

Teología y experiencia estética: el lugar de la imagen frente a la noción de Revelación de Martín Lutero y Juan Calvino*

Recibido: enero 24 de 2017 | Aprobado: abril 21 de 2017

DOI: 10.17230/co-herencia.14.26.9

David Ricardo Luna-Vinueza*

dr.luna129@uniandes.edu.co

drlunav@unal.edu.co

Resumen Este trabajo pretende argumentar que la concepción luterana y calvinista de la Revelación hace innecesario pensar la imagen como el lugar de lo sagrado. El postulado luterano de la justificación por la fe y el postulado calvinista de la doble predestinación descansan en una forma muy particular de entender la Revelación, que escinde al ser humano en dos dimensiones radicalmente diferentes: la espiritual y la corporal. Esa escisión tiene, a su vez, una distinción gemela: la separación entre lo público y lo privado. Ante ese esquema, la imagen se encuentra en una posición paradójica que solo puede resolverse cuando la experiencia de la imagen se empieza a pensar como una experiencia estética, es decir, autónoma. Esta experiencia se manifiesta en la creación y la apreciación o percepción de la obra.

Palabras clave:

Imagen, experiencia estética, revelación, Martín Lutero, Juan Calvino.

Theology and aesthetic experience: the place of the image against the notion of Revelation in Martin Luther and John Calvin

Abstract

This paper intends to argue that the Lutheran and Calvinist conception of Revelation makes it unnecessary to understand the image as a place of the sacred. The Lutheran postulate of justification by faith and the Calvinist postulate of double predestination lie in a very particular way of understanding Revelation, which divides the human being into two radically different dimensions, spiritual and bodily. This division has, in turn, a twin distinction: the separation between the public and the private. In view of this scheme, the image is in a paradoxical position and that can only be solved when the experience of the image starts to be conceived as an aesthetic experience, in other words, autonomous. This experience is reflected in the creation and appreciation or perception of the work.

Key words:

Image, aesthetic experience, revelation, Martin Luther, John Calvin.

* Abogado (*Summa cum laude*) y economista (*Summa cum laude*) de la Universidad de los Andes (Colombia). Estudiante de la Maestría en Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia y de la Maestría en Derecho de la Universidad de los Andes. Asistente de investigación del Centro de Investigaciones Sociojurídicas de la Universidad de los Andes.

El reconocido historiador del arte Hans Belting inicia su reflexión sobre la que denomina crisis de la imagen en los inicios de la Edad moderna con uno de los argumentos que Lutero usa para oponerse a la doctrina de los iconoclastas (1994, p. 458). Andreas Karlstadt (1486-1541), por ejemplo, justificaba la iconoclasia como una forma de luchar contra la idolatría, que no era más que la violación de uno de los diez mandamientos (1994). Karlstadt observaba que los fieles de su época adoraban las imágenes y creían que ellas podían hacer milagros. Las imágenes habían sido convertidas en ídolos que, en cuanto tales, podían ser destruidos si se seguía la opinión del profeta Isaías: “los fabricantes de ídolos no valen nada, y sus obras máspreciadas no sirven para nada; sus testigos no ven ni conocen nada, para su propia vergüenza” (Is. 44: 9). El argumento de Lutero contra la iconoclasia es ingenioso y depende de sus más profundos postulados teológicos. Para Lutero, la destrucción de imágenes parte de un presupuesto equivocado: se trata de una acción que busca agradar a Dios (Luther, 1994). Así, si la salvación del alma no depende de las obras, como lo reafirma Lutero innumerables veces en sus textos, la iconoclasia no tiene ninguna justificación teológica. La alternativa frente a las imágenes, dice Lutero, no es la iconoclasia sino la predicación: los sacerdotes deben enseñar que las imágenes no son nada, que, como decía Karlstadt, “sus ojos no ven y sus corazones no sienten”. El culto de las imágenes solo podría abandonarse cuando los feligreses entiendan que únicamente la gracia de Dios puede salvarlos.

El veredicto de Lutero es claro. De acuerdo con el segundo mandamiento, Dios prohíbe las imágenes que se adoran en su lugar; es decir, aquellas imágenes que se ven como el receptáculo de algo sagrado. El efecto de la predicación debe ser, precisamente, sacar lo sagrado del dominio de las imágenes. Sin embargo, para Lutero las imágenes aún pueden cumplir una función importante dentro de la Iglesia e incluso en el marco de la predicación: pueden ser un instrumento pedagógico. Las imágenes pueden usarse para ilustrar pasajes de la Biblia y para comunicar mensajes a los feligreses iletrados.

Calvino, por su parte, rechaza esta conclusión. Todo lo que los feligreses podrían aprender sobre Dios a partir de las imágenes es fútil e incluso falso (2006a, p. 105). En ese sentido, ninguna imagen podría tener un verdadero valor pedagógico para los creyentes

(2006a, p. 112). Sorprendentemente, la base del argumento de Calvino también es el segundo mandamiento. Así, aunque tanto Lutero como Calvino coinciden en que lo sagrado debe ser sacado del dominio de las imágenes, Calvino va más allá para argumentar que las imágenes deben salir del espacio mismo de la Iglesia.

Para Belting, la postura de Lutero es el testimonio de un proceso fundamental en la historia de la imagen: la metamorfosis de la imagen en la obra de arte (1994, p. 458). Sin embargo, Belting no le presta mucha atención a la posición de Calvino y a las razones conceptuales y teóricas que subyacen a esa transformación. Más aún, Belting no desarrolla los motivos del desacuerdo entre Calvino y Lutero sobre el lugar de la imagen en la Iglesia. Aunque el origen del proceso se puede rastrear hasta antes de la intervención de los reformadores y de la Reforma en general, se puede decir que en la consolidación teórica de la metamorfosis colapsan consideraciones de tipo teológico y estético que pueden deducirse de los textos de Lutero y Calvino. En ese sentido, aunque el desacuerdo que se observa entre ellos depende de algunas diferencias entre sus doctrinas teológicas, esas diferencias no son radicales. Más aún, en términos conceptuales, las intervenciones de Lutero y Calvino acerca de la imagen se pueden agrupar alrededor de las mismas categorías y distinciones analíticas.

Entonces, en este texto se pretende mostrar la codependencia entre la teología y la estética en la reconceptualización de la imagen como obra de arte que se puede articular a partir de los textos de Lutero y Calvino. En ese sentido, se argumentará que la concepción luterana y calvinista de la Revelación hace innecesario pensar la imagen como el lugar de lo sagrado. Más aún, el postulado luterano de la justificación por la fe y el postulado calvinista de la doble predestinación descansan en una forma muy particular de entender la Revelación, que a su vez escinde al ser humano en dos dimensiones radicalmente diferentes: la espiritual y la corporal. Esa escisión tiene, por su parte, una distinción gemela: la separación entre lo público y lo privado. Ante ese esquema, la imagen se encuentra en una posición paradójica que solo puede resolverse cuando la experiencia de la imagen se empieza a pensar como una experiencia estética, esto es, autónoma. Esta experiencia se manifiesta en la creación y la apreciación o percepción de la obra.

Para lograr lo anterior, este texto se divide en tres partes. En la primera de ellas se rastrea la concepción sobre la Revelación que se encuentra detrás de la doctrina de la justificación por medio de la fe y de la teoría de la doble predestinación. Para ello, el camino que se sigue en este trabajo inicia con la teología de la imagen de Juan Damasceno. Además, en esta sección se mostrará de qué manera la teología de la Revelación de Lutero y Calvino lleva a la escisión del ser humano. En la segunda parte se desarrolla la forma en la que esta teología lleva aparejada una distinción entre lo público y lo privado. Por último, se ofrecerán las conclusiones. En esta sección se esbozarán algunas consecuencias políticas que se derivan del esquema de Lutero y de pensar la experiencia de la imagen como una experiencia estética.

Antes de continuar es necesario hacer una aclaración sobre el argumento que se desarrollará. En ningún caso se trata de un argumento historiográfico. Es decir, no se argumentará que gracias a la Reforma protestante los artistas del siglo XVI pudieron ejercer su arte libremente. Esta es una tesis que plantearía un nexo causal que difícilmente podría probarse con una lectura de textos teológicos. En cambio, en este trabajo se propone que es posible pensar la separación entre el arte y la religión en Occidente a partir de la lectura e interpretación de las obras teológicas de Lutero y Calvino.

Revelación y Palabra en la doctrina luterana de la justificación por la fe y en la doble predestinación calvinista

Belting identifica a Juan Damasceno como el primer teólogo de la imagen; es decir, como el primer estudioso que le brindó una justificación teológica a la existencia de las imágenes (1994, p. 503). Juan Damasceno (1994a) aceptaba que lo que se adora en las imágenes no es su materialidad, sino aquello que representan. En ese sentido, el problema teológico que se debía resolver era el de cómo es posible representar la invisibilidad e incorporeidad de Dios (John of Damascus, 1994b).¹ Las imágenes solo podrían tener sentido si

¹ Juan Damasceno también aborda el asunto de las imágenes de los santos. El autor afirma que dado que estas imágenes reciben algo de la gracia divina por el tipo de personas que representan, pueden hacer milagros. Este es un aspecto interesante de la postura de Juan Damasceno sobre las imágenes. Sin

representasen aquello que, a primera vista, parece irrepresentable. Ciertamente, dice Juan Damasceno, la *esencia* de Dios es irrepresentable porque él no se ha presentado a los seres humanos en su esencia. Sin embargo, Dios se ha mostrado en Cristo, que es la *forma* en la que tuvo que nacer como ser humano. Así, Dios solo puede ser representado en cuanto forma, esto es, bajo la figura visible de Cristo. Los cristianos, entonces, hacen imágenes del Dios encarnado que les permiten adorar aquello que se representa. Freedberg (1986) muestra que las variaciones sobre este argumento son la principal arma de los defensores del culto a las imágenes en los tiempos de la Reforma y la iconoclasia reformista.

Detrás del argumento de Juan Damasceno se encuentra una forma particular de entender la Revelación: Dios se muestra a los seres humanos bajo la forma de Cristo, no en su esencia; el misterio de la Revelación de Dios se condensa en hacerse visible a través de Cristo. Bajo esta perspectiva, la materialidad de Cristo es lo principal en el misterio de la Revelación. Lo que hace posible que Dios hable con voz humana es, precisamente, que haya nacido en el mundo material. Aunque los seres humanos no puedan acceder a la esencia de Dios, pueden acceder a su forma visible no solo a través de la Biblia y la historia sagrada, sino también, y principalmente, a través de las imágenes. El poder de las imágenes milagrosas de origen celestial, como los sudarios, radica en que tuvieron contacto con el Dios encarnado (Belting, 1994, p. 47). Esas imágenes adquieren un carácter sagrado precisamente porque participan de la Revelación de Dios a través de la materialidad de Cristo.

Lutero, por su parte, entiende la Revelación de una forma distinta. La clave para entender la Revelación luterana es revisar el aspecto central de su doctrina: la justificación por la fe. Para llegar a esa intuición, Lutero parte de un presupuesto antropológico fascinante: “las obras de los hombres aunque sean de apariencia hermosa y parezcan buenas, son, no obstante, y con probabilidad, pecados mortales [...] el libre albedrío está cautivo y reducido a servidumbre a causa del pecado, no es que no exista, sino que no es libre salvo para el mal” (1977b, pp. 76, 78). El fundamento de esa visión es el

embargo, en este trabajo el énfasis se pone en su *teología* de las imágenes, entendida de una forma amplia como la relación entre Dios y las imágenes que se hacen de él.

pecado original, el cual “entraña una corrupción tan profunda y perniciosa de la naturaleza, que ninguna razón llegará a comprenderlo” (1977d, p. 345). Lutero afirma que aunque la Biblia esté plagada de leyes y mandamientos, su única finalidad es mostrarle a los seres humanos que están absolutamente incapacitados para el bien (1977c, p. 159). La consciencia de la imposibilidad de cumplir la ley humilla al ser humano y le enseña que en sí mismo no hay nada que lo pueda salvar del fuego del infierno (1977c, pp. 159-160).

De lo anterior se sigue que los seres humanos merecen la ira y el castigo de Dios porque son naturalmente malvados (Luther, 1989, p. 178). Frente a este panorama lo único que queda es clamar por la misericordia de Dios. Dado que el Papa, la supuesta representación de Cristo sobre la Tierra, solo puede eximir de las penas que Él ha impuesto (tesis 5-7, 20-21, 1977a, pp. 64-65), no puede asegurar la salvación de las almas por ningún medio (entre los que se incluyen, claramente, las indulgencias). Ahora bien, las obras no son el camino para pedir la misericordia de Dios. Los dos argumentos que justifican esa idea se desprenden de la antropología luterana. En primer lugar, si en todo lo que hacen los seres humanos se refleja su naturaleza irredimiblemente pecaminosa, es claro que no es posible agradar a Dios por medio del pecado. En segundo lugar, la humillación que sufren los seres humanos al ser conscientes de su imposibilidad de actuar de acuerdo con el bien solo puede revelar la grandeza absoluta de Dios. Si los seres humanos creen que se hacen dignos de la salvación por sus propios medios no solo están afirmando que su pecado original no es verdaderamente un pecado (1977b, pp. 80-81), sino que también están equiparando su naturaleza a la naturaleza divina. En ese sentido, para Lutero la doctrina de la justificación por las obras envuelve en sí misma la herejía de decir que los seres humanos son como Dios.

La misericordia de Dios es una promesa que solamente se hace evidente a través de Cristo: “lo único que en el cielo y la tierra da vida al alma, por lo que es justa, libre y cristiana es el santo evangelio, palabra de Dios predicada por Cristo. [...] Nada más necesita si posee la palabra de Dios [...] Cristo mismo vino con la única misión de predicar la palabra de Dios” (Lutero, 1977c, p. 158). De ese modo, los seres humanos solo pueden salvar sus almas si creen fervientemente en la promesa de la misericordia de Dios, que no es

otra cosa que creer en la Palabra de Dios. Ahora bien, el hacerse explícito de esta promesa es la verdadera Revelación para Lutero. En otros términos, la Revelación de Dios en la Tierra es la Palabra, el Logos divino que solamente puede pronunciar Cristo. La posibilidad de escuchar el Logos divino con una voz humana marca la ruptura entre la ley y la misericordia, entre la ley y la Revelación. Así, mientras la ley solo tenía la función de convencer a los seres humanos de su irredimible malignidad, la Palabra los convence de que Dios se sacrifica a sí mismo para arrojarse los pecados y debilidades del alma (1977c, pp. 160-161). De ese modo, la Palabra es la muestra más grande que tienen los seres humanos de la grandeza de Dios.

Detrás de esta idea se esconde, como lo muestra Wriedt (2003, p. 91), la concepción de la absoluta soberanía y libertad de Dios. Si la salvación de los seres humanos depende de la gracia de Dios, se trata claramente de un favor, de una liberalidad. Ciertamente, el hecho de que los seres humanos tengan fe no puede atar a Dios a conceder la salvación. A su manera, la doctrina de la salvación por las obras parte del presupuesto de que actuar correctamente ata la voluntad de Dios a decidir de una manera determinada. Por el contrario, Lutero quiere mostrar que la decisión sobre la salvación de un alma particular depende de la voluntad desconocida de Dios. En otros términos, aunque los seres humanos han recibido la promesa de la salvación por la Palabra, realmente no existe seguridad sobre ella. Este rasgo de la teología luterana permite entrever una cierta doctrina de la predestinación. Si la salvación de un alma particular depende únicamente de la voluntad desconocida de Dios, es posible que esa decisión haya sido tomada desde el principio de los tiempos.

La idea de la absoluta soberanía de Dios y el corolario de la predestinación también se encuentran en la teología calvinista. Del mismo modo, esa idea depende de una forma particular de entender la Revelación y la naturaleza humana. Al igual que Lutero, Calvino parte de la premisa, o más bien axioma, del pecado original. La desobediencia de Adán corrompió la pureza con la que Dios invistió al primer ser humano. Sin embargo, Calvino se diferencia de Lutero en la medida en que enfatiza la pureza primigenia de la humanidad. De hecho, Calvino afirma que el conocimiento que los seres humanos tienen de sí debe incluir tanto lo que son después de la caída

de Adán en el pecado como lo que fueron originalmente (2006a, p. 183). Calvino acentúa, entonces, que en el principio los seres humanos fueron la imagen de Dios, y que precisamente esa imagen fue corrompida por el pecado.

Ese énfasis marca una diferencia sutil pero muy importante entre Lutero y Calvino. Así, mientras Lutero argumenta que toda la corrupción del ser humano se libera en Cristo, Calvino afirma que la labor de Cristo es restaurar el alma humana a su pureza original (2006a, p. 189). Para lograr esa restauración, los seres humanos deben ser capaces de conocer esa pureza original, es decir, de ver la imagen de Dios que ellos fueron alguna vez. La forma de hacerlo es conocer a Dios mismo, lo que solo es posible si Dios, a su vez, se muestra. Ahora bien, Dios se muestra a través de Cristo y, más específicamente, a través de su Palabra que se plasma en las Escrituras (Calvino, 2006a, p. 70). Con esto se vuelve al misterio de la Revelación: Dios se muestra a los seres humanos en cuanto Palabra, de tal forma que esa Palabra es el camino para la salvación. Es más, Dios mismo es la Palabra.² De ese modo, el conocimiento de la Palabra, que es el conocimiento de Dios, supone una unión mística con Cristo, que logra restaurar el alma a su estado original (Hesselink, 2004, p. 81).³

Ahora bien, Calvino observa que solo algunos seres humanos pueden escuchar la Palabra, mientras que otros no son tocados por su llamado. Esto le sugiere que aquellos que pueden llegar verdaderamente al conocimiento de Dios han sido escogidos por Él desde el inicio de los tiempos, mientras que los que no pueden hacerlo han sido reservados para la condenación (Calvino, 2006b, pp. 955-956). Allí radica la doctrina de Calvino de la doble predestinación

² Una buena parte del capítulo XIII de la primera parte de las *Instituciones* está dedicada a esta idea. En un pasaje muy interesante, Calvino la desarrolla de esta manera: “Therefore, inasmuch as all divinely uttered revelations are correctly designated by the term ‘Word of God’, so this substantial Word is properly placed at the highest level, as the wellspring of all oracles. Unchangeable, the Word alludes everlastingly one and the same with God, and is God himself” (2006a, p. 130).

³ Sobre este punto es necesario resaltar otra diferencia entre Lutero y Calvino, que no hace parte del argumento de este trabajo. Calvino afirma que el conocimiento de Dios supone una forma de persuasión por la Palabra: “For by a kind of mutual bond the Lord has joined together the certainty of his Word and of his Spirit so that the perfect religion of the Word may abide in our minds when the Spirit who causes us to contemplate God’s face, shines; and that we in turn may embrace the Spirit with no fear of being deceived when we recognize him in his own image, namely in the Word” (2006a, p. 95). El que persuade y hace escuchar la Palabra es el Espíritu Santo. A diferencia de la postura de Lutero, aunque el Espíritu y la Palabra están unidos, pueden actuar independientemente (Hesselink, 2004, p. 80).

(Hesselink, 2004, p. 83). La diferencia entre esta versión de la predestinación y la que se puede deducir a partir de los textos de Lutero es evidente: la posibilidad misma de tener una fe verdadera depende para Calvino de la voluntad desconocida de Dios.

Desde esta perspectiva, las diferencias entre Juan Damasceno y Lutero y Calvino son claras. Mientras el primero enfatiza la materialidad de Cristo como aquello en lo que consiste la Revelación, Lutero y Calvino se concentran en la mayor particularidad del Nuevo Testamento: el que Dios hable con voz humana. Si bien la materialidad hace posible la transmisión de la Palabra, para ellos es el mensaje el que marca la intervención de Dios en el mundo para la salvación de las almas. Entender la Revelación como la transmisión del Logos divino lleva a una conclusión fundamental para este trabajo: la corporeidad de Cristo puede pasar a un segundo plano porque Dios se hace presente en el mundo a través de la Palabra. Si esta interpretación se empuja un poco más, se llega al punto de quiebre de Lutero y Calvino con respecto a las imágenes. Dado que una imagen no ha estado en contacto con la Revelación, nunca puede ser el lugar de lo sagrado; por el contrario, lo sagrado es la Palabra misma, la presencia de Dios en el mundo, que se reafirma y se actualiza a través de la predicación.⁴

La consecuencia de esta noción de Revelación para la imagen es bastante clara. Frente a esta teología de la Palabra o de la Revelación se hace imposible una teología de la imagen. Más aún, como lo destaca Belting a partir de los textos de Lutero, la imagen se empieza a subordinar a la Palabra en el contexto de lo sacro (1994, pp. 466-467). Si bien para Lutero las imágenes se vuelven inofensivas después de que los seres humanos comprenden lo que está detrás de la idea de Revelación, aún pueden ser útiles para la doctrina cristiana. La imagen a la que se ha despojado de su halo sagrado debe servir para ilustrar la Palabra o la historia sagrada. En otros términos, diría

⁴ No hay que olvidar los primeros versículos del Evangelio de Juan: “Al principio existía la Palabra, y la Palabra estaba junto a Dios, y la Palabra era Dios. Al principio estaba junto a Dios. Todas las cosas fueron hechas por medio de la Palabra y sin ella no se hizo nada de todo lo que existe. [...] La Palabra era la luz verdadera que, al venir a este mundo, ilumina a todo hombre. [...] Y la Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros. Y nosotros hemos visto su gloria, la gloria que recibe del Padre como Hijo único, lleno de gracia y de verdad. [...] Nadie ha visto jamás a Dios; el que lo ha revelado es el Hijo único, que está en el seno del Padre” (Jn. 1:1-18). En el fondo, la teología de la Revelación de Calvino y Lutero es una interpretación de estos pasajes.

Lutero, en el contexto de lo religioso la única función permisible para la imagen es la narrativa.

Ahora bien, como se dijo más arriba, Calvino rechaza esa posibilidad. La opinión de Lutero se puede pensar como una distinción entre la adoración y el uso y creación de las imágenes religiosas, uso y creación que, según Lutero, es una acción inofensiva para la fe, e incluso útil para la propagación del evangelio. La opinión de Calvino se basa en su noción de Revelación y en una lectura radical del segundo mandamiento. La ley de Dios no deja ningún espacio para la imitación de su imagen: el mandamiento es claro en que la creación de una imagen de lo divino está prohibida. De hecho, Calvino llega a afirmar que cualquier representación figurativa de Dios contradice su ser, su esencia, y es una forma de pecado (2006a, p. 100). De hecho, como se puede deducir a partir de la reflexión de Calvino, el origen de la adoración de las imágenes pasa por no creer que la Revelación es un hecho verificable en la historia de la humanidad. La adoración solo puede depender de un profundo deseo de tener una divinidad tangible (2006a, p. 108). En otros términos, la adoración de las imágenes supone no creer que “la Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros”.

De ese modo, frente a la Revelación del Logos divino, la imagen no puede ocupar ningún espacio en el contexto de lo sacro. Si la única forma en que los seres humanos acceden al conocimiento de Dios es escuchando la Palabra revelada, las imágenes solo son capaces de proporcionar una visión deformada de lo divino.⁵ Aunque las conclusiones de Lutero y Calvino pueden ser diferentes, hay algo que las acerca: en ambos casos la imagen se saca del contexto de lo sagrado. En otros términos, la imagen deja de concebirse conceptualmente como el receptáculo de algo que merezca ser venerado. Este es un efecto teórico-teológico que debe ser analizado con más detenimiento, pero antes de ello es necesario abordar otro de los

⁵ No hay que perder de vista que las *Instituciones de la religión cristiana*, que constituyen el principal tratado teológico de Calvino, se estructuran alrededor de la pregunta por el conocimiento de Dios (Calvino, 2006a, p. 35; Hesselink, 2004). En ese sentido, la finalidad de la reflexión de Calvino sobre las imágenes en ese contexto es dilucidar la posibilidad que tienen de revelar algo sobre la divinidad. Los escritos de Lutero, por el contrario, no cuentan con una pregunta orientadora. Al tratarse de obras dispersas que fueron escritas a la luz de ciertas polémicas (Wriedt, 2003), no hay una forma sencilla y analíticamente satisfactoria de leerlas.

efectos de la teología de Lutero y Calvino sobre la Palabra y la Revelación.

La noción de Revelación de Lutero y Calvino y las doctrinas de la justificación por la fe y de la doble predestinación que se desprenden de ella conducen a un resultado antropológico que hay que tener en cuenta. La doctrina de la justificación por las obras supone que la acción en el mundo es necesaria para la salvación del alma. La faceta corporal de los seres humanos se piensa como necesaria para su salud espiritual. Por su parte, las doctrinas de la salvación de los reformistas piensan a los seres humanos como escindidos de forma absoluta entre una dimensión espiritual y una dimensión corporal, entre el alma y la carne.⁶ Calvino le dedica un gran apartado de sus *Instituciones* a la distinción entre el alma y el cuerpo y a las consecuencias que se derivan de esta distinción para la esencia de los seres humanos (2006a, pp. 183-197). La salvación y la libertad son del dominio absoluto del Espíritu (Lutero, 1977c, p. 157; Calvino, 2006a, pp. 129-130). Los seres humanos solo pueden liberarse definitivamente de las ataduras del pecado en la muerte y después de una vida piadosa. El Logos divino, que comunica la promesa de la salvación, habla, por usar una analogía, a los oídos espirituales de los seres humanos. Calvino presenta esta distinción de una forma cruda y muy precisa. Como se puede leer en el *Génesis*, el ser humano fue creado por Dios a su imagen y semejanza. Esa imagen no reside en el cuerpo sino en el alma (Calvino, 2006a, p. 184). El Logos divino, entonces, se enfoca en restaurar el alma y en prepararla para el momento en que escape de la prisión del cuerpo.

De ese modo, el acto necesario para la salvación y la libertad definitivas es algo que se realiza con el alma y en donde el cuerpo no tiene ninguna injerencia. Así, mientras el Espíritu es el reino de la libertad, el cuerpo, dice Lutero, es el reino de la servidumbre. Este es un aspecto muy interesante de la reflexión del autor. La corporeidad de los seres humanos, esto es, su exterioridad, hace necesario que actúen en el mundo. Aun la persona creyente debe actuar: la

⁶ Cfr. Largier (2009). A partir de la lectura de algunos textos, Largier argumenta que la distinción que introduce Lutero es aquella dada entre lo secular y lo espiritual. Largier presenta esa distinción en el contexto de la crítica que formula Lutero a los reformistas radicales. El camino que se sigue en este artículo es distinto. Al considerar una lectura conjunta de Lutero y Calvino, el resultado es una distinción entre el alma y el cuerpo. Como se verá más adelante, para la interpretación que se propone en este trabajo, el binomio secular-espiritual no es equivalente al binomio cuerpo-alma.

total inactividad piadosa no es una opción para Lutero. En cualquier caso, la actuación lleva a la servidumbre, ya sea del pecado o del prójimo (1977c, p. 168). El servicio absoluto al prójimo es la dosis de servidumbre que la persona creyente debe soportar después de entregarse completamente a la Palabra. El servicio es una exigencia de la fe, que, sin embargo, no salva ni prepara a los seres humanos para la vida plenamente espiritual después de la muerte.

En esta distinción entre el Espíritu y el cuerpo, la imagen se encuentra bajo un foco muy preciso. Sin embargo, para entender plenamente las consecuencias de esa disposición, hay que abordar otra distinción que aparece en escena. Ese es el objetivo de la segunda sección de este trabajo.

La distinción entre lo público y lo privado y la experiencia estética de la imagen

Intuitivamente, una de las acciones principales para lograr la salvación por medio de las obras es, de modo necesario, el culto. Si se confía en la reconstrucción histórica de Belting, el culto hasta antes de las reformas protestantes se llevaba a cabo en un espacio particular: la Iglesia. Ahora bien, si se explota este rasgo del culto se puede decir que la Iglesia, como concepto, envuelve una dimensión doble. Por un lado, y en su sentido más inmediato, la Iglesia es el lugar del culto. Como lugar es un espacio físico en el que los creyentes se reúnen para expresar su devoción. Por otro lado, la Iglesia es una comunidad de creyentes que comparte una misma experiencia de lo sagrado. En ambas dimensiones la intermediación del sacerdote o de la persona que dirige el culto es necesaria para que toda la experiencia adquiera un sentido para las personas que participan en ella.

Bajo ese esquema no se encuentra una distinción precisa entre lo público y lo privado en la experiencia/acción del culto. De hecho, parece que la Iglesia es un espacio en el que la individualidad no existe o, al menos, se disuelve en medio del éxtasis del culto. El escenario que ofrecen Lutero y Calvino es distinto. El acto que lleva a la salvación del alma se realiza en la individualidad, en el espacio de lo puramente privado: la Revelación como Palabra le ofrece a cada persona la promesa de la salvación a cambio de que ella, y solo ella, crea. La salvación, al igual que la condenación, parece depender de

una relación particular (o particularizante) entre un alma y Dios. Si se explota lo anterior se puede llegar a concebir que el ámbito de las creencias se aleja en la teología de la Palabra del espacio comunitario e intermediado de la Iglesia. La Revelación le habla a cada ser humano sin necesidad de un intermediario; a través de la Palabra es Dios el que habla directamente.

La teología de la Palabra lleva a pensar que hay una dimensión humana en donde la individualidad importa y es decisiva. Pero así como la experiencia de la relación con Dios es puramente personal, otras experiencias humanas, como la simple percepción, también le pertenecen únicamente al ser humano que las vive. A través de la relación con el Logos divino, Lutero y Calvino le asignan a los seres humanos su individualidad; una individualidad que, sin embargo, no se limita al aspecto espiritual. Lo que esté por fuera de esa individualidad y de sus relaciones con Dios se podría denominar genéricamente como “lo público”.

Esta aclaración es fundamental para entender la tesis de este trabajo. Como se presentan aquí, no hay una equivalencia entre el binomio Espíritu/cuerpo y el binomio privado/público. Si bien la experiencia fundamental que pueden vivir los seres humanos, la experiencia de la divinidad, se da en el espacio de la pura individualidad, otro tipo de experiencias más profanas o mundanas también podrían darse en ese espacio. Lo que se quiere indicar aquí es que la teología de la Palabra brinda las bases conceptuales para pensar el cuerpo como una dimensión que también se puede insertar en el reino de la individualidad.

La teología de la Palabra presenta, entonces, dos distinciones profundamente emparentadas: entre lo espiritual y lo corporal y entre lo privado y lo público. Esas distinciones son útiles para articular la posición paradójica de la imagen en ese esquema. Por una parte, la Revelación del Logos divino le ha arrebatado a la imagen todo lo sagrado que podía presentarse a través de ella. De ese modo, la imagen se descarta como un objeto de culto así como se descartó la posibilidad de salvar el alma a través de las obras. Por esa razón, la imagen se traslada al ámbito de lo corporal: así como lo corporal se subordina a lo espiritual, la imagen se subordina a la Palabra revelada. En cuanto entidad corporal, la imagen religiosa para Lutero solo puede servir como una forma de ilustrar la Palabra; de hecho, la

imagen solo puede pasar de ser un ídolo a ser inofensiva y útil con fines pedagógicos si se convierte en pura corporeidad. Esta forma de ver la imagen como pura corporeidad es aún más clara en Calvino. Dado que las imágenes no tienen ningún valor pedagógico, Calvino llega a afirmar que la verdadera función de la imagen es brindar placer a sus observadores (2006a, p. 112). Aunque se trata de una conclusión muy rápida de Calvino, no se puede pasar por encima de sus profundas implicaciones: de ser la presencia de Dios en el mundo, la imagen pasa a ser una cosa que está hecha para ser observada y no para ser adorada.

Como consecuencia de lo anterior, la imagen empieza a vivir en el espacio de lo privado, de la percepción individual. Aun la imagen pedagógica solo le puede servir a cada persona particular para que afiance su creencia en la Palabra y su relación con Dios. Frente a esto la imagen se encuentra en una posición paradójica: ha dejado de pertenecer a los espacios que le eran naturales. Bajo la postura teológica que considera que las obras son necesarias para la salvación, la imagen ocupaba un lugar primordial en la experiencia de lo espiritual. Bajo la postura teórica que fusiona lo privado y lo público, la imagen era uno de los aspectos que unificaba la comunidad de creyentes. En ese sentido, conceptualmente la experiencia de la imagen deja de ser comunitaria, compartida o pública y pasa a ser pura percepción individual. Sin embargo, a pesar de haber perdido su lugar, la imagen no ha desaparecido.

Entre los luteranos y los calvinistas, la imagen no puede recobrar el lugar que tenía antes. Para sobrevivir, la experiencia de la imagen debe adecuarse al nuevo ambiente teológico. En este punto entra en escena la parte final de la tesis de este trabajo: para poder superar la paradoja, la experiencia de la imagen se debe transformar en una experiencia estética, de la pura percepción, *aisthesis*. Tanto la creación como la percepción de la imagen se deben separar de Dios y lo sagrado para que la imagen pueda sobrevivir en un mundo dominado por la presencia de lo divino en la Palabra. Este puede ser uno de los fundamentos posibles de la afirmación de Belting según la cual la imagen sufre una metamorfosis para convertirse en una obra de arte. La apreciación de una imagen se debe dar en términos de los recursos técnicos que exhibe, del mismo modo que el artista debe

explorar el mundo visible por medio de esos recursos. Es posible que las consecuencias de la teología de Lutero y Calvino les ayudaran a los artistas de la época a desprenderse de los temas religiosos para explorar, como lo afirma Gombrich (1997, pp. 293, 341), las posibilidades de la expresión, la perspectiva, las reglas de la óptica, las matemáticas y la anatomía.

En particular, la posición de Calvino con respecto a las imágenes sagradas le da un impulso definitivo a la transformación conceptual de la experiencia de la imagen en una experiencia estética. La intervención de Calvino toma una gran fuerza cuando se considera la figura del creador a partir de sus planteamientos. Como se dijo arriba, mientras Lutero destaca una finalidad pedagógica o narrativa para la imagen religiosa, Calvino rechaza esa posibilidad. Sin embargo, el mismo Calvino es claro al afirmar que la pintura y la escultura son dones que provienen de Dios, y que, por esa razón, deben ser explotados adecuadamente por los seres humanos (2006a, p. 112). En ese sentido, más allá de considerar la prohibición bíblica de las imágenes religiosas, el autor se pregunta sobre la forma correcta de hacer imágenes, que no es más que la forma correcta de poner en práctica dones divinos. Desafortunadamente, este es un aspecto que Calvino no desarrolla en su corta argumentación sobre las imágenes religiosas, en el capítulo 11 de la primera parte de las *Instituciones*.

La clave para desarrollar lo que se deduce de la doctrina de Calvino sobre este aspecto se encuentra en su teoría de la doble predestinación. A ello se puede llegar por dos caminos diferentes aunque interrelacionados. Una de las grandes diferencias entre el pensamiento de Lutero y Calvino tiene que ver con la posición de estos teólogos sobre la relación entre la Palabra y la ley (Hesselink, 2004, p. 82). Como se dijo antes, Lutero separa tajantemente estos conceptos. Sin embargo, dado que los seres humanos deben actuar en el mundo, también afirma que la fe hace que los seres humanos se inclinen naturalmente a las acciones buenas o virtuosas. En la teología de Calvino, esa inclinación se convierte en un mandato. La diferencia es sutil, pero sumamente importante: para Calvino, la Palabra ordena un cierto tipo de acción en el mundo. Así, aunque la doctrina de la predestinación supone, por obvias razones, que las obras no llevan a la salvación, la teología calvinista sí establece que

el hecho de creer en la Palabra supone actuar de una manera determinada: una manera buena y virtuosa. El creyente, entonces, debe ejercitar sus dones de una forma excelente o virtuosa.

El segundo camino para llegar a la intervención de Calvino sobre las imágenes, considerando la figura del creador, tiene en cuenta las señales que los seres humanos poseen para pensar que han sido escogidos por Dios para llegar a la gracia eterna. Calvino (2006b) afirma que aunque los seres humanos no pueden conocer la voluntad de Dios, sí pueden tener algunas señales que apuntan hacia cómo será su vida después de la muerte. La más importante de ellas es la posibilidad de ejercitar de forma efectiva los dones entregados por Dios; en otros términos, se trata de la posibilidad real de cumplir las órdenes de la Palabra.

A partir de estos dos caminos, la figura del creador toma un matiz fundamental. Calvino diría que el artista es un ser virtuoso que puede ejercitar sus dones de forma excelente, correcta y efectiva para la mayor gloria de Dios. Ahora bien, el creador de imágenes solo puede actuar de forma correcta si entrega todo su arte en la confección de imágenes con un contenido secular. Esta conclusión se acomoda perfectamente a las distinciones conceptuales que se han usado en este trabajo. El artista que Calvino tiene en mente es una persona que crea objetos desprovistos de cualquier halo sagrado, esto es, corporales, por medio del ejercicio de sus habilidades particulares, es decir, plenamente privadas. Entonces, con respecto a la creación, Calvino arroja al artista a un ámbito puramente secular.

Lo anterior sirve para cerrar la caracterización de la experiencia estética que se deduce de la teología de la Palabra propuesta por Lutero y Calvino. Se trata de una experiencia autónoma con respecto al culto, que se manifiesta en la percepción y la creación de las obras de arte. Al ser una experiencia corporal y privada empieza a tener sentido hablar del placer de la apreciación, la belleza, los recursos técnicos del artista y el genio. En su lucha contra las imágenes religiosas, Lutero y Calvino le abrieron camino a un tipo diferente de imagen y a una forma distinta de verla y de pensar su creación. Este nuevo tipo de imagen es, precisamente, la obra de arte.

Tanto Gombrich como Belting muestran que el proceso de autonomización del arte y la imagen ya se adelantaba antes de la intervención teológica de Lutero y Calvino. Ese proceso se muestra

de forma paradigmática en el *Autorretrato* de Alberto Durero (Albrecht Dürer), del año 1500.⁷ En él, Durero se pinta de frente y con un gesto particular en su mano derecha. Aunque hoy esa imagen pueda parecer inofensiva o neutral, el gesto de Durero al hacerla fue altamente revolucionario. Además del detallado naturalismo y lo prolijo de la técnica, Durero se pintó en esa oportunidad de una forma que estaba reservada para las representaciones de Cristo. En la iconografía medieval, el único que podía ser representado de frente era, precisamente, Cristo. El proceso de autonomización del arte hizo posible que Durero no fuera condenado a muerte por su obra. Como se vio, este proceso puede pensarse en términos conceptuales a partir de la teología protestante de la Palabra. De hecho, es posible que el proceso se consolidara gracias a la Reforma pues, como lo muestra Gombrich, dos de los géneros más significativos de la historia del arte y que dieron lugar a importantes experimentaciones, el retrato y la pintura de naturaleza, tomaron fuerza en ese período (1997, p. 379). Frente a la pérdida del espacio sagrado de la imagen, la estética se presenta como un lugar en el que lo corporal y lo privado pueden coexistir y alimentarse mutuamente.

Conclusiones: política e imagen

En este texto se argumentó que la noción de Revelación que se puede inferir de la doctrina de la justificación por la fe, de Martín Lutero, y de la teoría de la doble predestinación, de Juan Calvino, produce dos distinciones interrelacionadas: entre lo espiritual y lo corporal y entre lo público y lo privado. Pensar la presencia de Dios como la Revelación del Logos divino libera lo sagrado del dominio de la imagen y desplaza la imagen a un espacio que no le era propio. Este desplazamiento, a su vez, lleva a pensar la experiencia de la imagen como una experiencia estética en lo que respecta a su producción y su admiración.


Este texto sugiere una tesis adicional de forma implícita: el radicalismo de Calvino con respecto a las imágenes religiosas dio el impulso definitivo a las bases conceptuales para la autonomización del arte. Al usar la expresión “impulso definitivo”, este texto pretende

⁷ Albrecht Dürer, *Autorretrato* (1500), óleo sobre tabla, 67.1 cm x 48.7 cm, Alte Pinakothek, München.

resaltar una continuidad entre la teología de Lutero y la teología de Calvino con respecto a la imagen. Ahora bien, no se puede perder de vista que lo que se ofreció en este trabajo es una interpretación. Ciertamente, hay muchos puntos de desencuentro entre Calvino y Lutero que fueron dejados de lado. Sin embargo, esta lectura puede ser útil para darle un contenido conceptual al proceso de autonomización que estudian los historiadores del arte.

Esta lectura también deja en el aire las consecuencias políticas de la relación entre la imagen, la Palabra y la política frente a la Reforma protestante. En particular, la pérdida de las funciones sacras de la imagen lleva a abordar la situación en la que se encuentran sus funciones políticas. Al respecto puede haber, al menos, dos posibilidades. Por un lado, la pérdida de la función sacra de la imagen podría suponer la pérdida de sus funciones políticas. Así, dado que la imagen se descarta como un medio para agradar a Dios, se descarta también como una forma de unificar la experiencia religiosa de una comunidad de creyentes. En ese sentido, la imagen habría perdido cualquier posibilidad de ser un catalizador de la unidad de cualquier tipo de comunidad al transformarse en un fenómeno autónomo que depende de la técnica y el genio del artista. Por otro lado, y de forma contraria a lo anterior, la nueva existencia de la imagen como fenómeno estético podría llevar a explotar una nueva función política que tal vez no sea crear una comunidad universal de creencia y significado, sino comunidades enfrentadas y definidas por medio de la diferencia. Los valores y la valoración estética podrían llevar a la diferenciación a través de la exclusión o el miedo. Estas ideas se dejan sugeridas porque no hacen parte directamente del objetivo de este trabajo. Tal vez explorarlas con mayor detenimiento pueda mostrar dimensiones de la teología de Lutero y Calvino que sean diferentes a las que se analizaron aquí. En particular, ese ejercicio podría llevar a ilustrar una posible teología política en el pensamiento de Lutero y Calvino, basada en su forma de comprender la Revelación.

Agradecimientos

Agradezco a Ciro Roldán por sus comentarios a las versiones preliminares de este trabajo. Los errores que aún se puedan encontrar dependen de mis propias falencias intelectuales 

Referencias

- Belting, H. (1994). *Likeness and Presence. A History of the Image before the Era of Art*. Chicago - London: The University of Chicago Press.
- Calvin, J. (2006a). *Institutes of Christian Religion*, Volume I. Louisville: The Westminster Press.
- Calvin, J. (2006b). *Institutes of Christian Religion*, Volume II. Louisville: The Westminster Press.
- Freedberg, D. (1986). Art and Iconoclasm, 1525-1580. The Case of the northern Netherlands. En J. P. Filedt, W. Halsema-Kubes & W. Th. Kloek (Redactie), *Kunst voor de Beeldenstorm. Noordnederlandse Kunst 1525-1580: catalogus* (pp. 69-84). Amsterdam: Rijksmuseum.
- Gombrich, E. (1997). *La historia del arte*. Londres: Phaidon.
- Hesselink, I. J. (2004). Calvin's Theology. En D. K. McKim (Ed.), *The Cambridge Companion to John Calvin* (pp. 79-92). Cambridge: Cambridge University Press.
- John of Damascus (1994a). John of Damascus, Exposition of the Orthodox Faith (rev. ca. 743). En H. Belting & E. Jephcott, *Likeness and Presence. A History of Image before the Era of Art* (pp. 503-504). Chicago - London: The University of Chicago Press.
- John of Damascus (1994b). John of Damascus, Three Discourses on Sacred Images (ca. 730). En H. Belting & E. Jephcott, *Likeness and Presence. A History of Image before the Era of Art* (pp. 504-505). Chicago - London: The University of Chicago Press.
- Karlstadt, A. (1994). Karlstadt, justifying the breaking of images (1522). En H. Belting & E. Jephcott, *Likeness and Presence: A History of the Image before the Era of Art* (p. 546). Chicago - London: The University of Chicago Press.
- Largier, N. (2009). Mysticism, Modernity and the Invention of Aesthetic Experience. *Representations*, 105(1), 37-60.
- Lutero, M. (1977a). Controversia sobre el valor de las indulgencias (1517). Las 95 tesis. En M. Lutero, *Obras* (pp. 62-69). Salamanca: Sígueme.
- Lutero, M. (1977b). Controversia de Heidelberg (1518). En M. Lutero, *Obras* (pp. 74-85). Salamanca: Sígueme.
- Lutero, M. (1977c). La libertad del cristiano (1520). En M. Lutero, *Obras* (pp. 155-170). Salamanca: Sígueme.
- Lutero, M. (1977d). Artículos de Schmalkalda (1537-1538). En M. Lutero, *Obras* (pp. 332-357). Salamanca: Sígueme.

- Luther, M. (1989). The Bondage of the Will. En M. Luther, J. Pelikan & T. F. Lull, *Martin Luther's basic theological writings* (pp. 138-170). Minneapolis: Fortress Press.
- Luther, M. (1994). Luther's reply (1522, 1525). En H. Belting & E. Jephcott, *Likeness and Presence: A History of Image before the Era of Art* (pp. 545-546). Chicago - London: The University of Chicago Press.
- Wriedt, M. (2003). Luther's Theology. En D. K. McKim (Ed.), *The Cambridge Companion to Martin Luther* (pp. 86-119). Cambridge: Cambridge University Press.