DE LA *DEVOTIO MODERNA* AL PROTESTANTISMO Y AL MODERNISMO

Juan Fernando Segovia

1. Presentación

Uno de los capítulos más intrigantes de la historia de la Cristiandad es el de la crisis intelectual que acarreó una renovación de la espiritualidad, que llevó a la humanización de la religión y que acabó desembocando en el ancho río de la herejía protestante. Confieso que esa crisis de los siglos XIV a XVI me resulta apasionante por los lazos que se van tejiendo entre el nominalismo, la *devotio moderna*, el humanismo cristiano y el protestantismo. De cuyos frutos vemos hoy consecuencias por todos lados, sin ir más lejos con el triunfo del modernismo en lo ritual y lo doctrinario.

Y digo «lazos» –aunque bien podría haber dicho «hilos»– porque se trata de afinidades más o menos patentes según los casos, las personas y los lugares, antes que de relaciones causales formalmente establecidas. Es bien cierto que el nominalismo tiene muchos hijos que llegan hasta la filosofía de estos días, y que el protestantismo es uno de sus predilectos, como acreditan numerosos estudios que no viene al caso recordar. Tampoco vale la pena rememorar ahora y aquí la relación causal ampliamente admitida entre la moderna devoción y el humanismo, cuando menos, de los Países Bajos y de Francia. Pero sí resulta de sumo interés descubrir los sutiles lazos que unen a la Reforma, especialmente la luterana, con la *devotio moderna* (1).

(1) Sin desconocer, por otra parte, la intersección en estas tendencias de las líneas filosófico-religiosas de los humanistas, especialmente de los neoplatónicos como Marsilio Ficino, entre otros, cuyos orígenes, empero, no están en la *devotio moderna*. Sí en cambio está acreditada la influencia de la devoción moderna en Erasmo, como más adelante se verá.

Fundación Speiro

Tal el propósito de este ensayo que se centrará en un sólo aspecto: la reformulación de la fe cristiana, un «lazo» o un «hilo» en el que los historiadores no suelen detenerse y, de hacerlo, no suelen acordar.

2. La nueva mística

A consecuencia de la ruptura nominalista dentro de la filosofía y la teología escolásticas, aunque no sólo por ello, fijamos la atención en la reacción mística que tuvo lugar a partir del siglo XIV en toda Europa (2). Destacan, entre sus precursores, los místicos alemanes como el dominico Maestro Eckhart (1260-1329), sus discípulos Enrique Suso (1295-1366), el también dominico Juan Taulero (1300-1361) y el flamenco Juan Ruysbroeck (1293-1381), entre otros (3).

Tiempo antes se había señalado la dificultad de la oración para una Iglesia mezclada en los asuntos temporales; de donde emergerá en el siglo XIV una nueva sensibilidad religiosa centrada en una piedad exclusivamente orante y mística, alimentada en la íntima unión con el Cristo pobre –ejemplarizado en San Francisco–, alejada de los negocios del mundo, puramente espiritual (4). Pero sin caer en la desviación herética de los espirituales (*fraticelli*), esta nueva espiritualidad es más bien moderna. En el fondo, está la disputa empecinada entre la soberbia de la razón y el arrinconamiento de la teología que, por lo mismo, es capaz de

(2) Sobre la espiritualidad religiosa a fines de la Edad Media, Rubén Calderón Bouchet, *Decadencia de la ciudad cristiana*, Buenos Aires, Dictio, 1979, cap. I y II; y Johan Huizinga, *Herbst des Mittelalters* [1923], traducido al español como *El otoño de la Edad Media*, Madrid, Alianza, 1994, especialmente desde el cap. 12 en adelante.

(3) Erwin Iserloh, «La mística alemana», en Hubert Jedin (dir.), *Manual de historia de la Iglesia*, Barcelona, Herder, 1973, IV, págs. 597-620; y Evangelista Vilanova, *Historia de la teología cristiana*, tomo I: *De los orígenes al siglo XV*, Barcelona, Herder, 1987, cap. décimo.

(4) Calderón Bouchet, *Decadencia de la ciudad cristiana*, cit., pág. 13. Desconociendo la condición carnal de los hombres y de la Iglesia, el franciscanismo «desata la utopía de una Iglesia carismática que concluirá siendo subjetiva y personal, para terminar en la nada de un simple sentimiento provocado por la nostalgia de Dios en el creyente» (*Ibid.*, pág. 274).

Fundación Speiro

producir una reacción contraria, ensalzando la subjetividad de la fe hasta el desprecio por el saber racional (5).

Todos ellos en general, y fundamentalmente Taulero (6) y Suso, influidos por el escepticismo en filosofía y la disputa escolástica que se difunde con gran energía, son conscientes de la ruptura entre la fe y la razón ya iniciada a finales del siglo XIII; por ello renuncian a ver cómo los espíritus concuerdan en una síntesis de razón y fe y recurren a la sola contemplación mística, para restablecer una unidad que no está ya garantizada por un saber superior (7).

Meister Eckhart

Para Eckhart (8) el intelecto o conocimiento tiene el primer puesto en el orden de las perfecciones divinas; el ser viene después. Dios es, porque conoce (9). Dios es conocer antes que ser: «En cuanto el ser sigue al conocer divino, es Dios algo más alto que el ser. "Por eso, todo lo que Dios es, está por encima del ser mismo y es enteramente conocer"» (10). Trascendencia de Dios e inmanencia de Dios en el mundo a través del Hijo; distancia de Dios (la deidad) respecto de las criaturas y retorno misterioso del hombre a Dios borrando toda alteridad (11). El ser de las criaturas depende de la presencia de Dios, presencia espiritual por la vida de la gracia en lo profundo del alma: en eso consiste la práctica del abandono en Dios. Y una vez que el hombre está unido con Dios, puede conocer y amar

(5) *Ibid.*, págs. 32-33.

(6) Taulero, menos teólogo que Eckhart y más místico en su labor, aconseja la unión del alma con Dios por la renuncia a los placeres sensibles y a la propia voluntad, abandonándose así a la voluntad divina, pero sin caer en una pura contemplación que se desentiende de las buenas obras.

(7) En esta mística (especulativa) hay elementos neoplatónicos extraídos de Plotino, Proclo, Pseudo Dionisio, Máximo Confesor e incluso Escoto Erígena.

(8) Vilanova, *Historia de la teología cristiana*, cit., I, págs. 957-963.

(9) Josep Saranyana, *Filosofía medieval*, Pamplona, Eunsa, 2003, pág. 369.

(10) Iserloh, «La mística alemana», *loc. cit.*, pág. 606.

(11) Mucho de esto pasará al modernismo y la llamada «antropología cristológica».

Fundación Speiro

rectamente a los otros hombres y a las cosas. ¿Se trata de un neoagustinismo doctrinal? (12) No lo creo. Falta, entre otros elementos, la referencia a la Iglesia, a la Católica, tan fuerte en San Agustín.

Existe una unión de Dios con el fiel en el fondo del alma y, aunque las afirmaciones de Eckhart son confusas, sugieren una transformación verdadera del alma en Dios, tesis que con justicia censuraron las autoridades eclesiásticas. Porque si Dios es *intelligere*, puede unir a Sí intencionalmente las almas cuando las hace conocer, y al hacerlas conocer las hace ser. Para algunos, como entiende Saranyana, por muy íntima que sea la unión de Dios con el alma, el alma y Dios serán siempre distintos. La unión perfecta sólo puede darse sin confusión en Dios, puesto que sólo Dios es el Uno. Dios puede unir a Sí el alma porque es *intelligere* sin dejar de ser uno, sin desvirtuarse y sin que el alma deje de tener su propia existencia, diluyéndose ontológicamente en el piélago divino. Tal unión es intencional, pero tiene alcance ontológico, y nunca puede invadir la existencia concreta de las almas, porque Dios no es *esse* ni ente, mientras que las almas son ente y tienen *esse*.

Para otros, por caso Calderón Bouchet, en Eckhart se anticipa la divinización del hombre, como se advierte en este pasaje: «Nosotros nos transformamos totalmente en Dios y nos convertimos en Él. Así como en el sacramento el pan se convierte en el cuerpo de Cristo; así yo me convierto en Dios porque Él hace que yo sea una sola cosa con Él, no algo similar a Él. Por obra del verdadero Dios vivo resulta que no hay allí distinción alguna». De manera que se subvierte el misterio de la Encarnación y, elevado el hombre al nivel del Hijo, se hace creador junto a Dios, «y Dios no podría hacer nada sin este hombre», habría dicho Meister Eckhart (13).

Luego, elogio de la nobleza del hombre, de su dignidad esencial en tanto *imago Dei*: el alma humana como imagen de Dios es, en su esencia de imagen, increada e increable; es participación del Verbo. Afirmación inquie-

(12) Lo afirma Vilanova, *Historia de la teología cristiana*, cit., I, pág. 949.

(13) Calderón Bouchet, *Decadencia de la ciudad cristiana*, cit., pág. 37.

Fundación Speiro

tante y de dudosa ortodoxia (14), que sin embargo tiene fundamentación teológica, aunque no se haga hincapié en la redención.

Eckhart expuso sus ideas asaz ambiguamente (15), por lo que, tomadas al pie de la letra, difícilmente podrían interpretarse en sentido ortodoxo: parece, en algún momento, que exalta la vida escondida y la unión con Dios hasta el punto de negar la distinción entre el alma y Dios, cayendo en el panteísmo. En otras ocasiones da la impresión de no escapar del quietismo, como cuando considera inútiles las buenas obras para la salvación (16).

No sin razón lo alcanza la censura de «haber propuesto muchas proposiciones que obnubilan la fe verdadera en muchos corazones», según la condena pontifica de Juan XXII (17). Afirma Iserloh que Eckhart «en sus especulaciones sobre el Logos, pierde de vista al Cristo histórico, no toma por norma el sentido literal de la Sagrada Escritura y, si no niega la Iglesia ni los sacramentos, tampoco los pone suficientemente de relieve» (18).

---

(14) Vilanova, *Historia de la teología cristiana*, cit., I, pág. 952.

(15) Para Iserloh, «La mística alemana», *loc. cit.*, pág. 609, la culpa la tuvo «su voluntad ilimitada de expresión, que una y otra vez echa mano de hipérboles y paradojas, y haber creído no deber tener en cuenta, en noble soledad, a los muchos que no le entenderían y hasta tenían por fuerza que malentenderle».

(16) Particular desconfianza suscitaban sus afirmaciones de que el fondo de todas las cosas es Dios mismo, que la creación es un proceso necesario y no un acto de la bondad de Dios y, especialmente, su doctrina sobre el conocimiento de Dios por el hombre y las afirmaciones sobre la pasividad del alma, descansando en la fe y el amor, que era interpretada como un menosprecio del valor de las obras. Para alcanzar su verdadero fin, que es el conocimiento de Dios, el hombre debe apartarse de lo sensible; así encuentra la chispa, la ciudadela, que es la parte del alma que participa de la razón divina que lo une a Dios; «el hondón del alma» es una parte del Entendimiento divino. Encerrándose en esa ciudadela mediante una ascesis, a través del desprendimiento de las criaturas, el hombre se une a Dios, hasta que no hay distinción, y puede desentenderse de todo lo demás. En tal caso resultan superfluas las prescripciones morales tradicionales; la fe, la oración y los sacramentos, son inútiles desde el momento en que el alma se une a Dios.

(17) Juan XXII, bula *In agro Domini*, 1329, Denzinger, 501-529, que condena 28 proposiciones de la doctrina de Eckhart.

(18) Iserloh, «La mística alemana», *loc. cit.*, p. 609.

Fundación Speiro

3. Nominalismo y moderna piedad: *via moderna* y *devotio moderna*

El nominalismo (19) se inscribe en un conjunto de corrientes anti-intelectualistas muy difundidas en la baja Edad Media que, desconfiando de la posibilidad de conocer racionalmente a Dios, prefieren el conocimiento afectivo y la iluminación mística; en ese sentido *via moderna* y *devotio moderna* tienen evidentes conexiones (20). En el caso de Ruysbroeck está patente: Dios es inaccesible; la esencia de Dios trasciende de todo límite, es «alteza inaccesible, profundidad abisal, anchura incomprensible, largura eterna, silencio sombrío, desierto exuberante» (21). Y también en Nicholas Kempf de Estrasburgo, monje cartujo, que preconiza un conocimiento afectivo de ese Dios escondido e inabarcable (22).

Las primeras iniciativas de la reforma mística se desarrollan en Renania (23), en donde surgen varios grupos de clérigos y laicos, autodenominados *Amigos de Dios*, dirigidos por el sacerdote Enrique de Nordlingen, que pretenden volver a la pureza de la vida cristiana, pero aportando novedades importantes: insisten en las virtudes evangélicas, en la experiencia mística y en el protagonismo de los laicos en la vida de la Iglesia; pretenden potenciar la vida interior en

(19) La bibliografía es muy vasta, pero es suficiente a nuestros fines, el artículo de Francisco Puy, «El nominalismo: primera crisis de las ideas de la Cristiandad», *Verbo* (Madrid), núm. 104 (1972), págs. 347-368.

(20) Cf. Heiko Augustinus Oberman, *The harvest of medieval theology. Gabriel Biel and late medieval nominalism*, Cambridge, Harvard University Press, 1963, cap. 10, págs. 323 y sigs., quien ha intentado demostrar que, lejos de ser incompatibles, hay una mística nominalista que expone con los casos de Gabriel Biel y Jean Gerson.

(21) Cit. en Iserloh, «La mística alemana», *loc. cit.*, pág. 614.

(22) Nicholas Kempf, *Dialogus de recto studiorum fine ac ordine et fugiendis vite secularis vanitatibus*, 1447, escribió: «¿Deseas conocer lo que está oculto? Entonces pasa de la teología intelectual a la teología afectiva, del conocimiento a la sabiduría, de la cognición a la devoción». *Apud* Dennis D. Martin, «The via moderna, humanism, and the hermeneutics of late Medieval monastic life», *Journal of the History of Ideas* (Pensilvania), vol. 51, núm. 2 (1990), pág. 192.

(23) Véase, además de la bibliografía anteriormente citada, Bernardino Llorca y Ricardo García Villoslada, *Historia de la Iglesia Católica*, t. III: *Edad nueva*, Madrid, BAC, 1960, págs. 539-553.

Fundación Speiro

detrimento de la práctica sacramental, y algunos lo hacen al extremo de negarle cualquier importancia, desconociendo, por ejemplo, el valor de la penitencia y aceptando, en cambio, la confesión con cualquier laico.

En este contexto surge la *devotio moderna* que designa, específicamente, el movimiento espiritual que partió a fines del siglo XIV de los Países Bajos y, en el curso del XV, se propagó por toda Europa, en especial Alemania. Su fundador fue Gerardo Groote (1340-1384) (24), que lo fuera también de la hermandad de la vida común, reunida más tarde (1387) en la congregación de los *Hermanos de la Vida Común*, en el capítulo de Windesheim bajo la regla de san Agustín, y que tiene como representantes más singulares a Florencio Radewijns (1350-1400), Tomás de Kempis (1380-1471), Juan Busch y Enrique de Ahaus, entre otros. La imagen inicial sería incompleta si no se menciona también la actividad pedagógica en las escuelas de latín fundadas en diversos lugares y la obra de los copistas de la Biblia y editores de la obra de San Agustín.

Con todo, la pintura que más gusta referir es la de monjes y laicos conviviendo santamente en un monasterio, entrenándose en la vida espiritual lejos del mundo. El propio Kempis nos ha dejado una descripción de su estilo de vida: «No recuerdo haber visto nunca –escribe en *De discipulis domini Florenti*– hombres tales, tan devotos y fervientes en el amor de Dios y del prójimo; viviendo entre los seglares, nada tenían de la vida del siglo, ni parecían cuidarse de los negocios terrenos. Permaneciendo quietos en sus casas, trabajaban solícitamente en transcribir libros; ocupados frecuentemente en lecturas espirituales y devotas meditaciones, se solazaban en tiempo de trabajo con oraciones jaculatorias» (25).

(24) Como predicador de penitencia, Groote emprendió una dura campaña contra la piedad exteriorizada, la inmoralidad de las ciudades, los movimientos heréticos (particularmente Bartolomé de Dordrecht y los hermanos del espíritu libre), la simonía y el concubinato del clero y el desprecio del voto de pobreza por parte de los religiosos *(proprietctrii)*. Erwin Iserloh, «La "devotio moderna"», en Jedin, *Manual de historia de la Iglesia*, cit., IV, pág. 672.

(25) Cit. en Llorca y García Villoslada, *Historia de la Iglesia Católica*, cit., III, pág. 543. Hay una versión en inglés, incluida en Thomas A. Kempis, *The founders of the new devotion*, Londres, Kegan Paul, Trench, Trubner &

Fundación Speiro

Aunque no haya relación directa entre los anteriores místicos alemanes y la devoción moderna, sí puede advertirse un punto de contacto en la crítica al formalismo en la religión de donde les viene ese acentuado ascetismo espiritual (26). Fue gran preocupación de la devoción moderna el evitar las disputas teológicas, desestimando en consecuencia la especulación, incluso en materia relativa a la mística. El abandono de la especulación escolástica deja su lugar a la observación y experimentación; y de esta nueva inclinación del espíritu proviene un cierto olvido de las normas litúrgicas antiguas para entrar en un diálogo más personal del hombre con Dios. Lo que anoticia ya de los riesgos de este método espiritual: el rechazo metafísico desarma el discernimiento del propio místico para esclarecer la diferencia entre la auténtica y la falsa piedad. La Sabiduría se resume en la experiencia, personal o comunal; lo vital desplaza a lugar secundario la doctrina.

Su importancia radicó en la praxis de la vida espiritual, que por su rigor y método no en pocas ocasiones puede decirse se vuelve una técnica; en la comunicación de la propia experiencia mística (cartas, diarios, reglas de vida) para la instrucción de los otros. La experiencia personal de la vida espiritual sustituye al neoplatonismo pero abandona también a los Padres; no hay ecos de San Agustín –no obstante ser el Padre al que con ahínco volvieron los modernos devotos– y, aunque se quiera ver la presencia de un San Bernardo de Claraval, no pasa de ser una referencia invisible.

Moderna es esta piedad por la importancia que da a la experiencia en la activación de las fuerzas afectivas y en la formación del propio dominio. Si es correcto recomendar con insistencia la vida interior y el espíritu monacal, pues el mundo está lleno de lazos de pecado («*in omni re mundi est*

Co., 1905. Huizinga, *El otoño de la Edad Media*, cit., pág. 272, los describe así: «Como en todo circulo pietista, suministró también en éste la religión no sólo la forma de vida, sino además la forma de sociabilidad: la cordial comunidad espiritual y la callada intimidad entre unos sencillos hombres y mujeres, cuyo ancho cielo era bóveda de un mundo insignificantemente pequeño, por cuya vera pasaba de largo todo el tumulto de los tiempos».

(26) Lo afirma Reinder P. Meinjer, *Literature of the Low Countries*, La Haya y Boston, Martinus Nijhoff, 1978, pág. 30.

Fundación Speiro

tentatio») y el hombre pecador debe seguir el camino de la contrición, la compunción y la negación de sí mismo; con todo, no parece tan correcta la poca estima que se tiene por las obras exteriores y por la virtud de los sacramentos (27).

Todo su talante es antimetafísico. *La Imitación de Cristo*, el libro de Tomás de Kempis, rehúye de las cuestiones de escuela y repudia todo sistema, sobre todo la enseñanza de la escolástica de fines del siglo XIV y comienzos del XV. A juicio de Mercier, el tratadito es de una teología práctica que rechaza formalmente las consideraciones trascendentales o puramente especulativas (28).

Esta piedad prefiere «sentir la compunción, que no saber su definición» (29). Por este rasgo empírico que sobrevalora la experiencia personal, se sitúa la *devotio moderna* en la línea de la *vía moderna* del nominalismo (30); esto es: sin que la *devotio* sea hija directa de la *via*, ni tome a ésta como filosofía propia, hay lazos que las conectan en sus similares fundamentos tanto como en consecuencias semejantes. La existencia de esos «lazos» parece que no puede ya discutirse con éxito (31).

---

(27) Llorca y García Villoslada, *Historia de la Iglesia Católica*, cit., III, pág. 541.

(28) J. Mercier, «Thomas a Kempis», en A. Vacant, E. Mangenot y É. Amman (ed.), *Dictionnaire de théologie catholique*, t. XV, 1ª parte, París, Librairie Letouzey et Ané, 1946, col. 763-764.

(29) Tomás de Kempis, *De la imitación de Cristo*, Buenos Aires, Ed. Poblet, 1951, I, I, 3.

(30) No son pocos los que afirman que lo de moderna le viene de su oposición a las costumbres y prácticas devotas populares, puramente externas e impregnadas de una exagerada credulidad. Iserloh, «La "devotio moderna"», *loc. cit.*, pág. 670, afirma que los devotos rechazaban también la mística especulativa de Eckhart, buscaban la intimidad con Dios por el camino de la penitencia y de la caridad práctica. Por eso se dice (así Vilanova, *Historia de la teología cristiana*, cit., I, págs. 978-979) que la *devotio moderna* nace en oposición a la escuela de Eckhart y su teología y mística especulativas; y que coincide con la *via moderna* en la crítica a la escolástica tomista. Sea como fuere, la teología alemana, que proviene de Eckhart y recogerá Lutero, poco y nada tiene de escolástica.

(31) Se ha dicho que Groote se inició en el nominalismo y luego lo rechazó en los últimos tiempos, en que habría vuelto a la *via antiqua* y Santo Tomás. Cfr. R. R. Post, *The modern devotion. Confrontation with reformation and humanism*, Leiden, Brill, 1968, pág. 164. No es convincente la tesis negacionista. Guillermo Fraile, *Historia de la filosofía*, t. III: *Del humanismo a la Ilustración*, 4ª ed., Madrid, BAC, 2000, pág. 149, sostiene la conexión entre

Fundación Speiro

Al mismo tiempo, el hastío de la extravagante y utópica especulación que atribuían a la escolástica tardía, llevó a los devotos a un repudio de la teología en favor de una virtud que se acredita en el vulgar quehacer diario (32). «¿Qué te aprovecha disputar altas cosas de la Trinidad –se lee en el Kempis–, si no eres humilde, por donde desagradas a la Trinidad? Por cierto las palabras subidas no hacen santo ni justo; mas la virtuosa vida hace al hombre amable a Dios» (33).

Centro y raíz de la piedad moderna es el Cristo histórico. «Sea, pues, nuestro estudio pensar [meditar] en la vida de Jesús» se lee en el pórtico del Kempis (34). Hay que imitar sobre todo su humildad y su obediencia en la bajeza de la pasión, pues la imitación de la humanidad de Cristo abre la puerta a su divinidad: «*Regnum Dei intra vos est*». El camino es la meditación sistemática, la oración mental, pues aunque no rechazan la vida activa, la *via regia* es la de la meditación y el seguimiento de la pasión de Cristo.

Iserloh no puede menos que señalar ciertos errores teológicos de *La imitación de Cristo*. Apunta, por ejemplo, que

el agnosticismo nominalista y el misticismo de la *devotio moderna* (especialmente en Gerson y Cusa). El mismo autor (*ibid.*, pág. 381 nota), ha asentado el vínculo entre Groote y el nominalismo, así como la prohibición de leer a Santo Tomás y la recomendación de frecuentar Ockham. En esta línea, W. Lourdaux, «Les dévots modernes, rénovateurs de la vie intellectuelle», *BMGN: Low Countries Historical Review* (Utrecht), vol. 95, núm. 2 (1980), pág. 281, afirma con cierta exageración que la *via moderna* es la traducción teórica de la actitud espiritual de la *devotio moderna*. Véase, por demás, Heiko Augustinus Oberman, *Werden und Wertung der Reformation* [1977], que seguimos en su traducción al inglés: *Masters of the Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, págs. 45-56. El autor –un especialista en el nominalismo y en la Reforma– insiste en el nexo entre *via moderna* en filosofía y *devotio moderna* en espiritualidad. «Tanto la *via moderna* y como la *devotio moderna* intentaron superar las controversias de la escolástica y, sobre todo, de la monástica –afirma en pág. 46–, en la busca de una síntesis de *scientia* y *sapientia* que sería una ulterior renovación de la caridad cristiana de la iglesia primitiva».

(32) Fraile, *Historia de la filosofía*, cit., III, pág. 156, cuando trata de Nicolás de Cusa, explica que se formó espiritualmente en el misticismo neoplatonizante con los Hermanos de la Vida Común, que predicaban «la negatividad de nuestro conocimiento de lo trascendente y la iluminación directa de Dios».

(33) *Im. Cr.* I, I, 3.

(34) *Im. Cr.* I, I, 1.

Fundación Speiro

«como la interiorización va unida a una disminución o menoscabo del misterio de la creación no menos que del de la encarnación, la piedad de la *Imitatio* corre riesgo de quedarse sin mundo o sin objeto […]. Las cosas sólo se viven como esplendor engañoso y no como signo que apunta a Dios. El mundo sólo vale para reformar nuestra mirada a Dios. "Cuando miras a la criatura, se te escapa la visión del Creador"» (35). Y habría que añadir que esa subjetivación de la fe –que será potenciada por la Protesta– se arriesga a volver innecesaria la misma Redención.

Lo mismo cabe decir de la cristología: «La unión con Cristo no es vista en su fundamento sacramental y óntico», pues se queda en el ejemplo del Cristo histórico, «cuya pasión nos da consuelo y fuerza». Tampoco se habla de la mediación del Hijo de Dios, del camino que va «por Cristo, en el Espíritu Santo, al Padre». Por consiguiente, siendo así, no es casual «que tampoco se vea el misterio de la Iglesia, y mucho menos que se lo haga razón y objeto de la piedad» (36).

4. *Devotio moderna* y protestantismo

Una lectura recurrente consiste en ver en la *devotio moderna* el postulado de la santidad como fuga del mundo, como abandono total en Cristo, sin que del todo se afirmen los recursos espirituales que llevan a Él, como no ser la práctica del santo abandono (*contemptus mundi*). El pietismo –no solamente su pietismo–, se sabe, es una actitud místico-espiritual que no puede atribuirse a ninguna religión en particular. Sin embargo, en tanto cuanto lleva a creer que es posible deshacerse de los sólidos y saludables vínculos con la Iglesia y con las prácticas rituales, la *devotio* prepara la secularización de la Iglesia y en algún modo el protestantismo en su férreo intimismo individualista. Y esto no es rizar el rizo.

En historia se trata de exponer hechos o doctrinas y de explicarlos por sus causas próximas y remotas, estableciendo

(35) *Im. Cr.* III, XLII, 2. Iserloh, «La "devotio moderna"», *loc. cit.*, pág. 689.

(36) Iserloh, «La "devotio moderna"», *loc. cit.*, pág. 689-690.

Fundación Speiro

inferencias y conexiones que se desprenden de esos hechos y doctrinas estudiados. Unas veces las ilaciones son sutiles (de ahí los «hilos»), otras dejan de ser delgadas pues poseen gruesos trazos (son por ello «lazos»). En tal sentido, la Protesta tiene causas que exigen un fino análisis o estudio y otras que por su evidente magnitud se imponen por sí mismas. La conexión entre la Reforma protestante y la *devotio moderna* a veces se nos presenta como un delgado hilo que, en el decurso del tiempo, adquiere el carácter de un duro lazo.

Por lo pronto, los Hermanos de la vida común y la *devotio moderna* desempeñaron un papel muy destacado en el desarrollo del humanismo alemán y de los Países Bajos (37) y en la formación de importantes personajes de su tiempo, como Juan Gerson y Gabriel Biel, y de los siglos posteriores, entre ellos, Nicolás de Cusa, Rodolfo Agricola, Conrado Celtis, Conrado Mutiano, Desiderio Erasmo y Martín Lutero (38). Estos son los lazos fuertes.

(37) Lo rechaza POST, *The modern devotion*, cit., quien considera de nulo valor el aporte de los devotos modernos. LOURDAUX, «Les dévots modernes, rénovateurs de la vie intellectuelle», *loc. cit.*, págs. 284 y sigs., cree que puede decirse de algunos devotos modernos, mas no de toda la escuela. La influencia de la *devotio moderna* en el humanismo se debe al énfasis que sus seguidores pusieron en el desarrollo cultural y la enseñanza, el incremento de escuelas y bibliotecas, en la nueva exégesis bíblica y la reforma de los métodos escolares, como dicen Jonathan I. ISRAEL, *The Dutch republic. Its rise, greatness and fall, 1477-1806*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 1995, págs. 41 y sigs.; y MEINJER, *Literature of the Low Countries*, cit., pág. 32. Habría que agregar que el énfasis puesto en la formación espiritual del individuo en el humanismo aparece –en línea con la moderna devoción– como contrapuesta a los ritos, el legalismo, los dogmas y las ceremonias, todo lo que Erasmo llamaba judaísmo, prácticas judaizantes contrarias a la verdadera piedad. Véase sobre el particular H. A. Enno VAN GELDER, *The two reformations in the 16th century. A study of the religious aspects and consequences of renaissance and humanism*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1961. Para los Países Bajos, véase Jozef IJSEWIJN, «The coming of Humanism to the Low Countries», en Heiko A. OBERMAN y Thomas A. BRADY (ed.), *Itinerarium Italicum. The profile of the Italian Renaissance in the mirror of the European transformations*, Leiden, Brill, 1987, págs. 193-301. Para Francia, consúltese A. RENAUDET, *Préréforme et humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie (1494-1517)*, París, Librairie Ancienne Honoré Champion, 1916.

(38) Uno de los teólogos más influyentes en Lutero fue Wessel Gansfort (1419-1489), formado en la moderna piedad y representante del humanismo cristiano. Lo fue también Gabriel Biel (c. 1420-1495), hermano de la vida común en Tubinga y reconocido maestro nominalista, la *via moderna*

Fundación Speiro

Además, hay delgados hilos. Por lo pronto, está ese pietismo que pareciera vivirse sin necesitar de la Esposa de Jesucristo. No obstante las apreciaciones ambiguas de Lortz en cuanto a la Reforma protestante, lo asiste la razón cuando enjuicia a la *devotio moderna* por establecer prácticas piadosas que desconocen o ponen de lado la gracia vivificante de la Iglesia: «¡Cuán poco sabía esta piedad del organismo objetivo del *Corpus Christi mysticum*, del hecho elemental de que la vida de este organismo es primariamente lo que anima sobrenaturalmente al cristiano y de que sólo secundariamente existe la vida del cristiano por participar de él!» (39).

Entiéndase bien: no decimos que la moderna devoción sea proto-protestante; por el contrario, decimos que es muy cristiana y sin duda católica; tampoco que sus practicantes hayan preconizado la reforma de la Iglesia en el sentido que cobrará un siglo más tarde; por el contrario, creemos que se mantuvieron fieles a la Iglesia y al Papa; ni siquiera afirmamos que fue un movimiento herético; por el contrario, afirmamos que es básicamente ortodoxo (40). Nuestra tesis consiste en sostener que la devoción moderna anticipa, es decir, prepara, la Reforma protestante en uno de sus elementos fundamentales: la defensa de la gnóstica *sola fide*, partiendo de la inteligencia de la fe como experiencia subjetiva, *sapientia experimentalis*. Y si se argumentara que lo mismo podría decirse de otros místicos, incluso de los Padres, debemos señalar una capital diferencia: en general la atención a la fe vivida en la intimidad del alma o el abandono en Cristo fueron acompañadas en los Primeros Padres por la fe observada y vivida en la Iglesia sin

---

de la escolástica.

(39) Joseph Lortz, *Die Reformation in Deutschland*, ed. española: *Historia de la Reforma*, Madrid, Taurus, 1963, t. I, pág. 196. La censura es muy actual, me atrevo a decir, pues incluso pontífices hodiernos como Benedicto XVI en la encíclica *Spe salvi* (2007) silencian esta dimensión de la gracia que es la Iglesia misma.

(40) Por tanto no nos caben las críticas, por ejemplo, de Lourdaux, «Les dévots modernes, rénovateurs de la vie intellectuelle», *loc. cit.*, págs. 279-297, que comienza su artículo rechazando toda influencia de esta corriente en la Protesta de los reformadores.

Fundación Speiro

desatender sus dogmas, enseñanzas y consejos por el bien de la propia alma.

La nueva «fe»

¿Cómo influye la *devotio moderna* en el protestantismo, especialmente a través de Lutero? Dejando de lado el común anti-intelectualismo –que pasa por ser el «lazo» unitivo de la *via moderna*, con la *devotio moderna* y la Reforma comulgantes en la misma actitud mental y afectiva–, hay al menos tres vestigios a destacar: primero, una visión subjetivista e inmanente de la fe como estado anímico o experiencia (41); luego, el quietismo espiritual que hace depender la vida del alma de la justificación caprichosa de Dios, es decir, que ninguna obra humana tiene valor o mérito en orden a la justicia –argumento dogmático del luteranismo–; tercero, la separación entre salvación e Iglesia, el distanciamiento entre el alma y los sacramentos (42).

En cuanto a lo primero, hay en la moderna devoción un decidido rechazo al aspecto intelectual de la fe que se torna en algo semejante a una convulsión interior –de lo que el propio Lutero sirve de ejemplo. Afirma Huizinga que uno de los rasgos de la nueva espiritualidad, tanto del clero como del pueblo, es el vivirla como súbita iluminación: «La iluminación divina sobreviene siempre de un golpe, es siempre la repetición atenuada de lo que en tiempos antiguos había vivido Pablo, de lo que había vivido Francisco cuando oyó de súbito las palabras del Evangelio, como una orden inmediata» (43). Y si el acento se pone en el corazón, la fe se convierte en tierna emotividad experimentada por el alma.

Pasando a lo segundo, no es sino consecuencia de lo anterior y también Lutero es su maestro. Por cierto que los segui-

(41) Este tema está tratado por Susan E. Schreiner, *Are you alone wise? The search for certainty in the early modern era*, Nueva York, Oxford University Press, 2011, cap. 5: «Experientia. The great age of the spirit», págs. 209-259, que destaca sobre todo la lectura que de San Bernardo y Gerson hacen los protestantes Lutero, Calvino y otros.

(42) Por supuesto que es de justicia reflejar las diferencias –por caso, en cuanto al ascetismo y el monasticismo o la autoridad del Papa–, pero no es el propósito de nuestro trabajo.

(43) Huizinga, *El otoño de la Edad Media*, cit., pág. 252.

Fundación Speiro

dores de la *devotio moderna* no llegan al extremo del herético monje germano –pues lo que en ellos es ascética y contemplativa, en éste llega a la grosería y al pecado–, pero han abierto un camino a la fe como pura intimidad con Dios, a la experiencia solitaria del dedo de Dios que con su rúbrica santifica y hace tierna al alma. «*Devotio est quaedam cordis teneritudo, qua quis in pias faciliter resolvitur lacrimas*» (44). La fe se ha hecho pasión y el dogma no tiene papel ya que cumplir; desde que Dios ha visitado un alma y la ha confirmado y la ha librado del pecado, ninguna fe puede decirse heterodoxa, herética.

A más, el alma ungida por la divina visitación no tiene más ley que la gracia; toda otra ley es obsoleta, caduca, ha sido abrogada porque el justificado vive de la fe y de nada más, es decir, vive de la presencia íntima de Dios en su alma y está exento de toda obligación o compromiso exterior. El extremo de esta postura está en la predestinación calvinista y en las derivaciones que de ella hicieron los puritanos, holandeses o ingleses.

Yendo a lo tercero, el énfasis extremo en el reino interior de Dios en el alma conlleva el olvido, si no el desprecio, del reino de Dios que es su Iglesia. De ésta nada requiere quien se cree seguro de portar a Dios en su corazón. La piedad intimista y sencilla no es simple, solamente simplifica, pues cree que fuera del alma tocada por la divinidad nada más es preciso. La Iglesia y los sacramentos se tornan innecesarias, son obras humanas, como predicó Lutero, pues a la verdadera fe le basta la confianza que sólo se gana en el íntimo recogimiento del alma.

Es una invitación al individualismo espiritual que se aleja tanto de la sociedad como de la Iglesia. No hace falta ser católico para comprenderlo. «En esta especie de nueva entrega al contacto directo –es decir, a la búsqueda del contacto– entre el hombre y Dios, el prestigio perdido por las instituciones tradicionales y el profundo descontento espiritual por ellas provocado, empujaban a los creyentes a poner, por lo menos, entre paréntesis a la Iglesia visible, y a intentar la

(44) *Ibid.*, pág. 272. La devoción es cierta ternura [terneza] del corazón, por la cual alguien se deshace fácilmente en piadosas lágrimas.

Fundación Speiro

realización de una renovada experiencia religiosa con sólo las propias fuerzas» (45).

5. Conclusión

Balance histórico

En síntesis, es cierto que los precursores de la *devotio moderna* tienen rasgos de ortodoxia –y que el movimiento lo fue, en efecto–, porque no pretendieron la reforma de la fe, pero no puede negarse la introducción de ciertos elementos espirituales que contribuyeron a lo que luego será campo de orégano al protestantismo y por cierto del modernismo condenado por San Pío X (46), por esa cierta prescindencia de la Iglesia y de sus sacramentos (como intermediaria entre Dios y el hombre para su santificación) y, consiguientemente, el poco énfasis puesto en la gracia santificante y la tendencia a confundir la fe con la sensibilidad y los afectos que el alma experimenta.

En la *devotio moderna* la mística se asienta en la irreductible ignorancia metafísica, alejando a Dios del conocimiento y también de los humanos quehaceres. Es aquí en donde los caminos parecen separarse. «El intento programático de la *devotio moderna* –escribe Oberman– fue, más bien, levantar la pared que separara las sociedades monástica y profana, que requiere la cooperación de la *via moderna* para su terminación. Fue en la *via moderna* que la clara distinción entre los reinos de la experiencia de la fe y la observación del mundo ayudó a legitimar una devoción centrada en el mundo que podría mantener sus derechos contra su hermana mayor, la piedad tradicional orientada a la Iglesia» (47). Por lo mismo, Lutero está más próximo a la primera que a la segunda,

(45) Ruggiero Romano y Alberto Tenenti, *Alle origini del mondo moderno (1350- 1550)* [1967], edición en castellano: *Los fundamentos del mundo moderno,* México, Siglo XXI, 2002, pág. 231.

(46) Sobre la influencia en el modernismo de la *devotio moderna*, Post, *The modern devotion*, cit., quien discute la tesis de su gran repercusión.

(47) Oberman, *Masters of the Reformation*, cit., pág. 63.

Fundación Speiro

aunque su desprecio del mundo poco tiene del piadoso descontento de los devotos (48).

Una Iglesia descarnada, hecha para seres puramente espirituales; una Iglesia militante que no necesita del mundo porque sus habitantes ya no son de él; una Iglesia que ya no combate porque la batalla está ganada. Concluye Calderón Bouchet con una sentencia de gran actualidad: «Una Iglesia según los ángeles y un absoluto colindante con la nada total dejan en el espíritu un vacío de autoridad perfectamente adecuado para el asalto de todas las concupiscencias» (49).

Hay en la frase dos afirmaciones claves. El asalto de las concupiscencias. Una de las concupiscencias que horadó la Cristiandad fue la Reforma, que no tuvo sino que radicalizar la idea de la fe presente en la devoción moderna para convertirla en ariete de su herética protesta. Sabía bien Gerson, como predicó en el sermón sobre la lujuria (50), que el amor espiritual fácilmente decae en un desnudo amor carnal: *amor spiritualis facile labitur in nudum carnalem amorem*. Lo que bien puede aplicarse a los amores de Lutero. Y también a la caridad de nuestro tiempo.

El vacío de la autoridad. Qué duda cabe que las iglesitas protestantes no tienen ni quieren autoridad más allá de sus recintos. Qué duda cabe que la Iglesia Católica, por mor del modernismo, ha renunciado a su autoridad, no solamente la disciplinaria, también la educadora. Y entonces los sacerdotes, perdido el vínculo con la tradición que es animada por la gracia, no son únicamente díscolos en sus vidas, también los son en sus doctrinas.

Incidencia actual

Cierro con una pintura, tomada de un pasaje del libro del pastor en Frankfurt y pietista luterano, Philipp Jacob Spener (1635–1705), *Pia Desideria*, publicado en 1675, que, a mi juicio, contiene una continuidad de miras con la *devotio*

(48) Cfr. Steven E. Ozment, *The age of reform (1250-1550). An intellectual and religious history of late medieval and reformation Europe*, Yale University Press, New Haven & London, 1980, págs. 220-221.

(49) Calderón Bouchet, *Decadencia de la ciudad cristiana*, cit., pág. 274.

(50) Cit. por Huizinga, *El otoño de la Edad Media*, cit., pág. 279.

Fundación Speiro

moderna y el catolicismo hodierno, en punto a la espiritualidad. Decía Spener: «La Biblia debería tomar inequívocamente su lugar de preeminencia en la vida de la iglesia, a través de la lectura privada y las discusiones comunes en pequeños círculos, por lo que el objetivo crucial tendría que ser la aplicación práctica y el crecimiento interno de la fe [...]. Puesto que el cristianismo no es conocimiento sino acción, el amor omnipresente tendría que determinar y dar forma a la vida de los fieles. Los debates sobre cuestiones de fe deberían dejarse a un lado y reservarse a los expertos, en favor de los ejercicios de amor».

Estos ejercicios amorosos de tenor práctico para con el prójimo se realizan en la educación, el cuidado de los pobres, la obra misional y otros similares. Incluso la semejanza con la actualidad aparece en la tarea de círculos piadosos que obran fuera de las iglesias dedicados a prácticas devotas (penitencia, renovación espiritual, santificación, etc.) (51).

Iglesia desencarnada que paradojalmente prioriza un amor carnal, un amor al prójimo por el prójimo y no por amor a Dios. Iglesia sin autoridad, pues la autoridad que se sostiene en el «yo» del santo viviente, sacerdote o seglar. Iglesia sin fe o con una fe reducida a la experiencia sensible e íntima de un Dios hecho a la medida del hombre. Iglesia sin esperanza, porque cree haberla cumplido o llenado, por lo tanto Iglesia que no combate, que no está en el mundo, que vive toda ella en la *Civitas Dei*.

(51) *Apud* Kaspar von Greyerz, *Religion und Kultur*, traducción inglesa: *Religion and culture in early modern Europe, 1500-1800*, Nueva York, Oxford University Press, 2008, pág. 85. Los seguidores de Spener eran, apocalípticos y killiastas; los devotos modernos, no (*Ibid.*, págs. 85-87).

Fundación Speiro