



Universidad de Valladolid

La iconoclasia positiva de Calvino

Alumno: Ignacio Marcial Ercilla

Profesor: Sixto José Castro Rodríguez

Facultad de Filosofía y Letras

Departamento de Filosofía

Julio 2019

La Iconoclasia positiva de Calvino.

Resumen:

De todas las cosas en las que occidente ha destacado por encima de las culturas sobre las que se ha superpuesto, la disciplina parece destacar por encima de ellas. El orden y sistematicidad de las ciencias europeas son el adalid del oeste sobre el resto de la diversidad humana. En este TFG voy a recuperar cierta rama de investigación al respecto y a rescatar ciertos aspectos que han pasado por alto, con el fin de sentar las bases de una nueva propuesta.

En concreto, el trabajo de Max Weber dirige su mirada a la ética surgida en el protestantismo, y en particular en el calvinismo. Alega que la iglesia de Calvino desarrolló un “estado de gracia” en la mente del fiel que supone la base del capitalismo, y este estado en el que se encuentra el fiel calvinista es la razón de su obrar capitalista. Como parte de ese obrar, el fiel se vuelve estrictamente disciplinado, respetando los códigos de la religión a rajatabla, teniendo un impacto importante en las culturas europeas.

Aquí se propone una característica de la ética calvinista como fundamental para el desarrollo de la disciplina intrínseca a la modernidad, la iconoclasia. Propongo que el trato que se da a la iconoclasia en el calvinismo es esencialmente diferente del que se le da por parte de las otras corrientes cristianas de la época. Me atrevo a decir que es esencialmente diferente a la iconoclasia de las demás religiones bíblicas, el judaísmo y el islam. Esta diferencia radica en el carácter positivo de la iconoclasia de Calvino, que no solamente prohíbe el ídolo, sino que incita a ver el mundo de la manera contraria a la que debería verse un ídolo. Esto implica atender a los objetos nunca como psicopompos, y siempre como meros objetos carentes de conexión con la divinidad.

Esta *des-idolización* del mundo tendrá como consecuencia para la mente del calvinista el dejar de atender al significado de los objetos, que pasarán a ser vistos como meras magnitudes. La mirada economicista del occidental, basada en cantidades y orden tiene por tanto su origen en el modelo iconoclasta calvinista. Esta implica una forma de

disciplina hermenéutica asentada en la raíz de la mente del fiel, que no se permitirá más el atender a las múltiples posibilidades del mundo en el que se desenvuelve. La iconoclasia calvinista constituye por todo esto un elemento fundamental de la ética moderna.

Índice:

1. Introducción.

1.1 El peso de la disciplina en el occidente moderno.

1.2 Propuestas belicistas.

1.3 Propuestas marxistas.

1.4 Propuestas Feministas.

1.5 Propuestas desde la educación.

2. La importancia de la religión en el desarrollo de la disciplina moderna.

2.1 El peso del mundo protestante dentro de la cristiandad.

2.2 El peso del Calvinismo dentro del protestantismo.

2.3 La disciplina de Calvino.

2.4 Disciplina calvinista esencialmente diferente.

2.5 La propuesta de Weber, el estado de gracia.

3. Iconoclasia, parte fundamental de la modernidad.

3.1 La iconoclasia en la reforma protestante.

3.2 La iconoclasia en el calvinismo.

4. El carácter positivo de la iconoclasia calvinista.

4.1 Cuando Dios manda una cosa prohíbe la contraria; e inversamente.

4.2 La Ley es positiva.

4.3 Otras iconoclasias.

4.4 Consecuencias de la iconoclasia positiva calvinista.

1. Introducción:

Los estudios sobre la modernidad y el establecimiento del estado y sociedades modernos han señalado a la disciplina como uno de los temas centrales de este proceso, y numerosas investigaciones colocan a la disciplina en el centro de atención a la hora de desentrañar la idiosincrasia moderna. El ejército, la escuela, la familia, las administraciones, todas las instituciones de la sociedad moderna parecen vertebradas por el elemento disciplinario. En esta introducción se repasan brevemente estas investigaciones con el fin de señalar sus carencias, y de cómo las que han señalado el discurso religioso como elemento clave se han acercado más a la experiencia de los individuos, que son los que al fin y al cabo mueven la sociedad en una dirección u otra.

1.1 El peso de la disciplina en el occidente moderno:

1.2 Propuestas belicistas:

“El momento histórico de las disciplina es el momento en que nace un arte del cuerpo humano, que no tiende únicamente al aumento de sus habilidades, ni tampoco a hacer más pesada su sujeción, sino a la formación de un vínculo que, en el mismo mecanismo, lo hace tanto más obediente cuanto más útil, y al revés. Fórmase entonces una política de las coerciones que constituyen un trabajo sobre el cuerpo, una manipulación calculada de sus elementos, de sus gestos, de sus comportamientos.” (Foucault, pág. 126)

Este breve párrafo de Michael Foucault resulta idóneo para traer a colación la importancia dada a la disciplina en lo que constituye toda una tradición en las ciencias sociales: los orígenes y desarrollo del estado moderno. A ella se le ha atribuido el estado de cosas actual, el desarrollo económico y científico, la expansión y preponderancia de la cultura occidental, y en definitiva el orden mundial que ha manado desde Europa en los últimos siglos.

La célebre obra de Foucault “Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión” se ha convertido en el *best seller* de los estudios sobre los esfuerzos disciplinarios de la modernidad. En ella, el pensador francés hace un repaso de los innumerables ejemplos que nos ha dejado la historiografía europea del trabajo que hemos hecho por estos lares para encajarnos en el molde del orden y la disciplina de la civilización. Los movimientos repetitivos de los soldados en sus marchas se convierten en el ideal de la sociedad en general, que aprende a medir el tiempo y a encajar en él hasta el más mínimo gesto (Foucault, págs. 139-140). La organización presidiaria se impone en cada aspecto de la vida, invadiendo cada espacio. Un férreo molde se solidifica en torno al europeo. La lucha contra el desorden parece el leitmotiv de la modernidad y esta revolución disciplinaria puesta en marcha en la etapa que deja atrás el medievo continúa determinando la suerte del mundo a día de hoy.

No en vano Foucault atiende a la evolución del desarrollo militar en los orígenes de la modernidad. Múltiples teorías enmarcadas bajo la etiqueta de “belicistas” proponen el desarrollo del ejército como la base fundamental del desarrollo del estado moderno. Las frecuentes guerras que asolaron Europa en los siglos s. XVI y XVII impulsieron a los estados la reforma del ejército. Enormes masas de soldados se movían por todo el continente, y la supervivencia de las naciones dependía de su capacidad para participar en las contiendas de manera efectiva. Aquellos estados que no reformaron su ejército

convenientemente o fueron sometidos o simplemente desaparecieron, como fue el caso de Polonia (Gorsky, pág. 6).

Para hacerse una idea del peso del ejército en las naciones Europeas en esta época, el estado holandés llegó a mantener 50.000 soldados en tiempos de paz, y 120.000 en tiempos de guerra, Inglaterra sostenía en torno a 90.000 hombres y Francia entre en el s. XVIII con cerca de 400.000 miembros en su ejército (Gorsky, pág. 48). Las cifras observadas por los historiadores nos hablan de sociedades en las que una parte nada desdeñable de los hombres pasaba por el ejército. El impacto en la psicología de la población masculina de la época debió de dejar su impronta.

Pero sin la profesionalización de los ejércitos no podría comprenderse esta influencia en la mente de los europeos. El soldado pasó a deshumanizarse con la modernidad. A los antiguos ideales de lealtad, nobleza y bravura les sobrevienen los ideales de eficiencia y eficacia. De nada vale un ejército, por amplio que sea, si no es capaz de administrar bien sus capacidades. Los ejércitos modernos revisarán cada aspecto de la actividad del soldado, cada gesto pasa a estar medido. El control absoluto de la gestualización del soldado bien vale como emblema de la modernidad (Foucault, pág. 140).

Más aún, aunque la influencia del ejército en la psicología de los individuos que pasan por él sea importante en este momento, esta institución va más allá al hacerse demandante de una abrumadora cantidad de recursos. Esta necesidad de recursos que reclama el ejército en los albores del estado moderno tendrá como consecuencia una transformación de las instituciones en sus intentos por mantener mayores y mejor equipados ejércitos. De esta circunstancia surgen las teorías fiscal-belicistas sobre el origen del estado moderno.

El desarrollo de las guerras de religión que se suceden en Europa termina por exigir la transformación de los ejércitos mercenarios en ejércitos permanentes, con el consecuente mayor gasto por parte de las administraciones para mantenerlos. Algunos autores señalan este aspecto de la transformación militar como el elemento clave de la formación del estado moderno. Por ejemplo Downing, quien propone que las diferentes formas de abordar la necesidad de recursos para el ejército por parte de las diferentes administraciones generaron distintos modelos de estado. Por un lado, aquellos estados que requirieron obtener sus recursos de dentro de su propia sociedad, como Francia y

Prusia, terminaron desarrollando estados centralizados y burocratizados. En cambio, aquellos que pudieron mantenerse al margen de la revolución militar por motivos geográficos como Inglaterra, o encontraron otras formas de financiación, ya sea a través de mercados de capital, o de conquistas militares como Suecia, asentaron las bases de la democratización en el siglo XIX. (The Military Revolution and Political Change, citado en Gorsky, págs. 5-6).

1.3 Propuestas marxistas:

Las propuestas belicistas que hacen hincapié en el aspecto fiscal de las sociedades, nos llevan a repensar el aspecto económico del desarrollo de la modernidad, y su relación con la evolución del orden social. Desde esta perspectiva socioeconómica se han desarrollado las propuestas marxistas.

La mirada marxista muestra el estado moderno desarrollándose a partir de la crisis del feudalismo propio de la Edad Media. A partir del s. XIV, el desarrollo demográfico desequilibra las relaciones de poder entre la nobleza y el campesinado, al crecer este por encima de la primera. Además, el crecimiento del comercio trajo consigo una nueva clase mercantil cada vez más influyente, que comenzaba a amenazar el monopolio de la nobleza. Este desequilibrio de poder dio alas al descontento del campesinado, que con el apoyo de la clase mercantil emergente provocó continuas revueltas. Respondiendo a esta amenaza al orden, la nobleza y la monarquía se unirán para hacer frente a la amenaza de las clases bajas, reforzando el poder del estado y sus instituciones. Para algunos autores este es el origen del absolutismo, y del ejercicio disciplinante de las clases dominantes a las clases bajas (Por ejemplo Anderson, citado en Gorsky, págs. 3-4). Sin embargo la fuerza de las nuevas clases burguesas y el campesinado continuará pujando por un cambio social, que desembocará en las revoluciones burguesas de los siglos XVIII y XIX en el oeste europeo. En el este, en cambio, el peso de las monarquías y noblezas lograrán ahogar las revueltas y retrasar los cambios (Gorsky, pág. 4).

En cambio, para otros autores marxistas la puja entre clases no ha tenido un papel tan relevante. Estos centran su atención en las relaciones comerciales entre sociedades, siendo estas las que establecieron el absolutismo inicial del estado moderno y el nacionalismo emergente a partir ya del s. XIX. En esta propuesta, se establece una

relación entre las sociedades que ocupan el centro de poder y las sociedades de periferia.

Las sociedades del centro controlan las transacciones comerciales y se encargan de orquestar el movimiento de mercancías. Están asociadas al establecimiento de un fuerte estado, y de una cultura nacional unitaria, disciplinada y al servicio de los intereses de las clases mercantiles dominantes. Por el contrario, en las sociedades periféricas, el estado no logra ejercer un peso real sobre su población, sin lograr establecer una sociedad disciplinada que le permita organizar autónomamente sus recursos. Por el contrario tienden a ser sometidos por las sociedades del centro, y se convierten en proveedores de materias primas y de mano de obra barata (Wallerstein, citado en Gorsky, pág. 4)

1.4 Propuestas Feministas:

Emparentados con los trabajos marxistas, el feminismo ha desarrollado su propia interpretación de la historia en base a criterios socioeconómicos. En este caso, es la evolución en el desarrollo de los roles de género la que determina el desarrollo de la modernidad, con su aspecto económico, el capitalismo, y su aspecto institucional, el estado.

El abandono de la Edad Media se hizo por medio de la exacerbación de los roles de género, originados por la transformación del cuerpo humano en una máquina de producción. Por un lado el trabajo de los hombres se desligó de las tareas domésticas, y pasó a dedicarse en exclusiva a aquellas actividades consideradas como industriales. Por el otro lado, para poder realizar esta transformación del trabajo masculino, fue necesario concentrar el trabajo doméstico en las mujeres. Esto supuso la sumisión de las mujeres a los hombres, y su conversión en meras máquinas de reproducción de fuerza de trabajo (Federici, pág. 90).

La conversión de las mujeres en meras reproductoras de hombres implicó la destrucción de su poder, logrado por medio de la persecución de las brujas. Con ello, una nueva forma de sometimiento de la mujer al hombre se impuso en Europa (Levack, 1995). Y esta es la gran aportación del feminismo a las teorías del desarrollo de la economía moderna, al someterse a la mujer y minusvalorar su trabajo, tachándolo de doméstico, el

capital pasará a concentrarse en manos masculinas. A diferencia de la mirada marxista, que trabaja apenas con aspectos de clase social o nacional, el feminismo muestra como el género constituyó la base de la concentración de riqueza, al ponerse esta en manos casi exclusivamente masculinas. Coincide con el marxismo en que esta concentración de capital, acumulación primitiva en la teoría feminista, es el origen del capitalismo. No considera por tanto el capitalismo como un avance en la libertad de los trabajadores, como hace el marxismo, al quedar estos libres de la esclavitud y servidumbre, en cambio lo ve como un aumento de las relaciones de opresión, al cebarse esta con las mujeres.

La misoginia expresada a través de la caza de brujas pudo tener también su relación con el desarrollo del método científico. Este dejaba de lado las prácticas consideradas como mágicas, y las estigmatizaba como brujeriles (Carolyn Merchant en *The Death of Nature*, 1980, citado en Federici, pág. 279). Además muchos de los aspectos del rol de género femenino propio del medievo pasaron a considerarse como salvajes, necesitados de una corrección paterna masculina, una nueva necesidad de disciplina (ídem).

1.5 Propuestas desde la educación:

Diversas instituciones han sido vistas como factores disciplinantes del ciudadano moderno. Desde luego la escuela ha sido una de las más estudiadas. La búsqueda por parte de los dirigentes de una población dócil, educada y preparada para los cambios en la vida económica que se están produciendo, llevará a un debate sobre la educación que transformará a esta. La mentalidad moderna verá en la escuela la herramienta perfecta para expandir sus postulados. La escuela misma se convierte en parte fundamental de la vida del nuevo ciudadano. Poco a poco una parte mayor de la población europea pasará por la escuela, dedicándole cada vez más horas, más esfuerzo y bajo un mayor control del estudio: “Desde el siglo XVI se dibuja con trazos cada vez más firmes una política educativa de carácter totalizador que intenta abarcar a niños y niñas de todos los estamentos sociales para encerrar sus vidas en tantas ocupaciones y en un encerramiento tal, que al de un monasterio pudiera compararse. Desde ahora la infancia va a ser sitiada, protegida, tutelada.” (J. Varela, 1983, 16. Citado en Montero, pág. 6)

La modernidad supuso una gran reforma pedagógica, como parte de un proyecto político que trata de generar ciudadanos útiles para su sociedad, independientemente de

su cargo u ocupación (Montero, pág. 8). Un sinnúmero de propuestas educativas se sucedieron en los siglos XVI y XVII, con diferencias a la hora de abordar el tema, especialmente entre el sur y norte de Europa, el lado católico y el protestante. El primero se enfocó más en la educación de los nobles y de la nueva floreciente casta comercial. En cambio, en el segundo la educación se concibió como una verdadera transformación de las clases populares (Montero, pág. 6).

Hasta el s. XVII, la educación era entendida como corrector de la bruta naturaleza del niño. Sin embargo a partir de este momento se empiezan a buscar maneras de hacer aprender al niño sin la necesidad de violencia física, por medio de la coacción o el convencimiento (Montero, pág. 9) Además, la escuela medieval tenía un carácter similar al de un gallinero, en el que se almacenaba a los niños sin orden, mientras que autores reformistas como Comenio ofrecieron modelos de enseñanza en los que se ordenaban las clases en función de edad y grados, con espacios y tiempos medidos y actividades concretas. Un modelo que pretendía producir sujetos educados, concebido como un taller de hombres (Montero, pág. 11). La escuela moderna adquiere con este cambio un carácter militar: “En las escuelas elementales, el recorte del tiempo se hace cada vez más sutil; las actividades se hallan ceñidas cada vez más por órdenes a las que hay que responder inmediatamente” (Foucault, pág. 138)

Pero la gran diferencia entre el modelo educativo medieval y el moderno, no está simplemente en una mayor disciplina, sino en que el segundo pretende que sea el propio estudiante el que colabore en su propia sujeción. Se busca que sea activo en su domesticación, mientras que en el medievo educar se fundamentaba más en reprimir al alumno desde fuera (Montero, pág. 12). La educación se convertirá de esta manera en pilar clave de la cultura moderna, al pretender interiorizar la disciplina en el individuo sin limitarla únicamente al castigo externo recibido.

2. La importancia de la religión en el desarrollo de la disciplina moderna:

Aunque las vías de investigación sobre el desarrollo de la disciplina moderna son tan variadas como lo son los aspectos que una sociedad puede presentar, algo que aquellas

que se han enfocado en el ámbito religioso son las más acertadas. No se puede negar la importancia de la religión en la vida del habitante de la Europa de la modernidad inicial. Es más, a pesar de que muchos autores han mostrado el declive de la religiosidad como un factor fundamental en el desarrollo de esta, lo cierto es que en sus comienzos supuso un reavivar del ámbito religioso del fiel. Incluso, en los s. XVI y XVII Europa se vio envuelta en continuas guerras religiosas que devastaron el continente. Las propuestas de corte belicista no podrían entenderse sin esta circunstancia, el continente sale de la Edad Media cubierto de sangre por las guerras de religión.

En cualquier caso la religión ha de verse como un aspecto fundamental de la vida de los humanos, y como cualquier otro está totalmente interrelacionado con los demás. Gorsky señala que tratar religión y política como dos cosas fundamentalmente distintas implica pasar por alto la unidad del mundo (Gorsky, pág. 3).

Pero en el caso de la Europa tardo medieval y del comienzo de la modernidad la religión ocupó un puesto destacado en el devenir del continente. El mismo Gorsky sugiere que nunca en ningún otro momento de la historia europea religión y política han estado tan estrechamente entrelazados que en los dos siglos que siguieron a la reforma protestante (Gorsky, pág. 3). De hecho, las instituciones de la época estaban ligadas a alguna rama religiosa en particular, siendo esta parte fundamental del desarrollo de las leyes, o al menos teniendo una influencia decisiva en estas. La norma general era que cada estado se afiliase a una secta particular y la defendiese como propia, considerándola la única verdadera (Baiton, pág. 24). Debido a esto, la religión ayudó a conformar las distintas sociedades europeas de la época. Son ellas las bases de las diferencias y similitudes entre las distintas sociedades europeas.

En todo caso la relación con lo divino, y las normas y modo de vida que manan de ella eran aspectos fundamentales del habitante de la época. La vida se regía por creencias y normas religiosas. No se puede pasar por alto lo mucho que este aspecto tenía en el actuar de las gentes, y por ello hay razones para considerar a la religión como el actor fundamental, o mejor como la guía fundamental de los actores de la época.

En cuanto a su relación con el desarrollo de la disciplina moderna no se puede negar que la religión jugó su papel. El clero en el medievo ya se orquestaba entorno a un estilo de vida disciplinado, en la que los tiempos y acciones se medían de una manera que no se

hacía entre los otros estamentos: “Durante siglos, las órdenes religiosas han sido maestras de disciplina: eran los especialistas del tiempo, grandes técnicos del ritmo y de las actividades regulares.” (Foucault, pág. 138). La vida religiosa era una vida de orden y disciplina ya en la Edad Media. Pero de haber colaborado en crear una sociedad más disciplinada habría que plantearse si por un lado esa disciplina religiosa se hizo más estricta, y si esa disciplina propia del estamento religioso se vertió de alguna manera entre la población seglar.

2.1 El peso del mundo protestante dentro de la cristiandad:

Pero antes de ver cómo y de qué manera esto fue así, nos damos de bruces con una dificultad. Y es que el problema de asociar la religión con el desarrollo de la modernidad está en el crisol de familias cristianas que se van a formar a partir de la ruptura de la iglesia con Lutero. Como si de un prisma se tratase, el haz de luz de la cristiandad va a pasar a fragmentarse en múltiples corrientes con diferencias y similitudes entre sí. Asociar el desarrollo de la mentalidad moderna al discurso religioso significa asociarlo a un discurso fragmentado. Podría plantearse entonces que las diferentes ramas cristianas deberían haber generado diferentes formas de modernidad, o bien que esta es el resultado de alguna de ellas.

Muchas investigaciones se han dirigido en esta dirección. Desde luego ha triunfado para la historia la división entre “reforma” y “contrarreforma”. Esta división parece indicar que hay una reforma por el lado protestante, es decir, un cambio respecto a la mentalidad anterior, mientras que por otro lado parece que hay una “contra” reforma, o una oposición a ese cambio. Sin embargo no parece que esta división se sostenga tras un breve repaso. Desde luego el concepto de reforma es mucho más antiguo que la reforma de Lutero. El concepto es rastreable en la historiografía hacia el pasado, hundiéndose en la Edad Media, y mostrando cómo desde la misma iglesia católica ya se hablaba de reforma y se buscaban nuevos caminos desde mucho antes de la ruptura protestante. En cambio el concepto de contrarreforma parece posterior, y no aparece hasta la Alemania protestante de finales del s. XVIII (Melquíades, pág. 4). Así que la división entre reforma y contrarreforma parece hecha a posteriori por teóricos protestantes, pero no parece que los habitantes de la época viesen la ruptura de forma tan drástica en sus aspectos filosóficos y teológicos. La reforma y la contrarreforma implican una frontera difusa, al menos en sus inicios (Melquíades, pág. 17)

Sin embargo, y a pesar de las similitudes entre todas las sectas, se aprecian diferencias sensibles en las mismas bases de concebir la vida que han terminado por generar esas divisiones en el entramado cultural europeo, y que son fácilmente distinguibles: “La investigación más superficial: relación de la vida religiosa y el obrar en el mundo son de tipo diferente católicos, luteranos y calvinistas.” (Weber, pág. 148) Desde luego la división entre católicos y protestantes ha terminado por generar una bifurcación entre la Europa del norte y la Europa mediterránea. Así que si bien nos movemos todo el tiempo dentro de una teología cristiana, las diferencias entre sus facciones van a marcar sendas diferentes para cada región del continente.

Algo que se puede deducir de esta división es la preponderancia de la primera sobre la segunda, como prueba el hecho mismo de que se haya aceptado la división histórica entre reforma y contrarreforma incluso en el mundo católico, a pesar de que el término contrarreforma podría considerarse como peyorativo al presuponer que el católico se niega a cambiar. Parece que a la larga el mundo protestante ha logrado influenciar en el mundo católico más que este en aquel. Por esto parece sensato interpretar la reforma protestante como dominante sobre el otro, y más importante a la hora de construir el devenir de Europa y del mundo.

2.2 El peso del Calvinismo dentro del protestantismo:

Ahora bien, tratar de reducir el protestantismo a una unidad es eliminar la riqueza de variedad de discursos que fue capaz de generar. Desde luego Lutero es un referente en la reforma del norte, pero no es el único reformista de importancia. Ni mucho menos, puesto que muchos señalan a Calvino como el autor de una segunda reforma. Su importancia es fundamental dado que su carácter activo con vistas a una expansión le hizo muy popular en todo el mundo protestante. Debido a ello tuvo un fuerte influjo internacional, y pronto se convirtió en la doctrina común entre los protestantes de Francia, Holanda, Escocia y Nueva Inglaterra, constituyendo por esto el fundamento de la religiosidad de las trece colonias en su primera etapa. Y aunque hubo otros grandes ideólogos dentro del movimiento protestante, en muchos casos la teología en sus bases estaba tomada de Calvino, como es el caso de Zuinglio y otros (Biton, pág. 47).

Parece que Calvino logró introducir su doctrina en la mayor parte de la teología protestante, y penetrar incluso la católica. Su obra influyó por ello en las creencias del

Europeo del s. XVI como pocos hombres. Y por ello ha atraído la mirada de muchas investigaciones sobre el desarrollo del mundo moderno.

2.3 La disciplina de Calvino:

Un breve repaso a la obra y acciones de Calvino llevan rápido a relacionar a este con los discursos acerca del papel de la disciplina en Occidente. Su figura ha sido tachada de intransigente e intolerante, y su influjo sobre Ginebra convirtió la ciudad en una especie de distopía religiosa. Prácticamente todo se volvió susceptible de ser considerado ofensivo a Dios. Como prueba de su intransigencia, nos han quedado anécdotas como la queja que presentó en 1551 porque la gente jugaba a la pelota delante de la catedral (Contret, pág. 176).

Sobre la dureza de Calvino no caben muchas dudas. Su reforma pretendía llegar a lo más hondo de la sociedad, y eso requería disciplina. Cualquier sedición era vista como una amenaza, y se aseguró de que fuesen perseguidas: “Informó de que es lícito castigar a los que corrompen la doctrina del cielo, y que son unos ignorantes los que no quieren que esto sea permitido” (Castellio, pág. 140).

Aunque no sólo cuenta con detractores, y muchos calvinistas han salido en su defensa, hay ciertos aspectos de su persona que no se pueden negar. Calvino mostró siempre una obsesión por entender las prescripciones bíblicas y cumplirlas. Aunque muchas veces dio señales de irascibilidad, mostraba un gran autocontrol a la hora de seguir una vida tajante en lo que a mandamientos se refiere, no se dejaba llevar por la gula y la lujuria (Contret, pág. 37), y meditaba la conveniencia de cada acción, guiándose por una interpretación literal de los mandamientos bíblicos: “Calvino convierte las palabras ‘metafóricas’ de la biblia en literales” (Castellio, pág. 125). El propio Calvino afirmaba que “la ley es literal” (Calvino, tomo I, pág. 334). De su celo para con los mandamientos divinos surge la dicotomía sobre cómo interpretar su actitud, para unos devoto, para otros intransigente.

Pero sin dejar de respetar la defensa de sus adeptos, no se puede negar que la literalidad de sus interpretaciones le llevaba a ser muy duro con aquellos a los que consideraba malos seguidores de la palabra divina. Y fue duro también con la disidencia de sus

normas, incluso entre sus seguidores. En 1547, Jacques Gruet, que había compartido sus principios pero que fue distanciándose hasta convertirse en claro oponente, fue torturado y ejecutado tras publicar un pasquín contra Calvino (Contret, pág. 181). El influjo de este sobre las instituciones era tan hondo, y su manejo de ellas tan letal que llegó el momento en que nadie se atrevía a contrariarle: “Ha llenado Ginebra de miedo hasta tal punto que los propios cónsules no se atreven a musitar palabra alguna.” (Castellio, pág. 79). Se aseguró de que no se le hiciese sombra y aplacó a todo opositor potencial: “Si el mismo Cristo se hubiera presentado en Ginebra, habría sido crucificado” (Castellio, pág. 56).

El más conocido ejemplo de su severidad fue el caso de Servet. Este se detuvo en Ginebra, y al poco poner los pies en la ciudad fue arrestado y procesado. Se le acusaba de las peores blasfemias según la teoría calvinista. Entre otras cosas se le acusaba de negar la trinidad y de ser crítico con el bautismo de los infantes, sosteniendo que debía hacerse al llegar la edad adulta. Estas creencias, contrarias a las de Calvino, le pusieron en una situación difícil. Trató de defender su derecho a sostener sus ideas, pero fue pronto condenado a morir quemado.

La severidad de Calvino para con Servet ha sido uno de los puntos en su vida que le han costado más reproches. Un ejemplo más de su dureza con la disidencia. En los años venideros a la ejecución, varias obras recorrieron el continente criticando la actitud de Calvino. Desde el mismo lado protestante recibió duros ataques. Castellio, que había sido su discípulo intelectual hasta que comenzó a divergir en sus postulados teológicos y tuvo que marcharse por la severidad de Calvino, le dedicó todo un discurso mostrando su incapacidad para sostener sus actos en las escrituras: “No ha podido encontrar a ningún autor sagrado que ordena matar a los herejes” (Castellio, pág. 175). Y señaló cómo hizo quemar los libros de Servet, para que este no pudiese “defenderse post mortem” ni dejar legado tras de sí (Castellio, pág. 94-95). En definitiva, aunque el respeto a las normas religiosas era fundamental en la época, muchos entendían que los castigos para las faltas divinas deberían ser llevados a cabo por Dios y no los hombres (Castellio, pág. 145).

La actitud de Calvino y su manera de dirigir la ciudad le confirieron a esta un clima de opresión. Mínimas ofensas eran vistas como amenazas, y poco a poco cada aspecto de la vida quedó marcado con la señal de blasfemia. Muchas de las expresiones culturales

ginebrinas se vieron aplacadas por lo estricto de las leyes calvinistas. Valgan como ejemplos el proceso judicial de 1547, en el que varias mujeres comparecieron por haber bailado (Contret, pág. 180); y la queja del mismo Calvino años más tarde, en 1552, sobre unos músicos que empleaban los ritmos de los salmos para cantar canciones lúbricas (Contret, pág. 176). Finalmente, y para acabar con el conflicto que entablaban los festejos populares con la religión, se llegaron a prohibir los juegos y las danzas (Castellio, pág. 117).

La intervención de Calvino en los asuntos ginebrinos llegó hasta el punto de ser capaz de establecer un consistorio, de carácter eclesiástico pero con poder para impartir justicia encargado de mantener la disciplina de la ciudad. De esta manera, su interpretación de la religión cristiana se convertirá casi en ley para los ginebrinos (García Alonso, pág. 107).

2.4 Disciplina calvinista esencialmente diferente:

Como ha quedado visto, la obra de Calvino no escapa al aspecto disciplinante de la modernidad. Todo lo contrario, participa de ello activamente. Llegados a este punto hay que plantearse si el calvinismo no está más que participando de ese proceso disciplinante en el que Europa estaba inmersa en su abandono de lo medieval, y por tanto no es más que un ejemplo más de los muchos que se pueden encontrar sobre la tendencia a esa disciplina. Podría pensarse que no estaría más que participando de ese proceso, y que constituiría otra consecuencia necesaria de pertenecer a un ambiente ya de por sí disciplinante. Calvino podría estar simplemente recogiendo el espíritu de su época, dejándose arrastrar por la corriente histórica en la que le tocó vivir. Lo cierto es que ya se ha visto que el continente europeo se hallaba en un proceso reformista desde mucho antes que este reformador en particular llegase al mundo. Y no sería difícil defender el alegato de que ese proceso disciplinante ya estaba en marcha antes de Calvino. Podría asociarse la disciplina a la reforma, y esta a la modernidad. De esta manera la disciplina sería una pieza clave, quizás la principal, de los esfuerzos reformistas europeos. Y estos esfuerzos supondrían el origen del cambio que va a dejar atrás a la Edad Media para traer la Edad Moderna.

Si esto fuese así, Calvino no sería más que uno entre muchos, un hijo de su tiempo. Y no pretendo negar que lo fuese, pero desde luego la intención de este trabajo es señalar

que Calvino tuvo un papel fundamental en ese proceso disciplinante. Aquí el reformista no fue una pieza más de ese proceso, sino que fue una pieza clave. Y sostengo que Calvino va a afectar las bases de pensamiento occidental, imprimiéndole ese aspecto calculador y ordenado que nos caracteriza.

Por supuesto esto no es una idea nueva. La figura de Calvino ha atraído numerosas investigaciones, y muchas señalan su papel en esta historia. El primer paso a seguir consiste en dilucidar que tiene este personaje de diferente si vemos claramente lo bien que encaja en su contexto histórico. Porque la señalización a Calvino no proviene de su intransigencia y apoyo a la disciplina, sino que procede de ciertos elementos que parecen diferenciarlo de sus contemporáneos.

Antes se ha señalado que hay razones para hablar de una bifurcación en la modernidad europea. Protestantes y católicos parecen haber escogido caminos sensiblemente diferenciados entre sí. Y ya se acepte la clásica propuesta de los protestantes entre reformistas y contra reformistas, o se escuche a los católicos cuando hablan de su reforma diferenciada de la protestante, no parece que queden dudas de la diferencia que reclaman los interesados. Al mismo tiempo quedó establecido que hay razones para sostener la preponderancia de la teoría protestante sobre la católica, y por tanto de la conveniencia de atender a la primera más que a la segunda a la hora de analizar el devenir occidental. Igualmente se ha visto que hay motivos para considerar al movimiento religioso de Calvino como extremadamente estricto con los mandatos divinos y su interpretación literal, y fuertemente disciplinante. El propio Calvino mantuvo una actitud rigurosa y severa al respecto.

Ahora hay que preguntarse qué diferencia a esta corriente religiosa de las demás si verdaderamente tiene algo que aportar genuinamente nuevo al desarrollo del pensamiento moderno. Y hasta aquí no es difícil encontrar autores y propuestas que describen, delimitan y diferencian el carácter protestante del católico, y el calvinista del resto de las congregaciones protestantes.

Lo que se desprende de estas investigaciones es que el carácter de la disciplina protestante es sensiblemente diferente de la católica debido a la manera en que es absorbida por el fiel. El aspecto disciplinante está presente en el católico moderno, pero a diferencia del protestante, la disciplina no aparece como algo integrado en la

mentalidad del individuo, sino como un almacén que se coloca sobre el individuo. En el mundo católico hay un desarrollo de las instituciones que pueden ejercer un influjo represor sobre el ciudadano, pero no parece que haya un interés especial por lograr que el hombre de a pie participe del orden social, como si se observa en el protestante. De esta manera, a pesar de la tendencia a la disciplina en el catolicismo, esta nunca llegará a alcanzar las pretensiones del protestantismo: “La Reforma no significaba únicamente la eliminación del poder eclesiástico sobre la vida, sino más bien la sustitución de la forma entonces actual del mismo por una forma diferente. Más aún: la sustitución de un poder extremadamente suave, en la práctica apenas perceptible, de hecho casi puramente formal, por otro que había de intervenir de modo infinitamente mayor en todas las esferas de la vida pública y privada, sometiendo a regulación onerosa y minuciosa a toda la conducción de la vida.” (Weber, pág. 79)

Antes se ha visto como el desarrollo del sistema educativo fue notablemente diferente en el norte y sur de Europa. En el lado católico se buscaba una educación pensada para clases pudientes, sin dar tanta importancia a la escolarización del pueblo llano. Mientras que en el mundo protestante se está trabajando con un modelo de escolarización que abarque a todos y cada uno de los sectores sociales, y a su vez a todos y cada uno de los individuos. Igualmente se buscaba que la disciplina promovida por la educación no fuese un mero almacén externo, y que por contra se integrase en la raíz ideológica de cada individuo (Montero, 2008). De esta manera el fiel protestante no simplemente guarda celo de las observaciones religiosas y las leyes civiles, como si de una obligación fastidiosa se tratase, sino que pasa a ser parte de esas leyes, de esa disciplina.

De alguna manera, lo que sucede en la reforma protestante de forma diferenciada de la católica es esa asimilación al orden legal, civil y religioso, en la que el católico simplemente habita, experimentándola como su entorno, pero sin ser parte de ella. Como antecedente a esta circunstancia tenemos a las propias órdenes monacales ya asentadas en el medievo. En ellas los monjes habitaban la moral religiosa de una manera claramente diferenciada de cómo lo hacían el resto de los habitantes de la época. Ellos se integraban en la ley divina como si todo fuese parte de ella, no sólo la estudiaban, comprendían y respetaban, sino que se experimentaban así mismos como los cuerpos que daban forma a esa ley. El aislamiento del mundo se hacía necesario para poder alcanzar ese grado de unión con la ley divina, el monje necesitaba segregarse de un

mundo que respetaba los mandatos por lo general, pero que sólo lo hacía a tiempo parcial. La reforma protestante puede verse como el proceso por el cual el modo de vida de los monjes medievales pasa a tomarse como modelo a imitar por todo el mundo: “La celda, esa técnica del monacato cristiano que no subsistía más que en los países católicos, pasa a ser en esta sociedad protestante el instrumento por el cual se puede reconstituir a la vez el homo oeconomicus y la conciencia religiosa.” (Foucault, pág. 122).

Parece que el mundo de la reforma protestante es un mundo de radicalización religiosa. El objetivo de los reformadores protestantes es lograr un verdadero respeto por las enseñanzas bíblicas, y para ello se requiere una sincera comprensión y un auténtico seguimiento de las mismas por parte de todo el mundo. Vivir la vida de forma despreocupada para prestar atención a los mandatos divinos era algo que debía dejarse atrás. Lo que se busca por tanto es una vida ascética, alejada de las pasiones mundanas y permanentemente alerta, atendiendo a los mandatos bíblicos constantemente. Al respecto el sociólogo Max Weber señalaba que la finalidad del ascetismo puritano era “poder llevar una vida alerta, clara, consciente, terminar con el goce despreocupado de la vida.” (Weber, pág. 192).

El resultado de esta mentalidad es una cultura disciplinada a un nivel que no existía en el medievo, pero a la que también le costará entrar en el sur de Europa al menos en los comienzos de la bifurcación reformista. Debido a esto podemos observar un cambio en la mentalidad Europea, que se inicia en el mundo protestante y que va afectando más tardíamente al católico. Este cambio cultural va dejando un rastro en las descripciones que la historiografía nos ha dejado. El comportamiento del europeo va cambiando a medida que avanza la reforma. Frente a la actitud energética, descontrolada y emotiva ante la vida del medieval, en el mundo protestante se observa una tendencia al recogimiento del individuo, al aislamiento comunicativo y expresivo. Al vivir el medieval la religión de forma habitual pero no permanente, al vivir bajo el manto bíblico pero sin estar bordado en él, la religión irrumpe de forma repentina y explosiva. El fiel medieval se adentra en la religión de manera habitual pero momentánea, y cuando lo hace lo hace con energía. En cambio, con la reforma protestante se busca entrar en ese estado religioso y no abandonarlo. De esta manera se vive inscrito en el relato bíblico de forma permanente, sin que sea necesario esperar al rito para mostrar la

religiosidad. La expresividad religiosa se va perdiendo y los ritos que refuerzan los lazos con lo sagrado pierden peso en favor de una actitud de tranquilidad, mecánica por un lado y amable por el otro, que le confieren una nueva personalidad al fiel. La prédica del evangelio cambia en cuestión de unas décadas, de la forma apasionada del s. XV a la sosegada del siglo siguiente: “Vehementes movimientos que de tiempo en tiempo se apoderaban del pueblo entero cuando un predicador ambulante inflamaba con su palabra todo aquel combustible espiritual, como si fuese un haz de ramas secas. Esta es la manifestación espasmódica, apasionada, violenta, pero que se disipa de nuevo rápidamente. Junto a esto hay algunos espíritus que han encarrilado para siempre la emotividad por una vía tranquila y han hecho de ella una nueva forma de vida normal: la de la ternura. Es este el círculo pietista de aquellos que se llaman a sí mismos devotos modernos.” (Huizinga, pág. 270).

Por esto hay que señalar que la actitud estricta de Calvino no es el aspecto fundamental de su reforma. La dureza con la vara no ha de verse como la diferencia con el lado católico, dado que también es visible en este. La disciplina es común a ambas modernidades. Lo que diferencia a ambas es la cualidad de esa disciplina. Lo que genuinamente la diferencia es la búsqueda de la asimilación de esa disciplina por parte de la reforma protestante. Y de pretender señalar a Calvino como personaje diferenciado dentro del protestantismo habrá que encontrar diferencias en su teología con el resto de las corrientes protestantes.

2.5 La propuesta de Weber, el estado de gracia:

Las peculiaridades del Calvinismo estimularon uno de los trabajos más interesantes acerca de la construcción del estado moderno, en concreto de su aspecto económico. Max Weber, sociólogo, alemán y decimonónico, dedicó parte de su trabajo a estudiar el impacto del protestantismo en el devenir europeo de los últimos siglos. Enseguida comenzó a distinguir entre el calvinismo y las demás iglesias surgidas al calor de la reforma. Las peculiaridades de esta iglesia le llevaron a asociarla con el desarrollo de la economía capitalista (Weber, 2004)

Para Weber, hay ciertas características especiales en ciertas doctrinas protestantes que las diferencian no sólo del catolicismo, sino también del resto de doctrinas protestantes. Son el calvinismo, el pietismo, el metodismo y el bautismo. Todas ellas tienen la

primera como raíz, o es esta la que más influencia ha tenido sobre las demás. Y el punto clave para Weber es la idea de la predestinación.

Para Weber, el catolicismo medieval conllevaba una forma de ver la vida económica que él denominó “tradicionalismo”, consistente en no dar importancia ni al trabajo ni a los bienes materiales, y que supuso un gran obstáculo para el desarrollo del capitalismo en sus inicios: “Tradicionalismo: lo que el hombre quiere ‘por naturaleza’ no es ganar más y más dinero, sino vivir pura y simplemente, como siempre ha vivido, y ganar lo necesario para seguir viviendo.” (Weber, pág. 107) Sin embargo, este tradicionalismo va a ser desplazado por una nueva actitud más enfocada en el trabajo y la producción de bienes materiales gracias a la creencia en la predestinación.

El catolicismo había sostenido la posibilidad de obtener la salvación mediante las acciones particulares. El libre albedrío de los hombres les dotaba de la capacidad de buscar el camino que les haga merecedores de la gracia divina. Pero Calvino va a demoler ese estado de cosas con la defensa de la predestinación. Según esta doctrina las almas humanas están predestinadas a la salvación o a la condena divina desde antes de poner un pie en este mundo. Así, mientras un sector de la humanidad está condenado, hay otro que pertenece al grupo de los elegidos (Weber, pág. 178).

El protestantismo no comenzó a criticar la posibilidad de la salvación por los actos con Calvino. La idea de que sólo la fe salvaba ya estaba en Lutero. Pero en este planteamiento todavía existía la posibilidad de salvarse por la creencia, respetando un tanto el planteamiento católico al conceder la oportunidad de salvarse por medio de una acción particular, el creer o no en Dios. Calvino termina de erradicar esta posibilidad al establecer la predestinación, de manera que desde él no hay acción particular que garantice la salvación, ningún sacramento o ceremonia puede hacerlo, como no lo puede hacer la mera fe (Weber, pág. 166).

Debido a los postulados de Calvino, el fiel cree que su destino está determinado de antemano, pero no tiene manera de saber cuál será. Evidentemente esta circunstancia supone un motivo de angustia, y el fiel tratará de aplacarla buscando indicios de la voluntad divina (Aranguren, citado en García Alonso, pág. 10). El respeto a las leyes divinas no será más ya causa de salvación, en cambio a partir de Calvino será muestra de pertenencia a los elegidos. Esta fórmula tendrá un impacto enorme en la cultura

cristiana. Gracias a ella el fiel hará un gran esfuerzo de adaptarse a la ley divina, pero nunca serán esfuerzos suficientes para garantizar la salvación, solo serán señal no certera de que están en el grupo de los *electi* (Weber).

De esta manera tenemos una nueva forma de afrontar la vida. El fiel calvinista vivirá en un estado de observación religiosa permanente, que con el tiempo y tras asentarse de generación en generación, se irá integrando en la cultura, sin el estés permanente original. Una nueva sociedad nace, una sociedad en la que fluirán el obrar acorde a las leyes divinas.

Esta nueva cultura está caracterizada por lo que Weber denominó “estado de gracia”. Una manera de sentir la religión y de sentir la unión con lo divino. No dar muestras de fallecimiento a la hora de continuar con una vida estricta en lo que a la norma se refiere será la obsesión del creyente. De esta manera, a diferencia del luteranismo o del catolicismo, el calvinismo clava en la mente del fiel la ética religiosa, ligando a la voluntad divina no solo su consciencia, sino también sus acciones (García Alonso, pág. 60).

Las consecuencias de establecer este estado de gracia para el obrar en la cultura calvinista serán determinantes. El calvinista abandonará este mundo para vivir en el otro, abandonando con ello el valor del disfrute de lo mundano. Este nuevo espíritu religioso generará una paradoja, ya que a pesar del rechazo a dar importancia a la riqueza, el fiel calvinista rechazará consumir los bienes producidos por su trabajo. Al mismo tiempo la laboriosidad buscada por esa religiosidad generará un cúmulo de bienes no consumidos. Para Weber este cúmulo será el origen de los principios del capitalismo. Gracias a él, el fiel puede mostrarse a los ojos de los demás y ante sí mismo como una persona laboriosa por un lado, y poco dada a los goces de la vida por el otro. Siendo estos aspectos síntomas de ser parte de los elegidos.

Weber considera que el capitalismo puede rastrearse en muchas sociedades a lo largo del mundo y de la historia. Pero este no puede simplificarse a la mera tendencia a acumular bienes, dado que esta ha sido común a muchas sociedades. La “*auri sacra fames* es tan antigua como la humanidad” (Weber, pág. 105). Los pseudo-capitalismos que recorren la historia de la humanidad están faltos del ethos que caracteriza la modernidad (Weber, pág. 96). El origen de este ethos moderno, que lleva a la

laboriosidad incombustible del fiel sin que haya un interés por disfrutar los bienes obtenidos, sino más bien por incrementar el patrimonio, está según la propuesta de Weber en la predestinación calvinista.

La evolución de las sociedades que adoptaron esta doctrina se vio acompañada de un crecimiento constante de sus economías. Pronto dejaron atrás a los pueblos europeos que no se sumaron al nuevo credo. Como resultado, la modernidad europea muestra disparidades económicas entre el mundo católico y el mundo protestante. El primero se queda atrás, mientras el segundo experimentó un crecimiento económico fuerte: “Los efectos de esta conversión han sido beneficiosos para los protestantes en la lucha económica por la existencia” (Weber, págs. 78-79).

Una disparidad cultural divide al continente desde la ruptura protestante. En el norte, el trabajo se convierte en el fundamento de la vida, pero no solo el trabajo de por sí, dado que lo buscado es el cúmulo de bienes. Por ello el protestante buscará nuevas fórmulas una y otra vez para buscar el incremento de la producción de su trabajo. En cambio, en el sur, la sociedad católica optará por una vida no tan enfocada en la producción de bienes, y en el aspecto laboral primará el arraigo en el oficio sobre la búsqueda de formas de incrementar el beneficio (Weber, pág. 81).

3. Iconoclasia, parte fundamental de la modernidad:

3.1 La iconoclasia en la reforma protestante:

En vista de la importancia que se le ha dado al aspecto religioso en la primera etapa de la modernidad a la hora de entender el desarrollo de esta, aquí se va a indagar en el papel que jugó la iconoclasia en el desarrollo de la misma. La interpretación de la historia es un trabajo inagotable que no se puede terminar de cerrar, por lo que no se ha de ver esta propuesta con la pretensión de dar con el resultado final. Simplemente se señala un aspecto hasta ahora insuficientemente trabajado, o mejor aún que no ha dado con cierto punto clave, ya que el fenómeno iconoclasta en la modernidad ha sido ampliamente estudiado. Sin embargo, al revisar los estudios sobre idolatría e iconoclasia nos encontramos con abundante material historiográfico, más encargado de registrar y

documentar los hechos históricos relativos al tema que de interpretarlos. Debido a esto, el campo debería considerarse aún una mina por explorar, con la confianza de que hay mucho que encontrar en ella.

Sobre el peso que el fenómeno iconoclasta tuvo en la primera etapa del desarrollo de la reforma protestante no cabe duda. Fácilmente se puede dar cuenta de ello. Desde luego en este aspecto hay un divorcio inevitable de la modernidad del norte respecto de la mediterránea. Solo el lado protestante de Europa participó de este aspecto, y quizás este sea el punto que más claramente distinga a las dos vertientes de la modernidad Europea. Puede verse en la distinción entre iconoclastas e idólatras el origen de una subdivisión cultural en el continente que ha podido también determinar las diferencias entre las partes del mundo colonizadas por unos y otros. Pero para darle sentido a estas sugerencias hay que mostrar el peso de la iconoclasia en la reforma protestante.

De entrada hay que señalar que las críticas a la idolatría no se iniciaron con la ruptura protestante. Las críticas a la misma ya venían in crescendo desde un tiempo antes razón de varios motivos. Por un lado el aspecto teológico, el miedo a terminar por confundir al objeto al que se venera con la verdadera divinidad. Por otro el gasto que implicaban las imágenes, que podría haberse dedicado a ayudar a los pobres. Además estaba la posibilidad que las imágenes fuesen usadas para hacer negocio con ellas. El primer motivo está más directamente relacionado con el discurrir del pensamiento religioso, y de alguna manera siempre ha sido un problema dentro del catolicismo. Este ha visto en el milagro de la encarnación la justificación para dar cuerpo a Dios y venerarlo de esta manera, pero siempre ha tenido que recordarse así mismo el peligro de olvidar al verdadero Dios (Freedberg, pág. 41). El segundo parece tener que ver más con un despertar del sentido práctico que se observa con la modernidad, y ya tenía peso antes de la ruptura luterana. El tercero era un motivo de indignación para muchos, antes de Lutero. El mismo Erasmo, partícipe de la reforma en los tiempos inmediatamente anteriores a la ruptura protestante, ya señalaba el problema que implicaba el gasto en imágenes, que malgastaba los recursos y acababan siendo explotadas para obtener dinero (Freedberg, pág. 94).

Pero es con la ruptura protestante con la que se inicia una severa crítica a la idolatría. La repulsa a la adoración de las imágenes llegará a un punto que lleva a señalar su persecución como uno de los aspectos más importantes en la confrontación entre

católicos y protestantes. La idolatría será tomada tan en serio que los actos multitudinarios iconoclastas recorrerán el continente, especialmente a lo largo del s. XVI. Antes de que Calvino ejerciese su influencia en el pensamiento de sus contemporáneos la iconoclasia ya estaba en boga. Desde comienzos de siglo las críticas a los ídolos se generalizaban por buena parte del país. Apenas la escisión de Lutero estaba arrancando y ya fue necesario un edicto antiherético en contra de la destrucción de imágenes sagradas. Este, publicado el 22 de Abril de 1522, exigía un riguroso requerimiento judicial contra los acusados de dañar imágenes dedicadas al honor y la memoria de Dios, la Virgen y los santos. Ese mismo año la iconoclasia había hecho presa a la ciudad de Wittenberg, y pronto se extendió por toda Alemania (Freedberg, pág. 109).

Los arrebatos iconoclastas fueron progresivamente volviéndose más comunes y violentos. Los acontecimientos en Alemania fueron rápidamente conocidos en los Países Bajos, donde se distribuyeron panfletos informando a la gente. Varios predicadores extendían la repudia a las imágenes, y del crecimiento de esta animadversión por los ídolos nos ha quedado la anécdota de David Jorisz, líder anabaptista, que montó en cólera cuando vio la imagen de la Virgen en procesión, comenzando a insultar a todos los presentes en 1528 (ídem).

Para aquellos teólogos que eran críticos con la actitud de la iglesia en materia de imágenes, Dios como ser divino que era no podía ser representado materialmente (Freedberg, pág. 39). Era un absurdo pretender representar a Dios, pero era además una actitud peligrosa, dado que podía desviar la veneración del creyente hacia las imágenes que solo a Dios se debe (Weber, pág. 232). La ola fue creciendo durante todo el siglo. Y proliferaron las obras teatrales dedicadas a la destrucción de imágenes religiosas a lo largo del siglo (Freedberg, pág. 106-107). En los casos más extremos otras formas artísticas también se vieron afectadas, como es el caso de la danza y el teatro, que también sufrieron acusaciones de idolatría (Freedberg, pág. 46)

Los actos iconoclastas que incluían destrucciones de imágenes fueron crecieron con el siglo hasta llegar a los acontecimientos de 1566. A finales de la primavera de ese año los casos aislados de iconoclasia que se habían visto como un goteo de forma continua en el último medio siglo, se volvieron especialmente frecuentes y fuertes en el occidente del sur de Flandes. La situación se agravó unas semanas más tarde, cuando la violencia

alcanzó Amberes la noche del 21 al 22 de Agosto. La destrucción llegó al punto de arrasar buena parte del patrimonio artístico de la ciudad. Retablos, pinturas, esculturas, vidrieras y reliquias fueron destrozados y quemados. Muchas autoridades eclesiásticas y defensores de las imágenes fueron agredidos. Las noticias de lo ocurrido extendieron la furia iconoclasta por el resto del país, y a finales de Septiembre los ataques se volvieron frecuentes y fuertes por todo el Norte holandés (Freedberg, pág. 38-39).

La Beeldenstorm, tormenta de imágenes, se convirtió en el gran suceso del año en los Países Bajos, desde donde se fueron propagando a las comunidades protestantes de los países del alrededor. El desarrollo de esta ola iconoclasta presentó grandes diferencias dependiendo del lugar, pero por lo general se saldó con la destrucción de un sinnúmero de obras religiosas y agresiones a sus defensores.

En lugares como Breda, la violencia alcanzó cotas mayores. Buena parte del patrimonio religioso fue destruido. De la furia contra los ídolos nos ha quedado la anécdota en la que un ciudadano de nombre que conducía a los iconoclastas a la iglesia de Nuestra Señora grita: “¡arrojen todo fuera de esta casa de peste!” (Freedberg, pág. 120)

En Ámsterdam, un grupo de mercaderes aparecieron frente a la Bolsa de Comercio con varias piezas de alabastro y mármol, procedentes de los retablos destruidos de la catedral de Amberes. Esto puso en marcha a las autoridades de la ciudad, que trataron de ocultar la mayor cantidad posible de obras, previendo los disturbios que se avecinaban. Aun así no pudieron evitar que un grupo de jóvenes apedreasen la Vieja Iglesia, destrozando muchas de sus pinturas y esculturas (Freedber, págs. 121-123).

En el caso de Utrecht la situación se volvió particularmente violenta. Los protestantes llevaban tiempo exigiendo lugares propios para el culto, acordes a sus demandas, libres de idolatría. Tras un sermón a las afueras de la ciudad, una turba enfurecida se dirigió hacia las principales iglesias, comenzando a lanzar piedras contra las vidrieras y destrozando muchas de ellas. Continuó la muchedumbre arrasando con numerosas imágenes por toda la ciudad, que debió de perder buena parte de su patrimonio iconográfico. Para corroborar la violencia de la situación contamos con el caso de Adrien de Wael van Vronensteyn. Este ciudadano trató de oponerse a la destrucción, y logró que salvar las pinturas de algunas bóvedas convenciendo a la multitud que era

mejor pintar encima que destruirlas. Pero su abierto enfrentamiento a la destrucción de imágenes terminó por provocar su ejecución (Freedberg, págs. 123-124).

La ejecución de este ciudadano de Utrecht nos muestra hasta dónde llegó el alcance de la iconoclasia. Este nivel de violencia fue alcanzado sistemáticamente por toda la Europa protestante al extenderse la revuelta iconoclasta, si bien fue más dura en los Países Bajos. Hubo también formas más controladas y pacíficas de eliminar las imágenes. El caso de la Haya fue un buen ejemplo de ello. En esta ciudad se dieron las protestas de manera más o menos violenta y espontánea, como se dio en otras. Pero parece que no se llegó a atacar de esta forma a las imágenes. Las autoridades respondieron a las demandas realizando una retirada metódica y ordenada de las obras amenazadas (Freedberg, pág. 125). Pero por norma general, la iconoclasia fue tomada tan en serio por los protestantes que ocasionó múltiples incidentes como los expuestos.

Se puede alegar que la iconoclasia pudo haber tenido otros motivos más allá de los teológicos. Es evidente que este tipo de tumultos fueron especialmente fuertes en Holanda, donde se estaba despertando un sentimiento anti español fuerte que llevaba acompañado el rechazo por todo aquello que pudiese asociarse con España. Tal era el caso de la idolatría católica, religión de la que la monarquía española se había convertido en abanderada (Freedberg, pág. 111). Por esto se podría cuestionar la verdadera importancia de la iconoclasia para el fiel, dado que esta puede estar escondiendo otros intereses de cohorte político u otros (Freedberg, pág. 41).

Pero los ataques a las imágenes se dieron más allá de las fronteras holandesas y fueron habituales en la época. Los s. XVI y XVII estuvieron plagados de estos ataques por todo el territorio protestante, que además solían tener un carácter espontáneo, como pasó en Warmenhuysen donde un retablo de la Crucifixión fue asaltado por un grupo de campesinos cuando era trasladado (Freedberg, pág. 139). Este tipo de ataques muestra que había una verdadera animadversión por las imágenes por parte de los fieles protestantes. Y ello implica atribuir a la iconoclasia un valor fundamental a la hora de interpretar el devenir de la historia Europea, dado que constituye un elemento que muestra la forma que tenían los iconoclastas de interpretarse la realidad.

Por terminar de aclarar el peso que el asunto tuvo en la política de la época, el culto a las imágenes y el rechazo a este fueron puntos de importancia en el concilio de Trento.

Este concilio que se prolongó durante dieciocho años (1545-1563) supuso el asentamiento de la postura católica frente a la reforma protestante. Las imágenes jugaron un papel esencial en el concilio, y se concluyó que no había falta en la idolatría, si no se cometía el error de confundir la divinidad con la imagen de ella. Simplemente se reafirmó en lo que el catolicismo había defendido siempre: adorar a las imágenes estaba permitido si el uso era el correcto (Freedberg, pág. 112). Además las autoridades católicas trataron de perseguir la iconoclasia. Como ejemplo de la dureza que se llegó a alcanzar al respecto, durante el brote iconoclasta del 1566 se hizo una proclama oficial desde Bruselas que condenaba a muerte a los que fuesen encontrados culpables de iconoclasia (Freedberg, pág. 122).

3.2 La iconoclasia en el calvinismo:

Hasta aquí se ha visto la importancia que la iconoclasia tuvo en la reforma protestante. Esto lleva a la pregunta por el caso particular del calvinismo. De entrada podría alegarse que el calvinismo participa del fervor iconoclasta protestante, y que no tiene mucho sentido diferenciarlo del resto de las doctrinas contrarias a las imágenes que abundaban en el crisol cristiano europeo de la época. Sin embargo es intención de este trabajo mostrar que esto no es así, la iconoclasia calvinista fue más dura y diferenciada, teniendo un papel en el desarrollo de la disciplina moderna.

Si bien la iconoclasia es uno de los elementos que aúnan a las diferentes ramas del protestantismo, y como se ha visto parece uno de los leitmotiv del s. XVI, hay razones para pensar que la reforma ginebrina le dio un especial valor al problema de las imágenes. A día de hoy, tras años de prohibiciones estrictas, muchas iglesias reformadas calvinistas o influenciadas por el calvinismo están volviendo a recuperar parcialmente la iconografía perdida. Parece que el tiempo ha llevado a recapacitar sobre el asunto, y el ejemplo de las iglesias católicas resulta atractivo para muchos fieles calvinistas (Spelman, pág. 246).

Sin embargo, e independientemente de los derroteros que las iglesias calvinistas tomen a partir de ahora, durante siglos estas fueron las abanderadas contra la idolatría. Durante la tormenta de imágenes de 1566 multitud de predicadores protestantes instaron a los tumultos a cargar contra las imágenes, si no eran ellos mismos quienes iniciaban los tumultos (Freedberg, pág. 114). Las prédicas que realizaban contra la iglesia católica

solían contener abundantes críticas a la idolatría, y cuando no eran capaces de instigar a la población contra las imágenes muchas veces llegaban a contratar a bandas de iconoclastas (Freedber, pág. 115 y 117). Más adelante, y tras extenderse la noticia de los sucesos de Amberes, la espontaneidad de los ataques se hizo más común, especialmente hacia el norte y el este (Freedber, pág. 117).

Distinguir entre las diferentes confesiones de las que eran parte los predicadores que instaban a la iconoclasia es difícil. Sin embargo hay indicios de que los calvinistas tuvieron un papel destacado por encima del resto de protestantes. Meses antes de que el brote iconoclasta duro de 1566 se extendiese, una moderación entre las autoridades civiles y miembros de la nobleza de afiliación protestante que exigían el fin de la persecución de los herejes terminó por no ser capaz de satisfacer las peticiones de estos. El resultado fue una multitud de predicadores llamando a atacar las imágenes entre los que destacaban los calvinistas (Freedberg, pág. 114). Por esto hay que reconocer el papel destacado que tuvieron los miembros de esta confesión en el inicio de los tumultos. Además, fue habitual que estos actos se produjesen con más virulencia allí donde había presencia de calvinistas puros u otras confesiones influenciadas por el mismo, como en el caso de Den Briel (Freedberg, pág. 126).

Calvino fue probablemente el reformador más interesado en las imágenes. Desde luego fue el último de ellos en escribir extensamente sobre ellas (Freedberg, pág. 100). Las razones de por qué le dio tanta importancia parecen claras: buscaba una conexión directa con lo divino sin tolerar nada que distanciase al fiel de Dios. Las imágenes suponían por tanto un peligro para esa conexión y amenazaban la vida puramente cristiana que buscaba. La vida propuesta por Calvino era sobria, clara. Nada debía interponerse entre el hombre y Dios. Buscaba la eliminación del fárrago, del obstáculo inútil (Besançon, pág. 233).

De alguna manera Calvino buscaba limpiar el cosmos. Dejar al humano solo ante Dios, para que no repartamos nuestra confianza entre este y sus imágenes (Besançon, pág. 234). Debido a esto, el aspecto artístico fue totalmente abandonado por él, dejando muy poco espacio para el disfrute estético (Spelman, pág. 246). Las artes plásticas quedaron muy limitadas si no prohibidas, y la música quedó también condicionada. A pesar de que Lutero había promovido la música como una forma de comunicación con Dios mejor que la escultura o la pintura, Calvino temía que ciertos aspectos de la música

podiesen también interponerse entre el fiel y Dios funcionando como un ídolo. Aprobaba los cantos de los salmos, al estar recogidos en la Biblia. Pero no veía con buenos ojos el exceso de hermosura en la melodía, puesto que podía desviar la atención del fiel (Spelman, pág. 250). También se prohibió el acompañamiento instrumental y el coro fue abolido, obligando a todos los feligreses a elevar sus cantos en conjunto a Dios (ídem). Se podría decir que se produjo un divorcio entre el arte y la iglesia, ya iniciado por el protestantismo, pero no completado hasta Calvino (Spelman, pág. 251).

Ya antes quedó claro lo estricto que Calvino llegó a ser con la moralidad religiosa y el respeto por las escrituras bíblicas. No es difícil deducir que lo estricto con el resto de los mandamientos se aplicó también para con la prohibición bíblica a los ídolos. Muchas de las querellas en las se vio envuelto, como en la que se quejaba de ciertas mujeres que habían bailado (Contret, pág. 180), o aquella en la que ciertos ciudadanos empleaban letras lúbricas para cantar sobre los salmos (Contret, pág. 176), pudieron estar influenciadas por su rechazo por los ídolos. Pero además se conservan anécdotas en las que se muestra explícitamente su rechazo a la idolatría, incluso en temas nimios, como aquella en la que reprochaba a los ginebrinos portar en el pecho la cruz helvética (Contret, pág. 179).

Por todo esto no parece aventurado afirmar que la iconoclasia de Calvino era al menos más estricta de lo que fue en el resto de las sectas protestantes. Una iconoclasia que tenía sus fundamentos en los más importantes principios teológicos de una doctrina que pretendía apartar todo obstáculo entre el hombre y Dios. Una iconoclasia que le llevó a él a preocuparse hasta por mínimas insignificancias, y a sus fieles a cometer actos de extrema violencia.

4. El carácter positivo de la iconoclasia calvinista:

Hasta ahora se ha visto como el Calvinismo participó de una manera destacada en el movimiento iconoclasta protestante. Sin lugar a dudas los seguidores de Calvino se encontraban entre los más activos a la hora de participar en revueltas en contra de la idolatría, y Calvino se mostraba como uno de los teólogos más estrictos a la hora de tachar objetos o acciones como ídolos. Pero esta investigación no se queda aquí, ya que

hay motivos para considerar la iconoclasia calvinista como particular y diferenciada tanto dentro del mundo protestante como entre otras doctrinas iconoclastas.

La diferencia que se observa en el caso de Calvino consiste en el carácter positivo de su iconoclasia. Él no simplemente persiguió la idolatría, tratando de eliminar cualquier ente de este mundo con el potencial de atraer la admiración del fiel alejándola de Dios, sino que le confirió un carácter positivo a la iconoclasia. Hasta Calvino, la iconoclasia simplemente significaba rechazo al ídolo, pero una vez eliminado el ídolo se acaba el problema de la idolatría. Sin embargo con Calvino la iconoclasia va a adquirir nuevas formas de presentarse. Para él la idolatría supuso una obsesión, la veía en cualquier parte. Podría sugerirse que lo estricto de su rechazo a las imágenes fue lo que le llevó a desarrollar el carácter positivo de su iconoclasia.

Por carácter positivo aquí se entiende que Calvino no solamente buscaba el rechazo a la imagen, sino que buscaba atender al mundo como si de lo opuesto a una imagen se tratase. De entrada el mundo queda separado en dos tipos de entes, por un lado los que son considerados representaciones de lo divino y por otro los que no. Los primeros son todos aquellos que representan la divinidad, o que de alguna manera ponen al humano en contacto con ella. Son aquellos a los que nos referimos como imágenes o, con cierto carácter despectivo, ídolos. Por otro lado los demás, aquellos entes que no son considerados imágenes y por tanto no representan a Dios. Estos son meros entes desalmados, desanimados, que no tienen relación alguna con el más allá y a los que no se debe dar importancia inmerecida para no obstaculizar el camino entre el alma humana y Dios. Estos entes no-ídolos son los que entrañan el fundamento de la iconoclasia positiva calvinista.

La *no-idolidad* de los entes que no son imágenes es el aspecto en que Calvino va a avanzar. Hasta él, las otras corrientes iconoclastas simplemente se habían preocupado en perseguir las imágenes con más o menos rigor. Pero Calvino va a indagar en esa *no-idolidad* que caracteriza al ente común, radicalizando su interpretación de las cosas como no-ídolos.

4.1 Cuando Dios manda una cosa prohíbe la contraria; e inversamente:

Este es el título de un apartado de la obra de Calvino, Institución de la religión cristiana (Calvino, pág. 266). El interés de este pasaje radica en que muestra como Calvino no se queda simplemente en la mera iconoclasia tradicional sino que la hace positiva. Por iconoclasia tradicional se entiende aquí la que ya se ha dado con el resto de sectas protestantes y otras religiones iconoclastas, la que simplemente busca la prohibición de la imagen de la divinidad, y que en ocasiones se extiende a aquellos objetos que pueden tomarse como objetos a venerar.

Hacer positiva la iconoclasia implica atender a los objetos como no-ídolos, pero además radicalizarse en esa *no-idolidad*. Para entender esa *no-idolidad* hay que comparar un objeto ídolo con un objeto no-ídolo. Lo que sin duda caracteriza a un objeto ídolo es su significado. Los ídolos están cargados de significados para los fieles, quienes les atribuyen el contacto con la divinidad o algún poder oculto en ellos, “no que piensen que las imágenes son dioses, sino que se imaginan que reside en ellas cierta virtud divina” (Calvino, pág. 56). Por el contrario los objetos no-ídolos no tienen apenas significado para el humano, pero son percibidos exactamente igual que los ídolos, aunque no se les atribuyan las mismas características. Pero, ¿qué podría esperarse de un objeto que no tiene significado para el humano? Sin un significado el objeto no se puede interpretar, y sin interpretación el objeto no existe para el humano más allá de su mera presencia. Sin embargo nos relacionamos con ellos, entramos en contacto y los usamos. Esta interacción ya implica una interpretación del objeto, como algo que puede ser usado, que está para ser usado. Incluso su mera presencia puede llevarnos a interpretar el objeto como algo que está para ser contemplado. Así que si bien los objetos no-ídolos no tienen un significado con una fuerza, características y trascendencia que tienen los objetos ídolos, también tienen un simbolismo que nos permite afrontarlos y manejarlos. La positividad de la iconoclasia calvinista consiste en reforzar este simbolismo que los objetos no-ídolos tienen para nosotros.

Calvino comienza el apartado señalando que los mandamientos y prohibiciones de Dios contienen más de lo que expresan sus palabras. Hay que saber interpretar la palabra divina para extraer todo su significado. Aun así nos recuerda que esto no debe emplearse para retorcer la ley divina hasta interpretar lo que uno quiera. Pero es necesaria esta observación para ser capaces de atender los designios divinos como se debe (Calvino, págs. 266-267).

Lo que se deduce de este planteamiento es que Dios guarda una intención en sus palabras que hay que saber entender. Se ha de buscar la causa por la que Dios impuso esa norma, y el fin que persigue. Para entender mejor la palabra divina, Calvino nos recuerda que todo mandamiento es afirmativo o negativo, manda o prohíbe. Cuando un mandamiento nos indica lo que agrada a Dios, podemos deducir que lo contrario le desagrade y viceversa (Calvino, pág. 267). Desde este razonamiento se puede repensar la iconoclasia. Si a Dios no le agrada que veamos objetos como ídolos, podemos deducir que le agrada que los veamos como no-ídolos. Así que todo el significado que para nosotros tienen los no-ídolos ha de agradar a Dios. Y este es el motivo que lleva a la radicalización de la percepción de los objetos no-ídolos como tal.

4.2 La Ley es positiva:

De nuevo aquí se muestra otro apartado de la obra de Calvino (Calvino, pág. 267). Aquí Calvino reincide en la idea, dejándola más clara y dando seguridad a esta propuesta. En este apartado afirma que: “nosotros nos preguntamos algo más de lo que los hombres comúnmente entienden al decir esto. Porque ellos por virtud contraria al vicio suelen normalmente entender abstenerse del vicio; pero nosotros vamos más allá y decimos que la virtud es hacer lo contrario del vicio” (Calvino, pág. 268). Este es el carácter positivo de la moralidad Calvinista. No solo se trata de respetar el mandato divino, sino de llevarlo más allá deduciendo su contrario. Como ejemplo Calvino muestra el mandamiento contra el homicidio. Entiende que para el común de los hombres el mandamiento implica rechazar matar, y nada más. Pero la visión positiva de Calvino implica llevar más lejos ese mandamiento. No solo debe el hombre evitar matar a otros, sino evitar que mueran, proteger la vida y valorarla. De esta manera cuando Dios nos dice que matar está mal, también nos dice que conservar la vida está bien. Si matar está mal, su contrario que mantener la vida, amarla, protegerla, está bien (ídem).

No es difícil trasladar esta lógica al caso de la idolatría, como se ha visto. La palabra divina no solo nos exhorta a rechazar al ídolo, sino a aborrecer a este y a valorar el mundo de lo no-ídolo como tal. El mundo queda así des-idolizado por completo, y con ello también se des-diviniza (Besançon, pág. 235). El calvinismo generó una cultura basada en el abandono de cualquier forma de relación religiosa, mística o mágica con el mundo. La única relación posible para el fiel con el mundo es una relación no idólatra.

Una relación en la que los objetos son meros objetos y su interpretación se basa en su *no-idolidad*.

La falta de significado de los objetos no ídolos nos lleva a repensar nuestra forma de aproximarnos a la realidad. Recordemos que el europeo medieval vive en un mundo simbólico, donde la idolatría está a la orden del día, pero en el que además abundan las prácticas de brujería. Todo eso queda en entredicho con la llegada del protestantismo, pero es con Calvino con quien se borra de la faz del continente. Nada más que Dios y el mundo. Bien separados y delimitados. Al segundo no ha de atribuírsele ningún significado que lo relacione con el primero, más allá de ser obra de aquel. El mundo simbólico del medievo se transforma en el mundo material moderno. Desde esta transformación interpretamos los objetos como meros entes que simplemente son percibidos tal y como son, sin posibilidad de otras opciones en su ser.

Aún tras perder su simbolismo, el objeto sigue siendo percibido. Esto ya implica una delimitación. El objeto es delimitado, acotado y diferenciado del resto de la realidad. De esta manera aparece la unidad. El objeto no nos provoca ninguna interpretación que nos haga conectarlo con la divinidad, por lo que de entrada el objeto está muerto. Esta muerte del objeto es la gran consecuencia de la iconoclasia calvinista. Pero a su muerte le sobreviene un renacer. El objeto que yace inerte enseguida suscita nuevas formas de interpretación que la iconoclasia no condena. En efecto, a parte del supuesto poder que el ídolo le atribuye al ídolo, el objeto admite otras formas de interpretación que no implican un contacto con la divinidad ni lo hacen sospechoso de ello. Al observar el objeto la mente del humano puede comenzar a planteárselo, a pensarlo más allá de la mera delimitación que constituye la observación, a preguntarse por él. La iconoclasia acompaña al fiel reformado que rechazará pensarlo como producto divino. Si bien es cierto que el mundo es creación de Dios, lo es en su conjunto por lo que no se pensar que Dios colocó ese objeto ahí diferenciado del resto que le rodean. Pero si Dios no lo colocó ahí entonces podemos pensar que hay una secuencia de acciones, una relación causal, que han llevado a ese objeto a estar ahí delante. El objeto viene de algún lugar y acabará en otro. De igual manera no es pecado pensar que el objeto está al alcance de nuestra mano, que es manipulable, porque su interpretación como usable no implica atribuirle ningún poder divino. En cambio, cualquier fuerza que no haga del objeto un

psicopompo será permitida por la ética calvinista. Pensar en el objeto como poseedor de peso, dureza, opciones de uso, etc... ninguna de estas posibilidades es pecado.

El cambio para las sociedades europeas que absorben la ética que mana de Calvino será radical. Toda forma de simbolismo religioso pasará a estar tachada de falsa. La nueva interpretación del mundo solo permitirá ver entes muertos carentes de significado. Cualquier elemento del mundo que pudiese ser interpretado como ídolo desaparecerá, y con el tiempo incluso se perderá la capacidad del ser humano para interpretar los objetos como tales. Todo aquello que en el pasado pudo haberse visto como ídolo será visto como blasfemia al principio, y como absurdo más tarde. El paso del tiempo ha ido asentando la iconoclasia calvinista en la mente de los occidentales modernos, haciéndola parte del substrato cultural más básico, normalizándola hasta el punto de no necesitar tener que hacer referencia a ella para recordarla. Ella es parte de nuestra cultura moderna que se reafirma en la realidad carente de significado divino que tenemos delante. El pensamiento positivo tiene un antecedente y un pilar fundamental en el carácter positivo de la iconoclasia calvinista “Positivo designa lo real, por oposición a lo quimérico” (Comte, pág. 88).

4.3 Otras iconoclasias:

Investigar si este carácter positivo de la iconoclasia es exclusivo de la obra de Calvino es un tema del que no puede ocuparse este trabajo. Sin embargo se deben dar algunas pinceladas en defensa de la exclusividad calvinista de esta característica, ya que la sutil diferencia con otras iconoclasias es la idea principal del mismo.

En primer lugar la peculiaridad de la iconoclasia calvinista que se muestra aquí no es un aspecto en el que se haya indagado. Esto es significativo porque la obra de Calvino ha suscitado numerosas investigaciones, y se trata de uno de los teólogos más influyentes de la reforma protestante. En lo que desde luego se han fijado muchos es en lo estricto de la moralidad calvinista frente a otras religiones, y en el peso que le dio a la iconoclasia. Para estos dos apartados no es difícil encontrar investigaciones y material de trabajo, como el empleado aquí. En cualquier caso no hay más que ojear la obra de Calvino para darse cuenta tanto de lo estricto de su doctrina: “Las faltas y las

debilidades de los creyentes siguen siendo verdaderos pecados” (Calvino, pág. 456), como del peso que le daba a la idolatría “Ninguna idolatría es permitida” (Calvino, pág. 274). Sin embargo el carácter positivo de su iconoclasia no ha sido puesto de manifiesto, y lo cierto es que Calvino no la ha llegado a desarrollar. Pero creo que no es difícil deducir esta característica de su obra, especialmente haciendo un repaso a los dos apartados antes vistos. Con esto quiero señalar que Calvino no llegó a desarrollar su iconoclasia positiva de una manera explícita, sino que se deduce de su trabajo. Esto explica que haya pasado desapercibida. Además el refuerzo a la iconoclasia que implica el aspecto positivo conlleva un grado de maduración de la iconoclasia bastante alto. Muchas doctrinas religiosas han sido iconoclastas, pero se han conformado con eliminar los ídolos, sin necesidad de reforzar la *no-idolidad* de estos. La positividad en la iconoclasia de Calvino proviene de sus deducciones de cómo interpretar la ley divina. Así que no solamente es una característica peculiar, sino que nunca ha sido enunciada directamente por él. Su pone un paso más allá, dado de forma no explícita pero que se deduce fácilmente de su visión de la ley bíblica.

La peculiaridad de la iconoclasia calvinista no se habría desarrollado si no hubiese detrás una mente tenaz y sistemática. Al afrontar la idolatría Calvino lo hace con insistencia, tratando de llegar al fondo de la cuestión. Su intransigencia no le permite abandonar el problema sin trabajarlo a fondo. Sin duda le dedicó más críticas a la idolatría que el resto de reformistas protestantes. Trabajó con ello de forma lógica y metódica, abandonando toda aproximación que se alejase de la fría lógica y razón fría (Spelman, pág. 246). No gozaba de la imaginación que tanto excitaba a la idolatría. Tampoco le daba importancia a la belleza visual, también estimulante de ídolos. Como muestra de este carácter especialmente propenso a interpretarse el mundo de manera *des-idolizada* valga la imposibilidad de dar con referencias a la belleza que le rodeaba en sus obras, cosa que llama la atención dado que residía en Génova junto a su hermoso lago y rodeado de los Alpes (Spelman, pág. 246).

Por otra parte es cierto que él no inició la crítica a las imágenes. El asunto fue una de las principales causas de discusión entre protestantes y católicos desde el comienzo de la reforma. El mismo Lutero comenzó la crítica a las imágenes, pero siempre se mostró más benévolo que sus sucesores (Freedberg, pág. 97). Lutero apoyó la idea de que el dinero malgastado en imágenes debería dedicarse a la resolución de la pobreza

(Freedberg, pág. 98). No obstante nunca fue tan intransigente con las imágenes como Calvino. Para él, las imágenes históricas puramente narrativas eran tolerables, como lo seguían siendo para otros reformistas más intransigentes como Zwinglio, pero no para Calvino (Freedberg, pág. 44). Este fue tan duro al respecto que no dejó que ni la música que impulsó Lutero se desarrollase de la misma manera, como se ha visto, a fin de evitar que se identificasen formas musicales con lo divino. Así que el mundo calvinista también perdió la belleza de la música litúrgica luterana (Spelman, pág. 249).

La falta de sistematicidad, insistencia e intransigencia a la hora de interpretar los mandatos bíblicos impidieron a Lutero incidir en la iconoclasia de la manera que lo hizo Calvino. Quizás este aspecto es lo que le impidió dar el paso hacia lo positivo en su iconoclasia. Así que el desencantamiento del mundo que acompaña a la modernidad parece una consecuencia más directa de la reforma calvinista que de la luterana, y por supuesto que de la católica (Weber, pág. 188).

4.4 Consecuencias de la iconoclasia positiva calvinista:

Las consecuencias para la historia de Europa y con ella a la del mundo fueron importantes. Por supuesto no pretendo resumir la modernidad a este punto, pero creo que constituyó una parte fundamental en la construcción de esa disciplina que aparece por todas partes en los estudios al respecto. La razón para defender este aspecto de la modernidad como más que destacable es que verdaderamente implica un cambio en la interpretación del mundo de la manera más radical, desde la interpretación del individuo a lo que le rodea.

La disciplina moderna estableció una especie de retroalimentación con la iconoclasia. De entrada, aquella comenzó a criticar las imágenes en la medida que los gastos que causaban no eran productivos. Invertir su coste en ayudar a los pobres o cualquier otra cosa de más provecho fue una de las grandes ideas que estimularon el comienzo de la reforma. Al poco de ponerse en marcha la idea se fue radicalizando, y la figura de Calvino es la más destacada en ese papel. Este la llevó a una nueva dimensión. Iconoclasia no es simplemente rechazar el ídolo, sino ir tras la *no-idolidad* del mundo. Esta simplificación de los objetos llevó al fiel calvinista a tratar el mundo de una manera meramente económica. Dicho de otra manera, la disciplina moderna ya estaba en marcha cuando apareció la iconoclasia positiva, y dio pie a esta. Pero una vez esta

forma de iconoclasia apareció en juego tuvo como consecuencia una mayor radicalización de la iconoclasia.

El fiel calvinista pierde el significado que las cosas puedan tener más allá de lo medible y práctico. Pierde con ello también el sentido de la vida que se desvanece en un mundo sin significado en el que las acciones no tienen valor después de la muerte (Weber, pág. 402). El calvinista se convierte en un asceta para el que la vida es pura rutina. El mundo no tiene importancia, solo hay espacio para el trabajo más puramente mecánico. Se pierde así la conducta moral de los humanos su carácter anárquico, que a partir de este momento se va a ver sustituida por la metodización y planificación absoluta del modo de conducción de la vida (Weber, pág. 189).

Los efectos de esta transformación han sido trabajados de sobra. No es difícil reconocer el camino dejado por la cultura de la iconoclasia positiva a lo largo de los últimos siglos, en especial al atender al desarrollo económico. En efecto no es difícil asociar el proceso capitalista a esta nueva forma de ver el mundo. El estado de gracia al que Weber atribuía el capitalismo podría estar determinado por la visión que el fiel calvinista tiene del mundo debido a su forma concreta de iconoclasia. La visión del mundo *des-idolizado* constituye la base del pensamiento racional moderno, y de ahí proviene el modo de producción capitalista “El capitalismo no es el mero afán de lucro, sino el desarrollo de la racionalidad asociada a él” (Weber, págs. 56-57).

La iconoclasia positiva ha traído consigo un cambio hasta ahora no visto. Y aunque no se pueden negar los efectos positivos de la misma, tales como el desarrollo tecnológico, quizás vaya siendo hora de hacer una revisión del mundo en que vivimos. Un mundo en el que no esperamos nada radicalmente nuevo, simplemente nos conformamos con que no haya nada falso (Weber, pág. 67). Recuperar el significado del mundo que nos rodea puede que sea un primer paso para recuperar el sentido del mismo.

Bibliografía:

- Baiton, Roland H. (1956). *The Age of the Reformation*. New York: D. Van Nostrand Company, INC.
- Besançon, Alain. (2003). *La imagen prohibida*. Madrid: Ediciones Siruela.
- Calvino, Juan. (2003). *Institución de la religión cristiana*. Madrid: Visor Libros.
- Castellio, Sebastian. (2009). *Contra el libelo de Calvino. Villanueva de Sijena (Huesca)*: Instituto de Estudios Sijenenses Miguel Servet, D.L.
- Comte, Auguste. (2013). *Discurso sobre el método positivo*. España: Globus.
- Cottret, Bernard. (2002). *Calvino la fuerza y la fragilidad: biografía*. Madrid: Complutense.
- Federici, Silvia. (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Foucault, Michel. (2002). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires, Argentina: Siglo veintiuno editores.
- Freedberg, David. (2017). *Iconoclasia. Historia y psicología de la violencia contra las imágenes*. Victoria-Gasteiz: Sans Soleil Ediciones.
- García Alonso, Marta. (2008). *La teología política de Calvino*. Barcelona: Anthropos.
- Gorski, Philip S. (2003). *The Disciplinary Revolution. Calvinism and the Rise of the State in Early Modern Europe*. United States of America: The University of Chicago Press.
- Huizinga, Johan. (1982). *El otoño de la Edad Media*. Madrid: Alianza Editorial.
- Levack, Brian P. (1995). *The witch-hunt in early modern Europe*. Pearson Education: Harlow.
- Melquíades, Andrés Martín. (1975). *Reforma española y reforma luterana: afinidades y diferencias a la luz de los místicos españoles (1517-1536)*. Madrid: Fundación Universitaria Española.

-Montero, Julio Mateos. (2008). *La disciplina hace al hombre. Apuntes sobre el reformismo en los orígenes de la escuela*. 15/04/2019, Sitio web: <http://www.nebraskaria.es/wp-content/uploads/2016/09/La-disciplina-..-1.pdf>

-Spelman, Leslie P. (1948). *Calvin and the Arts*. 24-5-2019, de Wiley on behalf of The American Society for Aesthetics. Sitio web: <https://www.jstor.org/stable/426481>

-Weber, Max. (2004). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.