

Angel J. Cappelletti

FIDEISMO Y AUTORITARISMO EN LUTERO

Summary: *Nominalism had prepared in Luther the way to fideism, that came together with contempt of Aristotle and philosophy. Fideism, in turn, had facilitated affirmation of State's authority; strengthened the idea of absolute power of the sovereigns and justified at last genocide of german peasants.*

Resumen: *El nominalismo preparó en Lutero el camino hacia el fideísmo, que se dio junto con el desprecio por Aristóteles y la filosofía. El fideísmo, a su vez, hizo posible la afirmación de la autoridad del Estado, apuntaló la idea del poder absoluto de los príncipes y acabó por justificar el genocidio de los campesinos alemanes.*

Tras una extraña crisis religiosa, acompañada de rayos, truenos y votos a Santa Ana, Martín Lutero, graduado como maestro en Artes en 1505, toma ese mismo año el hábito agustiniano en Erfurt. Hace su noviciado, pronuncia los votos, es ordenado sacerdote y recibe el grado de doctor en teología en la Universidad de Wittenberg, en 1512.

De más está decir que su formación teológica se realiza a través de la doctrina de San Agustín. De hecho, el propio Lutero muestra, en toda su obra, gran interés por presentarse a sí mismo como continuador de San Pablo y de San Agustín. Sin embargo, lo que toma del obispo de Hipona es, sobre todo, el antipelagianismo, la concepción de la naturaleza humana como radicalmente corrupta por el pecado (residuo tal vez en Agustín de su juvenil maniqueísmo), la doctrina de la predestinación y de la gracia. El San Agustín platónico que identifica los arquetipos eternos de las cosas con el Verbo de Dios (haciendo así al mundo eterno, no en su

existencia pero sí en su esencia), que da lugar a una teoría super-realista de los universales (prolongada, bajo modalidades diferentes, en todo el Medioevo y en la filosofía moderna hasta Malebranche), que explica el conocimiento intelectual y el carácter universal y eterno de sus verdades, con la luz de la divinidad, parece ajeno al pensamiento de Lutero. En realidad, no se ve por qué el desprecio que éste muestra hacia el metafísico Santo Tomás no se ha de extender por igual al metafísico San Agustín. Lo cierto es que tanto el Aristóteles invocado por el uno como el Platón seguido por el otro comparten, en última instancia, el básico monismo de toda filosofía griega. En el fondo, son, pese a cualquier dualismo y a toda afirmación de la trascendencia (de la Idea o del Acto Puro), partícipes de una concepción panteísta. Los dos santos filósofos tratan, sin duda, con todas sus fuerzas, de negar este larvado panteísmo, pero un leve perfume griego subsiste y no deja de percibirlo el aguzado olfato bíblico de Lutero.

Su odio a Santo Tomás se basa en su odio a Aristóteles, cuyas obras se ve obligado a explicar como maestro en artes. Su odio a Aristóteles es odio a la ética y a la lógica, odio a la razón. "Aristóteles todo entero es para la teología lo que las tinieblas para la luz", dice. Y también: "Bueno fuera para la Iglesia y para los teólogos que Porfirio con sus universales no hubiera nacido" (1). Los aristotélicos árabes y los averroístas latinos veían en el estagirita (el Filósofo por antonomasia) una encarnación de la Razón. Lutero coincide tácitamente con ellos, pero no para exaltar su memoria sino para denigrarla. La denigración y el insulto se extienden a quienes considera sus descendientes y herederos, es decir a todos los filósofos y teólogos

escolásticos (“estultos y cochinos teólogos”). “Me siento obligado —dice— a prestar al Señor este servicio de ladrar contra la filosofía y exhortarlos al estudio de la Sagrada Escritura” (Ego quidem credo me debere Domino hoc obsequium latrandi contra philosophiam et suadendi ad sacram Scripturam) (2). Ya en 1517, en sus cursos universitarios, “ataca con la vehemencia furiosa que lo caracterizará toda su vida, al que considera como su más grande adversario, Aristóteles; Aristóteles que lo exaspera por la potencia misma de su pensamiento; Aristóteles que, con su fuerte lógica es el más firme apoyo de los dialécticos y de los escolásticos” (3).

Pero el odio a los escolásticos se extiende inclusive a humanistas antiescolásticos como Erasmo, en la medida en que éstos representan a la razón. “No hay un solo artículo de fe, por muy bien confirmado que esté en el Evangelio, del que no sepa burlarse un Erasmo, quiero decir la Razón” (ab Erasmo, id est a ratione)(4).

El antagonismo hacia Erasmo, que como él, aunque menos estrepitosamente, había colgado los hábitos monacales, se manifiesta de un modo particular en la polémica sobre el libre albedrío. El humanista holandés ve en el teólogo alemán un enemigo de la cultura: “Donde reina el luteranismo, mueren las letras” (Ubi regnat lutheranismus ibi interitus est litterarum). El teólogo alemán encuentra en el humanista holandés a un pensador pagano, que pretende reducir la Palabra de Dios a una filosofía, “la filosofía de Cristo”, y lo odia de toda corazón (Ex animo odi Erasmus). Superficialmente parecen coincidir en cuanto ambos dicen buscar una fe más pura, basada en el Evangelio y en las costumbres de la Iglesia primitiva, libre de ritualismos, de corruptelas clérico-políticas, de supersticiones. De hecho, sus móviles son opuestos: a uno lo impulsa la razón, rectora de la fe; al otro la fe, conculcadora de la razón. Uno cree que la naturaleza humana, enferma de ignorancia y estupidez, puede ser salvada y restituida por el saber; el otro entiende que ella, después del pecado, no puede sino desear y obrar el mal (Homo, postquam mala arbor facta est, nihil nisi malum velle et facere-potest). Pero, si odia por igual la escolástica y el humanismo, podría suponerse que su doctrina y su espíritu se acercan a la tradición mística, que durante toda la Edad Media y hasta los primeros días de Lutero, se ha desarrollado al margen de la escolástica (y a veces contra ella), y que, en principio parece oponerse igualmente al humanismo como concepción antropocéntrica del mundo. De

hecho, la tesis fundamental de Lutero, que es la justificación por la sola fe, reviste cierto aire místico, que parece aproximarle no por cierto al misticismo especulativo de Eckhart (demasiado intelectualista y metafísico para el gusto del reformador), pero sí al voluntarismo de Tauler, en cuyos sermones alemanes (Predigten) suelen encontrarse tanto un gran desprecio por las obras externas como una actitud pasiva frente a Dios, el único que nos salva, y un gran desprecio por la metafísica y la teología natural. El mismo Lutero le escribe a Staupitz: “Yo, siguiendo la teología de Tauler, ...enseño a los hombres a no confiar en cosa alguna, fuera de Jesucristo; no en sus oraciones ni en sus méritos o sus obras. Porque nuestra salvación no está en que uno corra, sino en que Dios tenga misericordia” (5). Se entiende su entusiasmo por la “deutsch Theologia”, libro cuya doctrina pone Lutero por encima de la de todos los teólogos, sólo aventajada por la de San Agustín. De hecho, hace publicar la obra, creyéndola un compendio de la teología de Tauler.

Pero en realidad, nada más alejado de Lutero que la tradición mística que se remonta a Proclo y a Plotino, que tiene su mayor exponente durante los primeros siglos de la Iglesia en Dionisio Areopagita, que cuenta entre sus figuras más ilustres a Meister Eckhart. La mística supone una experiencia directa del Ser Absoluto, por encima del raciocinio y de la lógica, pero por encima también del dogma y de la Escritura. Dentro de la Reforma, místicos serán William Penn y los cuáqueros, para quienes la voz interior del Espíritu prevalece siempre no sólo sobre el rito y el ordenamiento eclesiástico sino también sobre la letra de la Biblia. El mismo Lutero, que en alguna ocasión parece apreciar la doctrina del Areopagita (sin duda, por una superficial comprensión de su contenido y de su espíritu), acaba por execrarlo, considerándolo “sumamente nocivo”, más platónico que cristiano (perniciosissimus est, plus platonis quam christianis) (6). El místico, aun cuando permanezca formalmente dentro de los límites de la ortodoxia, está por principio (esto es, metodológicamente) llamado a transgredir no sólo la disciplina sino también el dogma, y, en el mejor de los casos, a prescindir de la liturgia, de los sacramentos, de la jerarquía eclesiástica. Muy pocos casos pueden encontrarse, en la historia de la Iglesia, de místicos que, durante su vida o después de su muerte, no hayan sido cuestionados, perseguidos, condenados o, por lo menos, sospechados de herejía. Los místicos, lo mismo que los profetas, aunque por caminos opues-

tos (los unos profundizando la vida interior, los otros ampliando y removiendo la vida exterior, es decir, la sociedad), son siempre rebeldes (aun sin querer serlo) y peligrosos para el Estado, para las clases dominantes, para la Iglesia jerárquica. Y, como veremos, a nadie (ni siquiera al Papa) odia tanto Lutero como a los anabaptistas, a veces profetas, a veces místicos. Calvino, más lógico que el reformador tudesco, advertirá enseguida, según recuerda H. Strohl, la contradicción entre la mística y las doctrinas de la Reforma (7). Si caracterizamos al místico por su "magnanimidad" (que incluye siempre el "entusiasmo" en sentido etimológico), Calvino resulta ser, en la historia del cristianismo, el anti-místico por excelencia.

Para comprender el pensamiento de Lutero no es suficiente, pues, tener en cuenta su agustinismo: es preciso considerar también su (casi siempre tácito) antiagustinismo, es decir su rechazo de todo cuanto en San Agustín queda de Platón y de los neoplatónicos. B. Warfield, dice que la reforma luterana constituye el último triunfo de la doctrina agustiniana de la gracia sobre la doctrina agustiniana de la Iglesia. Se puede afirmar algo todavía más audaz. La doctrina de Lutero significa el triunfo último del Agustín bíblico y paulino sobre el Agustín neoplatónico y filosofante (8).

En la historia de la filosofía escolástica los más radicales anti-platónicos son los nominalistas. Ya en el siglo XII las diversas teorías platónicas de los universales son adversa, más que por el propio Abelardo, por su maestro Roscelino de Compiègne. Ahora bien, en el siglo XV y a comienzos del XVI, cuando Lutero estudia filosofía en Erfurt, en las cátedras de esa universidad, como en la mayoría tal vez de las alemanas y francesas, predomina el nominalismo occamista, llamado por entonces la vía moderna o la tercera vía (las otras dos eran la tomista y la escotista). Sus profesores de filosofía Iodocus Trutvetter ("el príncipe de los dialécticos") y Bartolomé Arnoldi de Usingen, eran sin duda, occamistas. El mismo Lutero reconoce, en varias ocasiones, a Ockham como su maestro. "Ockham, mi maestro, fue el mayor de los dialécticos" (Occam, magister meus, summus fuit dialecticorum), dice una vez (9). "Pertenezco, en efecto, al partido occamista" (Sum enim occamicæ factionis) (10), escribe en otro lugar (11).

El nominalismo occamista niega toda existencia extramental y objetiva al universal. No hay, en la realidad, una humanidad común a todos los hombres, como afirman los tomistas y, mucho menos, una humanidad separable de los hombres individua-

les, según sostienen algunos viejos maestros platónico-agustinianos. El universal es simplemente una palabra (vox), que significa o menciona a una multitud de substancias distintas aunque semejantes entre sí. Es signo de una colección no de una unidad real, según el propio Lutero dice (Universale in re non est quid unum, sed est collectivum, sive collectio omnium specie simillium) (12).

La premisa, más o menos implícita, de esta concepción de los universales es el empirismo; su consecuencia, la negación de la metafísica y de la teología natural. Con lógica impecable, los terministas infieren que nada se puede afirmar racionalmente de Dios, ya que todo tránsito de la criatura al Creador resulta epistemológicamente injustificable. Llegan al extremo de negar la posibilidad de cualquier demostración de la existencia de Dios, con lo cual su lógica estricta naufraga en una abrupta contradicción: se ven obligados a aceptar que sólo se sabe que Dios existe por la fe, cuando es obvio que la fe supone la existencia de un Dios revelador. Lutero vincula esta incapacidad de la razón con la corrupción de la naturaleza humana por obra del pecado. La consecuencia es, de todos modos, tanto para él como para todos los occamistas en general, una posición fideísta. El fideísmo se asocia lógicamente con una concepción voluntarista, muy cónsona con la cosmovisión bíblica y con el pensamiento judeo-cristiano ajeno a toda contaminación helénica. Las cosas son como son porque Dios quiere que así sean. Superflua y hasta sacrílega parece toda tentativa de referir el orden cósmico y moral a las Ideas o los Arquetipos eternos que residen en la Mente de Dios. Inútil resulta apelar a la necesidad lógico-ontológica que genera la Inteligencia eterna de Dios al pensar el Universo y cada una de las especies creadas. No solamente el orden físico o natural sino también el orden ético y aun el lógico-matemático dependen absolutamente de un inescrutable decreto divino. La omnipotencia de Dios aparece, como en Pedro Damiano, liberada del principio de contradicción. En la medida en que reduce el ámbito de la filosofía (y de la ciencia), el nominalismo abre paso a una fe ciega y a un militante irracionalismo que, más bien, debería llamarse "anti-racionalismo". Lutero llega pronto, a partir de esta formación filosófica, a un insólito desprecio por la filosofía y a una fe idolátrica (o, mejor diríamos, coránica) en el texto de la *Biblia*, único depósito de la divina revelación, única vía para conocer algo sobre Dios y sobre el destino del hombre (13).

Ejercitando sus nada comunes dotes coprolálicas, llama a la filosofía "prostituta" o simplemente "excremento" (*Vae tibi, maledicta blasphemia, ut incocta est haec faex philosophiae*).

La idea que tiene de Dios se hace a la imagen del soberano absoluto, que no da razón a nadie, ni siquiera a sí mismo, de sus decisiones; que rige el Universo y la historia despótica y arbitrariamente, como el amo romano del cual nos habla Juvenal: *Sic volo, sic iubeo, sit pro ratione voluntas*. Es la idea que le proporcionan no sólo Guillermo de Ockham, (14) sino también, y aún más, los seguidores de éste, Gabriel Biel y Pedro d'Ailly, quien escribe: "La voluntad divina no tiene razón alguna que la determine a querer" (*Divina voluntas nullam habet rationem propter quam determinetur ut velit*) (15). "El odio a Dios, el robo y el adulterio son malos en razón del precepto divino que los prohíbe, pero hubieran sido actos meritorios si la ley de Dios nos los hubiera ordenado". Pero "se podría seguir a Ockham más lejos todavía y mostrar con él que Dios podría haberse hecho asno tanto como se hizo hombre o revestir la naturaleza de la madera o de la piedra" (16). Este voluntarismo, esta concepción del Absoluto como arbitrario e irracional querer, con su consecuencia, el fideísmo anti-racionalista, no constituye, por otra parte, un descubrimiento de Ockham y su escuela. Durante el siglo XI lo encontramos en Gerardo de Czanad, Otloh de San Emerano, Manegoldo de Lautenbach (17), y, sobre todo, en Pedro Damiano, cuya obra *De divina omnipotentia in reparatione corruptae et factis redendis*, hubiera hecho las delicias de Lutero, si la hubiera conocido (18). Sin embargo, para el gusto de Lutero, los occamistas aun confían demasiado en las fuerzas de la naturaleza y en la capacidad de la voluntad humana para obrar el bien. Los acusa de pelagianos, como si pudiera haber pelagianos fideístas. "En la *Disputatio contra scholasticam theologiam*, de 1517, Lutero ataca —con relación al libre albedrío y las fuerzas de la naturaleza— a Gabriel Biel, que representa, para él, a la Escuela: detrás de este nominalista ve a Duns Escoto, su maestro en "pelagianismo" —así lo evoca en una carta de 1516—: *cum Scoto suo, quantum pelagizet Gabriel*" (19). Obsesionado con el problema de la justificación y de la gracia, se remite, por eso, al gran campeón del antipelagianismo, que es San Agustín (sin tener en cuenta la vertiente neoplatónica del pensamiento de éste, con su doctrina de los Arquetipos divinos). Si hubiera conocido la obra de Pedro Damiano y de los fideístas del siglo XI, les hubiera reprochado sin duda su pasión por

el ascetismo, su confianza en la regla monástica como camino de salvación, su acatamiento de la autoridad pontificia. Nadie podrá negar, en todo caso, que Lutero pertenece a la familia espiritual de Eckehardt IV de San Gall y de Pedro Damiano y que en su obra se reconoce fácilmente la "forma mentis" de un Tertuliano y de un Taciano (20).

Los nominalistas, maestros de Lutero, unían al fideísmo una nueva concepción del Estado y del poder político. En la disputa entre el papa Juan XXII y el emperador Luis de Baviera, Ockham toma partido, junto a Miguel de Cesena y Bonagrazia de Bérghamo, por el segundo. El 13 de abril de 1328 redacta con sus amigos un manifiesto contra el pontífice y, pocos días después huye con ellos de Aviñón, para encontrarse con el emperador en Pisa. Pronuncia en esa ocasión, según se refiere, las célebres palabras: *Imperator, tu me defendas gladio, ego te defendam calamo* (Emperador, defiéndeme con la espada; yo te defenderé con la pluma). Más tarde, Ockham siguió al emperador hasta la corte de Munich y compuso una serie de obras en defensa del derecho de los soberanos temporales y de la primacía del Estado. Su doctrina constituye, sin duda, uno de los pilares del absolutismo político y del nacionalismo moderno, iniciados a fines de la Edad Media y comienzos del Renacimiento. La impugnación del poder de los papas se realiza en nombre de una absolutización del poder de los reyes; la afirmación de los derechos particulares de las naciones y de los Estados supone la negación de ese relativo internacionalismo, gracias al cual, para el hombre del Medioevo, la patria era la cristiandad (21).

Cuando los ockhamistas, como Pedro d'Ailly, defienden la superioridad del Concilio ecuménico sobre el papa, no les interesa tanto limitar el poder del pontífice romano y democratizar la Iglesia atribuyendo la última palabra en cuestiones dogmáticas y canónicas al pueblo cristiano, cuanto asegurar la influencia de los príncipes y de los Estados sobre la Iglesia, a través del voto de los obispos locales. El conciliarismo ataca, sin duda, el absolutismo papal, pero lo hace generalmente para reafirmar el absolutismo real o imperial. Y no cabe duda de que, aun en casos extremos como el de Juan Huss, tiende a afirmar el nacionalismo y no el internacionalismo. Por otra parte, las ideas políticas de Ockham y de los ockhamistas no están desvinculadas, como algunos historiadores superficiales observan, de sus doctrinas filosóficas, es decir, de su fideísmo, de su voluntarismo, del potencial irracional-

lismo que cabalga sobre sus conclusiones agnósticas (22).

Algo muy parecido sucede en Lutero.

Sin duda, en sus ataques, progresivamente más subidos de tono, al poder de los papas se basan en una serie de graves e indiscutibles abusos. Nadie podría negar hoy la corrupción de la corte pontificia en los primeros años del siglo XVI. Y cuando debamos descontar aquí el estilo hiperbólico del fraile alemán, difícil sería dudar del testimonio de múltiples y a veces desapasionados testigos. Si le oímos decir que en la Roma papal eran venerados como santos aquellos cardenales que tenían varias concubinas, puesto que la mayoría de ellos estaba entregada a la pederastia, podemos pensar que exagera un poco, pero no que simplemente inventa y calumnia. Sin embargo, la corrupción del papa, de los cardenales y aun del clero en general no es algo inusitado ni parece mucho más grave al iniciarse el siglo XVI que en los siglos anteriores. Baste recordar lo que en 1049 dice Pedro Damiano, pariente espiritual de Lutero, en su libro *Libro de Gomorra*. La causa de la rebelión de Lutero —rebelión en sí misma necesaria e inexcusable— ha de buscarse, según algunos, en el resentimiento germánico frente al poder italiano y, en definitiva, en el despertar de la conciencia nacionalista, así como en el deseo de los príncipes alemanes de sacudir el yugo papal y de asumir la totalidad de su poder sobre las respectivas iglesias (23). Pero, sin duda, las cosas son bastante más complejas.

El éxito del luteranismo se debió, al hecho de haber interpretado cabalmente el nacionalismo alemán y el ansia de poder de los príncipes germánicos. Pero ello le fue posible, ante todo, porque su fideísmo, su desprecio por la razón, su concepción de Dios como soberano absoluto y arbitrario, no sólo le permitían sino que hasta le exigían afirmar el poder político nacional frente a la universalidad de la Iglesia y la fuerza del príncipe frente al papa. Es claro que cuando fray Martín apela al concilio ecuménico no lo hace movido por ningún afán democrático. Más aún, es claro que su apelación paulina a la libertad cristiana no sólo carece, en su mente, de todo significado social o político sino que constituye también el mejor "Ersatz" de tal libertad, una suerte de vacuna contra cualquier intento de sacudir el yugo de los señores y del Estado. La libertad interior es aquí una máscara hipócrita de la opresión exterior. En su *Tractatus de libertate christiana (Von der Freiheit eines Christenmenschen)* comienza por dejar sentado que el alma nada gana con que el cuerpo sea libre y nada pierde con

que ande sujeto, débil y hambriento. "Ninguna de estas cosas se allega tanto al alma como para poder libertarla o esclavizarla" (24). En realidad, "el alma puede prescindir de todo, menos de la palabra de Dios" (25). La libertad cristiana no es otra cosa, para Lutero, más que la fe: "En esto consiste la libertad cristiana: en la fe única que no nos convierte en ociosos y malhechores, sino, antes bien, en hombres que no necesitan obra alguna para obtener la justificación y salvación" (26). Libertad comporta para Lutero dominio sobre las cosas, pero no dominio material sino puramente espiritual, que no excluye la sujeción externa del cristianismo. Por una parte sostiene que "la fe eleva al cristiano por encima de todas las cosas, de manera que se convierte en soberano espiritual de las mismas". Por otra, aclara que "esto no significa que ya dominemos corporal o materialmente todas las cosas, poseyéndolas y haciendo uso de ellas como hombres que somos". A decir verdad, "se trata de una soberanía espiritual, ejercitada dentro de los límites de la supeditación corporal" (27). La libertad cristiana es, en definitiva, la no necesidad de ejecutar las obras de la ley para lograr la salvación eterna: "De lo dicho se colige claramente que el cristiano es libre de todas las cosas y soberano de ellas sin que precise, por tanto, de obra buena alguna para ser justo y salvo" (28). Cualquier otra libertad es insignificante frente a ésta: "He aquí la libertad verdadera, espiritual y cristiana, que libra al corazón de todo pecado, mandamiento y ley, la libertad que supera a toda otra como los cielos superan a la tierra" (29).

La doctrina de Lutero sobre el Reino de Dios no tiene nada de revolucionaria, y se contrapone radicalmente a la de los anabaptistas. Según él, "el Reino de Dios consiste en ser justo, fuerte, benévolo, puro, sencillo, manso y lleno de gracia y virtud, de modo que Dios tenga lo suyo en nosotros y nos gobierne". Lo que se debe anhelar ante todo, puesto que esto significa la salvación, es "Dios nos gobierne y seamos su reino" (30). La sujeción a un poder extranjero y pagano es, sin duda, algo lamentable, pero mucho más lo es la sujeción al pecado: "Sería horrible y muy lamentable si, por ejemplo, los hijos de un rey terrenal o acaso un país entero cayesen en manos de los turcos y sufriesen toda clase de escarnios y, por último, una muerte afrentosa. Pero todavía más lamentable es nuestra situación, al encontrarnos de hecho entre espíritus del mal, sumidos en desdicha, expuestos a diversos peligros para el cuerpo y para el alma y pensando sin cesar en la muerte eterna" (31).

La teología trinitaria y cristológica de Lutero, como se ve en la *Confesión de Augsburgo* y, sobre todo, en los cuatro primeros puntos de *Los artículos de Esmalcalda*, concuerda con el *Símbolo Atanasiano* y resulta plenamente ortodoxa. Está mucho más cerca de Tomás de Aquino que de Miguel Servet. Al fraile de Wittenberg no le interesa, en el fondo, sino un problema, que es un problema personal: el de la justificación y la salvación del alma. Para él, el hombre es justificado sólo por la fe sin las obras.

“Este artículo es la base de todo cuanto predicamos y vivimos en contra del papa, el diablo y el mundo” (32). Todas las demás herejías derivan de aquí. Si ataca, por ejemplo, la misa como “la más grande de las idolatrías papistas” y la considera “algo innecesario, de lo que puede prescindirse sin pecar ni correr peligro alguno” (33), si se pronuncia contra “el tráfico vergonzoso, profanador y maldito de las misas de ánimas, necesarias para las que están en el purgatorio” (34), si condena la invocación de los santos (35), si niega que el papa sea la cabeza de la cristiandad según las Escrituras (36), es porque todas estas creencias le parecen incompatibles o, por lo menos, no necesariamente derivadas de la fe en la palabra de Dios expresada en la Biblia. La cuestión de las indulgencias (que el papa vende por medio de su legado, el dominico Tetzl) es en realidad una cuestión secundaria, pero constituye una buena ocasión para que Lutero proclame el resultado de sus reflexiones teológicas sobre la justificación por la fe y la inutilidad de las obras. Es posible que, como señala Le Goff, al criticar la venta de indulgencias y al dar a conocer sus 95 tesis de Wittenberg, Lutero se haga eco, aun sin tener conciencia de ello, de una secular protesta del pueblo sajón contra la colecta de los diezmos (37). No por eso deja de ser cierto que esencialmente el rechazo de las indulgencias no es sino un caso típico del rechazo a las obras de la ley y que, en el fondo, esta postulación de un cristianismo menos exterior, superstitioso y material, redunda en última instancia en el reconocimiento del poder absoluto del príncipe. No comprar indulgencias al papa quiere decir tácitamente guardar el dinero para pagar impuestos y tributos al fisco. No se puede dejar de celebrar a quien se burla, con el pueblo, del tráfico de almas del purgatorio:

Sobald das Geld im Kasten Klingt,
die Seele auf dem Fegfeuer springt
(Ni bien la plata suena en el arca,
del purgatorio el alma salta).

Pero ¿se puede olvidar que es el mismo que dice luego: “El campesino no tiene otro trabajo que pagar diezmos y rentas. ¿Acaso no es justo? La tierra que cultiva pertenece al príncipe?” (38). Cuando Lutero impugna el centralismo y anatematiza el autoritarismo papal, revive sin duda la esperanza de muchos individuos y grupos cristianos en el nacimiento de una nueva Iglesia espiritual, tal como la habían anunciado Joaquín de Fiore, los valdenses, los fraticelli, los husistas etc. Una Iglesia espiritual significa, ante todo, una Iglesia no totalitaria. Sin saberlo con claridad y sin proponérselo conscientemente, el agustino alemán suscita con fuerza insólita y encendida pasión un nuevo movimiento en pos de esta Iglesia. Pero su fideísmo y su irreducible irracionalismo pesan demasiado en su espíritu, y no sólo acaba por forjar una imagen del príncipe acorde con la idea de un Dios arbitrariamente omnipotente sino que anatematiza cualquier reivindicación de libertad e igualdad que los cristianos reformados realicen en el plano económico, político o social.

El poder hasta entonces ejercido por los pontífices romanos sobre la Iglesia y la facultad de regular el culto y la liturgia, de organizar el clero y nombrar la jerarquía, de percibir los diezmos, de preservar las buenas costumbres, de velar por la ortodoxia pertenecen ahora, en la Alemania luterana, al príncipe. En el momento inicial de su rebelión contra el papa, Lutero había hecho gala de un antinomismo fundado en San Pablo (y parecía amenazar con una reivindicación del marcionismo). Sus palabras tenían casi el sabor de las prédicas de los Hermanos del Libre Espíritu. El cristiano no es esclavo de las leyes —decía— sino que está por encima de todas ellas. Sin embargo, cuando Tomás Münzer y los profetas de Zwickau quisieron llevar a la práctica esta hermosa doctrina y exhortaron al pueblo a realizar los ideales igualitarios del Evangelio, Lutero, amigo y consejero de príncipes, venerado mentor de la aristocracia germánica, no duda en escribir: “Hasta ahora, había tenido la locura de esperar de los hombres otra cosa que reacciones humanas. Pensaba que podrían guiarse por el Evangelio. Los acontecimientos nos enseñan que, desdénando el Evangelio, *quieren ser constreñidos por las leyes y la espada*” (39).

No es, ciertamente, en el Evangelio y en el Sermón de la Montaña donde Lutero se inspira para desarrollar sus ideas sobre la autoridad del príncipe y sobre la ley, sino en el Antiguo Testamento. “Antaño había relegado elocuentemente el Decálogo entre los accesorios caducos de la piedad judía.

Ahora lo levanta bien alto por encima de los fieles: para ellos, "para los cabeza duras y los hombres rústicos hay que recurrir a Moisés y a su ley, al Maestro Juan y a sus vergajos". Y nada de discusión. Que se obedezca. Sin vacilación ni murmuración. "Está prohibido preguntar por qué Dios nos ordena esto o lo otro: hay que obedecer sin chistar". *Rund und rein*, como dice en algún lugar. ¿No quieres hacer como los demás, aceptar la regla común? Vete. Los campos están libres; los caminos del exilio hechos para los indisciplinados. Tal vez uno de aquéllos te conducirá finalmente a un país donde el príncipe, compartiendo tus ideas, haya hecho de ellas la norma de sus súbditos. Entonces encontrarás donde establecerte, y dirás, a tu vez, a quien no piense como tú: Lárgate de aquí. Vete allá de donde vengo yo" (40). No puede concebir el Reformador ni siquiera la posibilidad de un país de donde el disidente no tenga que exiliarse; mucho menos la de un país donde no haya un príncipe que imponga sus ideas como leyes a los súbditos. Si en el momento de su inicial rebelión contra la Iglesia católica Lutero tendía a ver en el gobierno (conforme con la doctrina de Agustín y de la mayoría de los Padres de la Iglesia) un mal derivado del pecado original, que el verdadero cristiano sólo debía tolerar como instrumento útil para defender a los pobres contra los ricos y a los débiles contra los fuertes, en su etapa madura lo considera como directamente establecido por Dios. Más aún, se siente orgulloso de ser el primer teólogo cristiano que ha demostrado, más allá de toda duda, el carácter divino del poder absoluto del Estado. Febvre cita estas palabras escritas en 1525: "Nuestra enseñanza ha dado a la soberanía secular la plenitud de su derecho y de su poder, realizando así lo que los papas no han hecho ni han querido hacer nunca". Lutero lleva a su perfección el ideario político de Ockham y de los occamistas; va más allá que Pedro Damiano, su remoto antepasado en la afirmación de la absoluta omnipotencia divina, ya que éste (por más devoto que sea del poder imperial) se ve obligado a repartirlo con el papa, sin desmentir, en el fondo, la teoría gelasiana de las dos espadas. Es cierto, en todo caso, que para los católicos medievales, las órdenes recibidas de la autoridad debían ser obedecidas en la medida en que eran justas y no contradecían la ley natural. En caso contrario, la desobediencia era obligatoria y, a veces, la rebelión lícita. Por otra parte, los súbditos sólo debían acatar los mandatos de las autoridades legítimamente constituidas (lo cual abría caminos a una limitación, por parte del pueblo o de la Iglesia, del

poder secular). Pero Lutero hace tabla rasa de estas distinciones. Para él, toda autoridad es legítima, ya que ha sido establecida por explícita voluntad de Dios. "El tirano más odioso debe ser obedecido, tanto como el más paternal de los reyes. ¿Sus actos? Dios los quiere como son. ¿Sus órdenes? Dios consiente en que las dicte. Los príncipes, todos los príncipes, son lugartenientes" (41). Bossuet, el teólogo de la monarquía absoluta francesa, dirá un siglo más tarde que todos los reyes son dioses. Pero Lutero se le anticipa y no sólo afirma que los gobernantes son dioses (sin percatarse de que atenta contra la cacareada idea de la soberanía única de Cristo) sino también que el pueblo es el demonio: "Príncipes mundi sunt dei; vulgus est Satan" (42). No sin razón, pues, Thomas Münzer, encarnación de los deseos del pueblo, es para él, el "archidemonio". Pero, no sin razón también, éste considera, por su parte, a Lutero como un "adulador de príncipes". Febvre, que siente por el reformador alemán una casi inexplicable simpatía, niega enfáticamente que haya merecido tal epíteto. Pero es evidente que, aun cuando Lutero no haya querido nunca convertirse en papa germánico ni haya pretendido ser jefe de una nueva iglesia ni haya demostrado ambición personal alguna, tuvo que ensalzar a los gobernantes más de lo que ningún teólogo del pasado lo había hecho y plegarse ante la bigamia del landgrave Felipe de Hesse más de lo que el papa Clemente VII se doblegaría ante el divorcio de Enrique VIII (aunque en las decisiones del papa pesara también mucho el respeto debido Carlos V, sobrino de la Catalina repudiada). Lutero jamás deja de tener en cuenta que no sólo su destino personal sino también el de toda la iglesia reformada depende exclusivamente de la buena voluntad de los príncipes alemanes: el Papa de continuo "tamquam leo rugiens circuit quaerens quem devoret".

De cualquier manera, sostenido por los soberanos, apoyado por la aristocracia, venerado por una incipiente y próspera burguesía germánica, ante los conflictos y la lucha de clases Lutero no deja de tomar parte, decidida y aun fanáticamente, en pro de aquéllos y en contra de artesanos y campesinos. Aun reconociendo que los príncipes pueden y suelen convertirse en tiranos, jamás tendrá el pueblo razón para rebelarse. Si lo hace, hay que aplastarlo. Deber es de todo buen cristiano contribuir a ello, colaborar con el que manda, aniquilar o ahogar en sangre al vulgo insurrecto. Para Lutero, "más vale que los tiranos cometan cien injusticias contra el pueblo, que no el pueblo una sola injusticia contra

los tiranos" (43).

Partiendo de textos como el de Pablo: "Sea cada uno sumiso a la autoridad" (*Rom.* 13, 1), llega Lutero a justificar toda opresión y toda esclavitud y a negar al pueblo todo derecho a la rebelión: "El estado de servidumbre no es contrario a la esencia cristiana y quien lo diga miente" (*Die Leibeigenschaft ist nich wider das christlich Wesen, und der es sagt, der leugt*) (44). Tesis como ésta debía tener presente K. Marx cuando escribía en 1874 en el "*Deutsche Brüsseler Zeitung*": "Los principios sociales del cristianismo han justificado la esclavitud clásica, han glorificado la servidumbre medieval y, cuando hace falta, saben aprobar la opresión del proletariado. Los principios sociales del cristianismo predicán la necesidad de una clase dominante y una clase dominada, y para esta última se contentan con formular piadosamente el deseo de que la primera sea caritativa, trasladan al cielo la compensación de todas las infamias y justifican de este modo la perpetuación de estas infamias en la tierra" (45).

Cualesquiera hayan sido los extremos a que los teólogos y escritores cristianos llegaran para fundamentar la doctrina del origen divino de toda autoridad, ninguno fue sin duda tan lejos como Lutero, según él mismo con orgullo reconoce: "Desde los tiempos apostólicos —escribe en 1533— no hay un doctor, ni un escritor, ni un teólogo, ni un jurista que, con tanta maestría y claridad como yo lo he hecho, por la gracia de Dios, haya asentado en sus fundamentos, instruido en sus derechos, hecho plenamente confiante en sí misma la conciencia del orden secular" (46).

La concepción absolutista del gobierno y, más aún, la idea totalitaria del Estado, lógicamente fundadas en el fideísmo y el irracionalismo filosófico derivadas de la noción de un Dios arbitrario, cuya voluntad es anterior a toda ley (lógica, física, ética), se manifiestan en Lutero con ocasión de la famosa guerra de los campesinos. Insurrecciones de siervos y agricultores (así como de artesanos) habíanse producido con frecuencia durante la Edad Media. Muchas de ellas tuvieron un signo libertario y no pocas veces se vincularon con el milenarismo (47).

En la Baja Edad Media se multiplicaron a través de casi toda Europa, como consecuencia de la decadencia de las ciudades libres, de la progresiva concentración del poder, de la sustitución de las viejas normas consuetudinarias y los fueros comunales por el derecho romano. La que estalla en Alemania durante los años 1524 y 1525 es la más extensa y violenta de todas. En ella no dejan de

hacerse sentir, sin duda, las ideas de Lutero sobre la libertad cristiana, sobre la necesidad de acabar con los obispos, sobre la estupidez y la bribonería de los gobernantes. Más aún, esas ideas, trasladadas del plano psicológico-teológico al plano político-social, dan lugar a la proclamación de sociedades basadas en la propiedad común y en el rechazo de toda autoridad terrena. Tal hacen, por ejemplo, los campesinos de Suabia, bajo la guía del ardiente suizo Schappeler. Los doce artículos que la "comunidad cristiana de los campesinos" de Suabia publica en Augsburgo en marzo de 1525 (inspirados tal vez por el mismo Schappeler o por el pastor Hubmaier), a pesar de su moderación, un intento de reivindicar, por encima de la opresión feudal y estatal, los derechos de la antigua comuna libre, no sometida directamente a ningún señor, cuya fundamentación teológica se cree encontrar en la doctrina "revolucionaria" de Martín Lutero.

Este parece adoptar al principio una actitud moderada: por una parte exhorta a los príncipes a atemperar su ira; por otra, recuerda a los siervos que no es lícito rebelarse contra las autoridades. Pero poco a poco se ve cómo toda su fuerza y su furor de predicador profético se van dirigiendo contra el pueblo, al cual ahorra cada vez menos las maldiciones, los anatemas y los insultos, especialidad escatológica de su prosa polémica.

El hecho de que el poder del príncipe sea opresivo e injusto no basta para justificar la rebelión y el saqueo. Lutero no se cansa de recordar que la violencia es, según el Nuevo Testamento (*Rom.* 13, 4; *1 Petr.* 2, 14), monopolio de los gobernantes, y que los súbditos deben acatar las órdenes no sólo de los señores buenos sino también de los malos (*1 Petr.* 2, 18). Que no se le mencione el derecho del pueblo, ya que el único derecho de los cristianos es el de padecer pacientemente todas las opresiones: "Leyden, Leyden, Creutz, Creutz ist der Christen Recht, des und keyn anders" (Padecimiento, padecimiento, cruz, cruz, es el derecho de los cristianos y ninguna otra cosa) (48).

Mientras tanto Münzer, "el teólogo de la revolución", triunfante en Turingia, escribe a los mineros de Mansfeld: "Mientras los nobles vivan, no es posible que estéis libres de temor humano; mientras ellos os gobiernen, no es posible deciros nada de Dios". Lutero, horrorizado ante la obra revolucionaria, no puede creer que en nombre del Evangelio se despoje a los nobles y hasta se los ejecute. Por eso, evangélicamente, se dirige a los príncipes, empeñados ya en la caza de los rebeldes campesinos: "Perseguidlos y matadlos como a perros rabio-

so; Dios os lo premiará". Inventa un nombre propio para el pueblo: *Herr Omnes*, como si quisiera encarnarlo en un sólo cuerpo para poder decapitarlo mejor: "Así, pues, debe la autoridad acosar, golpear, estrangular, ahorcar, quemar, decapitar y tullir a la plebe, al señor Todos para hacerse temer del pueblo y tenerlo manso" (Also mus die Oberkeit den Pöfel, *Her Omnes*, treiben, schlagen, würgen, hencken, brennen, kopffen und radenbrechen, dans man sic fürcht und das Volk also ynn eim Zam gehalten werde) (49).

Cuando el ejército católico de Simón de Monfort entró triunfante en la ciudad de Béziers, donde había unos 20.000 habitantes, de los cuales unos 200 eran cátaros, alguien preguntó al piadoso enviado del papa Inocencio III cómo se debía proceder para castigar a los herejes. Simón contestó: "Matadlos a todos; Dios reconocerá a los suyos". De un modo semejante dice Lutero, a propósito de los campesinos rebeldes, en una de sus cartas: "¿Qué razón habría para mostrar a los campesinos tan gran clemencia? Si hay inocentes entre ellos, Dios sabrá bien protegerlos y salvarlos, como hizo con Loth y con Jeremías".

Si un paciente erudito se propusiera revisar toda la literatura política y social de Occidente, desde Platón hasta nuestros días, buscando los mejores modelos de reacción y los más cabales ejemplos de odio al pueblo y a las clases oprimidas, difícilmente podría encontrar algún escrito que igualara el panfleto de Lutero titulado *Wieder die reubischen und mordischen Rotten der Bauern* (*Contra las ladronas y asesinas bandas de los campesinos*) (50).

Ni los más exaltados ideólogos de la reacción legitimista y ultramontana, como José de Maistre, se hubieran atrevido a escribir las palabras que suscribe Lutero en este "clásico de la opresión": "Cualquier hombre particular puede ser juez y verdugo de un revolucionario público, ya que, al estallar un incendio, obra mejor que nadie el que primero lo apaga... Al sedicioso hay que abatirlo, estrangularlo y matarlo privada o públicamente, pues nada hay más venenoso, perjudicial y diabólico que un promotor de sediciones, de igual manera que hay que matar a un perro rabioso, porque, si no acabas con él, acabará él contigo y con todo el país... Yo creo que ya no queda ningún demonio en el infierno, sino que todos se han incorporado a los campesinos... A la autoridad civil que pueda y quiera, sin previas ofertas de justicia y equidad, golpear y castigar a los campesinos, yo no se lo prohibo... Para eso porta espada y es servidora de Dios (*Rom. 13,4*) contra los malhechores... No hay

que dormirse. Aquí no vale la paciencia o la misericordia. Es la hora de la espada y de la cólera, no de la gracia. Debe, pues, la autoridad ir adelante sin temor a golpear con buena conciencia mientras tenga sangre en las venas... Y bien puede suceder que, si alguno muriese en defensa de la autoridad, sea verdadero mártir delante de Dios... Por el contrario, los que sucumban de parte de los campesinos serán eternamente tizonas del infierno... ¡Oh cuántos mártires podrían surgir ahora por causa de los campesinos sanguinarios y profetas homicidas!... El que pueda herir, golpear, agarrotar, que lo haga. Si mueres en la empresa, feliz de tí, pues una muerte más bienaventurada no te puede sobrevenir".

Los militares latinoamericanos que en nuestros días tratan de encontrar afanosamente la justificación del genocidio y de la tortura en los textos de Santo Tomás deberían dirigirse más bien a los escritos de este Lutero que en una carta confiesa: "Creo que es mejor que sean muertos todos los campesinos antes que los príncipes y los magistrados" (*Ego sic sentio, melius esse omnes rusticos caedi, quam principes et magistratus*). "Estamos en tiempos tan extraordinarios que un príncipe puede ganar el cielo vertiendo sangre mejor que otros con plegarias" (*Solch wunderliche Zeiten sind jetz, das ein Fürst den Himmel mit Blut vergiessen verdienen kann, besser denn andere mit Beten*) (51).

Este Lutero, enemigo del pueblo y de los pobres, fue cuidadosamente olvidado por los teólogos protestantes modernos, que sólo recordaron al enemigo de Roma y de los frailes. El ecumenismo ha hecho que algunos católicos "liberales" en nuestros días hayan sugerido la canonización del heresiarca germano. Conciente o inconciente premian todos el básico conformismo social y político del reformador religioso; sus violentas condenas de la revolución; su odio a quienes pretendían que el "Reino del amor" fuera más allá de las palabras. "Münzer y afines que querían crear este Reino real del amor —y además enseguida—, eran tan ilusos como Jesús; hasta hoy la mayoría de las veces tuvieron la peor de las personas en la Teología cristiana, en el mejor de los casos ninguna" (52).

No es a los protestantes del Consejo Mundial de las Iglesias, sinceramente preocupados por los derechos humanos, ni a los católicos postconciliares, ampliamente ecuménicos, a quienes les corresponde reivindicar hoy a Lutero, sino más bien a las sectas "evangélicas" fundamentalistas y a los católicos "tradicionalistas" (al estilo del arzobispo

Lefebre). Pero son sobre todo los fascistas, *tan numerosos en toda América (del Norte y del Sur)*, quienes deberían exaltar su memoria. No faltaron, por cierto en la Alemania de los años treinta, intentos de revelar a un Lutero ancestro del nacionalsocialismo. Cualesquiera hayan sido entonces los propósitos propagandísticos (y todos sabemos las increíbles manipulaciones de que eran capaces Goebbels y sus secuaces), lo cierto es que en este caso la interpretación de los historiadores nazis no carecía de fundamentos reales.

En efecto, Lutero es el primer ideólogo del nacionalismo alemán; odia a los italianos, a los españoles, a los turcos y a los extranjeros en general. El antisemitismo que demuestra en su escrito *Sobre los judíos y sus mentiras (Von den Juden und iren Lügen)* sólo se puede comparar con el de su compatriota Abraham de Santa Clara. Todavía no habla, obviamente de "raza" en sentido biológico, pero al insistir en que los alemanes tienen espíritu libre, por oposición a los otros pueblos de condición "servil", echa los fundamentos de la doctrina de "la raza de los señores". ¡Con cuánta fruición deben haber leído los "intelectuales" nazis aquel pasaje de las *Charlas de sobremesa* donde el reformador afirma que cualquiera tiene derecho a matar a un judío que habla contra Cristo o su religión! ¡Y qué mejor antecedente para la literatura anticomunista del fascismo que el opúsculo *Espantosa historia y juicio de Dios sobre Tomás Münzer!* No sin razón, el conocido psicoanalista Erik Erikson considera a Lutero un predecesor del totalitarismo moderno y cree que frases como las antes citadas pueden "adornar las puertas de las modernas centrales de policía y de los campos de concentración" (53).

Desde un punto de vista psicológico la pasión autoritaria, la afirmación del poder sin límites y de la sumisión absoluta tal vez puedan explicarse, con el propio Erikson, por la imagen del padre severo y despótico que inhibió toda manifestación de amor a la madre, pero desde un punto de vista histórico-filosófico resulta claro, por todo lo dicho, que el totalitarismo de Lutero deriva de su irracionalismo fideísta, cuyo punto de vista de partida es el nominalismo de Ockham. Como Ockham, despoja Lutero al papa de una libertad que no sabe transferir al pueblo (como lo hace Münzer) y que atribuye íntegramente al soberano y al Estado. Como Ockham, se ve inclinado a hacer del Estado la viva imagen terrena de aquel Dios cuyo irracional arbitrio es fuente de todo valor y de toda verdad.

No es, ciertamente, en Lutero (ni tampoco en Melancton, en Calvino o en Bucero) donde la

Reforma dio frutos auténticos de libertad, sino en Servet, en Socino, en Castellión, en Münzer y los anabaptistas. Pero quienes mejor supieron captar el sentido de "la libertad cristiana" proclamada por el ex-agustino fueron sus místicos compatriotas Sebastian Franck, G. Schwenckfeldt y Valentín Weigel. El primero consideraba carente de valor y, más aún, una verdadera perversión, cualquier organización exterior de la vida religiosa (54). Reprochaba a Lutero, con agudo sentido crítico, haber vendido la libertad del cristiano, sometiéndolo al yugo de la Biblia después de liberarlo del yugo del pasado. Para Franck, institucionalizar el Evangelio es traicionarlo, y pretender, como Lutero, hacer del cristianismo una regla, un orden y una ley escrita, es negarlo en su misma esencia. Su amplia y a la vez profunda visión del Dios del Evangelio, lo obliga a rebelarse contra la idea luterana y calvinista de que Dios crea hombres destinados a la condenación eterna. Tal idea implica, para Franck, una "crueldad indigna de un animal feroz". "Gott ist eine frei ausgegossene inwohnende güte, wirkende kraft die in allen Creaturen wesset" (55). Franck es uno de los pocos que, en el siglo XVI, sin ser anabaptista, critica la persecución de los anabaptistas con quienes comparte el propósito antiluterano de sustituir la letra por el espíritu (56).

Gaspar Schwenckfeldt, que tanto debía influir en Boehme, era también un místico enemigo de la esclavitud de la letra, que Lutero confunde con la libertad del espíritu. De él escribía: "Ha levantado su enseñanza sobre la arena, ha confundido la palabra viva y eterna con la palabra exterior y corruptible de la letra... Nos ha hecho salir de Egipto y nos ha dejado errantes a la aventura, tratando de hacernos creer que estábamos ya en la tierra prometida".

Valentín Weigel, hondamente influido por el neoplatonismo, interpreta la fe como algo interior, que consiste en el descenso directo de la palabra divina a nuestro espíritu, por lo cual cree que un hombre puede salvarse en cualquier religión. En consecuencia, este ex-alumno de la muy luterana universidad de Wittenberg no puede dejar de enrostrarle a Lutero el ser el inventor de "un nuevo papismo" y el fundador de "una nueva esclavitud".

NOTAS

(1) *Weimarer Ausgabe*, 1883 I 266.

(2) *Weimarer Ausgabe*, 56, 371.

(3) Funck Brentano, *Lutero*, Santiago de Chile, 1935, p. 51.

(4) *Tischreden, Werke* III p. 264, No. 3316.

- (5) *Briefwechsel*, I p. 160.
- (6) *Weimarer Ausgabe*, 6, 562.
- (7) H. Strohl, *L'evolution de la pensée religieuse de Luther de 1515 a 1520*, Estrasburgo, 1922, p. 168.
- (8) B. Warfield, *Hastings Encyclopaedia of Religion and Ethics*, III.
- (9) *Tischreden*. No.2544.
- (10) *Weimarer Ausgabe* 6, 600.
- (11) R. García Villoslada, *Martín Lutero*, Madrid, 1976, I pp. 70-71.
- (12) *Weimarer Ausgabe* 9, 45.
- (13) R. García Villoslada, *op.cit.* pp. 139-143.
- (14) Cfr. L. Baudry, *Guillaume d'Occam*, Paris, 1950; C. Giacon, *Guglielmo di Occam*, Milano, 1941.
- (15) Cfr. L. Salembier, *Le cardinal Pierre d'Ailly*, Mons en Baroeul, 1932.
- (16) E. Gilson, *La philosophie an Moyen Age*, Paris, 1952, p.652.
- (17) Cfr. Michele Losacco, "Dialectici e antidialectici nei secoli IX, X, XI", *Sophia*, 1933.
- (18) Cfr. V. Poletti, *Il vero atteggiamento antidialectico di San Pier Damiani*, Faenza, 1953; S. I. Gonsette, *Pierre Damien et la culture profane*, Louvain, 1956.
- (19) P. Vignaux, *El pensamiento en la Edad Media*, México, 1977, p. 205.
- (20) Cfr. A. D'Alés, *La theologie de Tertulien*, Paris 1905; P. de Labriolle, *La crise montaniste*, Paris, 1913; J. Lortz, *Tertulien als Apologet*, Leipzig, 1910.
- (21) Cfr. S. Montero Díaz, *Las ideas político-sociales de Guillermo de Ockham*, Madrid, 1949.
- (22) Cfr. G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au declin du moyen âge*, Paris, 1942-1946, Vol. IV-VI.
- (23) O. Chadwick, *The Reformation*, 1970, pp. 24 sgs.
- (24) *La libertad cristiana*, Buenos Aires, 1946, p. 14.
- (25) *La libertad cristiana*, p. 15.
- (26) *La libertad cristiana*, p. 21.
- (27) *La libertad cristiana*, p. 27.
- (28) *La Libertad cristiana*, p. 29.
- (29) *La libertad cristiana*, p. 49.
- (30) *El Padrenuestro*, Buenos Aires, 1946, p. 52.
- (31) *El Padrenuestro*, p. 46.
- (32) *Los artículos de Esmalcalda*, Buenos Aires - México, 1944, p. 22.
- (33) *Los artículos de Esmalcalda*, p. 23.
- (34) *Los artículos de Esmalcalda*, p. 27.
- (35) *Los artículos de Esmalcalda*, pp. 30-31.
- (36) *Los artículos de Esmalcalda*, p. 33.
- (37) J. Le Goff, *El cristianismo medieval*, en H. Ch. Puech, *Historia de las religiones*, México, 1981, v. 7 p. 123.
- (38) Funck Brentano, *op. cit.* p. 193.
- (39) Enders, *Luthers Briefwechsel VI* p. 6.
- (40) L. Febvre, *Martín Lutero, un destino*, México, 1966, p. 247.
- (41) L. Febvre, *op. cit.* p. 248.
- (42) *Tischreden*, No. 171.
- (43) L. Febvre, *op. cit.* p. 248.
- (44) *Weimarer Ausgabe* 16, 244.
- (45) Karl Marx, *MEGA I* 6, p. 271.
- (46) *Werke XXXVIII* 102.
- (47) Cfr. Norman Cohn, *En pos del milenio*, Barcelona, 1972.
- (48) *Weimarer Ausgabe*, 18, 310.
- (49) *Weimarer Ausgabe*, 20, 247.
- (50) R. García-Villoslada, *op. cit.* II pp.208-215.
- (51) *Weimarer Ausgabe*, 18, 360-361.
- (52) E. Bloch, *El ateísmo en el cristianismo*, Madrid, 1983, p. 54.
- (53) E. Erikson, *Young Man Luther, A Study in Psychoanalysis and History*. New York, 1958, p.236.
- (54) A. Koyré, *Mistiques, spirituels, alchimistes du XVI^e siècle allemand*, Paris, 1971, p.43.
- (55) *Paradoxa* 31, Cfr. A. Koyré, *op. cit.* p. 55.
- (56) A. Koyré, *op. cit.* p. 42.

Angel J. Cappelletti
Apartado 80659
Caracas, Venezuela