teología luterana constituye justamente el punto de partida de la crítica a la religión cristiana, sobre todo en la segunda edición de *La esencia del cristianismo* (1843), donde Feuerbach agregaba citas y textos de Lutero por doquier, principalmente en el apéndice. En todo caso, Lutero es el teólogo más citado por Feuerbach en *La esencia del cristianismo* para justificar su filosofía de la religión. Un año después, Feuerbach escribía *La esencia de la fe según Lutero. Una contribución a la Esencia del cristianismo* (1844), en continuación con el libro anterior para recalcar que la teología luterana no quedaba dispensada de la crítica contra el cristianismo, sino que, por el contrario, la reafirmaba. “El hecho de que la humanización de la teología cumplida por Feuerbach pertenezca a la historia del *protestantismo* se confirma con la

circunstancia de haber podido derivar de Lutero los principios de su crítica a la religión” (Löwith, 2008, 435; Löwith, 2011, 532).

En efecto, la teología luterana moderna es la que mejor ejemplifica la reducción teológica de la antropología, y por eso, Feuerbach criticaba a los teólogos modernos en el prólogo a la primera y la segunda edición de *La esencia del cristianismo*. Se trataba pues de una reducción de los contenidos de la fe luterana a principios filosóficos. Después de que en varias ocasiones y controversias teológicas Lutero renegara del uso de la filosofía de raigambre aristotélica para hacer teología, él descubrió una racionalidad teológica que tiene su fundamento en la Biblia. La razón humana afectada por una lectura humanista de la Biblia degeneraba en una racionalidad teológica para comprender a Dios y al ser humano.

El luteranismo intelectual de los siglos XVIII-XIX trató de explicar y traducir los contenidos de la racionalidad teológica de la fe luterana por medio de una reducción antro-po-teológica en principios filosóficos, como hacía notar Hegel cuando decía que “el rasgo fundamental de la época moderna consiste en haber reducido a un *mínimum* las doctrinas de la Iglesia protestante. Por lo demás, aunque la teología [ha] reducido su saber a un *mínimum*, tiene, sin embargo, la necesidad de saber acerca de, varias y muchas cosas: acerca de lo ético, de la relación entre los hombres” (Hegel, 1984, 26; Hegel, 2014, 36). La interpretación hegeliana de una cierta reducción de la doctrina luterana permitía empero ampliar la comprensión del ser humano en la teología protestante. Sin embargo, frente a este reduccionismo antropológico, evidenciando por Hegel en la Iglesia protestante, Feuerbach pudo realizar una diatriba a la teología luterana porque comprendió que el concepto de Dios había sido creado a partir de categorías antropológicas. Mientras que en *La esencia del cristianismo* subsistían todavía algunos rasgos de la filosofía hegeliana, en *La esencia de la fe según Lutero*, Feuerbach refuta la interpretación hegeliana de Lutero, porque posiblemente podría conducir a una práctica política protestante.

La comprensión que Feuerbach tuvo del cristianismo fue sobre todo la de la teología luterana, aunque conoció muy bien la teología patristica y

medieval. A pesar de que Feuerbach criticó en un primer momento la teología católica, él profesaba cierta admiración a “santo Tomas de Aquino, uno de los pensadores y teólogos cristianos más grandes” (Feuerbach, 2002, 197). A decir verdad, Feuerbach era un “ateo piadoso”, un “ateo devoto” (Max Stirner) porque erigió un nuevo dios, el ser humano y la humanidad. La afirmación del ser humano como contraparte de la negación de una concepción antropomórfica de Dios permitía desarrollar indirectamente, a partir de la misma filosofía de Feuerbach, una teología según el ser humano, esto es, hacer un “giro antropológico” (Wolfhard Pannenberg) que dará fruto en la teología durante el siglo XX, a pesar del ateísmo antropológico feuerbachiano. De hecho, Feuerbach afirmaba: “Lo que ayer todavía era religión, hoy ya no lo es, y lo que hoy pasa por ateísmo, será mañana tenido por religión” (82). De alguna manera, Feuerbach no sabía exactamente hacia dónde dirigía su filosofía, pero estaba convencido de que la libertad y la crítica de la religión cristiana podrían sobrepasar el ateísmo.

A pesar de que Lutero haya liberado la consciencia del poder eclesiástico medioeval que regía la vida religiosa a nivel político, él mismo realizó una crítica al concepto del ser humano exagerando el pecado y sumió al individuo en el mar de la gracia exagerando la omnipotencia divina, por medio de la fe, diluyendo empero la humanidad en la divinidad. “El motivo de la dignidad y excelencia *natural* del hombre recibe un duro golpe desde el ámbito de la religión con Lutero. En su teología paulino-agustiniana radical de fuerte impronta nominalista, con la consiguiente magnificación del efecto del pecado original y el énfasis en la omnipotencia divina, Lutero señala cómo el estado *natural* del hombre tras la caída es de una postración total: tras la caída de Adán y su descendencia son siervos de Satanás y del pecado. La libertad humana, en lo relativo a la salvación, es nula y el hombre es impotente incluso para desear la gracia de Dios” (Granada, 2000, 225). De esta manera, la libertad humana quedo vilipendiada por Dios.

De ahí que Feuerbach dirigiera explícitamente la crítica a la teología luterana: “Ninguna doctrina se opone más, y además a *consciencia*, al entendimiento, al sentido y al sentimiento

humanos, como la luterana. Por eso ninguna como ella parece rebatir con más fuerza los conceptos fundamentales de *La esencia del cristianismo*, y ninguna como ella evidenciar el origen extrahumano y sobrehumano de su contenido; pues ¿cómo podría el hombre por sí mismo llegar a una doctrina que le degrada y le rebaja hasta lo más profundo, que, al menos ante Dios, es decir, en la suprema y, por lo mismo, única instancia definitiva, le niega radicalmente toda gloria, todo mérito, toda virtud y fuerza de voluntad, toda legitimidad, y credibilidad, toda razón e inteligencia?” (Feuerbach, 2007, 3-4).

Esta declaración fue hecha por Feuerbach en *La esencia de la fe según Lutero*, después de que *La esencia del cristianismo* recibiera una serie de críticas por los teólogos protestantes. Según Feuerbach, la teología luterana “degrada” y “rebaja” la antropología en lugar de enaltecerla. Las capacidades humanas, tales como la virtud, la voluntad y la razón, fueron negadas por Lutero en el momento en que consideró al ser humano indigno ante Dios por causa de su pecado. Según Lutero, solamente la gracia podía regenerarlo de su condición humana pecaminosa. Por eso, Feuerbach ha tratado de devolver las características humanas de Dios al ser humano, las cuales fueron arrebatadas por proyecciones de deseos humanos en la divinidad (antropomorfismos), después de tomar consciencia de que la religión no era más que una creación humana que empobrecía al ser humano y enriquecía a Dios (Feuerbach, 2002, 69, 78-77). Hay que revertir los contenidos de la divinidad en el ser humano por medio de un proceso crítico de la consciencia.

El ser humano puede confundir la consciencia con la autoconsciencia, es decir, puede identificar el uno con el otro, cuando se refiere a Dios y a la religión sin darse cuenta del antropomorfismo que puede producir en un objeto externo llamado divinidad: “Con relación a los objetos sensibles la consciencia del objeto es separable de la consciencia de sí; pero en el caso del objeto religioso coincide inmediatamente la consciencia con la autoconsciencia (...) La consciencia de Dios es la autoconsciencia del hombre; el conocimiento de Dios el autoconocimiento del hombre” (64-65). El problema de la confusión consiste

en que hay una diferencia entre la consciencia que tiene el sujeto de que hay un objeto como fenómeno de la realidad y la proyección de la autoconsciencia que hace el sujeto en un fenómeno religioso-divino, que no pertenece a la realidad como un objeto en cuanto tal. “Dios en cuanto Dios, es decir, como no finito, ni humano, ni materialmente determinado, ni como ser sensible es tan sólo objeto de pensamiento (...) La razón no se hace dependiente de Dios, sino que hace a Dios dependiente de sí misma” (87, 89). La razón utiliza a Dios como un objeto de pensamiento para proyectar y hacer depender, como un objeto necesario frente a la contingencia humana.

En la crítica feuerbachiana contra la teología luterana subyace empero la problemática de la subjetividad de la conciencia y el sentimiento religioso del ser humano para hacer la adhesión de fe en Dios. La subjetividad de la conciencia y el sentimiento religioso manifiestan el carácter antropológico, “humano, demasiado humano”, de la teología de Lutero que posibilita inclusive una opción de no adhesión a Dios por medio de la fe. Filosóficamente dicho, la antropología teológica luterana deja un espacio abierto al nihilismo cuando el ser humano no puede o no quiere hacer una opción de fe en Dios. Según Feuerbach, “Dios es para él [Lutero] (...) todo; el hombre, nada” (Feuerbach, 2007, 14). Quizá hayan sido Lutero y Feuerbach quienes influenciaron el nihilismo nietzscheano: “la nada, el fundamento del mundo”, “la ley, sólo la consciencia de que soy pecador, de que soy nada”, “de la nada nada se hace” (Feuerbach, 2002, 94, 99, 133).

Para Lutero, la voluntad humana estaba determinada por Dios y, entonces, la fe luterana se manifiesta como una decisión inevitable en Dios, la cual fue denunciada por Feuerbach como una “negación del hombre” (Feuerbach, 2007, 11, 16). Desde otra perspectiva filosófica, Martin Heidegger (1889-1975) mostró cómo la pregunta por el ser estaba implícita en la teología de Lutero cuando consideraba la existencia del ser humano frente al ser (*Sein und Zeit*, §3,40). Se trata finalmente de la angustia existencial de la experiencia de la caída, el pecado, cuando el ser humano se encontraba situado frente al mundo (Heidegger, 2009, 31, 208). Para el joven Heidegger, el interés

por el joven Lutero era la “destrucción” de la metafísica de raigambre aristotélico-tomista y que él fuera el precursor de la vida fáctica de la fe para hacer teología (Heidegger, 1970, 19-20).

Sin embargo, al argumento de Feuerbach puede imputársele que, al descubrir y criticar el subjetivismo de la teología de Lutero, inversamente, el argumento feuerbachiano siempre quedaba marcado por el sentimentalismo humano en la dialéctica ser humano-Dios. Feuerbach no se ocupó de Dios *ipsum esse subsistens*, al estilo de la filosofía y teología tomista, sino que quedó marcado por el talante teológico de Lutero: *Deus pro nobis*: “La esencia de la fe según Lutero radica, pues, en la fe en Dios como un ser esencialmente referido a los hombres: en la creencia de que Dios no es un ser para sí mismo, ni mucho menos contra nosotros, sino mucho más un ser que es *para nosotros*, un *ser bueno*, y, ciertamente, bueno *para nosotros los hombres*” (Feuerbach, 2007, 24). La bondad de Dios y la maldad del ser humano dejaron la impronta en la teología luterana y en la filosofía feuerbachiana.

4. Teonomía y autonomía de la persona

En el libro *De servo arbitrio* (1525), Lutero presentaba una visión pesimista del ser humano pecaminoso y una restricción de la libertad humana por determinación de la voluntad de Dios, contra los argumentos del libro *De libero arbitrio* (1524) de Erasmo. En esta polémica teológica presentada por Lutero y Erasmo sobre la diferencia entre la “teonomía” y la “autonomía”, hay “al mismo tiempo un límite claro con el Humanismo” (Kasper, 2016, 42). Aunque Lutero rebatiera a Erasmo con argumentos gramaticales, filológicos y retóricos propios del Humanismo renacentista, él sostenía un conocimiento subjetivo de la fe como fundamento de una religión interior, mientras aquel movimiento privilegiaba sobre todo la eclosión de la razón, la libertad y la autonomía del ser humano capaz de pensar y actuar por sí mismo.

El ateísmo antropológico de Feuerbach constituye también un tipo de humanismo

porque él se opuso radicalmente a la “negación del hombre” justificada por la religión. Pero, el pesimismo antropológico de Lutero no se convierte, simultáneamente, por medio de la crítica filosófica de Feuerbach, en un optimismo antropológico, pues el filósofo trató únicamente de liberar la consciencia del ser humano de un autoengaño. La utilidad de la crítica a la religión hecha por Feuerbach consiste, al menos, en que el ser humano puede descubrir verdaderamente la realidad de él mismo cuando toma consciencia de la proyección y confusión que el ser humano mismo hace en Dios por la vía del sentimiento, el subjetivismo. El subjetivismo constituye una de las críticas teológicas más severas a la teología de Lutero (Leinhard, 2016, 511-514).

El *Deus pro nobis* que Lutero había desarrollado, teológicamente, fue invertido por Feuerbach, antropológicamente, en el “hombre para el hombre”: *Homo pro hominis*. Este constituye un claro ejemplo de la disolución de la teología en antropología practicada por Feuerbach. Aunque el filósofo no haya desarrollado aquí una ética propiamente dicha, sino una antropología a partir de la crítica a Lutero, puede surgir una ética humanista: “El hombre, en y por medio de Dios, sólo tiene como objeto a sí mismo. El hombre tiene como objeto a Dios, pero Dios sólo tiene como objeto la salvación moral y eterna del hombre, es decir, el hombre sólo tiene como objeto a sí mismo. La actividad divina no difiere de la actividad humana” (Feuerbach, 2002, 80-81).

La confusión de la consciencia y la proyección imaginaria del ser humano en la divinidad remiten igualmente al ser humano. A pesar de la confusión y de la representación que él puede hacerse en la idea de Dios, surge un imperativo moral divino frente a la contingencia del ser humano pecador, de tal modo que el actuar divino no va a variar del humano, el uno se convierte en una máxima a cumplir en y para el otro. La actividad humana se desenvuelve en relación con los otros mediante la subjetivación en el “yo” y objetivación en el “tú”: “Ahora bien, lo que en la vida, en la realidad, es el otro hombre, eso es Dios para mí en la fe, en la religión. En la vida el tú es el Dios del yo, en la fe es Dios el tú del hombre” (Feuerbach, 2007, 89). La sistematización de la religión cristiana y de la fe luterana

elaborada por Feuerbach permite una relación del *yo* con el *tú* por medio de una divinización inconsciente, que no es sino una relación ética meramente humana en la realidad. La dialéctica entre la subjetividad del *yo* y la objetividad del *tú* constituyó indirectamente un tipo de ética de alteridad (Feuerbach, 2002, 132). Aunque el ser humano crea inconscientemente que está obedeciendo una moral divina por medio de la fe en Dios, lo que realmente está haciendo es la creación de una ética en la que lo humano es la medida del ser humano mismo: “Para el hombre no hay ninguna *otra medida del bien sino el hombre*” (Feuerbach, 2007, 36). Aquí la medida del bien no sería verdaderamente Dios, como en la moral religiosa, sino el ser humano. Aunque el tema excede nuestra investigación, sospechosamente, uno podría preguntarse si Feuerbach no reversionó la crítica a la ética de Emmanuel Kant (1724-1804) cuando él proyectaba y representaba el “ideal” de “bien” en “Dios” (*KrV*, A810/B838; *GzMS*, 409/BA29-30; *KpV*, A235-236).

En todo caso, la cuestión filosófica que presenta el razonamiento de Feuerbach es cómo entender la *autonomía* en esta ética subyacente en la antropología: ¿El ser humano se encuentra frente a una teonomía o frente a una autonomía? Según Feuerbach: “El Dios humano —y mediante él todo hombre, como a menudo dice Lutero— domina al inhumano; pero, a pesar de ello, el Dios inhumano continúa siendo todavía un poder *autónomo*, una *persona*, que, por ello, necesariamente también quiere hacerse valer *a sí mismo*, y tanto más cuanto que Él es la persona de primer rango” (Feuerbach, 2007, 61). El hecho de que el ser humano pueda proyectarse en el otro, inclusive como un ser divino, no le resta autonomía ni al *yo* ni al *tú*, porque, en la realidad, cada ser humano aspira siempre a la *autonomía*, a ser *persona*, a darse un valor a sí mismo frente al otro, la dignidad.

Normalmente, la revelación de Dios produce “efectos morales” en el ser humano que no provienen de la moralidad, sino que son representaciones de mandamientos divinos interiorizados y, por eso, coinciden con la razón y la ética (Feuerbach, 2002, 254-255). Si el ser humano acepta las prescripciones externas sin una racionalización, esto es una moral heterónoma, pero

dado que él los integra críticamente en su interior por la razón, las prescripciones dan lugar a una moral autónoma.

Sin embargo, en cuanto se refiere al amor, el ser humano puede perder la autonomía, si no tiene consciencia de la reciprocidad que debería implicar este sentimiento: “En el amor precisamente el hombre renuncia a su autonomía, rebajándose a ser una parte; es una autodegradación, una autohumillación, que sólo se compensa porque el otro se rebaja igualmente a ser una parte, y que ambos se someten a un poder superior: el poder del espíritu familiar, el amor” (267-268). La “relación personal” del *yo* con la divinidad, por medio de un amor recíproco, debería compensar la renuncia a la autonomía que hace el uno por el otro, para que sea verdadero amor. De alguna manera, el ser humano reintegra, en la reciprocidad, la entrega amorosa que ha hecho por el otro, de modo que aquello que había proyectado en Dios le sea remunerado. Para no perder la autonomía y conservar la dignidad, hay que ser consciente de la reciprocidad del amor: “Ahora bien, el amor humilla pues yo me subordino, me someto a otro ser; ser amado, sin embargo, me eleva. Lo que pierdo al amar lo recibo copiosamente de vuelta al ser amado. La consciencia de ser amado es autoconsciencia, sentimiento de la propia dignidad; y cuanto más alta sea la realidad por la cual yo me sé amado, tanto más alto es el sentimiento de la propia dignidad. Saberme amado por el ser supremo es, por tanto, la expresión de la suprema autoestima, la expresión del *sentimiento divino de mi propia dignidad*” (Feuerbach, 2007, 79). El sentirse amado por el otro devuelve la dignidad perdida al humillarse, pero hay que ser consciente de la donación recíproca del amor para sostener y elevar la dignidad. En el caso de la fe, el sentirse amado por el *ser supremo* puede elevar la dignidad propia, pero también puede enajenar, si no hay consciencia de sí mismo.

“Lutero afirmó una religión separada de la moral” (Aranguren, 2006, 501). Mejor aún, Lutero se opuso a hacer del ser humano un ser autónomo frente a Dios: “Lutero subraya que el hombre no encuentra su punto de apoyo, su fundamento, en él mismo, sino en una realidad que es exterior. Esta realidad es Dios y su Palabra”

(Leinhard, 2016, 327). Este es un aspecto que Feuerbach también denunció en la teología de Lutero: “Así como Dios en cuanto ser por sí mismo se separa del ser del hombre, así también los deberes para con Dios se separan de los deberes para con los hombres; la fe se separa en el sentimiento de la moral, del amor” (Feuerbach, 2002, 302). Según Lutero, lo que agrada a Dios no son las obras, sino la fe, separando la fe del mundo. La experiencia de la fe puede separar del mundo: “El hombre que posea esta fe lo tiene todo; es bienaventurado” (303). En el caso de la teología de Lutero, el ser humano no posee ni una moral heterónoma como una ordenación exterior ni una moral autónoma como un juicio interno de la razón, sino que, dado su esencia pecaminosa, él debe vivir de la gracia de Dios, esto es, la teonomía. En la teología de Lutero, el ser humano no comete pecado, el ser humano *es* pecado.

Por eso, la fe luterana puede desvincularse del amor y entonces perder la autonomía de la persona y el vínculo de reciprocidad con los otros. “La fe no tiene ningún sentido de virtud; debe necesariamente rebajar la verdadera virtud, puesto que eleva una mera apariencia de virtud” (304). La virtud humana entra en contradicción con la fe luterana; de hecho, Lutero no aceptaba la ética aristotélica de la virtud porque contradice la justificación: “Lutero lee inmediatamente la *Ética* a Nicómaco a la luz de su doctrina de la justificación” (Büttgen, 2011, 63). La fórmula feuerbachiana que mejor resume la crítica a la fe luterana viene desde la ética del amor: “El amor al hombre no puede ser derivado, debe ser original, pues únicamente el amor es un poder verdadero, santo y auténtico. Si la esencia del hombre es el ser supremo del hombre, así también el amor del hombre por el hombre debe ser prácticamente la ley primera y suprema. *Homo homini Deus est*; este es el primer principio práctico, este es el momento crítico de la historia del mundo” (Feuerbach, 2002, 312). Esta fórmula moral constituye unas de las conclusiones del filósofo, a partir y contra la fe, pues esta puede enajenar al ser humano. Según Feuerbach, hay que tomar “en serio la moral” sin relación a la religión, sino fundarla en la razón para beneficio del ser humano y de la humanidad (Feuerbach,

2002, 315). En tal sentido, la filosofía feuerbachiana defiende la autonomía del ser humano.

El ser humano es autoconsciente de que él es finito como individuo, puesto que es mortal, pero podría considerarse a sí mismo como infinito en la infinitud de la humanidad por una confusión de la autoconsciencia. La idea de infinitud de humanidad feuerbachiana puede degenerar en un antropoteísmo y en un panteísmo, esto es, una divinización de sí mismo como individuo, ajena a su propia condición humana. En el fondo, según Feuerbach, el egoísmo humano puede conducir a la confusión de la autoconsciencia por medio de una disolución en la humanidad o por medio de la religión, en la cual la teología luterana servía como estímulo (Feuerbach, 2002, 168). No obstante, según Karl Marx (1818-1883), la alienación religiosa de la autoconsciencia del ser humano no se daba a causa del egoísmo humano, sino que surgía del “desgarramiento” y “contradicción”, “en la base terrenal” de las “relaciones sociales” (*Tesis contra Feuerbach*, 4, 6).

Así, pues, Feuerbach se situaba en un paso intermedio, entre el idealismo hegeliano y el materialismo marxista, pues criticó la consciencia en la especulación filosófica de Hegel y abrió el camino de la crítica a la enajenación antropológica para Marx: “La personalidad de Dios no es más que la personalidad enajenada y objetivada del hombre. En este proceso de enajenación se apoya la doctrina especulativa hegeliana que convierte la consciencia que el hombre tiene de Dios en autoconsciencia de Dios” (Feuerbach, 2002, 271). No obstante, la antropología filosófica feuerbachiana constituye una reducción del ser humano porque lo relacionó únicamente a Dios y consideró la relación del *yo* con el *tú* somera y limitadamente. Según Ernst Bloch, la filosofía de Feuerbach consiste en un reduccionismo antropológico (Bloch, 1959, 1517-1521).

Finalmente, para Lutero no hay una ética propiamente dicha, sino unos principios para orientar la actividad humana, individual y socialmente (Ebeling, 1985, 392-393). Por ejemplo, el oficio y el trabajo en la sociedad constituyen una vocación cristiana. En efecto, en la teología de Lutero hay una transición de la vocación cristiana al actuar profesional (“Beruf”, “Berufung”) cuando se considera el compromiso del cristiano

en la sociedad con “un valor casi sacro” (Lienhard, 2016, 565). El término alemán *Beruf* fue forjado por Lutero para explicar el “llamado” de Dios en I Corintios 7: 17, 20, 24. En efecto, *Beruf* tiene la misma raíz del verbo “rufen” (llamar) y adquiere el mismo sentido de la *vocatio*. Y el término “ruf” había sido utilizado anteriormente por Johannes Tauler (1300-1361), en el sentido de una labor espiritual. Posteriormente, los teólogos protestantes Albrecht Ritschl (1822-1889) y Ernst Troeltsch desarrollaron algunos estudios sobre el significado del término *Beruf* en la teología luterana y calvinista y hay muchos estudios a inicios del siglo XX para explicar el término *Beruf* como oficio y vocación en la teología de Lutero. Además, para hacer un análisis del significado teológico de *Beruf* en relación con la doctrina del sacerdocio universal se requiere un estudio exegético extenso desde los textos neotestamentarios, pasando por los escritos de Lutero y Calvino y de los teólogos protestantes luteranos y calvinistas a inicios del siglo XX. A decir verdad, la discusión teológica sobre *Beruf* parece ser mucho más compleja de lo que Max Weber pudo imaginar en su estudio sobre la ética protestante y el capitalismo.

5. Conclusión

Martín Lutero: ¿Precursor de la Modernidad? Lutero fue un precursor de la Modernidad en la medida en que él fue un hombre de letras, un “humanista”. La disputa de Lutero contra Erasmo sobre la voluntad y la libertad constituye un episodio fundamental del Humanismo renacentista que no puede ignorarse (Huizinga, 1958, 124-136). Evidentemente, Lutero no fue el precursor exclusivo de la Modernidad, sino que a partir de la teología de Lutero detonaron una serie de consecuencias que influyeron en la Modernidad.

En la teología de Lutero encontramos una paradoja en relación con el Humanismo renacentista. Por un lado, al igual que los humanistas de la época, Lutero está de acuerdo con el Renacimiento, que él entiende como renovación religiosa. Igualmente, al traducir y estudiar la Biblia, él acepta el principio de ir a los orígenes y regresar

a las fuentes y raíces (“ad fontes” et “ad radices”), como los humanistas que querían retornar a las fuentes griegas y latinas. Por otro lado, Lutero se mostraba totalmente antihumanista en la medida en que niega la filosofía (Aristóteles) y la capacidad de la razón humana para conocer y renovar la religión cristiana. En tal sentido, puede afirmarse que hay una inversión de los principios básicos del Humanismo renacentista. La antropología teológica luterana enfatizaba tanto el pecado que el ser humano no puede conocer ni salvarse por la razón. Solamente la fe, la gracia y la Escritura pueden otorgar al ser humano el verdadero conocimiento para salvarse, una racionalidad teológica. Paradójicamente, este conocimiento constituye un principio teológico que permitió a Lutero argumentar una liberación a los creyentes de la autoridad religiosa y monárquica papal para actuar en la sociedad y la política, a pesar de su visión pesimista del ser humano pecaminoso. Lutero terminó con la división entre laico y sacerdote, por medio de la doctrina del “sacerdocio universal”, y entendió la Iglesia como una *societas christiana*, esto es, un tipo de sociedad organizada de creyentes (bautizados). Ciertamente, la interpretación particular de la Biblia de cada creyente condujo históricamente a abusos religiosos en el pueblo inculto y Lutero mismo entregó posteriormente la Iglesia a los príncipes en 1525 para que controlaran a los “herejes” campesinos, pero el principio teológico luterano se mantuvo, a pesar de que surgió políticamente la llamada Iglesia de Estado. Lutero concibió la llamada doctrina de los “dos reinos” (*Zwei-Reiche-Lehre*) para separar el poder secular y religioso, romper con la monarquía y legitimar el Estado. Dios está e interviene de distinta manera en ambos reinos. Esta doctrina de los dos reinos se sitúa teológicamente entre la Edad Media y la Modernidad (Ebeling, 1985, 393). Pero “su manera de distinguir los dos reinos habría conducido, a diferencia de la Edad Media, a sobrevaluar la autoridad de los estados y habría preparado el terreno a la secularización” (Lienhard, 2016, 517). Desde tal perspectiva, la teología de Lutero puso las bases de la separación de la religión y la política en la Modernidad, después de Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham.

Quizá haya sido Hegel quien pusiera en discusión que Lutero y la Reforma protestante fueran el origen de la Edad Moderna. Y, a pesar de la crítica filosófica hecha por Ludwig Feuerbach a la teología de Martín Lutero –y a otros teólogos católicos y protestantes– hay posibilidad de sostener y defender a partir de *La esencia del cristianismo* (1843) y de *La esencia de la fe según Lutero* (1844), que Lutero fue un precursor de la Modernidad, a condición de aceptar la reducción antropológica hecha por Feuerbach a la teología de Lutero. Dicho de otro modo, la reducción antropológica feuerbachiana constituye una interpretación filosófica válida de la antropología teológica de Lutero, dado que él practicó una reducción teológica de la antropológica a partir de los textos neotestamentarios. La interpretación filosófica hecha por Feuerbach a la teología de Lutero constituye el reverso de la interpretación teológica hecha por Lutero a los textos neotestamentarios. El problema hermenéutico presentado por Feuerbach radica en que Lutero elevó la antropología neotestamentaria al rango de una racionalidad teológica, sin una mediación filosófica, aunque él fuera un “humanista”, y la expuso como un criterio racional para la sociedad. Ciertamente, desde el momento en que la teología luterana fue expuesta públicamente a la sociedad y a la política, esta fue objeto de crítica filosófica. Pero, al menos, la teología luterana constituyó un punto de ruptura con el Medioevo y el surgimiento de la Modernidad, en la medida en que engendró una serie de ideas teológicas que dio a pensar críticamente a los filósofos. Inversamente, las ideas críticas de los filósofos modernos han alimentado la teología protestante –y católica en menor medida– durante la Modernidad. En fin, se trata de un doble movimiento hermenéutico dirigido por una dialéctica moderna entre, por un lado, la teología y la filosofía, y por otro lado, la filosofía y la teología.

El hecho de que Feuerbach haya reaccionado, trescientos años después de la muerte de Lutero, a la teología, en general y, a la teología luterana, en particular, pone en evidencia que Lutero y la Reforma protestante conformaban una referencia histórica, teológica y filosófica inevitable, en el seno de la Modernidad, como quedó demostrado también por Hegel y otros

filósofos de la época, incluyendo a Nietzsche. De hecho, “la ‘esencia’ del cristianismo de Feuerbach no constituye ninguna destrucción crítica de la teología cristiana y del cristianismo, sino que intentó conservar lo esencial del último, en la forma de una ‘antropología’ religiosa” (Löwith, 2008, 429; Löwith, 2011, 527). “El hombre es Dios del hombre” (Feuerbach, 2002, 132, 204): “*Homo homini Deus est*” (312).

Sin embargo, en el momento de considerar la teología de Lutero, aisladamente, sin relación a la filosofía moderna que creó una imagen ennoblecida de Lutero, podría ser extraño sostener que la teología luterana haya sido precursora de la Modernidad. La antropología teológica de Lutero, en general y, el tema de la libertad, en particular, presenta una serie de dilemas históricos y teológicos pues lo que interesaba a Lutero era la libertad del ser humano pecador desde la fe en Dios (Ebeling, 1985, 375-380). En realidad, la filosofía moderna alemana puso en discusión a Lutero racionalizándolo como gestor de la ruptura con el Medioevo. Pero, la teología de Lutero que todavía estaba arraigada en la teología medioeval no significó necesariamente una ruptura radical con el Medioevo, sino más bien el “proceso de desacralización” (Klueting, 2010; Klueting, 2011) de las prácticas políticas católicas por parte de la Reforma protestante que abrió paso a la Modernidad.

Referencias

- Aranguren, J.L. (2006). La ética protestante. In: Camps, V. (Ed.) (2006), *Historia de la ética. I: De los griegos al Renacimiento*. Barcelona: Crítica.
- Bloch, E. (1959). *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Büttgen, Ph. (2011). *Luther et la philosophie. Études d'histoire*. Paris: Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales/Librairie Philosophique J. Vrin.
- Copleston, F. (1993). *A History of Philosophy. Volume III: Late Medieval and Renaissance Philosophy*. New York/London: Doubleday.
- De Lubac, H. (2014). *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*. Paris: Les Éditions du Cerf.

- Dilthey, W. (1991). *Gesammelte Schriften. Band 2. Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Ebeling, G. (1985). Luther und die Neuzeit. Der kontroverse Grund der Freiheit. Zum Gegensatz von Luther-Enthusiasmus und Luther-Fremdheit in der Neuzeit. In: Ebeling, G. (1985). *Lutherstudien. Band III: Begriffsuntersuchungen – Textinterpretationen – Wirkungsgeschichtliches*. Tübingen: J.C.B. Mohr, S. 366-394.
- Feuerbach, L. (1984). *Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers. Ein Beitrag zum „Wesen des Christentums“*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Feuerbach, L. (2002). *La esencia del cristianismo*. Madrid: Trotta.
- Feuerbach, L. (2007). *Escritos en torno a “La esencia del cristianismo”*. Madrid: Tecnos.
- Feuerbach, L. (2011). *Das Wesen des Christentums* [Nachwort von Karl Löwith]. Stuttgart: Reclam.
- Gadamer, H. G. (1972). *Wahrheit und Methode*. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Gadamer, H. G. (1999). *Verdad y Método I* [Octava Edición]. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Gillespie, M. A. (2008). *The Theological Origins of Modernity*. Chicago/London: Chicago University Press.
- Gilson, É. (1944). *La philosophie au Moyen Âge. Des origines patristiques à la fin du XIVe siècle*. Paris : Éditions Payot.
- Gilson, É. (1982). *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV*. Madrid: Gredos.
- Granada, M. Á. (2000). *El umbral de la modernidad. Estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes*. Barcelona: Herder.
- Hedley-Brooke, J. (2014). *Science and Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hegel, G. W. F. (1974). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente.
- Hegel, G. W. F. (1984). *Lecciones sobre filosofía de la religión. Volumen I. Introducción y concepto de religión*. Madrid: Alianza.
- Hegel, G. W. F. (1999). *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Werke 12*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (2014). *Vorlesung über die Philosophie der Religion. Band I. Einleitung in die Philosophie der Religion. Der Begriff der Religion*. Hamburg: Felix Meiner.
- Heidegger, M. (1970). *Phänomenologie und Theologie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2009). *Ser y tiempo*. Madrid: Editorial Trotta.
- Heidegger, M. (2006). *Sein und Zeit*. [Neunzehnte Auflage]. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Hoping, H. (2017). Freiheit und Sünde. Zur Bedeutung von Martin Luthers *De servo arbitrio* für die theologische Anthropologie. In: Danz, Ch. & Tück, J.-H. (Hrsg.) (2017). *Martin Luther im Widerstreit der Konfessionen. Historische und theologische Perspektiven*. Freiburg im Breisgau: Herder, 2017, S. 227-244.
- Huizinga, J. (1958). *Europäischer Humanismus: Erasmus*. Hamburg: Rowohlt.
- Kasper, W. (2016). *Martin Luther. Eine ökumenische Perspektive*. Stuttgart: Patmos.
- Kaufmann, Th. (2014). *Luthers Juden*. Stuttgart: Reclam.
- Kaufmann, Th. (2016). *Geschichte der Reformation in Deutschland*. Berlin: Suhrkamp.
- Kenny, A. (2010). *A New History of Western Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.
- Klueting, H. (2010). Martin Luther zwischen Mittelalter und Neuzeit. *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte (SZRKG)*, Nummer 104, S. 437-457.
- Klueting, H. (2011). *Luther und die Neuzeit*. Darmstadt: Primus.
- Kolb, R. & Dingel, I. & Batka, L. (Ed.) (2014). *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*. Oxford: Oxford University Press.
- Leppin, V. (2017). Vertiefung des Glaubens - Erneuerung der deutschen Freiheit Luthers frühes gedrucktes Werk zwischen interiorisierter Frömmigkeit und humanistischer Nationalbewegung. In: Danz, Ch. & Tück, J.-H. (Hrsg.) (2017). *Martin Luther im Widerstreit der Konfessionen. Historische und theologische Perspektiven*. Freiburg im Breisgau: Herder, S. 30-55.
- Lienhard, M. (2016). *Luther. Ses sources, sa pensée, sa place dans l'histoire*. Genève : Labor et Fides.
- Löwith, K. (2008). *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*. Buenos Aires: KATZ Editores.
- Löwith, K. (2011). Nachwort. In: Feuerbach, L. (2011). *Das Wesen des Christentums*. Reclam: Stuttgart, S. 527-534.
- Lutero, M. (2011). *Obras* [Edición preparada por Teófanos Egido, Tercera edición]. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Lutero, M. (2013). *Escritos políticos* [Tercera edición]. Madrid: Tecnos.

- Luther, M. (2016). *Die 95 Thesen. Lateinisch/Deutsche. Mit Quellen zum Ablassstreit herausgegeben von Johannes Schilling*. Stuttgart: Reclam.
- McKim, D. K. (Ed.) (2003). *The Cambridge Companion to Martin Luther*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche, F. (2012). *Gesammelte Werke*. Köln: Anaconda Verlag.
- Reale, G. & Antiseri, D. (1991). *Historia del pensamiento filosófico y científico. I: Antigüedad y Edad Media*. Barcelona: Herder.
- Ritschl, A. (2007). *Vorlesung „Theologische Ethik“*, [Rolf Schäfer (Hrsg.)]. Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- Russell, B. (1996). *History of Western Philosophy*. London/New York: Routledge.
- Saranyana, J.-I. (2003). *La filosofía medieval*. Navarra: EUNSA.
- Touchard, J. (Ed.) (2008). *Historia de las ideas políticas*. Madrid: Tecnos.
- Touchard, J. (Éd.) (2012). *Histoire des idées politiques. I/Des origines au XVIIIe siècle*. Paris : PUF.
- Troeltsch, E. (1928). *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*. Berlin: Oldenbourg.
- Troeltsch, E. (2005). *El protestantismo y el mundo moderno*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Troeltsch, E. (1922). Protestantismus Christentum und Kirche in der Neuzeit. In: Troeltsch E. (1922). *Geschichte der christlichen Religion. Die Kultur der Gegenwart. Teil I, Abteilung IV*, [Paul Hinneberg (Hrsg.)]. Leipzig/Berlin: B. G. Teubner, S. 481-494, 528-552.

Francisco Quesada Rodríguez. Doctor en teología por la Universidad Católica de Lovaina. Doctorando en Filosofía del Posgrado en Filosofía de la Universidad de Costa Rica. Profesor de ética filosófica y bioética en la Universidad de Costa Rica.
E-mail: francis.quesada@gmail.com