

Dualidades luteranas. Breve ensayo sobre la libertad, la servidumbre y la obediencia en Martín Lutero

Ignacio Luis Moretti y Lorena Schefer

Facultad de Ciencias Sociales;
Universidad de Buenos Aires (Argentina)

Resumen

¿Cómo es posible pensar la relación entre los preceptos religiosos y los conceptos políticos de igualdad, libertad y ley? ¿Se trata de esferas mutuamente excluyentes o de dualidades en permanente tensión? ¿Cómo compatibilizar la obediencia religiosa con la primacía de la ley positiva? Estos son algunos de los interrogantes que pretende exponer la inherente tirantez constituyente de todo pensamiento político en relación con la sustancia y el papel de la religión, y su consecuente influencia en el tenor, densidad y caracterización de la política y lo político. Lejos de constituirse en una relación simple o lineal para el pensamiento político, plantea diversas problemáticas que deben ser explicitadas y analizadas. Este pequeño ensayo pretende esbozar un análisis crítico de esta relación, tomando para ello el pensamiento rupturista de Martín Lutero y complementando sus reformas teológicas con su pensamiento eminentemente político.

Palabras clave: Martín Lutero; libertad; servidumbre; obediencia; cristianismo.

Artículo recibido: 22/03/16; **evaluado:** entre 20/04/16 y 20/05/16; **aceptado:** 16/06/16.

“El cristiano es libre, sí, pero debe hacerse con gusto siervo, a fin de ayudar al prójimo, tratándolo y obrando con él como Dios ha hecho con el cristiano por medio de Jesucristo” (Lutero, 1520: pp 9).

Comentarios Iniciales

Proponemos adentrarnos –al menos de forma somera- en la reflexión teórica acerca de una relación sumamente compleja, medular y tensionante para la historia universal en general y para la teoría política en particular: política (1) y religión a través del prisma del análisis de una selección de obras de Martín Lutero (2).

Para emprender este desafío –objetivo que no pretenderán estas páginas saldar- resulta necesario operacionalizar, si se quiere, esta relación a través de interrogantes específicos, de forma de desentrañar ciertas particularidades y generalidades obrantes en esta: ¿cómo se relaciona la concepción antropológica esgrimida con la política?, ¿qué entidad y carácter se le asigna al mando político o secular respecto al gobierno religioso?, ¿cómo sopesar la obediencia política, la autoridad política y la ley positiva respecto a las obligaciones religiosas? Estas incógnitas plantean la profunda y compleja imbricación entre las creencias teológicas y las conceptualizaciones políticas; entre sacralidad y política en Martín Lutero.

Adicionalmente, este desarrollo también nos proveerá cánones interpretativos de raigambre político de la obra de Martín Lutero. Pensar en Martín Lutero nos remite inmediatamente y sin escalas a ciertas imágenes, conceptos y procesos históricos: su aguda crítica teológica al papado romano a través de la célebre 95 Tesis que luego devendrá –merced a un cúmulo de acciones, desarrollos y procesos históricos concomitantes (3)- en la denominada Reforma Protestante. Vale decir, nos arroja a una mirada anclada meramente en su accionar teológico religioso desembarazándolo de sus hondas implicancias políticas. En este sentido, el pensamiento de Lutero es habitualmente cercenado de su implicancia política y reducido a su carácter eminentemente religioso, operación que no solo empobrece la perspectiva sino que priva a la historia de la filosofía política de un pensamiento clave para comprender en toda su dimensión el derrotero de las ideas, sumamente fecundas, de la época renacentista (4).

Así, por último, estas páginas nos servirán como excusa para desandar el pensamiento político de Martín Lutero. Pensamiento vital y central para comprender la desmonopolización del cristianismo a la vez que el proceso de secularización y de centralización política, condiciones *sine qua non* para el desarrollo capitalista y para la inteligibilidad de lo que podemos denominar como la modernidad política occidental (5).

La Naturaleza indigna del hombre. El anti-humanismo como premisa teológica para el pensamiento político

“Se podrían analizar todas las teorías del Estado y las ideas políticas basándose en su antropología, subdividiéndolas según presupongan, consciente o inconscientemente, un hombre “malo por naturaleza” o “bueno por naturaleza” (Schmitt, 2009: pp 84).

Como indica la cita una de las coordenadas posibles para iniciar el análisis del pensamiento de Martín Lutero es abordar su concepción antropológica, las fundamentaciones esgrimidas y, por lo tanto, la posterior entidad, tenor y carácter que es atribuido al gobierno propiamente político. En este sentido, los postulados de Martín Lutero indican, como afirma Skinner (1986), una discontinuidad con el Tomismo renacentista y también un claro lazo con los principios esgrimidos por Agustín de Hipona en cuanto a la concepción antropológica. Así, en Lutero vuelve a cobrar primacía y medularidad la noción agustiniana de naturaleza caída del hombre, implicando la natural corrupción de toda obra humana en virtud del mal uso del libre arbitrio en tanto pecado original omnipresente.

Esta visión pesimista de raíz agustiniana adoptada por Lutero, que rechaza enfáticamente cualquier posibilidad existente en la capacidad creadora y perfectible del ser humano para comprender y seguir las leyes de Dios por sí mismo, es enarbolada en plena oposición al Humanismo en tanto corriente de pensamiento renacentista en plena efervescencia.

Justamente será un representante del Humanismo, Erasmo de Rotterdam (6), quien publique en 1524 Diatribe del libero arbitrio (Del libre albedrío), escrito en el que defiende y ensalza las virtudes y capacidades del hombre, su potencia creadora y dignidad intrínseca. Así, esta obra expresa sus diferencias sustanciales y da inicio a una polémica epistolar con Lutero sobre los conceptos de hombre, razón, voluntad y libertad.

Frente a este, Lutero elabora una diatriba agustiniana y antihumanista que se expresará en su obra De servo arbitrio (La esclavitud de la voluntad) de 1525. La principal afirmación que se desprende de la obra es que la Voluntad del hombre se encuentra atada al pecado por estar el hombre corrompido e incapacitado de obrar bien y que, más allá de que el hombre posea razón, la cual Lutero no niega, esta no puede ser útil a la hora de comprender los preceptos de Dios y entender como él quiere que los hombres actúen. Es así como la naturaleza indigna y corrompida del hombre resulta directamente en la imposibilidad de acciones buenas por su parte, eliminando cualquier oportunidad de actuar en concordancia con los deseos e imposiciones de Dios, debido a que el hombre solo actúa en forma adversa y errónea, justamente a partir de su naturaleza caída.

Esta caracterización del ser humano lleva a Lutero a pensar profundamente el tipo de relación posible y deseable entre Dios y el hombre. La voluntad de Dios se presenta ante el hombre como incomprensible pero en tanto proveniente de Dios, es un mandamiento incuestionable a

seguir y, en tanto autoridad suprema e inescrutable, se le debe plena y absoluta obediencia. De esta manera, la piedra angular de La esclavitud de la voluntad es la absoluta desconfianza en la potencialidad del hombre, indicando, por el contrario, que el ser humano nada puede hacer por sí mismo, nada puede hacer para justificarse ante Dios y lograr la salvación eterna.

Esta descalificación de la noción de libre albedrío, en tanto capacidad y medio exclusivo de la voluntad humana para lograr la salvación eterna a partir de la realización de buenas obras, se fundamenta en su aparente inutilidad para el prisma luterano. Ineficacia inteligible debido a la propia naturaleza caída, corrupta y pecadora del hombre, que niega así la idea de que los buenos actos tengan algún tipo de influencia o relación de causalidad para lograr la salvación eterna.

Este estado de desilusión o escenario desalentador de raigambre luterana, con un Dios inflexible y distante del hombre que no puede cambiar o alterar su destino, quedando atado a la decisión infranqueable del Supremo, lejos de condenar definitivamente al hombre parece encontrar a partir de la noción de justicia divina nuevas derivaciones. Nociones que demuestran el pasaje de un Dios punitivo e inexorable a un Dios piadoso y misericordioso que podría ser vehículo exclusivo de la salvación del hombre, más allá de su origen caído, del cual el hombre por su propio accionar no podría desprenderse.

Aparece aquí la idea de justificación, que no debe ser pensada a la ligera como una completa negación de la idea de resignación ante la predestinación. El hombre continúa pensándose como no merecedor del perdón, ya que nada bueno puede esperarse de él debido a su corrupción originaria. Sin embargo, afirma Lutero, Dios en su justicia y piedad, otorga a partir de su bondad el don de la gracia, brindando al hombre así la posibilidad de ser salvado y justificado.

A partir de ello, se enfatiza que el hombre debe ser pasible de obtener la fe, que se presenta como una actitud o creencia "pasiva", en tanto es Dios quien brinda justicia y justificación a través de su gracia misericordiosa. De todos modos no debe pensarse que la gracia es un don que se recibe y se conserva también en forma pasiva, ya que si bien el entregarla corresponde sólo y únicamente a Dios, el hombre tiene y debe confiar y vivir en la fe, significando esto que la justificación por la fe es un tipo de relación y comunión que debe pensarse como "la manera de vivir por y en el poder de la gracia de Dios".

La fe es entonces el único medio que ayuda a conseguir la salvación eterna y es a Cristo a quien debe agradecerse la posibilidad de recibir la gracia, ya que por Cristo y en él vive el cristiano; gracias a su sacrificio, los pecadores pueden llegar a ser menos indignos si se quiere, aunque nunca despojados del pecado original. Esta relación del hombre con Cristo puede entenderse como una "comunión", ya que este ayuda a acortar la distancia entre Dios y el

hombre, siendo además de gran ayuda para el crecimiento sincero en la fe y, mediante este, el logro de la salvación.

La distancia entre ambos momentos (como primera dualidad luterana) con un Dios inflexible por un lado, junto a un hombre incapaz de obrar bien y salvarse por sí mismo, y con el reconocimiento de que más allá de la insuficiencia del hombre la salvación no es algo perdido, sino que por el contrario puede ser alcanzada pero no por todos, sino sólo por los que alcancen la fe, por otro lado, es una distancia que se materializa entre los mensajes planteados en el Antiguo Testamento en un extremo y en el Nuevo Testamento, por otro.

El pasaje de un mensaje al otro permite superar también esta suerte de “contradicción” entre un Dios que exige sacrificios muchas veces imposibles de cumplir pero que no deja de ser un Dios justo y piadoso que brinda al ser humano misericordia y la posibilidad de salvación eterna. Entonces, si bien existe una distancia entre Dios y el hombre pecador, esta no desaparece sino que dicha lejanía se hace menos dolorosa o desesperante gracias a la figura mediadora y redentora de Cristo a través de una relación que ahora se afina y aquí radica una de las novedades más poderosas del luteranismo y de su posterior influencia en la subjetividad moderna occidental: en el plano de lo individual.

En este sentido, para el Luteranismo Cristo viene a transmitir directamente las posibilidades de percibir la gracia divina, ayudando así al hombre a vivir en y por la fe, logrando así la salvación ya que Cristo “es la clave de nuestra salvación” (Skinner, 1986: 9). En conclusión, como sostiene Borisonik (2012), indicándolo como el principio material de la reforma protestante, “El hombre sólo es justificado por la fe, no por las obras. Ni las prácticas religiosas (tales como la obtención de indulgencias) ni la vida moral (la abstención del robo, la mentira o la fornicación) tienen algún valor justificante. Con ello, Lutero desvinculaba a la acción de la salvación” (Borisonik, 2012: 178)

La Teoría de los dos reinos. Obediencia, autoridad y legitimidad del mando político

“Dios ha establecido dos clases de gobierno entre los hombres: uno espiritual, por la palabra y sin la espada, por el que los hombres se hacen justos y piadosos (...) El otro es el gobierno secular por la espada, que obliga a ser buenos” (Lutero, 2001: 30).

Como se ha mencionado, casi como resguardo teórico y metodológico, si bien la medularidad del pensamiento de Martín Lutero es la teología, es innegable su interés y consecuencias

respecto del ideario político, haciendo plenamente vigente la importancia de la relación entre lo religioso y lo político. En este sentido, la crítica y desmonte de las célebres murallas romanistas (7) en su obra *A la nobleza cristiana de la nación alemana acerca de la reforma de la condición cristiana* impacta directamente en la comúnmente conocida Teoría de las dos espadas (8), al intervenir explícitamente en la edificación y legitimación de un Poder Secular Cristiano que minimice la tensión y disputa vigente entre el poder secular y el poder eclesiástico, al reducir a este último a una expresión cualitativamente diferente de la institucionalidad jerárquica conocida (9). Relevancia de la dimensión política que se imbrica con la fundamentación de la existencia del poder secular en virtud de la concepción antropológica de corte agustiniana enarbolada por Martín Lutero.

Ahora bien, esta noción de hombre desplegada se desenvuelve en una nueva dualidad del pensamiento luterano: la Teoría de los dos reinos expresada en su obra de 1523 *Sobre la autoridad secular: hasta donde se le debe obediencia*. Según esta, convivirían complementaria y equilibradamente –en función de sus fines y áreas de incumbencia divergentes- el reino del mundo y el reino de Dios.

El reino del mundo, en tanto orden secular, fija la autoridad en manos del Príncipe, se rige por la ley positiva (que legisla sobre la exterioridad, sobre el fuero externo del hombre) y se caracteriza por una jerarquía entre sus miembros que es necesaria para el funcionamiento de esta sociedad “política”. La fuente de legitimación de la existencia de la autoridad política reside, en tanto reproducción de la teoría descendente del poder expresada por Walter Ullman (1983), en la sola voluntad de Dios.

En este sentido, para Lutero el poder político tiene un origen exclusivamente divino y, por lo tanto, subsidiario de este, encarnado en la forma política del principado. Noción plenamente divergente respecto al propio proceso encarado durante la edad media de progresiva mutación de la fuente de legitimidad hacia su fundamento popular, como lo demuestran no sólo el desarrollo de Marsilio de Padua sino las teorizaciones contemporáneas a Lutero de Tomás Moro y Nicolás Maquiavelo.

Este firmamento mundano y su gobierno poseen como característica primordial y exclusiva el mando sobre la base del empleo de la “espada secular”, cuya razón de ser es el castigo de los malos y la protección de los buenos y, en palabras de Pedro (2.14), “ya sea al rey, porque es el soberano, ya sea a los gobernadores, delegados por él (por Dios) para castigar a los que obran mal y recompensar a los que practican el bien”. Vale decir, el gobierno propiamente político no sólo fundamenta su existencia en la legitimidad divina y en la caracterización francamente negativa del hombre en tanto naturaleza caída sino que es estructurado sobre la necesidad de

orden, paz y control, indicando como medio privilegiado para su consecución la coacción, la represión y el accionar punitivo.

Como contracara se establece el denominado reino de Dios, en el cual Cristo es rey y señor y cuya existencia también reside en la voluntad de Dios. Este reino está habitado por los verdaderos cristianos, quienes por y en la fe se convierten en justos y piadosos pero más importante: en iguales, por lo cual no necesitan ni ley ni espada. Pero los creyentes, en tanto hombres corpóreos, son habitantes de ambos reinos: como cristianos, del reino de Dios y como súbditos ciudadanos, del reino del mundo edificando esta dualidad o contracara constitutiva. Creyentes que por amor al prójimo se someten a la espada secular ayudando así a los pecadores e injustos que ya habitan en el orden terrenal.

Estos dos mundos son impensables uno sin el otro y ambos existen y deben su respectiva autoridad a la voluntad inmanente de Dios. Por lo tanto todos los hombres, buenos o malos, cristianos o no, deben obediencia y respeto a Dios ante todo; "Hay que obedecer a Dios antes que a los hombres" (Hechos de los Apóstoles, 5.29) pero además a la autoridad terrenal, porque desobedecer al príncipe es como desobedecer a Dios mismo debido a su legitimidad. Desobediencia que además –en una circularidad conceptual digna de maestría- negaría su misma condición de buen cristiano y, por ende, lo haría susceptible de ser coaccionado por la espada secular.

Sin embargo resulta relevante indicar que el príncipe, a quien se debe obedecer debido a la voluntad de Dios, es también un súbdito que si bien en el orden jerárquico propio del reino del mundo se trata de un superior en relación con otros hombres, es un súbdito más en cuanto a los designios del supremo y, como tal, también debe obediencia.

Esta dualidad presente en Lutero entre los dos reinos -mutuamente necesarios, imbricados y complementarios- también implica una dualidad en términos del tipo de comunidad imperante en cada caso, como lo indica Wolin (2001). Por un lado, encontramos la sociedad política que corresponde al mundo terrenal, impregnada de conflictos –merced a la propia concepción antropológica del autor-, viciando así la posibilidad de toma de decisiones del conjunto de la sociedad o de generar acciones propias, lo que justifica el accionar de la espada secular para garantizar la paz y gobernar a los injustos. Pero en realidad la espada es necesaria sólo para aquellos hombres "malos y pecadores" mediante leyes que los obligan "externamente" para evitar malas acciones de los que no son cristianos.

Y por otro lado, tenemos la comunidad de los creyentes, la sociedad cristiana, que corresponde por oposición al mundo espiritual y, a diferencia de la anterior, se basa en el amor y la solidaridad. Habitada por cristianos, esta sociedad es perfecta ya que vive en concordia, sin

necesidad ni de la ley positiva ni de la espada. Dicho amor y paz se encuentran internalizados por su condición de cristianos y por la obediencia irrestricta hacia Dios.

Pero la particularidad de Lutero radica justamente en su afirmación de que a los cristianos, por amor al prójimo, su vida en la fe les permite de ahora en más actuar bien y justamente, pues “el cristiano se somete gustosamente al gobierno de la espada” aunque “él sin embargo, por sí mismo ni tiene necesidad de nada de esto ni le hace falta, pero toma en consideración lo que es bueno y útil para los demás” (Lutero, 2001: 33) ya que esta simple acción no implica ningún perjuicio para él. Así, el concepto caro al cristianismo del amor al prójimo se constituye en el puente, el lazo de conexión entre ambos lados de la moneda. Ambas facetas, a pesar de la dualidad, son enteramente necesarias y deben existir en pleno equilibrio.

No obstante resulta necesario puntualizar que dicho “equilibrio” es engañoso, ya que indicaría la no presencia de superioridad de ninguno de los reinos sobre el otro, implicando a su vez que ambos poseen la misma entidad, relevancia e importancia, evaluación que claramente no es la que realiza Martín Lutero. Mientras que la sociedad política se desenvuelve y tiene su razón de ser en la impureza, el conflicto y la depravación derivada de la corrupción del hombre a ser atacada, contenida y ordenada mediante la dominación y la coacción, por otro lado emerge la importancia determinante reside en el mundo espiritual, en tanto existencia regida por las enseñanzas de Cristo. De esta manera, la política solo es necesaria como complemento del mundo religioso. Es una realidad segunda, que no posee entidad y finalidad propia que no sea la derivada de que los hombres no son ángeles sino muy por el contrario, anida en ellos una corrupción originaria.

Esta entidad subsidiaria del orden secular no invalida la profunda operación teórica luterana en orden a fundamentar irrestrictamente su autoridad en tanto legitimada de forma divina y justamente allí radica el fundamento de la obediencia ¿Por qué se obedece a la autoridad secular, aun cuando esta pueda ser tiránica y hasta ant-cristiana? Porque obedeciendo al príncipe se obedece el fundamento de su autoridad: Dios y, por ende, se es un buen cristiano cuya moral se caracteriza por la pasividad, por una resistencia no activa. La síntesis de la ética cristiana es la carga de la cruz.

Esta observancia de la ley y la sujeción del cristiano al reino del mundo, que implica la noción de la obediencia pasiva, significa que el creyente se somete a la espada secular por amor al otro, sabiendo que la vida en la sociedad política es injusta y que sólo mediante el accionar de la ley puede lograrse la vigencia del orden y la convivencia en paz. Pero esta plena obediencia representa que el creyente, al subyugarse a la autoridad secular y como Lutero le dice al cristiano, parafraseando a Mateo, “No resistas el mal” implica que cuando se trate de él “el cristiano debe estar en condiciones de sufrir todo mal y toda injusticia (...) el cristiano debe

dejarse maltratar y ultrajar y no oponerse al mal” (Lutero, 2001: 40), porque hacer cumplir la justicia corresponde exclusivamente al poder secular y esto es coherente con el derecho del cristiano que “consiste en no resistir a la injusticia, en no desenvainar la espada” ya que “sufrimiento, sufrimiento, cruz, cruz, es el derecho de los cristianos” (Lutero, 2001: 79). Pero el cristiano no debe preocuparse porque esta obediencia no puede traerle perjuicios o daño, ya que en caso de tener que soportar cualquier tipo de sufrimiento, este puede sólo afectar una parte del hombre. Vemos aquí que incluso la autoridad secular posee sus límites, debiendo actuar solo sobre cosas externas (el cuerpo, los bienes del hombre) pero nunca sobre su alma, ya que sobre ella la espada no tiene poder (10).

Esta distinción que se realiza entre el fuero externo y el fuero interno del hombre –que será tan fecunda para el liberalismo en ciernes- viene a cobrar sentido en la constante dualidad a la que ya se ha aludido y a insertarse en la distinción que Lutero realiza entre los Reinos del Mundo y de Dios, entre la sociedad política y la sociedad espiritual, a lo que se suma ahora, la doble naturaleza del hombre: por un lado, la naturaleza corporal y por otro, la naturaleza espiritual.

Entonces el creyente pertenece a los dos reinos, de los cuales es habitante al mismo tiempo y, como dice Lutero, aunque parezca confuso e incluso contradictorio el cristiano cumple con ambos mundos, “interior y exteriormente, sufriendo el mal y la injusticia, y al mismo tiempo, castigando el mal y la injusticia, resistiendo al mal y, al mismo tiempo, no resistiéndole” (Lutero, 2001: 35). Porque a los dos mundos se le debe obediencia, en ambas sociedades se debe vivir y convivir pero esto responde a una lógica que debe su existencia última a Dios.

Ahora bien, como súbditos ciudadanos los creyentes deben obedecer la ley y a la autoridad secular, a la cual se someten gustosamente, no pudiendo resistirse bajo ningún concepto posible. Pero ante todo el cristiano debe obedecer a Dios, quien gobierna a través de la palabra y no de la coerción, y esta obediencia es posible solo en la fe y en Cristo. Esta suerte de división que atraviesa al cristiano que por un lado, debe obedecer como ciudadano del mundo terrenal y por otro, debe obedecer a Dios como creyente del mundo espiritual, se explica en lo que Lutero define como doble naturaleza del cristiano, que no es ambigua sino que encierra la esencia del creyente como tal. Entonces el cristiano como tal posee una naturaleza espiritual y otra naturaleza corporal.

Estas argumentaciones sirven para comprender la situación en la que se encuentra el creyente que lejos de ser ambigua le permite, a partir de su propia esencia y de su doble naturaleza, habitar y cumplir con las reglas y mandamientos de ambos mundos, soportando todo mal cuando sea necesario pero siempre por amor al otro y nunca resistiendo, ya que rebelarse contra la injusticia o los daños provocados implica rebelarse contra la autoridad humana, que

es exactamente lo mismo que desafiar la autoridad divina y, por ende, negar su condición de cristiano.

Esta cuestión es la clave para entender que no existen contradicciones en el comportamiento del cristiano sino, por el contrario, este se somete a la autoridad secular pero -como veremos más adelante- es libre en el reino espiritual, no existiendo recompensa en la vida terrena sino en la existencia o vida espiritual que comienza con la finalización de la vida carnal, esto es el logro de la salvación eterna por medio de la gracia.

Se entiende que el creyente está preparado y destinado a sufrir y soportar cualquier pena que la vida en la sociedad política le pueda acarrear y llegada esta situación no debe ni puede ir contra la ley sino vivir acorde a sus dictámenes porque las leyes, aunque hayan sido dadas para los injustos, deben ser cumplidas por todos y cada uno de los hombres, cristianos o no, ya que “Dios les prohíbe a todos ellos, por medio de la ley, que pongan en práctica su maldad con obras externas” (Lutero, 2001: 29).

Esta dualidad implica también un diferencial en la aplicación de conceptos como igualdad y libertad que explicita acabadamente la caracterización propia del mando político de Martín Lutero. El párrafo siguiente, elaborado para impugnar los 12 artículos de Memmingen (11), condensa, cual apotegma, el pensamiento político luterano:

No debe existir la servidumbre, puesto que Cristo nos ha liberado ¿Qué es esto? Esto significa convertir la libertad cristiana en algo totalmente carnal ¿No tuvieron siervos Abraham y los demás patriarcas y profetas? [...] Un siervo puede muy bien ser cristiano y gozar de la libertad cristiana, igual que un prisionero o un enfermo son cristianos sin ser libres [...] El reino del mundo no puede subsistir si no existe desigualdad en las personas, en el sentido de que unos son libres, otros prisioneros, unos señores y otros súbditos (Lutero, 2001: 89-90).

Así, mientras el hombre goza de libertad e igualdad en tanto creyente es necesariamente (y naturalmente) desigual y dominado en términos políticos, en razón de la jerarquía secular que posibilita la búsqueda del orden y la paz a través de la ley y la coacción, dualidad constitutiva del pensamiento luterano que traza –sin posibilidad alguna de duda- cuál es la entidad tanto de la política como de la sacralidad.

Ahora bien, más allá de esta sentencia, ¿qué implica la igualdad cristiana, noción central en la crítica luterana al papado romano y a la jerarquía eclesiástica que representa? Se trata de lo que podríamos denominar como una igualdad en la mutua subordinación. Los cristianos, al no necesitar la espada secular que los gobierne, “no tiene que haber, ni puede haber, ninguna autoridad, cada uno está sometido a los otros” (Lutero, 2001: 54). El argumento de Lutero es, justamente, que teniendo los creyentes igualdad de posición y posesión en virtud del

sacramento común del bautismo (12) nadie puede querer ser superior en este reino ya que “entre los cristianos nadie es superior, pues sólo lo es Cristo mismo” (Lutero, 2001: 54), siendo injustificado por ello cualquier necesidad de la espada o de la ley humana. Pero esto no es todo, si bien no existe un tipo de gobierno político sí encontramos que el “gobierno de Dios” consiste solo y únicamente en predicar la palabra para guía de los cristianos; se trata de un gobierno por la fe –inmaterial- a diferencia del gobierno por la ley que es un gobierno basado en la coacción –materialidad-.

En definitiva, las múltiples dualidades nos arrojan a un diagnóstico medular acerca del pensamiento político de Martín Lutero: el mando propiamente político posee una funcionalidad sagrada y una dignidad de origen divino. Vale decir, su fuente de legitimidad es heterónimo, es Dios y, por lo tanto, la existencia del orden secular es natural y necesaria, en tanto que hunde sus raíces en la propia conceptualización antropológica peyorativa del autor; negatividad constitutiva que también fundamenta los medios para la consecución del fin secular de orden y pacificación: la severidad de la coacción represiva. Así, el mando político se estructura como una jerarquía férrea y necesaria, fundamentado en la coacción para el logro de la pacificación. Política es sinónimo de orden y dominación.

Comentarios finales

La discusión que ha rondado los estudios sobre la obra de Martín Lutero siempre se entrelaza respecto de una pregunta central: ¿es la teoría de Lutero moderna o reaccionaria? La respuesta a esta pregunta es sumamente compleja, dado que quizás presuponga una falsa alternativa.

Podríamos decir que, primeramente, en términos teológicos o espirituales se trata de una teorización profundamente modernizante y allana el camino para la definitiva instauración de la libertad de conciencia individual, básica para el desarrollo posterior del capitalismo. Pero por otro lado, sopesando una lectura eminentemente política, nos encontramos con concepción del poder político de fundamentación divina y anclado en una función plenamente represiva y coactiva, en función de la raíz corrupta y denigrada del hombre, mando frente al cual no cabe otra opción que la más férrea e irrestricta obediencia. Así, política sería sinónimo de orden y jerarquía a través de la dominación y coacción.

No obstante, y retomando a Borisonik (2012), el pensamiento de Martín Lutero –ya sea por finalidades propias o por consecuencias no queridas de la acción- funcionó como catalizador de la cultura y subjetividad moderna occidental a través de los procesos de secularización, la

libertad de conciencia, la unificación y nacionalización del poder político, la idea de subjetividad e individualidad y el debilitamiento del poder eclesiástico como poder político.

En definitiva, Martín Lutero y su pensamiento podrían caracterizarse como una nueva dualidad: es el pensamiento político de mayor contenido teológico y el pensamiento teológico de mayor contenido político. De allí, la importancia de su abordaje.

La emancipación teórica tiene para Alemania un significado específicamente práctico, y es que el pasado revolucionario de Alemania es teórico, la reforma. Entonces fue el monje Lutero, hoy es el filósofo, en cuya cabeza comienza la revolución [...] Si quebró la fe en la autoridad, fue porque restauró la autoridad de la fe [...] Pero, aunque el protestantismo no fuera la verdadera solución, al menos fue el verdadero planteamiento del problema (Marx, 1992: 77).

Notas

(1) Aquí retomamos la distinción conceptual entre la política y lo político que es abordada y recogida por autores clásicos como Schmitt y Arendt y teóricos contemporáneos como Nancy, Laclau, Castoriadis, Badiou, Lefort y Mouffe, entre otros. En este sentido, Mouffe (2007) propone entender por política al conjunto de prácticas referidas a la actividad política ordinaria, cotidiana, mientras lo político quedaría reservado al modo en que se instituye la sociedad. Parfraseando a Mouffe, esta distinción se expresaría en términos heideggerianos de la siguiente manera: la política correspondería al nivel óntico, mientras que lo político se situaría en el nivel ontológico.

(2) Las obras que abordaremos en el presente artículo son: 95 Tesis (1517), La cautividad babilónica de la iglesia (1520), A la nobleza cristiana de la nación alemana acerca de la reforma de la condición cristiana (1520), La libertad cristiana (1520), Sobre la autoridad secular: hasta donde se le debe obediencia (1523), A los magistrados de todas las ciudades alemanas para que construyan y mantengan escuelas cristiana (1523), Exhortación a la paz en contestación a los doce artículos del campesinado de suabia (1525), Contra las bandas ladronas y asesinas de los campesinos (1525), Carta sobre el duro librito contra los campesinos (1525) y Si los hombres de armas también pueden estar en gracia (1526).

(3) Cabe puntualizar que si bien puede indicarse el accionar crítico de Martín Lutero como el cenit cronológico de la ulteriormente denominada Reforma Protestante, esta es resultado de un sinnúmero de procesos internos de la iglesia y también propiamente políticos, culturales, sociales y económicos que finalmente eclosionaron en este verdadero cisma para la iglesia romana. Esto se adiciona al propio contexto reinante en el Sacro Imperio romano de la Nación Alemana (Maximiliano I y Carlos V) con las tendencias centrífugas de un imperio sin centro y sin unidad, especialmente luego de las reformas imperiales –Dieta de Worms–, que dotó a los duques y príncipes de mayor poder y desdibujó el poder imperial y la unidad que se sustentaba en este.

(4) Por época renacentista entendemos aquel período entre los siglos XIII XVI de plena ebullición y renovación filosófica que sirve como cemento, que tiende el puente necesario entre el ideario medieval y la subjetividad moderna, entre la autoridad teológica medieval y la libertad filosófica moderna. En este sentido, resulta impensable asistir a la idea de que la modernidad se creó a sí misma. Por el contrario, la modernidad no sería comprensible ni a partir de sí ni de las coordenadas clásicas emanadas del medievalismo, tal como lo manifiesta Mondolfo (2004).

En este sentido, esta época de transición y como tal de contradicciones, contramarchas y ambigüedades, se afina en la renovación del antropocentrismo y el consiguiente humanismo como filosofía medular que indica la dignidad y

confianza en el hombre, su poder creador, transformador y perfeccionador de la Naturaleza y, por ende, en el progreso del hombre a través de su propio artificio. Para manifestarlo de forma somera, el hombre como actor de la historia, con una nueva subjetividad, lanzado a la conquista y transformación de la naturaleza produce un sinnúmero de mutaciones sociales, económicas, políticas y culturales además de tensiones religiosas. Para observar aproximaciones interesantes a este período véase Mondolfo, R. (2004), Figuras e Ideas de la Filosofía del Renacimiento.

(5) Abordar a Martín Lutero implica tener en cuenta varias salvedades teóricas y metodológicas. En primer lugar, y tal como lo indica Forrester, (1963), Martín Lutero no es un pensador político por lo cual no es justo solicitarle a su obra el carácter de una filosofía política completa ni en lo que respecta a su sistematicidad, coherencia y unidad. Esto no implica, como manifiesta de forma precisa Wolin (1993), que su pensamiento teológico no incluya un vivo interés por la política ni por cómo sus premisas teológicas poseían hondas implicancias políticas. En segundo lugar, la modalidad de abordaje de Lutero es a través de pequeños escritos que, en la mayoría de los casos, surgen al calor de circunstancias históricas precisas para apoyar o a refutar determinadas premisas e ideas en un contexto determinado. Esta modalidad también conspira contra la idea de un pensamiento sistemático y coherente respecto a la política.

(6) Autores como Erasmo de Rotterdam, Tomás Moro y John Colet integran, siguiendo a Skinner (1986), la corriente denominada Humanismo del Norte en tanto recepción, reinterpretación y dotación de nuevas direccionalidades del Humanismo Renacentista Italiano del Quattrocento. Esta corriente centró sus argumentaciones en dos direcciones. Por un lado, tendieron a afirmar que el mayor peligro para la armonía del cuerpo político estriba en la dejadez y el desdén hacia el bien común; de esta forma estos autores humanistas dirigían sus miradas hacia una aguda crítica de los espíritus individualistas de la época, una época signada y plagada de conflictos sociales y políticos relacionados con el proceso de transición del feudalismo y la producción para subsistencia hacia los albores del capitalismo y su agricultura comercial y cercamientos campesinos, evidentes síntomas –en palabras de Moro en su célebre Utopía- de codicia y avaricia. Por ende, una de las puntas de lanza de este pensamiento era la denuncia del efecto “corruptor” de estos cambios, que ocasionaban el desplome general del bien común y de la virtud cívica. Por otro lado, la gran crítica de esta corriente radicaba en sus cuestionamientos acerca de cuál era la definición de un buen cristiano –tópico claramente diferencial respecto a los humanistas cívicos italianos-. Los denominados Humanistas del Norte manifestaron sus disidencias y oposiciones hacia la difundida suposición y predicamento que la esencia del cristianismo radica únicamente en la aceptación acrítica de los sacramentos y el conocimiento de los lemas teológicos y su análisis mediante el estilo silogístico adecuado. En este sentido tanto Utopía, como El príncipe cristiano de Erasmo y la Exposición de la Epístola de San Pablo a los Romanos de John Colet postularán que el verdadero buen cristiano no será aquel que reproduzca el conjunto de ceremonias dadas por la iglesia sino aquel que se valga de la razón dada por Dios para evitar el mal y abrazar el bien. De allí la necesidad de encarar una reforma moderada de las costumbres y el comportamiento del clero y la fundación de una teología más racional. La cristiandad no se encuentra de esta manera en las ceremonias religiosas sino en la concretización de acciones justas y buenas. De ahí el llamamiento que realizan estos autores al establecimiento de un “modo de vida genuinamente cristiano”.

(7) Esta obra fue escrita en 1520, en pleno contexto de enfrentamiento entre Martín Lutero y el papa León X ante el pedido de éste último para la retractación de lo expresado en las 95 Tesis, razón por la cual se hace inteligible su dedicatoria (y solicitud de auxilio para la reforma de la Iglesia) a la nobleza alemana. En el breve escrito Lutero establece que hay tres fortificaciones, cual murallas, que sirven como resguardo del poder papal romano y como tales su desvelamiento, desmonte y crítica es vital para la reforma de la cristiandad. Las tres murallas romanistas son las siguientes: la superioridad del poder eclesiástico sobre el poder secular, el monopolio papal de la interpretación de la escritura y el monopolio papal (y supremacía) para la convocatoria a concilio.

(8) Pensar en una reflexión sistemática sobre el pensamiento político en la Edad Media y el Renacimiento implica, necesariamente, dar cuenta de uno de sus ejes transversales: la teoría de las dos espadas en tanto disputa por la supremacía entre el *imperium* y el *sacerdotium*. Alrededor de esta controversia se desarrollaron los grandes cismas

de la Iglesia católica entre los siglos XIII y XVI con la consiguiente aparición y producción de escritos de diversos pensadores como Juan Hus, Egidio Colonna, Guillermo de Occam, Miguel de Cesena, Bonagracia de Bérghamo, Marsilio de Padua, Dante Alighieri y el mismo Martín Lutero.

(9) Si bien las palabras de Lutero poseen una direccionalidad determinada en orden a que el Poder secular sea co-cristiano y co-sacerdote, esta afirmación también esconde el debilitamiento del poder eclesiástico como se conocía (y, por ende, vital para el proceso de secularización moderno). Las premisas teológicas luteranas que implican la primacía de la subjetividad del creyente y su relación directa con Dios, el principio de sacerdocio universal, la noción de la iglesia como comunidad de creyentes y la plena accesibilidad y cognoscibilidad de la biblia para todos los creyentes dan como resultado un proceso de horizontalización y desjerarquización de la Iglesia que impacta fuertemente sobre sus pretensiones; debilitamiento relativo que, en el marco de esta disputa, contribuye necesariamente a un fortalecimiento del poder secular.

(10) Esta dualidad entre el foro interno y el foro externo implica una fuerte crítica luterana al combate de la herejía por medio de la violencia física en tanto y en cuanto la herejía implicaría un tema netamente espiritual y, por ende, que escapa a la función de la espada secular. "La herejía es un asunto espiritual, que no puede golpearse con el hierro ni quemarse con el fuego ni ahogarlo en el agua. Sólo será la palabra de Dios que lo hará" (Lutero, 2001: 51).

(11) Los denominados 12 artículos de Memmingen en referencia a la una ciudad de Alemania, ubicada en la región de Suabia, se refieren al primer pliego de reclamos y reivindicaciones consensuados por parte de la rebelión campesina de 1525-1526 liderada por un discípulo de Martín Lutero, Thomas Muntzer.

(12) Recordemos que la igualdad entre los cristianos está dada por la gracia del bautismo, sacramento que ha sido conferido a todos los creyentes y mediante el cual cada uno de ellos tendrá el mismo poder y capacidad, pues por este sacramento todos son ordenados como sacerdotes. Esta cuestión es de real importancia pues la doctrina del "sacerdocio universal", que en este caso implica el derrumbe específico de la segunda muralla (que afirma que solamente el papa tiene la capacidad de interpretar las escrituras), nos enseña que todos los cristianos son capaces de comprender el significado de las escrituras, hecho posibilitado por la traducción de la biblia a las lenguas vernáculas y por la utilización de estas en las celebraciones cristianas en reemplazo del latín. Aquí radica entonces la igualdad a la que nos referíamos anteriormente, ya que el creyente como parte de una comunidad de "sacerdotes" ordenados como tales a partir del bautismo recibe la gracia de Dios y este don lo habilita, por decirlo de alguna forma, y lo capacita para ser intérprete de las escrituras. La única diferencia entre los cristianos es de "cargo" o de función, diferencia que no los ubica en una jerarquía inferior o superior, ya que todos los cristianos pertenecen al mismo orden.

Entonces, el cristiano es un "igual" en relación con los demás miembros del orden espiritual pero también es "libre" justa y exclusivamente como miembro de este espacio. Esta vida en igualdad y libertad solo es posible gracias a un paso previo para el creyente, la recepción de la gracia de Dios otorgada por el bautismo, que no puede ser otorgada por un sacerdote ya que es un don brindado "libremente" sólo por Dios. Consecuentemente, si el hombre puede recibir la gracia y convertirse en un devoto cristiano, puede también llevar adelante una comunicación directa con Dios y dicha relación no puede ser interferida por ningún elemento externo ya que estos únicamente alejan al creyente del objeto de sus creencias, olvidando que "la autenticidad de la experiencia dependía del carácter directo y sin inhibiciones de la relación" (Wolin, 2001: 162).

Es por medio de la palabra de Dios entonces que los creyentes pueden "libremente" interpretar y comprender las escrituras y a la vez juzgar las acciones en función de lo que dicen; dicha relación sólo es posible sin intermediarios que se autoatribuyan esta autoridad como lo hacen, en opinión de Lutero, los obispos y el propio papa. La libertad del cristiano proviene así solo y únicamente de Dios y será a través de la palabra, de las escrituras, que el creyente pueda entregar su alma al gobierno divino, gobierno apolítico y basado en la igualdad, que solo se encomienda a la absoluta e inmutable voluntad superior. Por ello solo la parte espiritual del creyente puede ser libre, en tanto solo su alma puede "someterse" a la voluntad de Dios, solo su esencia inmaterial que no necesita de la coerción ni de la ley, ya que "nadie

da ni puede dar órdenes al alma a menos que pueda mostrarle el camino hacia el cielo; pero esto ningún hombre puede hacerlo; solamente Dios" (Wolin, 2001: 165).

Bibliografía

- Borisonik, H. (2012), "Martín Lutero y las concepciones de derecho y violencia en la Modernidad", *Revista Ideas* N.º 4 (1), Campiñas, San Pablo.
- Forrestrer, D. (1963), "Martín Lutero, Juan Calvino", en Strauss, L. y L. Cropsey, *Historia de la filosofía política*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Lutero, M. (1517), *95 Tesis*, disponible en: <www.fiet.com.ar>.
- Lutero, M. (1520), *La cautividad babilónica de la Iglesia*, disponible en: <www.fiet.com.ar>.
- Lutero, M. (1520), *La Libertad Cristiana*, disponible en: <www.fiet.com.ar>.
- Lutero, M. (1523), *A los magistrados de todas las ciudades alemanas para que construyan y mantengan escuelas cristiana*, disponible en: <www.fiet.com.ar>.
- Lutero, M. (1526), *Si los hombres de armas también pueden estar en gracia*, disponible en: <www.fiet.com.ar>.
- Lutero, M. (2001), *Escritos Políticos*, Madrid, Tecnos.
- Marx, K. (1992), *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Barcelona, Planeta-Agostini.
- Mondolfo, R. (2004), *Figuras e Ideas de la Filosofía del Renacimiento*, Buenos Aires, Losada.
- Mouffe, C. (2007), *En torno a lo político*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Rousseau, J. J. (2001), *El Contrato Social*, Buenos Aires, EDAF.
- Schmitt, C. (2009), *El Concepto de lo Político*, Buenos Aires, Alianza Editorial.
- Skinner, Q. (1986), *Los Fundamentos del Pensamiento Político Moderno. La Reforma*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Ullman, W. (1983), *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Barcelona, Ariel.
- Várnagy, T. (2000), "El Pensamiento Político de Martín Lutero", en Borón, A., *La Filosofía Política Clásica*, Buenos Aires, CLACSO-EUDEBA.
- Wolin, S. (2001), *Política y Perspectiva Continuidad y Cambio en el pensamiento político occidental*, Buenos Aires, Amorrortu.