



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –  
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v57i1.2987>

## LA CONCEPCIÓN RADICAL DE LA FE EN LUTERO: CRISTO Y LA SUBJETIVIDAD EN LA ERA POST-METAFÍSICA<sup>1</sup>

*The radical conception of faith in Luther:  
Christ and subjectivity in the post-metaphysical era*

Guillermo Hansen<sup>2</sup>

**Resumo:** En su comentario a la epístola de Pablo a los Gálatas publicado en 1535, Lutero expone su teología como un lenguaje marcado por el arte de las distinciones (dos justicias, obras y gracia, actividad y pasividad, ley y evangelio, sociedad y religión). Estas distinciones no son un reflejo de un dualismo ontológico, sino la confrontación de la situación dual y traumatizada de la existencia humana inscrita en dos tipos de entornos simbólicos: uno representado por el resultado de un proceso evolutivo que tiene como perspectiva al ego(s) y su construcción social, y otro que surge como una perspectiva ‘virtual’ diferente en disputa con este ego –lo que Lutero identifica como Cristo y la fe. No se trata de la clásica grieta entre mente y cuerpo, conciencia y obras, sino de la brecha que atraviesa al sujeto que lidia con dos tipos de ‘objetividades’, interpelaciones, inscripciones, perspectivas y simbolizaciones. En diálogo con las ciencias neurocognitivas y filosofías de la mente contemporáneas, las clásicas distinciones de Lutero adquieren una nueva luminosidad, reubicando de lleno al discurso teológico en el debate actual en torno a la consciencia y la subjetividad.

**Palabras clave:** Justificación. Consciencia. Subjetividad. Filosofía cognitiva. Filosofía de la mente. Virtualidad.

**Abstract:** In his *Lectures on Galatians* published in 1535 Luther expounds his theology as a language marked by the art of distinctions (two kinds of righteousness, works and grace, activity and passivity, law and gospel, secular society and religion). These distinctions are not a reflection of an ontological dualism, but the addressing of the dual, traumatized situation of human existence facing two types of symbolic environments –one signified by the outcome of an evolutionary process that has as its perspectival view the ego(s) and its socially-regulated inscription, and another that emerges as a different ‘virtual’ perspective which is in contention with this ego, what

<sup>1</sup> O artigo foi recebido em 29 de março de 2017 e aprovado em 04 de abril de 2017 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

<sup>2</sup> Professor de Teologia Sistemática no *Luther Seminary*, de Saint Paul/Minnesota, EUA. Pastor da Igreja Evangélica Luterana Unida da Argentina. Contato: [gghansen001@luthersem.edu](mailto:gghansen001@luthersem.edu)

Luther identifies as Christ and faith. This is not the classic rift between mind and body, consciousness and works, but the gap that transverses the subject as he/she deals with two kinds of perspectival ‘objectivities’, addresses, inscriptions, and symbolizations. In dialogue with contemporary neurocognitive sciences and philosophies of mind, Luther’s classical distinctions acquire a new luminosity, squarely relocating theological discourse in the current debate around consciousness and subjectivity.

**Keywords:** Justification. Consciousness. Subjectivity. Cognitive philosophy. Philosophy of mind. Virtuality.

En su comentario a la epístola de Pablo a los Gálatas publicado en 1535<sup>3</sup>, Lutero interpreta la enseñanza del apóstol en términos de una propuesta programática sobre la tarea teológica, a saber, “enseñar una distinción precisa entre... dos clases de justicia, la activa y la pasiva, por lo que moral y fe, obras y gracia, sociedad secular y religión no sean confundidas”<sup>4</sup>. La justicia cristiana se relaciona con el “hombre nuevo”, mientras que la justicia de la ley se aplica al “hombre viejo”. Aunque ambas son necesarias, deben mantenerse en sus propios límites, como si ‘gobernarán’ dos mundos diferentes. Uno es el mundo mediado por nuestra existencia biológica e histórica [*carne et sanguine*], mientras que el otro refiere a un mundo que no es visto sino *creído*, mediado por la conciencia [*conscientia*].<sup>5</sup> La teología, por lo tanto, no consiste en un discurso ordenado sobre Dios o la trascendencia según una *ratio* normativa, sino en instruir y consolar a la conciencia situada en la encrucijada de una transición, o mejor aún, de una *contienda* entre dos entornos e interpelaciones –dos perspectivas diferentes.

La terminología dual de Lutero –dos justicias, obras y gracia, actividad y pasividad, ley y evangelio, sociedad y religión– puede llevar a la impresión de un dualismo irremediable en su pensamiento. Este dualismo es lo que las teologías contemporáneas han intentado reparar, ya sea en la teología escatológica, feminista o de la liberación. Pero, ¿es Lutero un dualista? Si bien el lenguaje del reformador está marcado por el arte de las distinciones, estas distinciones no son un reflejo de un dualismo *ontológico*, sino la confrontación de la situación dual y traumatizada de la existencia humana inscrita en dos tipos de entornos simbólicos: uno representado por el resultado de un proceso evolutivo que tiene como perspectiva al ego(s) y su construcción social, y otro que surge como una perspectiva ‘virtual’ diferente en disputa con este ego –lo que Lutero identifica como Cristo y la fe. No se trata de la clásica grieta entre

<sup>3</sup> Basado en sus clases magistrales de 1531. Se utiliza aquí la versión de las obras de Lutero editadas por Jaroslav Pelikan en su versión en inglés, *Luther’s Works*, v. 26 and 27 (Saint Louis: Concordia Publishing House, 1963, 1964), cotejadas con el texto latino original en WA, v. 40 (I) y 41 (II). En la versión castellana de las *Obras de Martin Lutero* se tradujo su Comentario a los Gálatas de 1519, no la de 1535. De esta última sólo existe una traducción del inglés al castellano realizada por CAMACHO, Haroldo. *El Comentario de Martin Lutero sobre la Epístola a los Gálatas*. Bloomington: Palibrio, 2011.

<sup>4</sup> LW 26: 7.

<sup>5</sup> Mientras que la palabra latina *conscientia* puede ser interpretada en su dimensión moral, lo que prima en el uso de Lutero es la dimensión subjetiva y fenomenológica del *sí-mismo*. Ver LW 26: 10, nota 4.

mente y cuerpo, conciencia y obras, sino de la brecha que atraviesa al sujeto que lidia con dos tipos de ‘objetividades’, interpelaciones, inscripciones, perspectivas y simbolizaciones. Visto desde este punto de vista, el comentario de Lutero sobre Gálatas deja de ser un referente desabrido de ortodoxia, para convertirse en uno de los más sorprendentes y radicales de sus escritos.

La conciencia, el corazón y la mente son sinécdoque<sup>6</sup> que Lutero emplea para describir el ámbito donde se ubica la tensión de estos dos entornos: la tirantez entre la creencia y la incredulidad, entre el ego y Cristo, entre la injusticia y la justicia. Mientras que la teología Escolástica se concentró en el ego y su perfectibilidad (siendo la fe una de sus marcas), Lutero coloca al ego (y su referencia simbólica, la ley) como el problema: no se trata de dilucidar cómo una persona constituida (el ego) puede tener fe, sino que la fe es lo que da nacimiento a la ‘persona’. Fe, por lo tanto, aunque se perfila como una nueva conciencia, se actualiza a través de la encarnación del amor. Como veremos, Lutero invierte la trayectoria evolutiva que comienza con los cuerpos y culmina con subjetividades, para abordar la subjetividad (la fe) culminando luego con los cuerpos (amor). Así la fe es el evento sobresaliente de la subjetividad, el evento por el cual nos convertimos en personas, un punto de vista que incorpora a un otro ‘extraño’ (Cristo) como perspectiva propia. Por ello el mundo de los ‘traumáticos’ otros (prójimos) se abre como un espacio perspectivo que trasciende la ‘visión de túnel’ del ego.<sup>7</sup> Aunque el ego necesita adaptarse a las presiones evolutivas, el ‘yo’ que nace por la fe es una estrategia contra-evolutiva que subvierte el mundo simbólico del ego (la ley) para captar su verdadera vocación (evangelio). En otras palabras, la ley interpela al ego, mientras que el evangelio da lugar a una nueva subjetividad. Ambos constituyen un orden simbólico y virtual (conciencia), pero lo hacen desde perspectivas radicalmente diferentes.

Los debates contemporáneos sobre la mente, la conciencia y la subjetividad<sup>8</sup> ofrecen una nueva plataforma para producir un “cortocircuito”<sup>9</sup> en el texto teológico de Lutero y así ganar nuevas perspectivas sobre los presupuestos ocultos y su verdad en torno al fenómeno de la fe. Estas teorías revelan un escenario que ayudan a situar el

---

<sup>6</sup> De la misma forma, palabras como cuerpo, carne, sangre, también son utilizadas por Lutero como sinécdoque de una vida encadenada a la perspectiva del ego. Sobre los usos de sinécdoque en Lutero ver: MANNERMAA, Tuomo. *Two Kinds of Love: Martin Luther’s Religious World*. Minneapolis: Fortress Press, 2010. p. 5s.

<sup>7</sup> Un concepto desarrollado por el filósofo Thomas Metzinger para la comprensión del modelo auto-fenomenico, es decir, la subjetividad. METZINGER, Thomas. *The Ego Tunnel: The Science of the Mind and the Myth of the Self*. New York: Basic Books, 2009. Kindle Edition, loc. 631.

<sup>8</sup> Autores como Thomas Nagel, Daniel Dennett, David Chalmers, Julian Jaynes, Thomas Metzinger, Douglas Hofstadter, Terrence Deacon, Colin McGinn, Slavoj Žižek y Henry Stapp son algunos de los más prominentes en este campo. Para una aproximación general al tema, ver: SHEAR, Jonathan (ed.). *Explaining Consciousness: The ‘Hard Problem’*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1998.

<sup>9</sup> Sigo el método de Slavoj Žižek de lectura crítica como un “cortocircuito” provocado por el entrecruce de cables (perspectivas teóricas) que normalmente no se tocan. Este método tiene la intención de “revivir una práctica de lectura que se enfrenta a un texto clásico, autor o concepto con sus propias presuposiciones ocultas, revelando así su verdad desconocida.” Ver ŽIŽEK, Slavoj. *The Parallax View*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 2006. Kindle Edition, loc. 36.

enfoque del reformador sobre la subjetividad como una confrontación con una visión *esencialista*, dando por resultado la demolición de la concepción y experiencia del ego como una sustancia. Mucho se ha dicho sobre el pensamiento de Dios en nuestra época post-metafísica. Pero mientras que la realidad de Dios ha sido deconstruida en forma implacable, una cierta vacilación devenga en el momento de avanzar sobre la naturaleza y la subjetividad humana. Es como si la mente occidental ha sido capaz de digerir la desaparición gradual de Dios como referente de un orden y estabilidad universal, pero no ha superado la necesidad de postular una especie de principio objetivo ‘allí afuera’ para reemplazar a un Dios rebajado: la naturaleza y el ser humano fueron así entronizados como nuevas autoridades. Pero no por mucho tiempo: la física cuántica ha destrozado literalmente nuestros viejos hábitos de pensamiento sustancialistas, mientras que la psicología profunda y las diferentes corrientes que contribuyen a la filosofía de la mente han propuesto que nuestra perspectiva de primera persona identificada como el ego (el asiento del sentido de la agencia, la identidad, la autoconciencia) es una forma compleja de realidad virtual,<sup>10</sup> una ilusión generada por un sistema de procesos informativos,<sup>11</sup> o un extraño circuito autorreferencial.<sup>12</sup> Lo que define la subjetividad es un punto de vista particular limitado por una trayectoria histórica, un entorno cultural, y un cierto entramado intersubjetivo. Además, esta perspectiva llamada ‘subjetividad’ es una dimensión irreductible a lo que experimentamos como ‘mundo’ o ‘realidad’.<sup>13</sup>

No intentaré aquí destilar estas posiciones y tomar partido al respecto. Basta con registrar el hecho, expresado elocuentemente por Thomas Metzinger, de que “según nuestro mejor conocimiento actual, no hay ninguna cosa, ninguna entidad indivisible, que [pueda decirse que] es *nosotros*, ni en el cerebro ni en algún ámbito metafísico más allá de este mundo”<sup>14</sup>. El corolario es que el sujeto (o la naturaleza), el ancla de nuestra comprensión y definición de la realidad, no tiene consistencia propia. El desencanto de la naturaleza ha dado espacio a un “desencanto del sí-mismo”<sup>15</sup>, y a una comprensión radical del proceso de simbolización que constituye tanto la objetividad como la subjetividad en la autoconciencia humana.

La autoconciencia es así un complejo proceso simbólico socio-cultural aprendido gracias al lenguaje y aprendida de otros – no es ni una necesidad biológica y

---

<sup>10</sup> METZINGER, 2009, loc. 1650.

<sup>11</sup> DENNETT, Daniel. *Consciousness Explained*. New York: Back Bay Books, 1991. p. 432s.

<sup>12</sup> HOFSTADTER, Douglas. *I Am a Strange Loop*. New York: Basic Books, 2007. Kindle Edition, cap. 6, loc. 1872ss.

<sup>13</sup> Ver NAGEL, Thomas. *The View from Nowhere*. New York: Oxford University Press, 1986. p. 6.

<sup>14</sup> METZINGER, 2009, loc. 70. Mi énfasis.

<sup>15</sup> METZINGER, 2009, loc. 3231. Utilizo la expresión “sí-mismo” para traducir el vocablo alemán “Selbst” e inglés “Self”. La expresión conglomerada la visión de varias escuelas de psicología, pero sigo particularmente la interpretación de Carl Gustav Jung para quien el sí-mismo es el arquetipo central del inconsciente colectivo, expresando la totalidad del ser humano. El sí-mismo es no sólo el centro del individuo, sino también el ámbito psíquico que aúna lo consciente y lo inconsciente. Figuras arquetípicas como Cristo o el Buda son símbolos altamente desarrollados del sí-mismo. Ver *Psicología y alquimia*. II. 3. D. Sobre el simbolismo del sí-mismo. In: *Obras completas*. Madrid: Editorial Trotta, 2005. v. 12, p. 20s.

aún menos una entidad metafísica. Como argumenta Terrence Deacon, la experiencia simbólica de la conciencia es, en gran medida, cultural y socialmente mediada; no es ‘algo’ arraigado en nuestros cerebros sino, mayormente, “prestado”. El sí-mismo que es la fuente de la experiencia de la intencionalidad o agencialidad, el sí-mismo que experimenta diversos estados mentales, el sí-mismo que se preocupa por su potencial desaparición, es completamente un ser simbólico, una realidad *virtual*, cuya existencia es derivada de afuera – de otras mentes y otros tiempos.<sup>16</sup> O como lo expresa Slavoj Žižek:

El sí-mismo es precisamente una entidad sin densidad substancial alguna, sin ningún núcleo duro que garantice su consistencia. Si penetramos la superficie del organismo y miramos profundamente en él, nunca nos encontramos con algún elemento central de control que sería el sí-mismo, secretamente moviendo los hilos de sus órganos. La consistencia del sí-mismo es así puramente virtual...<sup>17</sup>

Sin embargo estas representaciones virtuales tienen una eficacia física tremenda,<sup>18</sup> pues establecen una poderosa economía de referencialidad que, al predecir acontecimientos, organizar memorias y planificar conductas, señalan una trayectoria para cuerpos donde ciertas metas pueden ser ‘alucinadas’ por un nuevo tipo de ‘alucinación’.<sup>19</sup> Es así que vivimos en un mundo que es totalmente físico y virtual a la vez –uno no puede existir sin el otro.

Si la subjetividad es vista más como un efecto que como una causa, como un punto de vista, como una perspectiva o representación en lugar de una sustancia, si el ego surge a partir de ciertas restricciones biológicas, históricas y sociales y no tiene ninguna consistencia en sí mismo, significa que este ego ya es el síntoma de una *enajenación*. Las reflexiones que siguen buscan entender a la teología de Lutero como un discurso-relato dirigido principalmente a la conciencia y su simbolización, asumiendo que su exposición teológica sobre las dos justicias (entornos) relata la experiencia de la subjetividad como una tensión con un orden simbólico que aparece como necesario pero alienante (la ley), y por ello como la articulación de un conflicto entre dos tipos de representación en el mismo sujeto (cristiano). Por esta razón Lutero –contrariamente al pensamiento escolástico– no hablará de un sí-mismo unitario o indivisible cuyos hábitos (cualidades) tienen que ser cultivados, sino de un sujeto que está marcado por una doble enajenación: primero, como un ego que surge por las restricciones (que están claramente marcadas por la ley); segundo, por la irrupción de una presencia virtual ‘ajena’ (Cristo) que paradójicamente torna al sujeto holísticamente –mente y cuerpo– hacia los ‘enajenados’ (prójimos).<sup>20</sup> En suma, el relato de Lutero sobre la fe

---

<sup>16</sup> Ver DEACON, Terrence. *The Symbolic Species: The Co-evolution of Language and the Brain*. New York: W. W. Norton & Co., 1997. p. 452.

<sup>17</sup> ŽIŽEK, 2006, loc. 3626.

<sup>18</sup> Ver DEACON, 1997, p. 22.

<sup>19</sup> Ver METZINGER, 2009, loc. 2048 y HOFSTADTER, 2007, loc. 6195.

<sup>20</sup> Ver LW 27: 30.

refiere a una conciencia *interpelada* por Dios, una revelación que nos llega y nos torna hacia lo otro: el hacer de la fe que confía en Dios y ama al prójimo.<sup>21</sup> Creer es ser pasivamente deconstruido, para ser (persona) y hacer (en el mundo) de una manera diferente.

La transposición del objeto (metafísicamente definido) de la creencia al sujeto que cree, es el tema central que subyace a la exposición de Lutero sobre la carta de Pablo a los Gálatas. Este marco abre las puertas para una deconstrucción del tándem Dios, ego, obras y ley, proponiendo una nueva comprensión de lo que significa ser persona a la luz del Dios devenido en carne – una nueva perspectiva subjetiva. Esto coloca al evento de creer como un desplazamiento de una conciencia y ego social y eclesiásticamente construidos, por la aparición de un nuevo centro (social) de la subjetividad, la ‘mente’ de Cristo, es decir, la fe. Esto es lo que “persona” significa para Lutero, una ruptura radical con la auto-referencialidad del ego y la asimilación de la perspectiva de la propia experiencia subjetiva del Dios encarnado.

## Un Dios profundamente encarnado

Como se señaló, cuando Lutero habla de la justicia cristiana y la justicia de la ley se está refiriendo a dos mundos sociales o entornos que cruzan la existencia cristiana. Por un lado encontramos el mundo gobernado por las prohibiciones de un Dios ‘iracundo’ (el ‘Gran Otro’ en términos lacanianos), que sólo puede ser percibido por el ego como un poder tiránico que, a través de la ley, parece sólo interesado en aterrorizar a la conciencia. Por otra parte, sólo por la ‘descolonización’ de este ámbito llamado conciencia es que la realidad de la ‘justificación’ se hace transparente, lo que lleva a expulsar la tiranía de la ley del “cielo” –es decir, liberando al corazón y la conciencia– [*Lex maneat extra coelum, hoc est extra cor vel conscientiam*]<sup>22</sup>, coincidiendo esto con la aceptación por parte de la persona de la propia auto-interpelación de Dios como el evento que define al núcleo del sí-mismo. Este es el mundo virtual que Lutero llama fe, resultando en una libertad que configura a la conciencia en sentido opuesto al ego cincelado por la ley. El resultado es la reorientación de la mente y el cuerpo hacia un nuevo espacio de libertad que subyace al encuentro, inicialmente traumático, con el prójimo.

Lutero elabora sobre esta confrontación desde el punto de vista ofrecido por el enajenamiento de Dios, es decir, el pasaje desde un Dios ‘majestuoso’ (deidad), a quien nuestra razón ‘especulativa’ es siempre atraída, al advenimiento de un Dios encarnado y humano [*hunc incarnatum et humanum Deum*].<sup>23</sup> Este enajenamiento del Dios majestuoso en la carnosidad de un vientre, nutrido por las propiedades enriquecedoras de los pechos de una mujer y sometido a la precariedad de un pesebre,

---

<sup>21</sup> LW 26: 255. Con respecto al tema de la ‘interpelación’, ver BAYER, Oswald. *Martin Luther's Theology: A Contemporary Interpretation*. Grand Rapids: Eerdmans, 2008. p. 16.

<sup>22</sup> LW 26: 116, [WA 40 (I): 208].

<sup>23</sup> LW 29, [WA 40 (I): 77].

se ubica como el centro del redescubrimiento del evangelio por parte de Lutero. Dios ancla su propio sí-mismo perspectivo en la existencia humana, puesto que “no hay ningún otro Dios mas que este hombre Jesucristo” [*nullum Deum scito extra istum hominem Iesum Christum*]. Así el Dios encarnado y humano libera a la conciencia y reivindica al cuerpo como espacio del *apokalypsis* del Espíritu, abriendo el universo de la subjetividad a la existencia del otro/a. No hay nada más agradable para el diablo, Lutero afirma, que aquellos que destruyen sus propios cuerpos y almas, privando a sí mismos y a otros/as de las bendiciones de los dones de Dios.<sup>24</sup> La justificación por las obras es así el intento de ofuscar el hecho de que el ego está, en sí mismo, enajenado, es decir, atrapado en un circuito autorreferencial que subsiste en un espejismo que niega la bondad del cuerpo y las necesidades del prójimo.

Por esta razón para Lutero la fe es un evento *pasivo* por el cual somos asidos por un nuevo suceso en Dios. La fe es un “regalo de Dios, una obra de Dios en nuestros corazones que nos justifica porque toma posesión de Cristo como el Salvador” [*Sed quod fides per se est donum Dei et opus divinum in corde, quod ideo iustificat, quia apprehendit ipsum Christum Salvatorem*].<sup>25</sup> Aferrarse a Cristo –de eso se trata la fe– es así participar de la propia ‘enajenación’ de Dios, de su advenimiento. La auto-enajenación de Dios es la entrada de Dios en el ámbito de la carne, en el mundo sometido a la ley, para efectuar un cambio en la subjetividad humana que se halla atrapada en los estrechos confines del “ego-túnel.” Es como si la carne y la ley tienen que ser subvertidos desde dentro para liberar al “cielo” (conciencia y corazón) de sus cadenas. El nombre de esta subversión es Cristo, y la realización de la misma es la fe.

El envío del Hijo al ámbito de la carne tiene para Lutero un propósito: que los seres humanos alcancen plenitud en y por él.<sup>26</sup> Este evento es lo que identifica a Dios como uno que *se regala*, sin esperar nada a cambio.<sup>27</sup> Que la fe es lo que se apodera de Cristo, que la fe es una confianza segura y firme aceptada en el corazón, puede sonar ridículamente sentimental hasta que entendemos que Lutero habla de un nuevo horizonte del ser (un “nuevo mundo”, *novus quidam mundus*). La fe forma una subjetividad que está inscrita en el objeto mismo de la creencia, pues el ‘objeto’ (Dios, Cristo) está ya inscrito con subjetividad. Por lo tanto, que la fe se apodera de Cristo no significa simplemente que Cristo es el *objeto* positivo de la fe, sino más bien, que la fe señala y participa del mismo devenir de Dios como *sujeto* humano.<sup>28</sup> Sin embargo, esta presencia se caracteriza por su virtualidad, en la medida en que no es un evento que puede ser visiblemente poseído por la mirada. Paradójicamente la fe es un tipo de conocimiento acompañado de una oscuridad que nada puede ver, una “nube [*nebula*] en nuestros corazones”, dice Lutero.<sup>29</sup> Cristo es la ‘forma’ de esta fe, no un comple-

---

<sup>24</sup> Ver LW 26: 70.

<sup>25</sup> LW 26: 88, [WA 40 (I): 164].

<sup>26</sup> LW 26: 126

<sup>27</sup> LW 26: 127.

<sup>28</sup> Cfr. LW 26: 129.

<sup>29</sup> LW 26: 130.

mento cuantitativo a un ego ya constituido. Este es el nuevo ‘mundo virtual’ que se superpone a la configuración antigua de egos regida por la ley.

La fe es una conciencia o corazón entrenado, adornado y enriquecido por Cristo, una realidad donde la aceptación ha reemplazado la ‘objetividad’ de las obras meritorias que siempre buscan reconocimiento a través de la instrumentación del entorno ‘corporal’ –que sólo puede conducir a la condenación, la ira y la muerte. Lutero reconoce lo fácil que es entender la *doctrina* de la fe, sin embargo, lo difícil que es entender el tipo de práctica, vida y aplicación de esta enseñanza.<sup>30</sup> Siempre tendemos a caer en el espejismo del orden simbólico de la ley, cuando en realidad su potencia espectral ha sido neutralizada por Cristo.<sup>31</sup> Esto es lo que transmite el lenguaje de ‘aplacamiento’ e ‘imputación’, donde nuestra aceptación en Cristo conduce a una nueva promulgación de nuestra existencia como seres encarnados, tanto individual como socialmente. En efecto, la admonición “Papista” sobre la necesidad de afligir al cuerpo,<sup>32</sup> o el llamamiento de los “Entusiastas” a la “cruz, sufrimiento y derramamiento de sangre”<sup>33</sup>, son emasculados por Lutero de sus cualidades numinosas que manipulan mentes y cuerpos en la repetición de un sacrificio que sólo pertenece a Dios.<sup>34</sup> Esto es también lo que llevó al grosero malentendido de los escolásticos, en cuyo esquema Dios no puede más que aparecer como un tirano y atormentador que demanda de la humanidad lo que la humanidad (como ego) no puede producir. Los egos son, por definición, circuitos autorreferenciales en oposición total a Dios [*quo diligo meipsum contra Deum*].<sup>35</sup>

Este es el marco de la crisis que enfrentó Lutero. La razón y la sabiduría humana, tal como fueran entendidas por los escolásticos, no entienden que Cristo debe ser *poseído* por la fe, que una nueva configuración del sí-mismo debe emerger para poder ser realmente personas y así estar disponibles para otros en el amor. Objetivamente enseñan lo contrario, es decir, que si uno quiere vivir para Dios, uno debe obedecer la ley. Para Lutero esto es una contradicción: no podemos vivir para Dios si no hemos muerto antes a la ley.<sup>36</sup> La ley no puede garantizar ninguna comunión con Dios pues su presuposición básica es el distanciamiento total entre Dios y los seres humanos, de los seres humanos entre sí, de los seres humanos respecto a la naturaleza y finalmente, la

---

<sup>30</sup> LW 26: 144.

<sup>31</sup> LW 26: 152.

<sup>32</sup> LW 26: 153.

<sup>33</sup> LW 26: 144.

<sup>34</sup> LW 26: 154.

<sup>35</sup> LW 26: 297, [WA 40 (I): 461]. Aquí radica el meollo de la polémica de Lutero con los ‘sofistas’ para quienes el amor es lo que hace la fe eficaz, como un adorno infundido, completando el proceso de justificación. Lejos de rechazar el amor, el argumento de Lutero es que el discurso sofista-escolástico lo ha emplazado mal, pues presupone un ego que tiene una independencia autónoma y pueda valerse por sí mismo. Este es el error fatal de los sofistas, especialmente Escoto, quien proyecta la capacidad humana para amarse a sí mismo hacia un amor de algo más grande que uno mismo – Dios. Un simple cambio de objetos no altera la calidad de la disposición intrínseca de la humanidad; simplemente la amplía. Pues ¿quién puede cuestionar que mientras más bueno sea algo, más adorable es? Lutero lo hace, porque este concepto de amor está ya distorsionado por un ego que socava al amor desde dentro.

<sup>36</sup> LW 26: 156.

existencia misma del sujeto como signo de enajenación –un ego que se ha convertido en su propio centro. Esta presuposición, mediada por el tropo de un Dios irascible, es lo que hace de la vida un tormento, un pecado, un infierno.<sup>37</sup> La razón, a saber, la construcción histórica del orden simbólico, se espanta ante esto. Sostiene la ficción de que la regulación simbólica de la mente y cuerpos por medio de normativas externas, puede orientar la existencia hacia su meta final.

Por lo tanto, para Lutero Cristo es la liberación de la ley, un “veneno” [*venenum*] o virus que desentraña desde su interior a la ley, el pecado y la muerte, inaugurando libertad, justicia y vida eterna.<sup>38</sup> No existe verdadera vida si no estamos liberados de la ley que ha colonizado la conciencia, distorsionando su función y alcance. La encarnación de Dios es al mismo tiempo la crucifixión del factor que ha sostenido al orden simbólico anterior, es decir, el tándem ego-Gran Otro-obras-ley. Y en este punto Lutero plantea una revolucionaria alteración del orden simbólico que sustenta a la persona cristiana: Cristo como un cambio en nuestra visión perspectiva, un movimiento descentrador que nos recentra en lo que inicialmente aparece como algo ‘ajeno’.

## El ego y el nuevo sí-mismo

La lucha entre el ego y un nuevo sí-mismo (Cristo) está expuesta en el punto culminante de la exposición de Lutero, a saber, en su comentario a las enigmáticas palabras de Pablo en Gálatas 2:20: “Con Cristo estoy juntamente crucificado, y ya no vivo yo, mas vive Cristo en mí.” Aquí llegamos al ataque central del reformador contra la concepción escolástica de persona como un ser substancial, confrontando así también al núcleo del orden simbólico teológico como tal. La justicia/justificación no es el resultado de nuestros arduos esfuerzos merced a nuestras importantes potencialidades y atributos, pero la aceptación y la integración de una perspectiva ‘ajena’ en la misma red simbólica que constituye la subjetividad. Lo que propone Lutero es un desplazamiento o ‘paralaje’<sup>39</sup> radical en la manera en que entendemos tanto la ‘persona’ como ‘Dios’. Cuando uno discute la cuestión de la justicia, Lutero mantiene, el concepto habitual de persona debe ser totalmente rechazado, ya que este es el resultado de la medida cautelar impuesto por el orden de la ley que presupone sujetos autorreferenciales. En otras palabras, es el resultado de la heteronomía que ha tallado una sustancia imaginaria (el ego) atrapada en las restricciones mismas establecidas por la ley. La ley sólo puede exponer lo que *no* somos, redoblando la enajenación básica que sustenta nuestra identidad. Si Cristo (o Dios) está “en los cielos y tú en la tierra,” Lutero argumenta, no hay ninguna posibilidad de tender un puente para estrechar este distanciamiento. El foco de atención se mantiene en la parte que el ego debe jugar para acortar la distancia. Pero aquí reside la paradoja: el ego como tal se encuentra impedido de realizar tal proeza, pues es ya una prenda distorsionada y distorsionante

---

<sup>37</sup> LW 26: 157.

<sup>38</sup> LW 26: 163.

<sup>39</sup> Cf. ŽIŽEK, 2006, loc. 91.

definido por lo que *carece*, eclipsado por una cualidad ausente imposible de realizar. Lutero invierte los términos: la cuestión no es llegar al ‘cielo’, sino dejar que el cielo se manifieste en nosotros. La justicia/justificación es Cristo viviendo en nosotros, por el que Cristo y la conciencia devienen en un cuerpo – un acontecimiento nupcial.<sup>40</sup>

Con ello el argumento de Lutero anticipa algunos de los presupuestos de las teorías psicológicas contemporáneas, como por ejemplo, los postulados de la escuela jungiana. Estas perspectivas, junto a las contribuciones de la lingüística, la filosofía cognitiva y la neuropsicología sobre la naturaleza de nuestra mente y el sí-mismo fenoménico, tienen en común la descripción de la subjetividad como un evento simbólico y perspectivo. No es que tenemos una conciencia que produce símbolos, sino que la conciencia como tal es el resultado de los vínculos simbólicos. El ego y la conciencia se emplazan así en un mundo virtual que, en el caso de Lutero, está ligado a la disputa entre una vieja trayectoria histórica (representado por la ley y el pecado) y una nueva irrupción (representado por la fe y Cristo). Para el Reformador la declaración de Pablo de que “ya no vivo yo, mas vive Cristo en mí” es el centro de su proclamación de la justificación en Cristo –una justicia por la que Cristo vive en nosotros y que de hecho introduce una división en nuestra existencia y conciencia. Hay un “yo” [Ego] que quiere vivir y ocupar el centro de la escena de aquello que enmarca la propia identidad y sus preocupaciones; pero, ¿Quién es este yo? [*Quis est ille 'ego'?*]. Lutero contesta, otra vez, señalando la red más amplia que inscribe simbólicamente a este yo, la ley, y su manifestación externa, las obras. Escribe:

¿Pero quién es este “yo” de quien dice: “ya no vivo yo”? Es aquel que tiene la ley y está obligado a hacer obras, aquel quien es una persona separada de Cristo [*persona quaedam segregata a Christo*]. Este “Yo” Pablo rechaza, pues “Yo,” como una persona distinta de Cristo, pertenece a la muerte y al infierno.<sup>41</sup>

Está claro que para Lutero la justicia de Cristo denota no sólo un acto forense, sino una transición existencial y psicológica por la que una vida ‘ajena’ es vivida como propia.<sup>42</sup> Cristo es el símbolo de una nueva reinscripción social y relacional de la persona, un orden simbólico desafectado de la exterioridad y objetividad de un supuesto mundo metafísico que enfrenta a la persona con su propio ego, con otros egos, y al ego con Dios. Ego (subjetividad), Dios-ley (trascendencia) y obras (objetividad) no refieren a tres ‘sustancias’, sino a tres *nodos* dentro del mismo sistema. El ego es eminentemente relacional, pero está atrapado en un laberinto de espejos creando la ilusión de que el ego es su propia persona o sustancia, es decir, que tiene los recursos para su propia realización. La ley, las obras y el ego se retroalimentan mutuamente,

---

<sup>40</sup> LW 26: 137.

<sup>41</sup> LW 26: 167.

<sup>42</sup> Un tema repetidamente enfatizado por la escuela finlandesa de estudios sobre Lutero. Ver PEURA, Simo. “Christ as Favor and Gift (donum): The Challenge of Luther’s Understanding of Justification”. In. BRAATEN, Carl; JENSON, Robert (eds.). *Union with Christ: The New Finnish Interpretation of Luther*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998. p. 42-69.

orbitando recursivamente alrededor no sólo de una ‘carencia’, sino de un verdadero ‘túnel’ en penumbras. En efecto, si el ego se concibe como la posesión de sí mismo, asume una sustancialidad que, aunque finita, se esfuerza para llegar a la plenitud y realización como un *super*-ego –representado por un Dios/Gran Otro. El mundo de las ‘objetividades’ (otros seres humanos, la naturaleza, etc.) sólo puede aparecer como un *medio*, buscado para borrar una incompletud endémica. La vida se convierte en una pesadilla –la muerte y el infierno.

La formulación paulina “ya no vivo yo, mas vive Cristo en mí” implica para Lutero un nuevo entorno que literalmente reorganiza el sí-mismo fenoménico del cristiano. Pero al hacerlo, desata una nueva identidad que se expresa en una praxis de vida. No es sólo el caso que Cristo “está fijado y unido a mí y habita en mí”<sup>43</sup> en un ámbito simplemente virtual. Cristo es también el nombre de la transición entre virtualidad y realidad, puesto que “la vida que ahora vivo, El la vive en mí. De hecho, Cristo mismo es la vida que ahora vivo. De esta manera, por lo tanto, Cristo y yo somos uno” [*Christus ergo, inquit, sic inhaerens et conglutinatus mihi et manens in me hanc vitam quam ago, vivit in me, imo vita qua sic vivo, est Christus ipse. Itaque Christus et ego iam unum in hac parte sumus*].<sup>44</sup> Cristo constituye la misma vida que ahora vivo, un nuevo entorno que es revelado cuando uno es arrancado de su “propio pellejo.” Todos los atributos de Cristo –gracia, justicia, vida, paz y salvación– aparecen ahora unidos a la propia existencia. Cuando uno divide a la propia persona de Cristo, se cae en el viejo entorno, el de la ley. En suma, la fe me junta a Cristo “más íntimamente que un marido aparejado con su esposa” [*Ita, ut haec fides Christum et me arctius copulet, quam maritus est uxori copulates*].<sup>45</sup> El fruto de este aparejamiento, por supuesto, es la miríada de buenas obras que conforman la vida cristiana.

Sin embargo, Lutero es consciente que lo que Pablo contempla aquí crea una disonancia cognitiva que no es fácilmente asimilada por el tándem simbólico constituido por el ego, la obras y la ley. La intrusión de otro principio subjetivo es rechazada con vehemencia por el viejo orden simbólico, pues el ego y sus secuaces están ahora en riesgo. Ha surgido una nueva forma de ser persona, y la vieja conciencia del ego no se rendirá fácilmente en la lucha. Así la existencia cristiana es una vida doble: “la mía propia, que es natural o animada, y una vida ajena, la de Cristo en mí” [*ut Christus in eo vivens vivit aliena vita*].<sup>46</sup> Mientras que el primero es la perspectiva ‘innata’, la segunda es concedida y es ‘ajena’. Pero esta ‘doble vida’ no es un síntoma de un dualismo ontológico, sino la manifestación de diferentes modos de ser y existir donde la realidad de un nuevo sí-mismo fenomenal cohabita en tensión con la conciencia del ego mediada por una particular trayectoria autorreferencial. Para Lutero, el testimonio de Pablo equivale a la descripción de este nuevo sí-mismo fenoménico por el que Cristo ahora habla, actúa y realiza todas las acciones en el cristiano.

---

<sup>43</sup> LW 26: 167.

<sup>44</sup> LW 26: 167, [WA 40 (I): 283].

<sup>45</sup> LW 26: 168, [WA 40 (I): 286].

<sup>46</sup> LW 26: 170, [WA 40 (I): 287].

Tanto Pablo como Lutero parecen delinear una realidad demencial, o totalmente esquizofrénica. Pero la noción de que la mente humana ya está habitada en diversos grados por otros “yoes,” es decir, un patrón de perspectivas conformando una especie de collage de fragmentos de otras subjetividades, es uno de los principios contemporáneos en la comprensión de la conciencia y subjetividad humana.<sup>47</sup> Esto debe darnos pausa para la reflexión. Porque en efecto, si el ego que identifico como ‘yo’ ya es una construcción simbólica, el Cristo que es captado por este yo significa un nuevo modelo del sí-mismo cuyo centro ya no está anclado al punto de vista del ego-túnel, sino a la perspectiva encarnada por Cristo. Esto es una realidad que es ‘creída’, como son ‘creídas’ nuestras experiencias primordiales y ‘realistas’ de nosotros mismos como egos. Pero ¿cuál es el cambio de perspectiva que trae aparejada esta nueva configuración del sí-mismo en torno a Cristo?

## Amor, prójimo y el Espíritu

Si la fe es una estructuración de la subjetividad por el que una “vida ajena” [*aliena vita*] vive en el creyente, creer es, por lo tanto, asumir e integrar esta presencia ajena que incorpora el trauma del prójimo y su lucha. Implica descentrar el ego como el lugar de una ‘economía’ que sólo busca satisfacer su propio apetito, cumplir su propio objetivo. En la fe, sin embargo, es Cristo mismo quien está hablando, actuando y realizando todas las acciones en y a través de uno mismo.<sup>48</sup> Mientras que de hecho podemos decir que como cristianos vivimos en la carne, ya no vivimos según los dictados del ego.<sup>49</sup> El ego sólo da señales de hostilidad hacia la voluntad de Dios, con la pretensión de llegar a sí mismo cultivando cualidades que ya están dañadas e inscriptas por el pecado. El ego sólo busca lo que es una ganancia para sí mismo —una demanda intrínseca a su autoreferencialidad evolutiva.

Como se mencionó, la fe no es una cuestión de estirar una cualidad espiritual inherente, sino “asir y aferrarse” a Cristo. Y a la inversa, la fe es también ser captado por el movimiento de Dios donde Dios, como Hijo, renuncia a sí mismo —por nuestra causa. La fe, como una nueva estructuración de la subjetividad, es la propia ‘economía’ de Dios que crea de la nada. Así la opción preferencial de Dios por los enajenados (pecadores) es la expresión de la ex-centricidad de Dios, una ex-centricidad que se encarna de manera recursiva en la multitud de personas ligadas por la fe. Por lo tanto Cristo denota aquí un doble movimiento de ex-centricidad. Por un lado, la ex-centricidad de Dios en el Hijo; por el otro, la ex-centricidad del sujeto por el cual ya no vive en sí mismo, sino en Cristo por la fe y en el prójimo por el amor. Como Lutero escribe en *La Libertad Cristiana*,

---

<sup>47</sup> Ver HOFSTADTER, 2007, loc. 5297ss.

<sup>48</sup> LW 26: 170.

<sup>49</sup> LW 26: 171.

Se deduce de todo lo dicho que el cristiano no vive en sí mismo, sino en Cristo y el prójimo; en Cristo por la fe, en el prójimo por el amor. Por la fe sale el cristiano de sí mismo y va a Dios; de Dios desciende el cristiano al prójimo por el amor. Pero siempre permanece en Dios y en el amor divino...<sup>50</sup>

Así participamos de dos momentos que en realidad es uno: la construcción virtual, subjetiva del sí-mismo que asimila la enajenación de Dios en la carne, y el encuentro disruptivo con el prójimo en su enajenación. Esta apertura es una apuesta en el poder del futuro, no del pasado. Ser una criatura es asumir que somos totalmente dependiente del otro, recibiendo en Cristo y el prójimo nuestra identidad.<sup>51</sup>

Al hablar de este movimiento ex-céntrico tanto de Dios como del cristiano, el lenguaje de Lutero adopta un tono marcadamente pneumatológico. El registro de que somos justificados por la fe en Cristo, aparte de las obras, es integral a la praxis del Espíritu Santo. Mientras que la ley enseña lo que uno debe hacer, es la escucha del evangelio lo que arrima al Espíritu Santo, quien siempre da.<sup>52</sup> Aquí se exponen dos ‘economías’, el que exige algo del ego (actividad), y el que ofrece un nuevo sí-mismo (pasividad). La ley siempre busca extraer algo de nosotros, mientras que el Espíritu siempre nos da. Al ser un don, el evangelio no exige nada. Oír, escuchar, ser interpelado...están son las ‘actividades pasivas’ que producen en la persona un claro en la medianoche que es el pesebre de Cristo. Uno se convierte en un cristiano no por las obras, sino escuchando, Lutero insiste.

Con todo esta pasividad ‘activa’ no es algo que se acepta fácilmente, pues se la percibe como un incitación para que las personas sean “petulantes, perezosas y somnolientas,”<sup>53</sup> perdiendo así motivación alguna para la realización de buenas obras. Aquellos interesados por el orden (o cambio) social se burlarán de cualquier mensaje que no urja al trabajo, al sudor y al sacrificio en pos de ciertas metas, ya sea en el campo espiritual o secular. Es por ello que, según Lutero, sus oponentes consideran a la fe como algo completamente intrascendente y sin valor, ya que no ‘disciplina’ los cuerpos según una trayectoria previamente calculada. Sin embargo, esto pierde totalmente de vista lo que el evangelio señala: la Palabra que escuchamos no es sólo el sonido de una voz humana, sino que es un poder que penetra el corazón transformando la conciencia. La Palabra reconfigura todo el orden simbólico, a grado tal que deja de ser un mero hecho externo para ser totalmente subjetivizado y, por lo tanto, encarnado en la vida del creyente. Lutero nunca deja de señalar lo difícil que es entender esto, especialmente cuando hemos sido condicionados por siglos de formulaciones y prácticas teológicas que llevan a nuestras conciencias a murmurar pensando que “cuando

---

<sup>50</sup> LW 26: 171. In: WITTHAUS, Carlos (Trad. y ed.). *Obras de Martín Lutero*. Buenos Aires: Paidós, 1967. Tomo I, p. 167.

<sup>51</sup> Ver HAMPSON, Daphne. *Christian Contradictions: The Structures of Lutheran and Catholic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. p. 228.

<sup>52</sup> LW 26: 208.

<sup>53</sup> LW 26: 214.

la justicia, el Espíritu Santo y la salvación eterna se prometen sólo a base de escuchar con fe, esto parece una manera demasiad fácil.<sup>54</sup>

Pero para Lutero los efectos del Espíritu Santo son una “nueva mente, una voluntad nueva, aún nuevos sentidos y nuevas acciones de la carne” [*quae afferunt novam mentem, voluntatem, novos sensus et actiones etiam carnis*]<sup>55</sup> que se reflejan en una nueva disposición en el mundo: confianza y amor. La vida de fe es la vida del Espíritu, un Espíritu que opera primero en el plano de la virtualidad para luego abordar los campos sociales y relacionales donde el cuerpo tiene su lugar. Estos campos son identificados como “formas de vida” [*vitae genera*] que son santos y divinamente instituidos.<sup>56</sup> Por ejemplo, amar a la pareja, la crianza de los niños/as, la gobernanza de la familia, honrar a los padres, obedecer a la autoridad... Por supuesto, estos son buenos ejemplos de una mentalidad patriarcal, seguro, pero uno no debe olvidar el cambio revolucionario que despertó esta nueva visión. Su mirada teológica visibilizo estos campos como espacios éticos donde el otro, que normalmente es regulado por la ley como un polo potencial de agonística, aparece ahora como un prójimo inscrito en la propia subjetividad del sí-mismo (cristiano). No se limitan sólo a ser realidades ‘seculares’, sino formas de vida que encarnan social, política y económicamente los frutos del Espíritu [*fructus spiritus*].<sup>57</sup>

Su comprensión del prójimo, sin embargo, va más allá de la revelación del otro con quien cohabitamos en proximidad cercana. El prójimo es cualquier persona en necesidad, cerca o lejos.<sup>58</sup> Puesto que la eficacia última del Espíritu Santo es el amor al prójimo, la encarnación de ese amor siempre se encuentra materialmente mediada. Amar al prójimo es estar dispuesto a entregar dinero, propiedad, vida, todo lo que uno tiene para la salud y el bienestar del otro.<sup>59</sup> Amor no es simplemente “desear el bien del otro, o que el amor es una cualidad inherente a la mente por el cual una persona logra la motivación en su corazón.” Para Lutero esto es simplemente un amor despojado, pobre y “matemático” [*Mathematica charitas*],<sup>60</sup> que se distingue del amor cristiano en que ésta está siempre encarnada, mediada por las variables de la existencia económica y política. Así el amor sirve al otro/a no sólo con las palabras, manos, dinero y habilidades, sino con el propio cuerpo y vida [*etiam corpore et ipsa vita*].<sup>61</sup>

Lutero entiende al Espíritu como el modo performativo de Dios en el mundo, repitiendo en el orden económico y político la misma obra hecha por Cristo en el orden simbólico del creyente. Sin embargo, esta imagen no estaría completa si se pasara por alto el aspecto profundamente encarnacional de su pensamiento. Tanto la renovación de la mente (la fe) y las buenas obras (amor) son conjuntamente la performance

---

<sup>54</sup> LW 26: 215.

<sup>55</sup> LW 27: 140, [WA 40(II): 179].

<sup>56</sup> LW 26: 213.

<sup>57</sup> LW 26: 217.

<sup>58</sup> Ver LW 27: 58.

<sup>59</sup> LW 26: 220.

<sup>60</sup> LW 27: 52.

<sup>61</sup> LW 27: 58.

del Espíritu que abarca la vida total de los cristianos [*tota vita Christianorum*].<sup>62</sup> Es como si la presencia ‘ajena’ e ‘interior’ de Cristo en el creyente es redoblada como Espíritu en el encuentro ‘exterior’ con el prójimo extraño y ajeno a nuestro mundo inmediato. Este Espíritu es el paso desde la in-timidad a la ex-timidad,<sup>63</sup> el reverso de la fe como un amor que encuentra al otro en su concreta existencia corporal.

Para el cristiano esto significa caminar y ser ‘caminado’ por el Espíritu, entrar en un ambiente fluido donde los rígidos límites establecidos por el ego entre los subjetivo y lo objetivo, entre el yo y el otro, entre el yo y el prójimo, aunque no desaparecen del todo en esta vida, adquieren una completa porosidad.<sup>64</sup> Estos son los intersticios donde el Espíritu produce un cambio radical de perspectiva, trayendo el amanecer de una nueva existencia comunal (¡y comunista!).

## Referências

- BAYER, Oswald. *Martin Luther's Theology: A Contemporary Interpretation*. Grand Rapids: Eerdmans, 2008.
- CAMACHO, Haroldo. *El Comentario de Martin Lutero sobre la Epístola a los Gálatas*. Bloomington: Palibrio, 2011.
- DEACON, Terrence. *The Symbolic Species: The Co-evolution of Language and the Brain*. New York: W. W. Norton & Co., 1997.
- DENNETT, Daniel. *Consciousness Explained*. New York: Back Bay Books, 1991.
- HAMPSON, Daphne. *Christian Contradictions: The Structures of Lutheran and Catholic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- HOFSTADTER, Douglas. *I Am a Strange Loop*. New York: Basic Books, 2007. Kindle Edition.
- LUTHER'S WORKS. Editados por Jaroslav Pelikan. Saint Louis: Concordia Publishing House. v. 26, 1963; v. 27, 1964.
- MANNERMAA, Tuomo. *Two Kinds of Love: Martin Luther's Religious World*. Minneapolis: Fortress Press, 2010.
- METZINGER, Thomas. *The Ego Tunnel: The Science of the Mind and the Myth of the Self*. New York: Basic Books, 2009. Kindle Edition.
- NAGEL, Thomas. *The View from Nowhere*. New York: Oxford University Press, 1986.
- PEURA, Simo. “*Christ as Favor and Gift (donum): The Challenge of Luther's Understanding of Justification*”. In: BRAATEN, Carl; JENSON, Robert. (eds.). *Union with Christ: The New Finnish Interpretation of Luther*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.

---

<sup>62</sup> LW 27: 30, [WA 40 (II): 38].

<sup>63</sup> En términos lacanianos, la *extimidad* no es lo opuesto a intimidad sino que refiere a aquellos eventos psíquicos que desafían las categorías binarias tales como interior/exterior, yo/otro, etc. La extimidad aúna lo externo y lo íntimo al mismo tiempo.

<sup>64</sup> Sin embargo, Lutero es muy realista en su comprensión de la existencia cristiana. Hay discontinuidades, por supuesto, pero también continuidades. Nunca debe suponerse que una vez aceptada la fe, uno pasa por una metamorfosis mágica hacia un completo nuevo ser humano. Los rastros del viejo sujeto, lo que Lutero llama los “vicios naturales”, no se extinguen totalmente. Lo que la fe y el Espíritu Santo producen en los corazones es un atemperamento de estos ‘vicios’, sobre todo en sus efectos. De hecho, se ven ‘obligados’ a servir al Espíritu, y esto no sucede sin una lucha, un duelo y un enfrentamiento con el ego que lucha por preservar su centralidad. Ver LW 26: 281.

SHEAR, Jonathan (ed.). *Explaining Consciousness: The 'Hard Problem'*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1998.

WITTHAUS, Carlos (Trad. y ed.). *Obras de Martín Lutero*. Buenos Aires: Paidós, 1967. Tomo I.

ŽIŽEK, Slavoj. *The Parallax View*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 2006. Kindle Edition.