

LA VISIÓN PROTESTANTE DEL DERECHO

The Protestant View of Law

IGNACIO CARLOS MAESTRO CANO

Instituto Interuniversitario de Desarrollo Local,
Universidad de Valencia
igmaeca@gmail.com

Cómo citar/Citation

Maestro Cano, I. C. (2016).
La visión protestante del derecho.
Revista Española de Derecho Constitucional, 108, 157-179.
doi: <http://dx.doi.org/10.18042/cepc/redc.108.05>

Resumen

La nueva visión del individuo que supuso el protestantismo, vino a trascender, a través del ascetismo secular, la mera vivencia religiosa y conformó así su «estar en el mundo». De los muchos escritos de Lutero y su contradictoria personalidad surgió una doctrina que, más allá de sus grandes directrices, constituye una cosmovisión rica en matices. Ello ha supuesto que, aún hoy, exista una gran diversidad en las interpretaciones de la Reforma, algo que se ha transferido al ámbito de su influencia sobre el derecho. Parece indiscutible que la Reforma supuso una nueva concepción de la ley natural que, para muchos autores, derivaría en una severa concepción del derecho, la autoridad y el Estado. Independientemente de si fue conscientemente o no, contribuyó a la secularización del ordenamiento jurídico siguiendo un camino que, partiendo de Lutero, desembocaría —vía Pufendorf o Hegel— en un *iuspositivismo* que todavía hoy no ha quedado superado.

Palabras clave

Protestantismo; Estado; filosofía del derecho.

Abstract

Protestantism involved a new view of individual that came to transcend, through the secular asceticism, the pure religious experience, thus defining his own «Being-in-the-world». From the multiple Luther's writings and his contradictory personality emerged a doctrine that, beyond its main guidelines, set up a worldview full of nuances. This has supposed that, even today, a wide variety of interpretations of the Reformation survives, something that has been transferred to the ambit of its influence on law. It seems undeniable that Reformation supposed a new conception of natural law that, to many authors, resulted in a severe understanding of law, authority and state. Whether consciously or not, Reformation contributed to the secularization of the legal system, by following a route that, departing from Luther, would lead —via Pufendorf or Hegel— to a legal positivism that even today has not been surpassed.

Keywords

Protestantism; State; philosophy of law.

SUMARIO

I. INTRODUCCIÓN. SOBRE LA LEY NATURAL. II. LAS IDEAS DE LUTERO Y SU IMPACTO INICIAL. III. LA CONSTRUCCIÓN DE UNA TEORÍA PROTESTANTE DEL DERECHO. IV. ¿UNA REFORMA PROTESTANTE DEL ESTADO? V. SÍNTESIS CONCLUSIVA. BIBLIOGRAFÍA.

I. INTRODUCCIÓN. SOBRE LA LEY NATURAL

Uno de los conceptos fundamentales que maneja el derecho es el de derecho natural. Si existe o no, en qué consiste este y su alcance. ¿Existe realmente un dictamen de la naturaleza, una *ley eterna* (esto es, absoluta) o únicamente existe el mero dictamen de la razón (como algo relativo)? Cuando se habla del carácter *natural* de una ley, ello pudiera entenderse del mismo modo en que pudiera hablarse del carácter *natural* de una inclinación o instinto del hombre, aun cuando ya dijera Hegel (1997a: 59) que «el hombre [...] constituye lo opuesto al mundo natural». En cualquier caso, parece que la clave de las distintas interpretaciones de la ley natural reside en la consideración acerca de cuál es el origen de dicha «inclinación» humana. ¿Ha sido «escrita en el corazón del hombre»¹ por un ser supremo o creador (Dios)? ¿Es la simple manifestación de alguno de los rasgos diferenciadores de la especie humana —sea entendido como relativismo de especie o como verdad supra-individual—? ¿Es el resultado de las costumbres de la especie humana (o, según propuso Hegel, de cada uno de sus pueblos) y, por tanto, una convención que tiene de «natural» lo que tiene de humana? ¿Es un oxímoron? O, dicho de otro modo, ¿si es natural no es derecho? Se aprecia, en fin, el alcance casi metafísico de un concepto de esta naturaleza.

Siguiendo la influencia aristotélica, la escolástica (y en especial Tomás de Aquino) erigió toda una estructura o «sistema» entorno a la idea del derecho natural (Aquino, 1989: 703-759). De este modo, a lo largo de la Edad Media, el derecho constituyó una materia claramente ligada a la teología y, con ello, a la jerarquía eclesial. Con la aparición de Lutero, que cuestionaba entre otras cosas, y principalmente, la autoridad de dicha jerarquía, en cierto modo que-

¹ San Agustín, Confesiones, 2, 4, 9 (Agustín, 1979: 118).

daba en entredicho la validez de las interpretaciones que, en el ámbito del derecho, habían sido aceptadas hasta aquel momento. Es por ello que, del mismo modo que se ha querido ver en Lutero el inicio de la modernidad en general, se ha sugerido la influencia de Lutero en los fundamentos del derecho moderno. Algo que es especialmente comprensible en el caso de Lutero, quien, tal y como se verá, hubo de centrarse de forma preeminente en las cuestiones sobre las que, en cierto modo, se asienta el derecho: culpa, responsabilidad, castigo, etc. En este sentido, resulta revelador que el hecho que comúnmente se reconoce como el desencadenante de la Reforma (independientemente de que ello sea más o menos acertado), esto es, la venta de indulgencias, tenga que ver con la administración de la justicia (en este caso, divina). Se trataba de acabar con la —en palabras de Hegel (1979b: 657)— «costumbre de expiar el mal y el pecado con dinero», algo que bien podría calificarse de una «anti-justicia». Una actitud que, un siglo más tarde, Max Weber (2009: 45) quiso destacar afirmando que la Iglesia católica «castiga al hereje, pero es indulgente con el pecador».

Lutero se formó en Erfurt y, por tanto, su pensamiento recibió la influencia del nominalismo (la «vía moderna», como la llamaban). De acuerdo con este, resulta imposible acceder a la realidad (y por ende a Dios y a su verdad revelada) a través de la razón, quedando por ello a expensas exclusivamente de la fe (el «somos unos mendigos, esta es la verdad»², de Lutero). Así, la asunción, típicamente protestante, de que la voluntad de Dios queda fuera del alcance de la razón humana (la tesis del voluntarismo) supuso que, a partir de entonces, tal y como lo expone Knud Haakonssen (2008), la creencia en la existencia de un Dios (incluso su existencia misma) pasara a ser, no ya una cuestión secundaria, sino «irrelevante» (Knud Haakonssen, 2008: 77): «Dios había arrojado a la humanidad a un mundo en el que las características morales eran solo instituidas mediante el ejercicio de la voluntad del hombre» (Knud Haakonssen, 2008: 67). A partir de ese momento, «la preocupación de la moderna ley natural protestante fue encontrar una base para la vida moral que, sin entrar en conflicto con las tesis del cristianismo, fuera neutral respecto a la confesión religiosa» (Knud Haakonssen, 2008: 67). Es por este motivo por el que los principales representantes de esta nueva corriente (Hobbes, Pufendorf, Thomasius, Wolff, etc.) serían acusados de ateísmo (Wolff, de hecho, sería expulsado de su universidad³).

² Último escrito de Lutero, de 16 de febrero de 1546 (Luther, 1919: 168).

³ El hecho de que de su doctrina pudiera deducirse que la deserción de un soldado no siempre era condenable no pareció algo muy bien acogido en tiempos del «Rey soldado», Federico Guillermo I de Prusia.

En definitiva, se aprecian ciertos rasgos en el protestantismo sobre los cuales puede argumentarse que preparan el camino a una nueva doctrina del derecho. De entre tales rasgos se han destacado ya el abandono de la tradición escolástica y el cuestionamiento de la jerarquía eclesial. En lo que sigue serán abordadas otras cuestiones, tales como el profundo pesimismo antropológico apreciable ya en los primeros escritos de Lutero y su doctrina de la predestinación.

II. LAS IDEAS DE LUTERO Y SU IMPACTO INICIAL

Es posible apreciar que la sustancia que se adivina tras la visión protestante del derecho no es sino la cuestión de cómo se relacionan entre sí el mundo religioso y el mundo secular, esto es, la conocida como doctrina de los dos reinos. El desarrollo llevado a cabo por Martín Lutero de esta doctrina lo podemos encontrar expuesto principalmente en la que puede considerarse su obra más propiamente política: *Sobre la autoridad secular, hasta donde se le debe obediencia*.

Desde la óptica de esta doctrina, es obvio que un protestante sigue teniendo en cuenta sus creencias religiosas a la hora de llevar a cabo todas y cada una de sus propias acciones; sin embargo, rechaza toda posible intervención de sus creencias en la forma en que deban actuar *todos* los hombres. Se despreocupa, en cierto modo y por así decir, de la forma en que actúen los demás. En este sentido, cuando durante la guerra de los Campesinos, estos redactaron los doce artículos de Memmingen con una referencia constante al Evangelio (tratando de responder así a las acusaciones de realizar demandas de naturaleza anticristiana), Lutero los criticó con extraordinaria dureza. No obstante, la singularidad de esta doctrina reside en que lleva a cabo una separación de ambos «reinos» (que son, en definitiva, Iglesia y Estado) de puertas afuera, pero que se traduce a la vez en una íntima imbricación de puertas adentro, tal y como se verá más adelante. No es necesario insistir demasiado en las inevitables consecuencias, claras y de alcance, que semejante doctrina debía tener en el ámbito del derecho. En cualquier caso, y de acuerdo con esta separación que cree necesaria entre religión y Estado, Lutero da claras muestras de sus reservas a entrar en cuestiones de derecho. Por ejemplo, ya desde un principio se intuye en Lutero esa conclusión a la que llegaría Rudolph Sohm (1892) de que, por ser la Iglesia una organización carismática y no jurídica (Rudolph Sohm, 1892: 26) y el derecho un instrumento de dominio humano (esto es, terrenal), «el Derecho eclesiástico [*Kirchenrecht*] se mantiene en contradicción con la esencia de la Iglesia» (Rudolph Sohm, 1892: 1). No ha de olvidarse, de hecho, que no pocos escritos de Lutero son, en realidad, críticas a la legisla-

ción canónica vigente (*A la nobleza cristiana de la nación alemana acerca de la reforma de la condición cristiana, El cautiverio babilónico de la Iglesia*, etc.).

Lutero ve a los juristas como los lacayos del poder, en especial del papa, como queda claro en su sermón del 6 de enero de 1544⁴, así como cuando recuerda en sus *Conversaciones de sobremesa* lo que le dijera en una ocasión Wenzeslaus Linck: «[...] el papa es el jurista de Dios, no su teólogo»⁵. Por ello, entre otras muchas razones, es por lo que Hans Liermann (1957: 69-85) se atrevió a hablar de un Lutero enemigo del Derecho (*unjuristische*). Sin ánimo de dilatar de forma innecesaria esta cuestión, podrían citarse a este respecto numerosos pasajes de Lutero: «Juristas, malos cristianos»⁶; «Los juristas son a menudo enemigos de Cristo, podría decirse: un buen jurista, un mal cristiano»⁷; «[...] nosotros, los teólogos, no tenemos ningún enemigo peor que los juristas»⁸, etc.

No obstante, parece que después de su propia experiencia, tanto en las Dietas Imperiales como con la guerra de los Campesinos, Lutero comprendió que, por mucho que repudiara el trabajo de los juristas, la ley era un «mal» necesario —algo que evocaría, ya en 1935, Karl Barth al hablar en este caso de la ley como esa «inevitable [*notwendige*] forma del Evangelio, cuyo contenido es la gracia» (Barth, 1935: 13)—. De este modo, en ciertos pasajes, incluso da la impresión de que Lutero ve en la ley el ambiente propicio para que, como un efecto secundario más, pueda triunfar el mensaje del cristianismo. En palabras de John Witte (2002: 4): «[...] resultó por tanto natural y necesario para la Reforma luterana pasar de la teología a la ley [...] desde 1530 en adelante, la Reforma luterana se convirtió en su propia esencia en un movimiento de reforma teológica y legal».

Así pues, no es de extrañar que Barbeyrac, traductor de Pufendorf, considerara un siglo más tarde que las reformas de Lutero y Calvino no se limitaban al ámbito religioso, sino que instauraban también una nueva doctrina moral y sentaban las bases de una nueva ciencia del derecho natural. Así lo menciona Anselmo Desing en su *Iuris naturae larva detracta*: «No obstante, tiene razón Barbeyrac [...] Lutero y Calvino no restauraron solo la doctrina religiosa, sino también la moral relativa a la ciencia del Derecho natural» (Desing, 1753: 156).

⁴ Sermón del día de la Epifanía de 1544 (Luther, 1913: 294-307).

⁵ Conversaciones de sobremesa según los manuscritos de Cordatus en Zwickau y Wolfenbüttel, n.º 3231, 1531-1546 (Luther, 1914: 319).

⁶ La colección de Konrad Cordatus (final), 1532 (Luther, 1914: 5).

⁷ Transcripciones de Veit Dietrichs, 1532 (Luther, 1912: 143).

⁸ Noticias de Jerónimo Besold del año 1544 (Luther, 1919: 306).

De acuerdo con Michel Villey (1975: 297), Lutero viene a ser uno de los «alborotadores» (*fauteurs*) que intervienen en la mutación de la filosofía clásica del derecho natural a la filosofía moderna; se aprecia que «en el pensamiento de Lutero reconocemos varios rasgos que van a permanecer como notas características del pensamiento jurídico moderno» (Villey, 1975: 290). Tal y como se verá, las consecuencias que sobre la visión del derecho tiene la doctrina teológica de Lutero se derivan fundamentalmente de, primero, su clara preferencia por el nominalismo (Ockham, Duns Escoto, etc.) frente al escolasticismo *clásico* (Tomás de Aquino, Juan Escoto Erígena, etc.); segundo, su doctrina de la predestinación, que concibe a Dios como un *deus absconditus* (dios oculto); y tercero, y en cierto modo consecuencia de lo anterior, el desprecio por la razón como herramienta que pueda tener alguna utilidad en el ámbito de la fe o incluso en la determinación del recto actuar (de lo que pueda considerarse justo).

Hasta aquel momento, se había considerado que el bien y el mal quedaban definidos por unas leyes objetivas que emanaban de Dios y habían sido transmitidas al ser humano, de manera que pudiera llegar a ellas a través de la razón. Para algunos, este planteamiento equivale a afirmar que sin Dios no puede hablarse de «naturaleza humana». Ya en el siglo iv Juan Crisóstomo había afirmado: «cuando digo naturaleza, digo Dios, pues Él es el autor de la naturaleza»⁹. Ciertamente, poco se dejaba así al debate. Surgía de este modo la llamada «ley eterna», que Tomás de Aquino (1989: 711) equiparaba con la ley natural en su *Suma de teología*: «la ley natural no es otra cosa que la participación de la ley eterna en la criatura racional». Sin embargo, el nominalismo, al negar la existencia de los universales, vino a negar la posibilidad de una ley natural que tuviera validez general, mucho menos si se pretendía que dicha ley fuera «eterna» y procediera al mismo tiempo de la razón humana. Así, para Guillermo de Ockham, no solo es que Dios queda fuera del alcance de la razón del hombre, sino que toda la distinción entre el bien y el mal ha de depender exclusivamente de la voluntad de Dios (el ya citado *voluntarismo*). De este modo, la ley eterna (y natural) quedaría también fuera de nuestro conocimiento, como lo vendría a hacer, de hecho, toda verdad. De ello se desprende que la verdad —y con ella el bien y el mal— queda definida por una «voluntad de poder» incognoscible: la de Dios¹⁰. Es un planteamiento que cuestio-

⁹ Juan Crisóstomo (*ca.* 392). Homilía 26 sobre la primera carta a los Corintios (Schaff, 1889: 266).

¹⁰ Ockham llegaría incluso a sostener como admisible que Dios pudiera prescribirle a la voluntad creada que le odiase; en definitiva, que odiar a Dios podría ser un acto bueno en este mundo, con tal de que hubiera sido prescrito por Dios: «Dios puede prescribir

nará la validez de la obras y que, girando en torno a la idea de predestinación y la doctrina de la sola fe, Lutero desarrollaría en su obra de 1525 *De servo arbitrio* (Luther, 1908: 551-787), con la que vino a responder al *De libero arbitrio* de Erasmo de Rotterdam.

Como consecuencia de todo lo anterior, va a ser posible apreciar el paso, a través del nominalismo, desde una concepción de ley eterna como la de Tomás de Aquino, de tradición aristotélica, a una forma particularmente dura de positivismo jurídico al conectar la ley con la mera voluntad del legislador. Tal y como afirma H. J. Berman (2003: 88) al hablar de Johann Oldendorp, se establece así una definición de *ley* «al estilo del moderno positivismo [jurídico]» de manera que «la Ley, con mayúscula inicial (*Recht, ius*), queda identificada con las leyes particulares, con minúscula (*Gesetze, leges*)». Recordando el pesimismo antropológico de Lutero, Michel Villey ha dicho al respecto que «en la visión de Lutero, la actividad del jurista no puede situarse más que en el ejercicio efectivo de la fuerza y de la coerción tal como lo exige un mundo corrupto [...] la coerción se ha convertido en la esencia del hecho jurídico» (Villey, 1975: 291). Como el propio Lutero había advertido: «el reino de la tierra es [...] un reino de ira y severidad, pues allí no hay sino castigar, prohibir, juzgar y condenar para refrenar a los malvados y proteger a los buenos»¹¹. Esta interpretación del derecho luterano como *coacción*, al modo de una justicia *justiciera* es una idea que, ya antes que Villey, había destacado H. D. Wendland (1970: 115-116). La espada como símbolo del derecho.

En cualquier caso, se intuye que la naturaleza corrupta del hombre y la limitación de la razón suponen para Lutero una evidente depreciación del derecho (que no de la autoridad). Volviendo a las palabras de Villey (1975: 292):

[La inteligencia humana] no trata ya de encontrar lo justo, ya que la justicia no ha lugar dentro del reino terrenal y la verdadera justicia, la del Reino de Cristo, solo es accesible a la fe, no a la razón humana. Se trata de hacer respetar las leyes; ya sean las leyes positivas divinas contenidas en las Sagradas Escrituras o bien las leyes positivas de los príncipes. La identificación moderna del Derecho con el conjunto de leyes positivas —impuestas desde el exterior— ya está dada en el pensamiento luterano.

que la voluntad creada lo odie [...] odiar a Dios puede ser un acto recto» (Ockham, 1495: *Questio XIV, dictum quintum*).

¹¹ Carta sobre el duro librito contra los campesinos, 1525 (Luther, 1908: 389).

En consonancia con esta concepción pesimista del hombre, para Lutero la ley no ha de fundarse ya en la naturaleza humana, sino que, más bien, debe ir contra ella. En definitiva: «la doctrina del Derecho natural descansa sobre una cierta confianza en la inteligencia del hombre [...] que la razón del hombre [...] sea capaz [...] de discernir [...] lo justo de lo injusto. [Pero] La teología luterana revoca [*ravale*] la razón humana» (Villey, 1975: 296). Y es que, para el cristiano, ¿qué sentido tendría acudir a la razón ante un *deus absconditus*? Tal y como afirma Álvarez Caperochipi (1985: 19), «la fe no ilumina la razón, ni la razón refuerza la fe, sino que son dos polos contrapuestos e incommunicables [...] La fe es el único criterio válido de certeza para el creyente». Sería imposible enumerar todas las ocasiones en las que Lutero desdeña severamente a la razón, aunque casi siempre sea como crítica de toda sofistería sagaz y manipuladora que pretenda irrumpir en el ámbito de la fe. Dice así, por ejemplo, Lutero:

La usura, la glotonería, el adulterio, el homicidio, el asesinato, etc. puede verse y el mundo entiende que son pecados. Pero llega la novia del demonio, la razón, la hermosa ramera, y pretende ser perspicaz, y lo que ella diga, piensa, es el Espíritu Santo. ¿Quién puede entonces ayudar? Ni jurista, ni médico, ningún rey o emperador; pues ella es la más grande puta que tiene el diablo. Pueden apreciarse otros grandes errores, pero nadie puede juzgar a la razón¹².

Es por eso que, para Lutero, «la razón debe y es ahogada en el bautismo»¹³. No han de extrañar, pues, posiciones como la del propio Michel Villey (1975: 294-295), para quien la particular visión que tiene Lutero del mundo (tan radicalmente pesimista) supone *a fortiori* una recusación del derecho natural, pues se trata de un Lutero que, en sintonía con el nominalismo, utiliza el término *derecho natural* en un sentido impropio, al entenderlo como algo reducido a una ley (positiva) revelada por Dios.

III. LA CONSTRUCCIÓN DE UNA TEORÍA PROTESTANTE DEL DERECHO

Si los nuevos planteamientos religiosos de Lutero habían de afectar de forma sustancial a la interpretación del derecho, otro tanto habría de suceder con el posterior desarrollo durante el período de la Ilustración. Tal y como lo ha expuesto Friedrich Wilhelm Graf (1991: 104): «El Derecho estatal ya no

¹² Sermón del segundo domingo después de la Epifanía de 1546 (Luther, 1914b: 126).

¹³ Idem (Luther, 1914b: 130).

podía ser religioso, fundamentado por ejemplo en las tradiciones de una confesión específica. Pero entonces, ¿qué podía situarse en el lugar de los antiguos fundamentos religiosos del Derecho y las costumbres?».

Como era de esperar, una vez quedaron sentadas las bases teológicas del protestantismo, entraron en acción aquellos juristas que, educados en esta fe, habían de edificar un sistema jurídico que se adaptara a sus creencias. En este punto, surge la figura de Johann Oldendorp —«el más original y prolífico de los juristas de la reforma luterana», en opinión de Witte (2002: 9)—, uno de los más destacados juristas que, bajo la supervisión directa de Philipp Melancthon, facilitaría esta traducción de las creencias a una conveniente legislación. Una tarea nada desdeñable si se tiene en cuenta que no poca de la legislación precedente había quedado, sino cuestionada, directamente derogada.

En cualquier caso —y a pesar de la ingente tarea desarrollada por Johann Oldendorp, Johannes Eisermann (también conocido como Johannes Ferrarius) y otros juristas luteranos—, es al holandés Hugo Grocio a quien suele atribuírsele el mérito de haber iniciado una escuela *moderna* (postescolástica, podría decirse) del derecho¹⁴. Así, en la actualidad, es una opinión ampliamente aceptada en todo el mundo la de que la obra de Hugo Grocio constituye el hito que señala el límite entre el *iusnaturalismo* clásico y el moderno. Frente a este parecer hay, especialmente en nuestro país y por razones obvias, otros autores que consideran a Francisco de Vitoria el primero (un siglo antes) en elaborar una teoría del derecho de gentes que pueda calificarse de *moderna* y sienta así las bases de lo que hoy llamamos *derecho internacional*. De este modo, el desarrollo llevado a cabo más tarde por Francisco Suárez (en su *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*) sobre las bases establecidas por Francisco de Vitoria vendría a constituir el fundamento de la obra de Hugo Grocio y Samuel Pufendorf. Sea como fuere, lo que parece indudable es que es sobre esta dicotomía escolasticismo-nominalismo sobre la que se ha venido a producir el paso de un derecho *clásico* a uno *moderno* y que la influencia sobre Grocio y Pufendorf de los fundamentos teológicos establecidos por Lutero son algo incontestable. De hecho, la inmensa mayoría de los representantes de la escuela moderna del derecho natural eran protestantes o fueron educados en el protestantismo.

Grocio reconoce la existencia de un derecho natural, si bien se aparta de la escolástica al considerarlo «el dictado de la recta razón» (Grocio, 1625a:

¹⁴ Tal atribución le fue tempranamente otorgada por Jean Barbeyrac en el prefacio de su traducción de la obra de Pufendorf *De iure naturae et gentium* (Pufendorf, 1706: LXXIX).

150) y, por tanto, un constructo humano. La clave vendría a residir en el hecho de que, como construcción del ser humano, no pueden intervenir en su definición sistemas normativos *externos*, tales como una supuesta ley divina (rechazo de la *analogia entis*). Es lo que Grocio expresaría diciendo que una norma tal existiría incluso en el caso de que no hubiera Dios o este no se ocupara de los asuntos humanos: «Ciertamente, lo que hemos dicho tendría lugar, aunque admitiésemos algo que no se puede hacer sin cometer el mayor delito, como es el aceptar que Dios no existe o que este no se preocupa de lo humano» (Grocio, 1625b: 1748).

Debe hacerse notar que, tal y como menciona el propio Grocio en el párrafo que sigue a esta famosa sentencia (y el cual no se cita con tanta frecuencia), en realidad no se está desvinculando el concepto de *ley natural de Dios* —de ahí que hable de «el mayor delito»—. Grocio señala que dicha ley sí depende exclusivamente de la voluntad divina (de su *entendimiento*, más bien). Así pues, lo que caracterizaría a la ley natural es que no puede ir en contra de la razón, por cuanto no puede ir en contra del entendimiento divino. Aquí reside la clave del planteamiento de Grocio. En cualquier caso, lo cierto es que, en la práctica, Grocio sentó así las bases para la posterior emancipación del derecho de su fundamento religioso y moral, algo que tuvo también unas consecuencias de verdadero alcance y dejó la cuestión abierta a un profuso debate que aún hoy no ha quedado resuelto. Quedaba así también abierta la puerta al laicismo en el ámbito del derecho, algo que habría de conformar el pensamiento jurídico que iba a predominar en Occidente a lo largo de los siglos sucesivos.

Naturalmente, esta deriva establecida por Grocio no fue vista con buenos ojos desde las filas del catolicismo, sin embargo, tampoco faltaron los católicos que suavizaron la influencia *perniciosa* de Grocio. Es el caso de Jaime Balmes, quien, en su *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea*, afirmaría:

Rousseau se queja con mucha razón de que ciertos escritores han exagerado de tal manera las prerrogativas de la potestad civil, que han convertido a los hombres en un ganado del cual podían disponer los gobernantes conforme a sus intereses o caprichos. Pero estas máximas no pueden achacarse ni a la Iglesia católica, ni tampoco a ninguna de las ilustres escuelas que se abrigan en su seno. El filósofo de Ginebra ataca vivamente a Hobbes y a Grocio por haber sostenido esta doctrina; y si bien los católicos nada tenemos que ver con dichos autores, observaré, no obstante, que fuera injusto colocar al segundo en la misma línea del primero.

Es verdad que Grocio ha dado algún motivo para que se le culpe [...] Pero, [...] es necesario convenir en que el conjunto de las doctrinas del publicista holandés

no se encaminan como las de Hobbes a la completa ruina de la moral (Balmes y Urpiá, 1849: 321).

De lo que no cabe duda es de que sería sobre este profundo cambio en los fundamentos del derecho, que desarrollarían su trabajo más tarde los principales filósofos del derecho *protestante*: Pufendorf, Thomasius, Wolff o los propios Kant y Hegel. Con Pufendorf se destaca ya de forma pragmática que el derecho es una herramienta que rige entre los hombres y que los hombres viven en sociedad (son seres sociales por su propia naturaleza), de manera que las normas de convivencia que hay en la sociedad —las costumbres— son naturales e inherentes al ser humano. Puesto que son naturales, dichas normas no pueden ser objeto de cambio ni de discusión, pudiendo constituir objeto de derecho positivo. Un punto en el que coincide con lo defendido por Grocio (1625a: 155): «no podrían ser cambiadas ni por Dios mismo» como no podría evitarse que «dos y dos sean cuatro». Según esta concepción, la diversidad apreciable en las diferentes legislaciones positivas (los distintos derechos *culturales* existentes) solo pondría de manifiesto que los pueblos no siempre han tenido una idea clara de lo que es el Derecho.

De acuerdo con todo lo anterior, sería posible apreciar en todos estos legisladores protestantes el hecho de que, precisamente como protestantes, solamente lo son en *su* relación con Dios y en *su* propia forma de actuar cotidiana, no teniendo sentido alguno el pretender imponer algo tan personal como su religiosidad a los demás (esos a quienes, después de todo, el mismo Dios hizo *paganos*). En consecuencia, un ejercicio *protestante* del derecho no habría de ser otra cosa que un ejercicio *secular* de este llevado a cabo por una persona de confesión protestante. He aquí la que, probablemente, sea una de las aportaciones más significativas de la visión protestante al derecho. Tal y como lo expondría más tarde Ramón Salas (1821: 34): «El Estado, ente moral que no tiene existencia en abstracto, no tiene religión».

Desde este punto de vista, lo que se produjo fue la emancipación del derecho natural de los fundamentos éticos confesionales dominantes, no así de los fundamentos de la naturaleza humana, que es de lo que se trata. Lo que sucede es que, al hacerlo, el derecho se desprendió de uno de los aspectos más significativos que vienen a conformar cualquier cultura: el conjunto de creencias comunes (en este caso religiosas). Surge así un derecho natural acultural en el que, al considerarse a los hombres independientemente de su bagaje religioso y cultural, el derecho natural se convierte en un vínculo *puro* (ahora sí, verdaderamente natural) entre ellos —aunque no sea necesariamente en un sentido kelseniano.

El cambio radical que se deriva de todo ello (y el correspondiente «escándalo»¹⁵) podría resumirse diciendo que Pufendorf viene a considerar el derecho natural una mera recopilación de normas o razonamientos que sirven para lograr una coexistencia lo más tranquila posible en este mundo y, por tanto, sin tener en cuenta la salvación del alma (en el otro mundo) o cuestiones por el estilo. Tal y como lo ha sintetizado la profesora María Roca Fernández, «el poder del Estado deja de tener una fundamentación teológica para legitimarse por el pacto social. Deja de ser un fin del Estado la *cura religionis* y pasan a serlo la garantía de la paz exterior, la seguridad y el bienestar» (Roca Fernández, 1996: 256). En cualquier caso, dice Pufendorf (1706: 178): «He aquí pues la ley fundamental del Derecho natural: cada cual debe tener sentimientos de sociabilidad, esto es, ser llevado a conservar, tanto como depende de su persona, una sociedad apacible con todos los demás, de acuerdo con la constitución y, en definitiva, con todo el género humano sin excepción».

Ciertamente, este no deja de ser un planeamiento utilitarista (su esencia es la de *servir para*) que introduce, además, un claro factor de subjetividad en la conformación del marco jurídico. Ya no se trata de identificar aquella norma que sea *natural* desde un punto de vista absoluto (lo que la conciencia divina nos dicta, desde la perspectiva del creyente), sino aquellas normas (leyes positivas) que, si bien con carácter subjetivo, posibiliten una vida en común más apacible. Son normas adoptadas por convenio y que, a pesar de que, en ocasiones, pudieran entenderse como arbitrarias, deberían ser aceptadas sin discusión. Una consecuencia nada desdeñable es que con ello se instaura un ordenamiento que otorga un poder especialmente sólido al Estado. Por otro lado, el mantenimiento de un ordenamiento de este tipo solo es posible si se exige a los ciudadanos un excepcional (y muy luterano) énfasis en el cumplimiento del deber. Tal y como lo expresaría Karl Marx (1976: 386):

Lutero ha vencido la servidumbre de la devoción, porque ha puesto en su lugar la servidumbre por convicción. Ha quebrantado la fe en la autoridad, porque ha restaurado la autoridad de la fe. Ha transformado a los párrocos en laicos, porque ha transformado a los laicos en párrocos. Ha liberado a los hombres de la religiosidad exterior, porque ha llevado la religiosidad a su interior. Ha emancipado el cuerpo de las cadenas, porque ha encadenado el corazón.

Esta comprensión daría lugar a ese otro rasgo del protestantismo que se ha venido en llamar *ascetismo secular* o *intramundano* (*innerweltliche*), como lo

¹⁵ Ya desde un primer momento este planteamiento sería duramente criticado por la Iglesia católica. *Vid.*, por ejemplo, Desing (1753: 114-158).

denominó Max Weber. En torno a esta cuestión, resulta realmente reveladora aquella reflexión de Lutero en *De la libertad de un cristiano*: «Un cristiano es un libre señor de todas las cosas y no está sometido a nadie. Un cristiano es un criado sumiso de todas las cosas y está sometido a todos. Ambas afirmaciones se encuentran claramente expuestas en las epístolas de Pablo (1 Co 9,19): “*Por lo cual, siendo libre de todos, me he hecho siervo de todos*”»¹⁶.

Para Hegel (1979b), «la sencilla doctrina de Lutero es la doctrina de la libertad, a saber, que el hombre natural no es como debe ser, que necesita superar la naturaleza mediante su espiritualidad interna» (Hegel, 1979b: 658). En este sentido, Hegel quiso ver en la Reforma el hecho histórico que permitió la completa madurez del espíritu, dado que este, al hacerse «dueño de sí mismo» llega a comprender que «debe obedecer libremente» (Hegel, 1979b: 665), puesto que «no puede ser rebajado por un mandato exterior» (Hegel, 1979b: 569), de modo que «lo que la razón es, eso mismo son ahora los mandamientos divinos. Lo racional no experimenta ya contradicción por parte de la conciencia religiosa», puesto que «el interés temporal y el espiritual» son, finalmente, la misma cosa, algo que se debe a que, desde este momento, «la relación con el espíritu íntimo [...] es su propio quehacer» (Hegel, 1979b: 664) (no requiere de la mediación de ninguna jerarquía religiosa). Para Hegel, esto constituye el gran logro del «mundo germánico» (Hegel, 1979b: 567-574): la reconciliación entre Iglesia y Estado.

Como puede observarse, la cuestión de la influencia de Lutero (y del posterior luteranismo) sobre la comprensión del derecho y la autoridad o el Estado resulta verdaderamente compleja y llega a tornarse contradictoria por momentos (tal y como, por otra parte, era la personalidad de Lutero). En cualquier caso, la influencia de la doctrina surgida en torno a la cosmovisión protestante de la teoría del derecho ha sido tal que, como sugiere Michel Villey (1975), muy posiblemente su influencia se haya transmitido, sobrepasando los límites del ámbito territorial protestante, a la construcción del derecho occidental. En concreto, dice Villey al respecto:

No hemos encontrado en el pensamiento de Lutero nada doctrinalmente nuevo. Su actitud es más bien arcaizante, reaccionaria [...] Se ha dicho a menudo que Lutero, siendo una de la guías del mundo moderno, es un hombre del Medievo y ello se verifica a propósito de su doctrina sobre el Derecho¹⁷. [...] Es el positivismo moderno el que se aprovechará [*sortirait bien davantage*] de una fuente celosamente cristiana; venida de los mismísimos claustros, procedente de hom-

¹⁶ De la libertad de un cristiano, 1520 (Luther, 1897: 21).

¹⁷ Michel Villey, 1975: 305.

bres dedicados a la vida religiosa y que tienden a trasladar a las cuestiones terrenales, cuando las circunstancias les llevan a ello, una concepción del hombre y del mundo concebida [*forgee*] para la vida espiritual y la Escritura tomada literalmente¹⁸. [...] Falta señalar, que Lutero ha depositado en el alma alemana el germen de un tipo original de positivismo jurídico, fundado en la fe religiosa, extremo en cuanto a sus consecuencias, que se resume en el culto a la autoridad, la apología de la obediencia y la disciplina. Ese germen fructificará lentamente en la filosofía alemana e incluso en el pensamiento común: no solo en un Puffendorf, un Kant o un Stahl sino también en un Bismarck. Y como se conoce la influencia de la universidad alemana a partir del siglo XIX, es posible que por mil canales indirectos, nosotros mismos nos resintamos de su influencia¹⁹.

IV. ¿UNA REFORMA PROTESTANTE DEL ESTADO?

Una vez revisada la influencia del protestantismo sobre la concepción del derecho, quedarían por evaluar las posibles consecuencias que la aparición de esta nueva teoría haya podido introducir en la propia concepción del Estado, como un ámbito de aplicación del derecho. Ya Hegel planteó en su *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* las, en su opinión, inevitables diferencias que debían existir entre la constitución de un Estado católico y uno protestante (Hegel, 1997a: 109 y 174). Este es un planteamiento que tiene origen en su comprensión de que existe un cierto «espíritu del pueblo [*Volkgeist*]», de la cual se deduciría que «el Estado ha nacido realmente de la religión [...] el Estado tiene con la religión un mismo principio común» (Hegel, 1997a: 113). Sea como fuere, lo cierto es que en el protestantismo se advierte una concepción de Estado tan radicalmente distinta de la propuesta desde el catolicismo que no ha de extrañar que desembocara, a finales del siglo XIX, en la llamada *Kulturkampf*.

A este respecto, la cuestión de la comprensión que de la autoridad tiene el protestantismo ha constituido un tema recurrente a lo largo de su historia y ha sido objeto de multitud de estudios y apreciaciones diversas. Aquel «no puedo ni quiero retractarme de nada, pues es inoportuno [*beschwerlich*], poco saludable [*unheilsam*] y peligroso [*ferlich*] obrar contra la propia conciencia»²⁰, con el que Lutero se enfrentaría en 1521 a la Dieta Imperial de Worms, constituye una actitud que trasciende claramente el ámbito de la religión. Fue un

¹⁸ *Ibidem*: 306.

¹⁹ *Ibidem*: 307.

²⁰ La Dieta Imperial de Worms, 1521 (Wrede, 1896: 581-582).

gesto que para muchos marcó el principio de un nuevo talante frente al poder, una puesta en valor del sujeto que lleva en su seno, consciente o inconscientemente, la semilla de un cambio de carácter político. En esta dirección, Sheldon S. Wolin (1960: 208) habla de «las consecuencias políticas de la Reforma como vasto movimiento de rebelión dirigido contra un orden establecido; una rebelión cuyo éxito dependía de radicalizar a las masas que estaban descontentas con las autoridades e instituciones vigentes». Se trata de que si yo, como individuo, soy capaz de interpretar y entablar una nueva relación directa con Dios, con *lo sublime*, aquello que se sitúa en lo más profundo (ese *más allá*), ¿cómo no habría de poder interpretar y entablar una nueva relación con mis señores en el *más acá*? Diversos autores católicos (Taparelli, 1854: 8-10) han criticado esta hipotética incursión de Lutero en el ámbito político; una incursión que, por otro lado, otros autores (Honecker, 1983) rechazan ver como tal.

No obstante, independientemente de esta posible lectura en clave civil de la rebelión de Lutero, siempre ha de tenerse presente esa nítida separación que, según el propio Lutero, debe existir entre los ámbitos secular (aquel en el que, necesariamente, ha de haber alguna autoridad) y religioso (en el cual toda responsabilidad —y autoridad— recae sobre el individuo en su íntima relación con Dios). Lutero no admite la intromisión de autoridad alguna en el ámbito de la religión (en la conciencia del individuo) ya que, a su entender, ello pervertiría la esencia misma de la religión. Volviendo a Wolin, quien establece así cierto vínculo entre el espíritu humanista y el de la Reforma, «por un lado, la contribución de Lutero y los primeros reformadores protestantes consistió en despolitizar la religión; por el otro, la de Maquiavelo y los humanistas italianos influyó en desteologizar la política» (Wolin, 1960: 155). Un planteamiento, como puede apreciarse, situado en las antípodas de Carl Schmitt.

Para muchos, no obstante, ello ha supuesto una reafirmación del poder estatal en la que la clave reside en que la autoridad secular no se inmiscuya en los dominios del alma («al alma no debe ni puede mandarla nadie»²¹), del mismo modo que la autoridad religiosa no debe inmiscuirse en las leyes civiles (las del «cuerpo y los bienes»²²). A este respecto, ha de recordarse que Lutero comienza su escrito de 1523 *Sobre la autoridad secular, hasta dónde se le debe obediencia* citando las palabras de Pablo: «No hay autoridad sino de parte de Dios, y las que hay, por Dios han sido establecidas. De modo que quien se opone a la autoridad, a lo establecido por Dios resiste» (Rm 13,1-2). Algo que

²¹ Sobre la autoridad secular, hasta dónde se le debe obediencia, 1523 (Luther, 1986: 45).

²² *Idem* (Luther, 1986: 47).

no impide que, como a continuación observa, «aunque todos hayan sido bautizados y se llamen cristianos», el mundo jamás será cristiano (exclusivamente, se entiende), sucediendo de hecho que «hay muchos más malos que buenos»²³. Ello supone, en definitiva, la imposibilidad de un gobierno que se diga *cristiano* (concebido para mediar *entre creyentes*). De este modo, Lutero parece compartir aquella famosa sentencia de Karl Marx en la que afirmaba que «el Estado cristiano es la negación cristiana del Estado»²⁴, del mismo modo en que —añadía— «de ningún modo» un Estado cristiano podía ser «la realización estatal del cristianismo».

En cualquier caso, esta separación entre Iglesia y Estado no tiene por qué implicar una oposición entre ambos. Algo que vendría a destacar Ernst Troeltsch cuando afirmó que, incluso admitiendo que el luteranismo pudiera resultar «políticamente favorable al absolutismo», «por lo demás, es conservador y políticamente neutral [*apathisch*]; destruye las leyes vigentes hacia arriba [hacia Dios] pero las conserva hacia abajo [hacia el Estado]»²⁵. La imposibilidad de un gobierno *cristiano* no significaría que no haya que obedecer a la autoridad secular, pues recuerda: «Un predicador no debe inmiscuirse en los asuntos del Estado. Cristo era el único señor y [sin embargo] dijo a Pilato: Tú eres mi señor» (Luther y Aland, 1959: 183). Si bien Lutero alega que el verdadero cristiano «no debe resistir al que es malo», sino que debe «poner la otra mejilla» (Mt 5,39) —por lo que nunca debiera pedir justicia—, ello no significa que no deba admitir que la haya para otros («si tú [cristiano] no tienes necesidad de que se castigue a tu enemigo, sí la tiene tu prójimo débil»²⁶). En definitiva, puede que no exista necesidad de un derecho entre creyentes, pero sí entre personas. Es por ello por lo que, para Lutero, la autoridad secular («la espada», como alegóricamente dice) es «un gran beneficio imprescindible [*nordlicher Nutz*] para todo el mundo, que mantiene la paz»²⁷. Más aún, dice Lutero: «Nadie piense que el mundo puede ser gobernado sin sangre; la espada del gobernante debería y debe [*soll und muss*] estar roja y ensangrentada, pues el mundo quiere y debe ser perverso; por eso la espada es la vara y la venganza de Dios sobre él» (Luther y Bredow, 1905: 165). Una comprensión de la jus-

²³ *Idem* (Luther, 1986: 31).

²⁴ Sobre la cuestión judía. Anales franco-alemanes, 1844 (Marx, 2009: 140).

²⁵ *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, 1906 (Troeltsch, 2001: 260).

²⁶ Sobre la autoridad secular, hasta dónde se le debe obediencia, 1523 (Luther, 1986: 34).

²⁷ *Idem* (Luther, 1900: 253). Se ha optado aquí por acudir al texto original con la intención, con esta traducción, de reflejar de modo más fiel el sentido del texto original.

ticia que queda perfectamente ilustrada si se recuerda la extrema dureza de su llamamiento a los príncipes alemanes para aplastar sin piedad las revueltas de campesinos de 1525²⁸, comentada de manera lacónica pero muy elocuente por Wolin (1960: 175) en estos términos: «cualquiera podía eliminar a un rebelde; a un tirano, nadie». Cuestión aparte es el hecho de que haya que reconocer, dice Lutero en su escrito *Sobre la autoridad secular, hasta dónde se le debe obediencia* de 1523, que, del mismo modo que abundan los malos súbditos, «un príncipe sensato es un pájaro raro», siendo aplicable entonces la misma consigna: no resistir al mal, «pero no hay que aprobarlo ni servirlo, no secundarlo ni dar un paso o mover un dedo para obedecerlo» (Luther, 1986: 50) cuando se le pida a un súbdito ir en contra de sus creencias o renegar de ellas, ya que «es necesario obedecer a Dios antes que a los hombres» (Hch 5,29).

En torno a esta «filosofía» del Estado, se ha dicho que «Hegel ve [...] en la Reforma el acontecimiento decisivo que provoca la plena conciencia del Estado moderno» (Ginzo, 1996: 129). En efecto, ya se ha mencionado el hecho de que para Hegel, fue la conciencia del espíritu que se sabe libre (algo que en su opinión trajo la Reforma) lo que permitió la constitución del Estado, cambiando los meros hábitos por la razón. Dice Hegel al respecto: «El pensamiento empezó entonces a ser cultivado; de él se sacaron y establecieron los principios con los cuales había de reconstruirse la constitución del Estado. [...] La costumbre y la tradición ya no valen; los distintos derechos necesitan legitimarse como fundados en principios racionales» (Hegel, 1979b: 573). Lo cierto es que la concepción de la autoridad esbozada por Lutero prelude la que más tarde defendería Immanuel Kant en su *Metafísica de las costumbres* (Kant, 1993: 151) y que, salvando la distancia entre ambos, sería desarrollada más tarde por Hegel, una vez aligerada de su excesivamente «abstracto» rigorismo ético. De este modo, Hegel vino a suponer esa culminación de un idealismo para el cual la Reforma había constituido, en opinión de Wilhelm Dilthey (1944: 68), el paso decisivo y a través del cual se reivindicó haber llegado a «la certeza de la conciencia de ser toda la realidad» (Hegel, 1979a: 179). En definitiva, se aprecia una concepción del Estado que queda implementada desde una perspectiva enteramente racional y que, con frecuencia, ha sido calificada de «divinización del Estado» (el Estado como «el tránsito de Dios por el mundo» [Hegel, 1979b: 403]). Y es que no debe olvidarse que Hegel considera, sin más, que «el Estado es la realidad de la idea ética» (Hegel, 1979b: 398), «algo en sí mismo racional» (Hegel, 1979b: 26) debido a que «lo

²⁸ Contra las bandas ladronas y asesinas de los campesinos, 1525 (Luther, 1986: 95-101).

que es real es racional» (Hegel, 1979b: 24), siendo de hecho la razón la que le «ha otorgado [al Estado] [...] fuerza y autoridad [*Gewalt*]» (Hegel, 1979b: 15). Por otro lado, y por lo que a este trabajo se refiere, resulta conveniente insistir en que esa supuesta «divinización del Estado» fue atribuida por el propio Hegel al protestantismo. Para Hegel, fue el protestantismo el que, con su acento puesto sobre el individuo y su ascetismo secular, vino a descubrir que lo temporal posee también una esencia divina: «Lo divino deja de ser la representación fija de un más allá. Se descubre que lo ético y lo justo, en el Estado, son también algo divino, mandatos de Dios, y que no hay nada más alto ni más santo por su contenido» (Hegel, 1979b: 665).

Como consecuencia de todo esto, diversos autores (Shanahan, 1954: 20; Bigler, 1972: ix-x; Küng, 1994: 182, entre otros) han criticado la actitud de Lutero por promover la causa del absolutismo político, mientras otros autores, como Jacques Droz, han entendido que tales planteamientos no son sino el resultado de no tener en cuenta las circunstancias políticas existentes durante la Restauración (un período en el que tienen su origen la inmensa mayoría de estas críticas). Dice Droz (1967: 7-8) al respecto: «El protestantismo, minado por el espíritu del libre examen y contra el cual se han encarnizado los teócratas, no proporciona evidentemente las mismas garantías [para revestir a la autoridad de un carácter absoluto y garantizar la obediencia] que el catolicismo romano». Mediante un planteamiento, en cierto modo de síntesis, Michael Burleigh ha querido explicar ambas posturas alegando que «el Estado ha sido siempre el «aliado natural» del protestantismo debido a sus históricas dependencias desde la Reforma y debido a que el protestantismo careció del centro de autoridad que representa el papado» (Burleigh, 2005: 218).

Tal y como se ha venido exponiendo, la relación existente entre la doctrina luterana y la concepción del Estado resulta en cualquier caso compleja y no exenta de ambigüedades o contradicciones. Lo que parece indiscutible es que, si no inició, al menos supuso un impulso definitivo a la concepción de una fórmula jurídica que vino a considerar a los ciudadanos no en cuanto a cristianos, sino en tanto individuos.

V. SÍNTESIS CONCLUSIVA

Han pasado ya cinco siglos (los cuales, por cierto, se celebrarán en 2017 bajo el lema «En el principio era el Verbo») desde que la Reforma echara a andar y, obviamente, ello ha supuesto el surgimiento de distintos planteamientos dentro del propio movimiento protestante. Resulta por ello importante empezar esta síntesis afirmando que ha de rechazarse la visión del protestantismo como un conjunto compacto y homogéneo del que puedan

derivarse tendencias o cambios nítidos en el ámbito civil. No obstante, es conveniente reconocer que, de algún modo, la Reforma vino también a reformular la concepción existente del derecho. Algo que, lógicamente, vino a hacer sin renunciar a sus creencias religiosas, simplemente acomodándolas a una nueva forma de vivir estas (el ascetismo secular). Esta actitud supuso una peculiar (y no exenta de cierta confusión y ambigüedad) disociación en la que la vida religiosa quedaba desligada del ámbito secular o civil en un plano teórico e institucional, pero no así en el efectivo y cotidiano. En resumen, una comprensión que, si bien nació de una determinada doctrina religiosa, así como de una cierta característica vivencial, influiría en la posterior secularización del ordenamiento jurídico. Una secularización que inicialmente no quiso concebirse como una irrupción de la razón en el Estado. Se ha visto en qué modo Lutero desconfió de la razón, pero también se ha insistido en cómo su concepción pesimista del hombre le hizo comprender que no es posible que el hombre pueda vivir en armonía sin algún tipo de autoridad u ordenamiento jurídico y este, naturalmente (nunca mejor dicho), había de proceder de la razón, con la fe de que ello habría de reflejar el entendimiento divino. Se llegó a la comprensión de que, si lo natural en el hombre es vivir en sociedad, la ley natural no podía ignorar la necesidad de mantener un orden en dicha sociedad, que inevitablemente había de abarcar tanto a creyentes como a laicos. Todo ello abrió la puerta a un *iuspositivismo* (a decir verdad, a muchos) que todavía hoy no ha sido definitivamente superado.

Bibliografía

- Agustín (san) (1979). *Obras completas de san Agustín II*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Álvarez Caperochipi, J. A. (1985). Lutero y el derecho. *Persona y Derecho*, 13, 13-59.
- Aquino, T. (1989). *Suma de teología II*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Balmes y Urpiá, J. L. A. (1849). *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea. Tomo III*. Barcelona: Antonio Brusi.
- Barth, K. (1935). Evangelium und Gesetz. *Theologische Existenz heute*, 32. München: Christian Kaiser Verlag.
- Berman, H. J. (2003). *Law and Revolution II: The Impact of the Protestant Reformations on the Western Legal Tradition*. Cambridge: Harvard University Press. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.4159/9780674020863>.
- Biel, G. (1514). *Gabriel in secundum librum sententiarum*. Lyon: Johannes Cleyn.
- Bigler, Robert M. (1972). *The Politics of German Protestantism: The Rise of the Protestant Church Elite in Prussia, 1815-1848*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- Burleigh, M. (2005). *Earthly Powers: The Clash of Religion and Politics in Europe, from the French Revolution to the Great War*. New York: Harper Perennial.

- Desing, A. (1753). *Iuris naturae larva detracta compluribus libris sub titulo iuris naturae prodeuntibus, ut Pufendorffianis, Heineccianis, Wolffianis et aliis*. München: Joannis Urbani Gastl.
- Dilthey, W. (1944). *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*. México/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Droz, J. (1967). *Europa: restauración y revolución. 1815-1848*. Madrid: Siglo XXI editores.
- Ginzo Fernández, A. (1996). Política, religión y filosofía en G. W. F. Hegel. *Revista de Estudios Políticos (nueva época)*, 94, 111-145.
- Graf, F.W. (1991). Kultur des Unterschieds? Protestantische Tradition im multikulturellen Deutschland. En R. Ziegert. *Protestantismus als Kultur* (pp. 97-108). Bielefeld: W. Bertelsmann Verlag KG.
- Grocio, H. (1625a). *De Iure Belli ac Pacis, Libro I*. Indianapolis: Liberty Fund.
- (1625b). *De Iure Belli ac Pacis, Libro III*. Indianapolis: Liberty Fund.
- Haakonsen, K. (2008). Natural Law without Metaphysics: A Protestant Tradition. En A. M. González. *Contemporary Perspectives on Natural Law: Natural Law as a Limiting Concept* (pp. 67-86). Hampshire: Ashgate.
- Hegel, G. W. F. (1979a). Phänomenologie des Geistes. En Hegel, *Hegel Georg Wilhelm Friedrich Werke 3*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1979b). Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. En *Hegel Georg Wilhelm Friedrich Werke 7*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1997a). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal (I)*. Barcelona: Altaya.
- (1997b). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal (II)*. Barcelona: Altaya.
- Honecker, M. (1983). Martin Luther und die Politik. *Der Staat: Zeitschrift für Staatslehre und Verfassungsgeschichte, deutsches und europäisches öffentliches Recht* (22), 473-498.
- Kant, I. (1993). *La metafísica de las costumbres*. Barcelona: Altaya.
- Küng, H. (1994). *Große christliche Denker*. München: Piper.
- Liermann, H. (1957). Der unjuristische Luther. *Luther-Jahrbuch* (24), 69-85. Berlin: Luthisches Verlagshaus.
- Luther, M. (1897). *Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe). Abteilung 1: Schriften, Bd. 7: Schriften der Jahre 1520-1521 (einschl. Predigten, Disputationen)*. Weimar: Verlag Hermann Böhlau Nachfolger.
- (1900). *Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe). Abteilung 1: Schriften, Bd. 11: Predigten und Schriften 1523*. Weimar: Verlag Hermann Böhlau Nachfolger.
- (1908). *Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe). Abteilung 1: Schriften, Bd. 18: Schriften 1525*. Weimar: Verlag Hermann Böhlau Nachfolger.
- (1912). *Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe). Abteilung 2: Tischreden, Bd. 1: Tischreden aus der ersten Hälfte der dreißiger Jahre, Sammlungen Veit Dietrichs und Medlers, n° 349*. Weimar: Verlag Hermann Böhlau Nachfolger.
- (1913). *Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe). Abteilung 1: Schriften, Bd. 49: Predigten 1540/45*. Weimar: Verlag Hermann Böhlau Nachfolger.

- (1914a). *Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe). Abteilung 2: Tischreden, Bd. 3: Tischreden aus den dreißiger Jahren, Nachschriften Lauterbachs, Wellers u.a., n.º 3445*. Weimar: Verlag Hermann Böhlhaus Nachfolger.
- (1914b). *Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe). Abteilung 1: Schriften, Bd. 51 Predigten 1545/46; Auslegung des 23. und 101. Psalms 1534/36; Schriften 1540/41; Sprichwörter-Sammlung*. Weimar: Verlag Hermann Böhlhaus Nachfolger.
- (1919). *Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe). Abteilung 2: Tischreden, Bd. 5: Tischreden aus den Jahren 1540-1544, Sammlungen Heydenreichs, Besolds, Lauterbachs u.a., n.º 5663*. Weimar: Verlag Hermann Böhlhaus Nachfolger.
- (1986). *Escritos políticos*. Madrid: Tecnos.
- Luther, M. y Aland, K. (ed.) (1959). *Luther Deutsch: Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart. Bd. 9: Tischreden. Der Christ in der Welt*. Stuttgart: Ehrenfried Klotz Verlag.
- Luther, M. y Bredow, F. (1905). *Martin Luther. Denn der Herr ist dein Trotz. Auszüge aus seinen werken*. Dusseldorf/Leipzig: Karl Robert Langewiesche.
- Marx, K. (1976). Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. En Marx, K. y Engels, F. *Karl Marx/Friedrich Engels Werke. Bd. I*. Berlin/DDR: Dietz Verlag.
- (2009). La cuestión judía. En Bauer, B. y Marx, K. *La cuestión judía*. Barcelona: Anthropos.
- Ockham, G. (1495). *Quaestiones et decisiones in IV libros Sententiarum, cum centilogio theologico*. Lyon: Johannes Trechsel.
- Pufendorf, S. von (1706). *Le droit de la nature et des gens ou système général des principes les plus importants de la morale, de la jurisprudence, et de la politique. Tome 1*. Amsterdam: Henri Schelte.
- Roca Fernández, M. J. (1996). La neutralidad del Estado: fundamento doctrinal y actual delimitación en la jurisprudencia. *Revista Española de Derecho Constitucional*, 48, 251-272.
- Salas y Cortés, R. (1821). *Lecciones de derecho público constitucional para las escuelas de España. Tomo 2*. Madrid: Imprenta de D. Fermín Villalpando.
- Schaff, P. (1889). *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church. Volume XII: Saint Chrysostom. Homilies on the Epistles of Paul to the Corinthians*. New York: The Christian Literature Company.
- Shanahan, W. O. (1954). *German Protestants Face the Social Question, vol. I: The Conservative Phase, 1815-1871*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Sohm, R. (1892). *Kirchenrecht, vol. I: Die Geschichtliche Grundlagen*. München/Leipzig: Verlag von Duncker & Humblot.
- Taparelli, L. (1854). *Examen crítico del gobierno representativo en la sociedad moderna. Tomo I*. Madrid: El Pensamiento Español.
- Troeltsch, E. (2001). Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt. En E. Troeltsch y T. Rendtorff (ed.). *Ernst Troeltsch Kritische gesamttausgabe 8: Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt (1906-1913)*. Berlin/New York: De Gruyter.
- Villey, M. (1975). *La formation de la pensée juridique moderne*. Paris: Les Édition Montchretien.

- Weber, M. (2009). *La ética protestante y el «espíritu» del capitalismo*. Madrid: Alianza.
- Wendland, H. D. (1970). *Introducción a la ética social*. Barcelona: Labor.
- Witte, J. (2002). *Law and Protestantism: The Legal Teachings of the Lutheran Reformation*. Cambridge: Cambridge University Press. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.1017/CBO9780511613548>.
- Wolin, S. S. (1960). *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Wrede, A. (ed.) (1896). *Deutsche Reichstagsakten. Jüngere Reihe, Bd. 2: Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Karl V*. Gotha: Hrsg. v. A. Wrede.

