

LA TEOLOGÍA NATURAL EN FELIPE MELANCHTHON

La definitiva versión de los *Loci* de 1559 señaló la doctrina de la ley natural como un elemento orgánico en el conjunto de la teología *melanchthoniana*. Este *cuero extraño* se convirtió en una parte importante de su sistema y generó, ya entre sus contemporáneos, numerosas críticas tachándole de racionalista, traidor a la causa de Lutero y defensor de las tesis romanas¹.

Más próximo a nuestros días, y de la pluma de W. Dilthey, pesa sobre el reformador el reproche de secularización de la teología, racionalización de las verdades de la revelación, divorcio entre teología y filosofía, revelación y razón. Sostiene el filósofo alemán que Melanchthon, al mantener una cierta teología natural, fue el pionero de la ilustración filosófica: «si echamos una mirada de conjunto a los escritos filosóficos de Melanchthon veremos que ofrecen no más que una independencia relativa frente a la teología. Pero su espíritu progresivo se orienta hacia una delimitación neta de los campos (...) el

¹ Al poco tiempo de la muerte de Lutero, acontecida el 25 de febrero de 1551, Andreas Osiander escribió: «Ich glaube, dass Philippus und alle seine Anhänger nichts weiter als Diener des Satans sind (...) seit der apostolischen Zeit hat es keinen gefährlicheren Menschen in der Kirche gegeben». Cit. Por K. Schmidt, *Philipp Melanchthon. Leben und ausgewählte Schriften* (Leipzig 1861) 558.

principio en el que descansa esa autonomía es el de la luz natural y el de la razón natural»². Dilthey vio en la *theologia naturalis* de Melanchthon el conjunto del sistema natural de las ciencias en el siglo XVII preparado y fundamentado.

Trataremos de analizar si el reformador defiende las pruebas de la existencia de Dios como posibilidades autónomas de la razón, provocando así la disociación de razón y revelación.

I. PRUEBAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS

Teniendo presente que los argumentos aportados por Melanchthon se mantienen siempre en un contexto de tensión entre razón y revelación, una aproximación a los mismos aporta como primera afirmación que el reformador no entiende las pruebas de la existencia de Dios en el sentido de la tardía tradición ilustrada: las pruebas de la existencia de Dios no son comodines que justifiquen la teología de la revelación. El conocimiento natural de Dios conduce hasta el Dios Creador, que ha creado un orden exterior que, a su vez, exige compromiso, obediencia y veneración hacia Él. Sin embargo, la pregunta *qualis sit Deus* tiene respuesta únicamente en la revelación y en la revelación también queda encajada la cuestión acerca de Dios como *moderator mundi*. La deducción a partir de la creación y de su orden visible de un Creador y Ordenador, introduce en la reflexión melanchthoniana una *teología racional* que sustenta las pruebas de la existencia de Dios. Pero es la seguridad que aporta la fe en la revelación la base para la seguridad del conocimiento racional: el conocimiento de Dios por la razón es en sí una obra de la creación divina³.

² W. Dilthey, *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII* (México 1978) 212.

³ El hombre al contemplar la creación recuerda a Dios, incluso el conjunto de la creación es considerado como «prueba de Dios»: «Voluit Deus innoscere et se conspici. Ideo et condidit omnes creaturas et miram artem, adhibuit, ut convinceret nos, non existitisse res casu sed esse aeternam mentem, architectatricem, bonam, justam, spectantem hominum facta et iudicantem». *Corpus Reformatorum. Philippi Melanchthonis opera quae supersunt omnia* [= CR] 21, 637.

Por consiguiente, la medida de toda prueba de Dios es la palabra de Dios, la revelación. Sobre esa clara coordinación y subordinación de las pruebas de la existencia de Dios a la revelación sitúa Melanchthon el argumento de la existencia de Dios y de su Providencia más próximo a la tradición medieval que a la ilustración filosófica. Las pruebas de la existencia de Dios no son más, ni menos, que el lado racional de la ya preordenada verdad de la revelación. La posición racionalista de la tardía ilustración filosófica no tiene cabida en el discurso del reformador.

A pesar de esta subordinación a la revelación encontramos también una subjetivación de las pruebas de Dios; éstas representan para Melanchthon el contenido del espíritu humano (*notitiae naturales*) o fueron obtenidas sobre esa base, y en ello el reformador se sitúa más próximo a la tradición ilustrada que a la medieval⁴. La ley natural es un saber que gira en torno a la creación; un saber, por otro lado, que únicamente es válido en virtud de la creación, situado dentro del orden de la creación que fija su esencia o naturaleza. Se mantiene así la clásica definición de la ley natural de la Alta Escolástica (*participatio legis aeternae*); sin embargo Melanchthon lleva a cabo una inversión subjetiva en tanto que la ley natural se comprende como la capacidad para el reconocimiento del orden de la creación. No cabe una separación entre argumentos antropológicos y cosmológicos, su separación es sólo clasificativa. Todas las pruebas de Dios son, en un sentido originario, antropológicas. Esta subjetivación de las pruebas de Dios se corresponde, por otro lado, con una ontologización del argumento: la esencia ontológica de la ley natural y de la ciencia se lleva a cabo mediante la concepción de ley natural como *pars legis divinae*, es decir,

⁴ «Deinde quale sit, ostendunt notitiae lucentes in humanis mentibus aeternae et immotae, numeri, intellectus ordinis, distinctio rerum, boni et mali, figurarum, causarum effectuum, ratiocinatio, notitiae discernentes honesta et turpia, dolor, vindex scelerum in cordibus hominum. Hanc totam sapientiam, tanquam radios suae lucis sparsit Deus in hominum mentes, et sparsit ideo, ut agnoscamus et esse Deum, et esse eum mentem sapientem, veracem, beneficam, iustam, castam, discernantem honesta et turpia, intuentem et servantem, genus humanus et vindicem scelerum». CR 7, 950; cf. CR 7, 736; CR 7, 407; CR 11, 811 y ss.; CR 24, 213; 698 y ss.

como una parte del orden de la creación, justamente, su parte racional reconocible. Esto quiere decir que Melanchthon no argumenta partiendo de un núcleo ontológico sino teológico.

Si bien Melanchthon favoreció las pruebas antropológicas, no podemos perder de vista sus argumentos en la periferia del pensamiento teológico (astronomía y astrología, finalidad, providencia). Con esos argumentos el reformador defiende la *racionalidad* del cosmos produciéndose, simultáneamente, la transparencia del Creador. No encontramos en estos argumentos merma de la racionalidad en la idea del cosmos, pretendida como consecuencia del conocimiento crítico nominalista y como condición de la Reforma⁵. No obstante, como hemos apuntado, privilegió las pruebas de Dios antropológicas (*mens hominis, notitiae naturales, discrimen honestorum et turpium, conciencia*). Estas pruebas antropológicas indican una posición sobresaliente del hombre en el cosmos y su capacidad para el conocimiento de Dios en él.

II. CONCEPCIÓN DE LA TEOLOGÍA NATURAL EN MELANCHTHON

¿Qué hay que procurarle a la razón humana para llegar al conocimiento de Dios? ¿Cómo es capaz la razón de conocer a un Dios trascendente? ¿Ofrece Melanchthon una filosofía coherente y sistematizable? Todas estas cuestiones nos sitúan ante la concepción de la teología natural en el reformador.

1. *¿Posibilidad de conocer a Dios por medio de la razón en la teología reformadora?*

Consideramos que un primer intento de clarificación del problema tendría que abordar las cuestiones arriba planteadas poniendo en relación la teología reformada, la tradición de la filosofía y la teología filosófica. Es evidente que las dis-

⁵ Cf. W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, I (München 1979) 145 y ss.; H. Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung* (Frankfurt/M. 1974) 241-252.

usiones doctrinales del siglo XVI buscaban una legítima comprensión de Dios que, implícita o explícitamente, remiten a tradiciones filosóficas y teológicas. Sin embargo, al menos en los siglos XIX y XX, se negó la posibilidad de un conocimiento de Dios por la razón como algo propio de la teología reformadora⁶. A ello se unió una controversia confesional en la que situamos a Kant, que se agravó después del Vaticano I y en la que ubicamos los debates entre Barth y Przywara en los años treinta del pasado siglo⁷. Básicamente, se discutía la legitimidad o ilegitimidad de una teología natural en el contexto de una genuina teología de la revelación, por cuya renovación se esfuerzan ahora los teólogos reformadores situando a Melanchthon en el eje de su reflexión: se discuten las relaciones entre la teología filosófica melanchthoniana, la teología reformadora y la teología natural⁸.

Por otro lado, la investigación sobre una teología filosófica en Melanchthon no puede limitarse sólo a las relaciones entre teología reformadora y teología natural, tiene que ser discutida también en otros contextos. Esta necesidad viene legitimada por el enorme esfuerzo que en diversas áreas hizo el reformador: filosofía natural, dialéctica, filosofía moral, etc. y cuyos resultados se dejan sentir hasta el siglo XVIII.

2. Humanismo y tradición filosófica

Que Melanchthon llegó a Wittenberg como humanista y logró una *teologización* del Humanismo, no debe dejar en la sombra que también consiguió una *humanización* de la Reforma. Lo que planteamos es si el Humanismo poseyó una

⁶ J. Müller, «Die Gottesfrage in der europäischen Geistesgeschichte», en Id., *Handbuch der Fundamentaltheologie*, I (1985) 82.

⁷ Cf. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* II/1 (Zürich 1940); A. Szekeres, «K. Barth und die natürliche Theologie», *Catholica* 37 (1983) 119-132; G. Kraus, *Gotteseckentis ohne Offenbarung und Glaube? Natürliche Theologie als ökumenisches Problem* (Paderborn 1987).

⁸ Cf. H. Bornkamm, «Melanchthon», en Id., *Das Jahrhundert der Reformation. Gestalten und Kräfte* (Göttingen 1966) esp. 67; H. Engelland, «Der Ansatz der Theologie Melanchthons», en W. Ellinger (ed.), *Philipp Melanchthon. Forschungsbeiträge zur vierhundertsten Wiederkehr seines Todestages dargeboten in Wittenberg 1960* (Berlin 1961) esp. 61.

relación productiva e innovadora para la tradición filosófica; de hecho tal suposición ha sido negada: el Humanismo fue un tiempo «filosóficamente vacío» (B. Rusell)⁹. Sin embargo, ¿es posible mostrar por medio de los esfuerzos de Melanchthon la consecución de un nuevo conocimiento en el Humanismo?

En un escrito a Johannes Lang el reformador afirmó que su crítica a los «filosofastros» tenía como finalidad descubrir lo infructuoso de las luchas entre los filósofos y sus sutilezas lógicas; sin embargo consideró necesaria una filosofía que sirva a la vida¹⁰. Estas declaraciones confirman que Melanchthon siguió una filosofía con un marcado carácter práctico, donde la historia y el lenguaje son privilegiados. La investigación de tales comprensiones filosóficas muestra la relevancia filosófica del lenguaje y la historia y, de hecho, hallamos en el reformador elementos de una teoría de la historia e interesantes concepciones del lenguaje que se sostienen mediante una dialéctica entre lenguaje, pensamiento y *ethos* y que logra que todo conocimiento de la realidad no sea sino extraído a partir del lenguaje; ello indica que la merma de la metafísica medieval fue renovada y, además, muestra que la comprensión filosófica del reformador en el marco del lenguaje y la historia debe mucho al Humanismo.

Por otra parte, es cierto que el pensamiento sobre el lenguaje tiene también una tendencia nominalista que limitó el conocimiento al mundo objetivo, individual y concreto. Pero la comprensión nominalista de Melanchthon, con la que nunca fue consecuente, no resultó del conocimiento crítico nominalista de la tardía Edad Media, la base de su pensamiento es filológica humanista, por eso su elaboración filosófica se centra en el lenguaje y en la historia oponiéndose a la tradición metafísica centrada en el pensamiento y en el ser.

Se renueva otra vez la pregunta: ¿cómo puede la razón lograr el conocimiento de un Dios trascendente? Si la comprensión filosófica de Melanchthon limitó todo conocimiento de la realidad al conocimiento del mundo objetivo, individual

⁹ Cf. G. Frank, «Philipp Melanchthons. Idee von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele», *Theologie und Philosophie* 68 (1993) 351-354.

¹⁰ Cf. CR 1, 163.

y concreto la pregunta debe ser formulada de otra manera: ¿cómo puede conocer el ser humano a un Dios trascendente?

En sus comentarios a la carta a los Romanos de 1532 y 1540¹¹ expone, partiendo de las declaraciones paulinas en Rom 1, 18-20, que todos los hombres son aptos para un conocimiento de Dios; lo mismo acontece en su antropología, *Liber anima*, de 1553¹². El análisis de estas y otras obras muestra que Melanchthon desarrolló una filosofía del espíritu como eje metafísico de su filosofía, que posee amplias consecuencias para la teología y la ciencia. Intentaremos resumir sus rasgos esenciales:

— En el ámbito teológico el reformador sostiene la teoría de que Dios ha dado al hombre en la creación *notitiae naturales* como condición para un conocimiento y, por tanto, también para el conocimiento de Dios. Melanchthon halló en la tradición patristica y medieval una conexión que admitía el conocimiento de Dios por el hombre después del pecado original. El reformador confirma que la palabra de la revelación corrobora el contenido del conocimiento natural de Dios y que ese contenido *natural* es, por tanto, aprobado por ella. Se justifica así que la búsqueda de las huellas de Dios en la creación pueda arrojar un resultado positivo: «*Posteaque autem mens confirmata est vera et recta sententia de Deo, de creatione, ex ipso verbo Dei; tunc et utile et iucundum est, etiam quaerere vestigia Dei in natura, et rationes colligere, quae testantur esse Deum*»¹³. La ley natural adquiere carta de ciudadanía y las funciones positivas de la creación son resaltadas. La ecuación *natura = ratio = philosophia = divinitus* aparece definitivamente formulada en *Epistolam Pauli ad Colossenses* de 1527.

— La posibilidad del conocimiento natural de Dios la sitúa el reformador en la ley natural, de forma que ese saber es accesible a la naturaleza humana únicamente porque es creación de Dios. Este conocimiento a partir de la creación ofrece a la naturaleza humana una posibilidad y puede opo-

¹¹ Cf. *Studienausgabe. Melanchthons Werke in Auswahl* [= StA] V, 57-371.

¹² Cf. CR 13, 5-178.

¹³ CR 21, 369.

nerse a la filosofía como argumento racional. En este sentido, como hemos expuesto, establece Melanchthon las pruebas filosóficas de Dios.

— Por último, la razón ofrece una *función reparadora de la fe* en la que se da un momento racional de la fe. El reformador emplea en este contexto un 'fundamento de razón' al exponer la verdad de la doctrina de la Escritura y de la Iglesia. Aquí la razón es colocada donde le *corresponde* como si la entendiera como realidad de la creación; justamente al situar la creación (y así lograr unirla a la ley natural) junto a la Encarnación Melanchthon evitó tanto el racionalismo como el fideísmo.

III. APUNTES FINALES

Intentaremos sintetizar lo expuesto haciendo referencia a la vida creyente desde la perspectiva melanchthoniana:

— El creyente sabe que la revelación histórica no es *segura*; sabe que la razón como saber natural puede reconocer a Dios y su voluntad; pero también sabe que la razón es víctima del pecado original y, por tanto, tiene clausurada la entrada a la salvación, como mucho reconoce que cuando Dios promulga la ley condena el pecado de los hombres.

— El creyente sabe que los hombres no pueden salvarse a sí mismos, pero sabe que la actividad de la razón y de las personas son condiciones previas para la consecución de la salvación (aunque nunca su causa en cuanto tal); sabe que la fe también muestra un aspecto racional.

— Para el creyente, es decir, para aquél cuya razón está iluminada por esa revelación histórica es útil y beneficioso explorar los vestigios de Dios en la creación.

— El creyente conoce también una comunión entre creyentes e increyentes si se atiende a la creación, gracias a la que pueden proceder las investigaciones científicas y filosóficas. Ciencia y filosofía son valoradas positivamente porque han sido brindadas por Dios; anticipadamente no se puede establecer una absoluta oposición entre revelación y razón.

— Finalmente, en referencia a las controvertidas afirmaciones en torno a la teología natural en los siglos XIX y XX, Melanchthon aclaró con su filosofía teológica el intento de unir la teología natural a los esfuerzos de la teología reformadora. Se pueden entender esos esfuerzos como un intento de fijar nuevas relaciones entre la teología de la salvación y la teología de la creación y para lograrlo se basa en una teología filosófica; es decir, a pesar de la absoluta primacía de la salvación sobre la teología de la creación reconoció la racionalidad de una teología filosófica; al menos en la figura de Melanchthon se prueba el centro de la Reforma abierto al ecumenismo tal como se sugiere en los debates actuales.

PROFA. DRA. D.^a PILAR PENA BÚA
Universidad Católica de Ávila

