

<https://doi.org/10.21555/top.v740.3089>

*Contra Müntzer, pro Lutero: la lectura de Hegel
sobre la Reforma protestante en sus Lecciones sobre
filosofía de la historia*

*Contra Müntzer, pro Luther: Hegel's Reading of
the Protestant Reformation in his Lectures on the
Philosophy of History*

Juan Serey Aguilera
Universidad Católica de Temuco
Chile
jserey@uct.cl
<https://orcid.org/0000-0002-3370-6371>

Recibido: 27 - 02 - 2024.
Aceptado: 24 - 05 - 2024.
Publicado en línea: 06 - 12 - 2025.

Cómo citar este artículo: Serey Aguilera, L. (2026). *Contra Müntzer, pro Lutero: la lectura de Hegel sobre la Reforma protestante en sus Lecciones sobre filosofía de la historia*. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 74, 315-349. <https://doi.org/10.21555/top.v740.3089>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Resumen

Este artículo muestra cómo se va configurando la recepción de algunos aspectos del luteranismo en las diversas ediciones de las *Lecciones sobre filosofía de la historia* de Hegel. Consideramos que Hegel comprende la influencia del luteranismo en el desarrollo de Alemania desde la perspectiva política de sus años de madurez, es decir, entendiendo el aporte de Lutero como un elemento importante en la consolidación de las reformas político-administrativas del siglo XVIII en Alemania, que encuentran su culminación en la afirmación de la racionalidad del vínculo entre el Estado y la religión. Este resultado va de la mano con el silencio que guarda Hegel frente a los acontecimientos que cuestionaron la obediencia del luteranismo al poder establecido, tal como ocurrió con la *Bauernkrieg* y la figura de Thomas Müntzer. Este silencio, creemos, está justificado a los ojos de Hegel a partir de la experiencia del terror revolucionario y de las consecuencias políticas de las doctrinas de Lutero.

Palabras clave: Müntzer; Lutero; Hegel; Reforma; protestantismo; Estado; Iglesia; religión; derecho; revolución.

Abstract

This article shows how the reception of certain aspects of Lutheranism is articulated in Hegel's *Lectures on Philosophy of History*. We claim that Hegel conceives the influence of Lutheranism on the development of Germany from the political perspective of his later years, that is, that Hegel understood Luther's contributions as an important element in the consolidation of the political and administrative reforms of the 18th century in Germany, which culminated in the affirmation of the rationality of the link between the state and religion. This conclusion goes hand in hand with Hegel's silence on events that challenged Lutheranism's obedience to preestablished powers, such as the *Bauernkrieg* and the figure of Thomas Müntzer. This silence, it seems to us, is justified in Hegel's eyes on the basis of the experience of revolutionary terror and the political consequences of Luther's doctrines.

Keywords: Müntzer; Luther; Hegel; Reformation; protestantism; state; church; religion; right; revolution.

1. Introducción

Alemania en el siglo XVI era el país más grande de Europa, con alrededor de doce millones de habitantes repartidos en sus territorios eclesiales, seculares (*Länder*) y algunas ciudades libres. Era un país que, a pesar de sus divisiones, había logrado una relativa unidad a través de los años, con una clara vocación imperial, cuya denominación en el siglo XV era de la “Sacro Imperio Romano de la Nación Alemana” (Bernam, 2003, p. 32). Si bien era una nación o pueblo, no se constituía todavía en una nación-Estado. Su vinculación con el pasado de Roma no era un anacronismo, pues buena parte de su sistema legal estaba inspirado en la terminología del derecho romano, con un énfasis marcado “en el dualismo de las jurisdicciones eclesiásticas y el pluralismo de las jurisdicciones dentro de la esfera secular” (Bernam, 2003, p. 36).¹ Este dualismo resultó ser expresión de un conflicto más profundo: uno entre la autoridad papal y la del emperador, al que se agregan los constantes conflictos con la nobleza feudal (Bernam, 2003, p. 36).

Estas tensiones políticas entre el papado y el poder del emperador se agudizaron con las campañas papales para recolectar dinero a través de las indulgencias, so pena de purgatorio para los pecadores, pena que desde el año 1476 se extendió a los seres queridos de aquellos reacios a pagar por la intercesión papal en el perdón de los pecados (Bernam, 2003, p. 38). Este ambiente de tensión y de abuso generalizado era propicio para que dos conceptos hicieran fortuna: el de *renovatio* y el de *reformatio*. Ambos suponían una nueva forma de relacionar el poder eclesiástico y el poder político (Strauss, 1995, p. 2) y es de esta tensión de donde surge la necesidad de un nuevo orden jurídico y político que permitiera poner límites a los abusos eclesiales y de los miembros de la administración, necesidad de la que se nutre también la Reforma luterana.

En lo que sigue quisiéramos enfocarnos en esbozar un breve contexto de la Reforma para así mostrar, posteriormente, uno de los conflictos más importantes del siglo XVI: la irrupción de la Reforma radical, representada por la figura de Thomas Müntzer, cuya influencia en el púlpito y la prédica popular llevó a la guerra de los campesinos

¹ A menos que la bibliografía final indique lo contrario, las traducciones son mías.

(*Bauernkrieg*), alzamiento que no fue apoyado por Lutero, quien, a pesar de comprender las razones detrás de la revuelta, no dudó en remitir a los alzados a los textos bíblicos para moverlos a deponer las armas y obedecer al poder temporal. Por último, quisiéramos ver la manera en que Hegel, en sus *Lecciones sobre filosofía de la historia*, asimila el protestantismo luterano, cuya influencia considera crucial para haber podido evitar el surgimiento de una revolución como la de 1789 en territorio alemán. Esta interpretación supone, a su vez, una clara toma de distancia frente a las manifestaciones religiosas de carácter sentimental e irracional; esta, creemos, es la causa de que la mención a Müntzer sea inexistente en los textos mencionados y permite a Hegel valorar más bien las influencias político-institucionales de largo aliento que fueron consecuencia de una Reforma que, siguiendo a Lutero, pudo seguir su camino institucional, cosa que vino a solidificarse en las modificaciones legales del siglo XVIII en Alemania.

2. La Reforma y su contexto

Es de amplio conocimiento que una de las críticas de Lutero se dirigió contra las indulgencias como forma de redimir el pecado. Esta práctica se encontraba fundamentada en una relación difícil de disolver entre el sacerdote y el fiel. Así, como señala Hamm (2004, p. 139), el verdadero arrepentimiento (*contritio*) se podía alcanzar solamente a través de la penitencia, pasando del dolor de la *attritio* a la *remissio peccatorum*, con lo que se liberaba el pecador de la culpa y el castigo eterno. Esto llevó a un “masivo sacramentalismo, que ganó más peso en la medida en que se desconfiaba cada vez más en la espiritualidad interna del hombre” (Hamm, 2004, p. 141). Esto puede ser leído, desde una perspectiva contemporánea, como un conjunto de “prácticas monopólicas” (Ekelund *et al.*, 2002, p. 646) que nos hablan no solamente de un artilugio que abría las puertas del perdón a quien pudiera pagar por su salvación, sino que también implicaban una tensión de otro orden, relativa a la inestable distribución de la riqueza en el orden feudal (cfr. Ekelund *et al.*, 2002, p. 646). Así, la Iglesia católica, al controlar la venta de servicios espirituales que permitían el poder sobre el mercado, excluía a cualquier posible rival (cfr. Ekelund *et al.*, 2002, p. 647), lo que, desde esta perspectiva, bien podía provocar la irritación de aquellos cuyas arcas no se acrecentaban tanto, en la medida en que estos últimos dependían de otros medios de subsistencia (como los productos de la tierra o el comercio). Esto hizo que la Reforma encontrara un suelo fértil en territorios relativamente

pequeños, con menor poder político y económico y con gobiernos donde el carácter eclesial no fuera tan fuerte (Cantoni, 2012, p. 503).

De esta manera, la irrupción de Lutero, sobre todo después de clavar sus noventa y cinco tesis en Wittenberg en 1517, supuso el cuestionamiento de dos pilares de la Iglesia romana. Por un lado, “el rol central de los sacramentos en la salvación fue hecho innecesario, y con ello los sacerdotes que los administraban” (Blicke, 1995, p. 162). El segundo pilar fue la autoridad doctrinal: “la norma de Lutero para lidiar con la revelación, estaba dirigida a considerar las Escrituras como ‘interpretadas en sí mismas’ (*sui ipsius interpres*) para el creyente” (Blicke, 1995, p. 162). De acuerdo con Hurstfield (1968, p. 129), la Reforma trajo consigo una compleja crisis, pues significó una severa pérdida en riqueza para la Iglesia y también para la casa de Habsburgo, poniendo en tela de juicio la autoridad central imperial, lo que significó que hubiera “un aumento de poder en dos sentidos separados: contra la Iglesia y contra el emperador” (Hurstfield, 1968, p. 130).

Lo primero que se dio a ver con la Reforma fue que esta estaba muy lejos de la gran *renovatio* predicha por profetas y predicadores anteriores y contemporáneos a Lutero. Así, Brecht sostiene que Lutero tuvo que confrontar a la Reforma radical en su completo espectro: “contra aquellos, tales como Müntzer y Caspar Schwenckfeld, que pretendían haber recibido una revelación inmediata, Lutero insistía que la revelación está contenida en el mundo externo” (1995, p. 140), pues la Biblia sola (*sola scriptura*) permitía el acercamiento del fiel a Dios. Además, y en esto se distanció de los reformadores radicales, Lutero mostró su apego a la autoridad secular, pues “el gobierno temporal debe ser aceptado como establecido divinamente y preferiblemente [...] de manera monárquica” (Blicke, 1995, p. 163).

Después de 1517, el movimiento luterano conoció varios incidentes importantes. Uno de ellos fue la guerra de los campesinos (*Bauernkrieg*) en 1525, que, acompañada del surgimiento de sectas radicales, como los anabaptistas y espiritistas, trajo como necesidad para algunos el volver al orden religioso anterior a la Reforma, o ponerla bajo el control de los príncipes (Bernam, 2003, p. 49). Entre las solicitudes de los campesinos en sus doce artículos del año 1525 estuvieron “la reducción de sus deberes, introducción de la Reforma, abolición de la servidumbre, un contrato entre señor y siervo que regulara sus actividades, la libertad para cazar y pescar y la extensión de los derechos comunales” (Blicke, 1995, p. 173). Como se puede ver, las causas de la guerra de campesinos fueron, en un

inicio, económicas. El alza de la población, acompañada de un aumento de la pobreza, problemas en el uso de las tierras comunes y el alza en los impuestos crearon las condiciones para una fuerte tensión social (Blicke, 1995, p. 175). La guerra comenzó en 1524 y duró hasta 1525. Consistió en un conjunto de revueltas en el sur de Alemania que movilizó a miles de campesinos apoyados por artesanos urbanos, sacerdotes y miembros de distintos estratos. Si bien las consecuencias de la guerra fueron brutales para los perdedores, las condiciones no empeoraron mayormente, e incluso en algunos lugares se firmaron acuerdos vinculantes que fueron utilizados hasta entrado el siglo XVIII en conflictos antes las cortes imperiales (Blicke, 1995, p. 177). Uno de los líderes más prominentes de esta revuelta fue un religioso popular y radical, Thomas Müntzer, de quien trataremos en lo que sigue.

3. Thomas Müntzer

La figura de Müntzer,² nacido en 1489 y muerto en 1525, predicador cercano a círculos de artesanos y mineros, despierta distintas reacciones. Una de ellas lo identifica como un precursor del comunismo, aunque esta lectura ha sido rebatida por Fischer (1976), quien sostiene que se ha sobreutilizado y malinterpretado la famosa frase de Müntzer: “*Omnia sunt communia*”. Esto debido a que su meta no era la instauración de una sociedad comunista, sino “la fundación del reino de Dios en la tierra, la realización del evangelio” (Fischer, 1976, p. 36). Fischer es contrario a la idea de que Müntzer haya sido una anticipación

² La figura de Müntzer ha sido materia de variada discusión. Debido a la complejidad de la reconstrucción de sus antecedentes biográficos y su escasa obra escrita recopilada, buena parte de su contribución es leída a la luz de su rol en la *Bauernkrieg*. En la tradición interpretativa alemana, su figura se convirtió, a su vez, en plena Guerra Fría, en símbolo de las luchas ideológicas entre la RFA y la RDA. Así, según Goertz (1993, p. 194), las maneras de leer a Müntzer van desde el marxismo, para quien su figura muestra la transición del feudalismo a las formas tempranas del capitalismo, a la historia de la Iglesia, desde donde se ve a Müntzer como un hombre de fe cuyas intenciones provienen de un llamado interno en su relación con el Espíritu Santo (Goertz, 1993, p. 194) o como un individuo influenciado fuertemente por la tradición mística alemana (Goertz, 1993, p. 196). Por lo pronto, en la lectura que proponemos, Müntzer aparece más bien como un representante de la inmediatez no reflexionada de la intuición de una experiencia religiosa interna incomunicable, que trae como consecuencia el enfrentamiento con la objetividad de la realidad político-institucional.

de tendencias comunistas; lo ve solamente como un pensador que planteó una relación distinta con el orden natural, condición del orden económico-jurídico medieval (Fischer, 1976, pp. 37-38). En esto coincide con Mantecón (2009), para quien la doctrina de Müntzer se veía alentada por “aspiraciones de justicia social entendida como el resultado del Apocalipsis y el advenimiento de una nueva Jerusalén” (2009, p. 148). De acuerdo con Müntzer, la palabra viva de Dios habría de encontrarse en el corazón de los fieles, pues no podía agotarse en ser la palabra de las Sagradas Escrituras. Así, la palabra divina “siendo eterna debía ser viva” (Mantecón, 2009, p. 151). Por ello, según Honée, Müntzer, considera que “la autorrevelación divina de Dios tiene lugar [...] en el fondo de nuestra alma (*Seelengrund*), pero el esfuerzo por alcanzar la revelación debe alejarse de las distracciones y tentaciones seculares a través de un camino de penitencia y sufrimiento” (1994, p. 71).

En 1524, Müntzer escribe uno de sus textos más polémicos, “El sermón ante los príncipes”, que se convierte prácticamente en un “exhorto a la rebelión” (Mantecón, 2009, p. 159). En este escrito, la distancia con Lutero es evidente. A pesar de la inicial cercanía entre ambos, como se puede ver al menos en una carta fechada en 1520, donde Müntzer escribe a Lutero: “In Cristo vale, specimen et lucerna amicorum dei!” (citado en Friesen, 1988, p. 59). Para 1522, esto ya había cambiado. La cercanía entre ambos pudo deberse a la influencia del místico alemán Johannes Tauler, pensador de la palabra divina interna en el hombre, para quien la verdad de Dios “está dentro de aquel que se abra a la experiencia y verdad divinas” (Frieze, 1988, p. 65). Más allá de eso, es difícil encontrar algún punto en común entre ambos religiosos, pues las acusaciones de Müntzer a Lutero se hacen cada vez más duras; lo acusaba de ser “un escriba, un hombre de la palabra escrita” (Frieze, 1988, p. 67).

Es en el “Sermón” donde la doctrina de Müntzer busca su eficacia política a partir de la interpretación de un pasaje de Daniel 2: el rey Nabucodonosor tiene un sueño donde presencia cómo una estatua, hecha de diversos materiales, es destruida por una piedra que no ha sido fabricada por mano humana que la hace añicos. Después de esto, la piedra se convierte en una gran montaña que cubre toda la tierra (Daniel 2:35). La interpretación que ofrece Daniel es que el sueño simboliza la destrucción de los imperios mundiales, que serán reemplazados por el imperio de Dios que nunca será destruido (Daniel 2:44). Müntzer cifrará en este relato bíblico las esperanzas apocalípticas de la época que, en conjunto con la *renovatio*, deberían conducir al derrocamiento de los

poderes temporales injustamente establecidos, es decir, los poderes que no sigan la palabra viva de las Escrituras. De esta manera, estamos frente a una teología política cuya fundamentación no se sostiene en la autoridad incuestionable de las Escrituras (Nipperdey, 1963, p. 150), sino en el sujeto de la soberanía, el pueblo llano, o todo aquel que quiera aproximarse a la palabra divina sin los adornos de la autoridad eclesiástica y sin el temor al poder terrenal de los príncipes. Entonces, “el pueblo de los elegidos son los portadores de la soberanía de Dios: esta es la forma en que la idea de soberanía popular aparece en la mente de Müntzer” (Hinrichs, 1962, p. 44). Esta apreciación del bajo pueblo por parte de Müntzer permitía que la mayoría analfabeta pudieran acercarse a la verdad revelada. Así, “quienes nunca habían visto la Biblia podían, mediante la dirección del Espíritu, llegar a una fe cristiana sólida, tal como lo hicieron los autores de las Escrituras, sin libros que los instruyeran” (Bainton, 1982, p. 8).

En su sermón, Müntzer muestra su doctrina de los elegidos, quienes tienen la capacidad de tener visiones gracias a la voluntad divina, narrándonos lo que estos deben hacer: “el hombre elegido debe prestar atención a la forma en que se producen las visiones; que no brote por efecto de la provocación humana, sino que fluya simplemente de acuerdo con la inmovible voluntad divina” (2016, p. 105). Si hay una comunicación directa con Dios, esto es posible también para los gobernantes, pero es más difícil, pues se encuentra obstaculizada por los intereses clericales. Por eso dice a los príncipes: “recibid vuestro juicio directamente de la boca de Dios y no os dejéis desorientar por vuestros hipócritas clérigos ni seáis detenidos por una falsa consideración e indulgencia. Porque la piedra arrancada, no con mano, de la montaña ha crecido. Los pobres laicos y campesinos la ven con mucha mayor claridad que vosotros” (2016, p. 107). Y esto es así, porque “Cristo y sus apóstoles plantaron la verdadera palabra de Dios en los elegidos” (Müntzer, 1991, p. 12). Si esta palabra, dicha al hombre interior, siguiendo la doctrina de Johannes Tauler, ha de tener alguna presencia en el alma, entonces las revelaciones han de ser esperadas diariamente (Müntzer, 1991, p. 16). Y para esto el ejemplo de Daniel es crucial, pues nos demuestra que no es necesario adquirir por la razón natural un conocimiento de Dios (Müntzer, 1991, p. 20). De ahí que el deseo por la verdad sea crucial en la doctrina de Müntzer, pues es este deseo el que anima al hombre común —menos contaminado por la autoridad de la palabra escrita, palabra interpretable y por ello manipulable por intereses alejados de las Escrituras—, quien,

con su voluntad de acercarse a Dios, cuando su deseo es fuerte, recibe la palabra que desciende de Él hacia el corazón del creyente: “Si alguien se pregunta cómo viene la palabra al corazón. Cuando el deseo por la verdad es tan fuerte, baja hacia nosotros desde Dios” (Müntzer, 1991, p. 20). Así, el saber esencial acerca de Dios no tiene que ver con la lectura de la Biblia, pues “la persona que no se ha hecho consciente de y receptiva a la palabra interna, a través del vivo testimonio de Dios, no sabe cómo decir algo esencial acerca de Dios, aunque haya devorado centenares de miles de Biblias” (Müntzer, 1991, p. 21). Es por ello que esta revelación tiene que ser buscada en el “abismo de su alma” (Müntzer, 1991, p. 22).

Dada la corrupción del cristianismo, que es tan grave que “ninguna lengua puede expresarla completamente” (Müntzer, 1991, p. 26), se hace necesario el paso a la acción. De ahí que la palabra de Dios hable de la transformación del mundo: “Él traerá su transformación en los últimos días, para que su nombre sea correctamente alabado” (Müntzer, 1991, p. 24). Esto se logrará a través de la espada, que, correctamente utilizada por los gobernantes, destruirá a los que niegan a Dios (Müntzer, 1991, p. 30). De ahí que en la carta al elector Federico, del 4 de octubre de 1523, citando a Romanos 13:3, diga que el rol de los príncipes es el de hacer el bien, y no el de infundir temor. Cuando esto último sucede, “la espada será arrebatada al príncipe y será entregada al pueblo ferviente” (Müntzer, 2016, p. 116). Esto se verá acentuado ya en plena *Bauernkrieg*, cuando le escribe a Ernesto von Mansfeld un texto que no admite desperdicio: “el Dios eternamente vivo nos ha ordenado destronarte con la fuerza que nos ha sido otorgada [*Der ewige lebendige Gott hatz geheissen, dich von dem stull mit gewalt uns gegeben zu stossen*]. Porque tú para nada sirves al cristianismo. Eres una dañina escoba para los amigos de Dios. Dios ha hablado acerca de ti y de tus semejantes” (2016, p. 122). Esta seguridad en su fe hace decir a Müntzer: “Queremos tu respuesta esta misma noche, o te iremos a buscar en nombre del Dios de los ejércitos. Sabe a qué te has de atener. Haremos implacablemente lo que Dios nos ha ordenado; haz tú también lo mejor que puedas. Yo seguiré adelante [*Ich fahr daher*]” (2016, p. 22).

La segunda venida de Cristo, que Müntzer creyó ver en la doctrina de los elegidos y que intentó acelerar con todas sus fuerzas (Honee, 1994, p. 73), no tuvo éxito, pues Müntzer fue capturado, torturado y muerto en Mühlhausen. Sin profundizar en las causas de su derrota y de la masacre de los campesinos en la *Bauernkrieg*, podemos sostener que una alianza popular de largo alcance, como la propiciada por Müntzer, requería algo

más que la apelación a la interioridad de la palabra revelada: también requería de una correcta evaluación de las circunstancias objetivas, circunstancias ignoradas en la revuelta en Alemania central, lo que explica en parte su fracaso (Scott, 1983, p. 211).

4. Lutero y su posición frente a la *Bauernkrieg*

Lutero no encontró justificación para la revuelta campesina y lo hizo ver en algunos de sus escritos de la época, donde estableció claramente la sumisión del verdadero cristiano al poder temporal: “En primer lugar, hemos de fundamentar sólidamente el derecho y la espada seculares de modo que nadie pueda dudar de que están en el mundo por la voluntad y orden de Dios” (Lutero, 2008, p. 25). El poder no ha de ser entendido como ajeno a la voluntad de Dios. Al contrario: ha de entenderse como la eficacia de la obra divina en sus diversos estratos, así como “un servicio a Dios” (Abellán, 2018, p. 344). Este carácter social del poder político —derivado de la autoridad divina— conlleva que el ordenamiento político de las formas de gobierno esté impregnado del espíritu cristiano, por lo que no hay contradicción entre el orden terrenal y el celestial: el segundo fundamenta al primero, y este permite mostrar la efectividad de la palabra divina. En consecuencia:

El desempeño de cargos de autoridad, y todo lo que ello implica, forma parte del conjunto de actividades mundanas que el cristiano puede realizar en este mundo: debe estimar la espada y el poder igual que el estado matrimonial, el trabajo en el campo o cualquier otro oficio que Dios haya instituido; pero también puede, por supuesto, renunciar libremente en el caso de que no sea necesario, como libre es la entrada en matrimonio o el trabajo en el campo cuando no es necesario (Abellán, 2018, p. 344).

Esto se ve fundamentado, de acuerdo con Lutero, ya que los sacerdotes y obispos no son autoridades o poderes, “sino un servicio y un ministerio, pues no son superiores ni mejores que los demás cristianos. Por lo tanto, no deben imponer leyes o mandatos a los otros sin el consentimiento de éstos” (Lutero, 2008, p. 54). Sin embargo, esto no quita que el individuo debe someterse al poder temporal: “Sométase todo individuo a la autoridad, al poder, pues no existe autoridad sin que Dios lo disponga” (Lutero, 2008, p. 25). Esto significó entonces

una modificación en la doctrina de las dos espadas —acerca de la interacción de los dominios espiritual y terrenal—: “introduciendo la teoría de los dos reinos. La Iglesia pertenece al reino de la gracia y la fe; está gobernada por el Evangelio. El reino terrenal, el reino de este mundo, es el reino del pecado y la muerte; está gobernado por la Ley” (Bernam, 2003, p. 40). Sin embargo, este poder, corruptible, como todo lo humano, “está establecido por Dios. Quien resiste a la autoridad resiste al orden divino. Quien se opone al orden divino, se ganará su condena” (Lutero, 2008, p. 26). Es el rol de la espada secular ejecutar los mandatos de acuerdo con la ley divina y es por ellos que “el cristiano se somete gustosamente al gobierno de la espada, paga los impuestos, respeta la autoridad, sirve, ayuda y hace todo aquello —todo lo que puede— que favorece a la autoridad, a fin de que ésta se mantenga y se mantenga con honor y temor” (Lutero, 2008, p. 32). Por ello, si “el poder está instituido por Dios” (Lutero, 2008, p. 32), no se puede sostener que “un cristiano no puede desempeñar algo que es realmente obra, orden y creación de Dios” (Lutero, 2008, p. 32). Esto no quita la responsabilidad de los príncipes respecto a sus abusos y excesos:

Dios no quiere soportarlo por más tiempo. Ya no existe un mundo como el de antes, en el que cazabais y batíais a la gente como a un venado. Abandonad, pues, vuestra violencia y vuestra malicia, pensad en actuar con justicia y dejad que la palabra de Dios tenga el camino que quiere tener, que debe y que ha de tener, y que vosotros no impediréis. Si hay herejía, que se venza, como es debido, con la palabra de Dios. Si utilizáis mucho la espada, cuidado que no venga otro, y no en el nombre de Dios, que os mande envainarla (Lutero, 2008, p. 54).

Esto se complementa con lo que, en 1525, en respuesta a los doce artículos de los campesinos suabos, Lutero escribe para hacer ver a las dos partes involucradas, príncipes y campesinos, su responsabilidad en los hechos, culpando a los primeros del estado de cosas. Así, a los príncipes, en conjunto con los miembros del clero, les dice: “debemos esta desgracia y esta rebelión [...] particularmente a vosotros, obispos ciegos, curas y frailes locos. [...] Además, en vuestro gobierno secular no hacéis más que explotar y cobrar impuestos para satisfacer vuestro lujo” (Lutero, 2008, p. 69). Respecto a las peticiones de los campesinos, entre ellas, las relativas a impuestos, trabajo y servidumbre, si bien reconoce los abusos

efectuados por los poderosos —“La autoridad no ha sido instituida para aprovecharse de los súbditos en beneficio propio, sino para el provecho y el bien de aquéllos. Ya no son soportables por más tiempo tantas tasas y exacciones” (Lutero, 2008, p. 73)—, al mismo tiempo les reprocha el no someterse a la autoridad secular: “¿Cómo podéis conciliaros con estas palabras y con el derecho divino si decís que actuáis según el derecho divino y, no obstante, empuñáis la espada enfrentándoos a la autoridad instituida por Dios?” (Lutero, 2008, p. 75). El énfasis, como vemos, se encuentra en el respeto a la autoridad. Así, aunque esta sea mala, réproba o injusta, “no excusa el motín o la rebelión. Castigar la maldad no corresponde a cualquiera sino a la autoridad secular, que lleva la espada” (Lutero, 2008, p. 75). Hay un claro desequilibrio a los ojos de Lutero pues si bien la autoridad puede arrebatar bienes materiales, someter a cargas físicas e impuestos excesivos, nada justifica la rebelión, pues al arrebatarles el poder a los poderosos:

[...] le arrebatáis a ella su poder, en el que radican todos sus bienes, su cuerpo y su vida. Sois, por tanto, mucho más ladrones que ellos e intentáis algo peor que lo que ellos han hecho. Pero, decís, nosotros le dejamos cuerpo y bienes suficientes. Créalo quien quiera, yo no. Quien se atreve a injusticia tan grande de arrebatarle maliciosamente su poder, lo más grande y elevado que posee, no cesará hasta arrebatarle todo lo demás de menor valor que se deriva del poder (Lutero, 2008, p. 77).

Sin poder no habría siquiera la posibilidad de que en el nuevo orden social naciente el reino de los cielos se instale políticamente, de manera institucional. La toma del poder por parte de aquellos no preparados y no acostumbrados a su rigor y compromiso con su fuente originaria, Dios, solamente llevará a la desaparición de cualquier ensamblaje social de larga duración y estabilidad. De ahí que la teología política luterana sea distinta a la de Müntzer. Lutero se inspira en el establecimiento de un poder secular ordenado a partir de la palabra divina; en cambio, Müntzer pide la desaparición de tal poderío, en la medida en que la verdadera evidencia de Dios no se encuentra en las instituciones, todas ellas corruptas o corruptibles, sino en el corazón de los creyentes. De ahí que el juicio de Lutero, ya al final de la *Bauernkrieg*, sea implacable y, en su carta “Contra las bandas ladronas y asesinas de los campesinos”

de 1525, los acuse de un pecado gravísimo: el de haber jurado fidelidad a la autoridad y de haberla traicionado (Lutero, 2008, p. 96). Y, por último, echa por tierra la tesis de Müntzer de la comunidad de bienes, pues el Evangelio no establece tal comunidad, “salvo en los casos en que se quiera hacer voluntariamente, por sí mismos, como hicieron los apóstoles y los discípulos” (Lutero, 2008, p. 98). En este sentido, podríamos decir con Bornkamn que lo fundamental de esta doctrina muestra un carácter dialéctico, pues se trata de “la relación fundamental del Evangelio y el orden mundano” (1958, p. 35). Esta lectura acepta una apreciación de carácter dialéctico, pues, como nos recuerda Oswald Bayer (1998, p. 130), lo espiritual, a pesar de ser descrito como interno, también tiene un carácter externo, y lo temporal, en la medida en que es el gobierno de Dios en la tierra, también es espiritual.

Las diferencias entre Lutero y Müntzer son evidentes y en esta batalla de ideas y de armas terminó prevaleciendo la concepción luterana del poder y la fe, lo que no tranquilizó las aguas del todo, pues, como señala Blicke (1995), hay que entender la guerra de los campesinos en un sentido temporal amplio, es decir, como un proceso que se extiende desde 1517 hasta 1555. De ahí que lo ocurrido en 1525 no deba verse como un fracaso, sino como un revés en un conjunto de movimientos (cfr. Blicke, 1995, p. 75). Las consecuencias, después de la dieta imperial celebrada en Speyer en 1526, tomaron en consideración los agravios sufridos por los campesinos y lo hicieron revisando los doce artículos de 1525. De ahí que se recomendara “la abolición de varios impuestos pagaderos a Roma ya que fueron pagados en gran parte por el hombre común y dieron motivo de rebelión y otras formas de desobediencia” (Blicke, 1995, p. 75). También “se recomendaron ciertas limitaciones al pago del impuesto sobre el ganado, la abolición o reducción de los impuestos sobre sucesiones, y ciertas restricciones a los servicios laborales exigidos por los señores a los campesinos” (Blicke, 1995, p. 75). En términos políticos, se limitó el ejercicio arbitrario del poder de los príncipes y se acordó que “los gobernantes del Estado llevarían a cabo sus políticas conforme a la ley, es decir, por leyes legislativas, judiciales y administrativas y además, que ellos mismos estarían moralmente obligados a observar las leyes de las que ellos mismos eran autores” (Blicke, 1995, p. 63).

Según Bernam, “en definitiva, fue la alianza de los luteranos con los príncipes territoriales, y de esos príncipes entre sí, lo que, más que cualquier otro factor, asecuró la victoria del luteranismo en los territorios

habitados por una mayoría del pueblo alemán” (Bernam, 2003, p. 49). Esto le permitió a Lutero consolidar el cristianismo no solamente como religión, sino también como una institución temporal (Bayer, 1998, p. 130), lo que a su vez se coordina muy bien con la idea de la vocación (*Beruf*), que permite integrar en la misma dignidad gozada por el poder eclesial a los funcionarios civiles que ya abundaban en las ciudades medievales (Bayer, 1998, p. 137). Los príncipes católicos se unieron en la dieta imperial celebrada en Speyer en 1529, donde la mayoría católica respaldó la resolución imperial destinada a detener las innovaciones religiosas y restituir a los obispos a sus territorios. El resultado fue la paz de Augsburgo, que “concedió lo que más deseaban los príncipes luteranos: el *jus reformandi*, ‘el derecho de reformar’, es decir, el derecho a establecer en sus respectivos territorios la religión luterana como Iglesia estatal” (Bernam, 2003, p. 51). Así, a partir del inicio de la Reforma, se produjeron transformaciones profundas que se hundirán en el tiempo, prolongándose por los siglos venideros en la constante tensión de un proceso de cambio institucional a la altura de los nuevos preceptos religiosos.

5. Hegel, la Reforma y la Revolución

Metodológicamente, se nos plantea un problema no menor, pues al considerar la valoración que Hegel hace del luteranismo en sus *Vorlesungen*, esta consideración tiene que ser localizada y contrastada de acuerdo al orden temporal de su aparición, pues en caso de no proceder de tal manera podríamos cometer dos errores serios: el primero sería no identificar ni mencionar con certeza si las posiciones hegelianas que tenemos la intención de introducir corresponden a una constante en su pensamiento o si se trata de un pensamiento que sufrió cambios o que sencillamente desapareció del orden de sus preocupaciones intelectuales al final de su vida. En segundo lugar, también habría que considerar si acaso esta localización textual encuentra eco en otros textos de otras épocas, para poder así de manera más adecuada afirmar que nuestra tesis sobre el silencio guardado en torno a la *Bauernkrieg* tuvo un carácter más bien sistemático (en el sentido de que expresó una actitud que Hegel tuvo hacia la Reforma y sus oponentes que lo acompañó al menos en sus lecciones de filosofía de la historia). Esta restricción a los textos de las *Lecciones sobre filosofía de la historia* no solamente responde a la necesidad de mantener la extensión de este escrito dentro de lo prudente, pues al tratar de la influencia o alcance del tratamiento de esta

problemática al interior de su filosofía tendríamos que extendernos a un análisis más detallado en otros textos y épocas de Hegel cuyo análisis no podemos realizar en un breve espacio.

Otra justificación para esta restricción textual tiene que ver con que creemos que las tesis centrales de las *Vorlesungen* ya estaban expresadas en su primera versión, de ahí que lo llamativo de la referencia al protestantismo en sus *Vorlesungen* sea su escasa revisión con el correr de los años. Al respecto, nuestra tesis central consiste en que Hegel, al tener que elegir entre una Reforma radical y el luteranismo institucional, elige la segunda alternativa, es decir, aquella donde la violencia y el terror quedan superados (y conservados como ley). En este sentido, es relativamente sencillo observar que Hegel comprende el protestantismo a la luz de las consecuencias de tres eventos posteriores a su surgimiento: 1) La *Confesión de Augsburgo*, 2) la Paz de Westfalia y 3) la Revolución francesa. De estos tres eventos históricos, el que se sale de la norma, es decir, el que rompe las instancias de negociación institucional, es la Revolución francesa. En los dos primeros casos podemos ver cómo, a pesar de la violencia desplegada —de la cual la persecución al protestantismo y la guerra de los Treinta Años dan buena prueba—, la salida consistió en establecer, en el primer caso, a través del recurso de la *confessio* y la *refutatio*, las limitaciones y prerrogativas de los principados electores en relación a su adscripción ya sea al catolicismo o al protestantismo a la luz de los conflictos de autoridad y soberanía con el emperador y, a la distancia también, con el papado. En el segundo caso, una vez que los países vencedores de la guerra de los Treinta Años pudieron establecer las condiciones de soberanía, gobernabilidad y tolerancia religiosa, tuvo lugar un proceso de estabilización de las fronteras de los incipientes Estados-naciones europeos, cuya legitimación jurídica durará hasta 1806, año en que tiene lugar la desaparición, a manos de Napoleón, del Sacro Imperio Romano; este proceso es el de la reafirmación de las soberanías de los principados y una consagración de su autonomía respecto a los poderes centrales tanto del emperador como del papa. En cambio, la Revolución francesa y su consecuencia, el Terror revolucionario, aparecen para Hegel como una contradicción cuyo resultado es una abstracción, pues si bien era en el intento por acabar con el antiguo régimen, la violencia revolucionaria vuelve el orden institucional sobre sí mismo en una atrofia permanente que solamente llevará a su autodestrucción. Por lo demás, de manera paralela a tal evento y sus consecuencias, se está preparando en Alemania una reforma no menor que tiene que ver

con el orden legal institucional, cuya influencia considera Hegel de mayor alcance que la de la Revolución. Esto permite explicar — como veremos más adelante — sus palabras de desconfianza frente al evento revolucionario y sus alabanzas frente a la figura de Federico II, quien, a diferencia de Robespierre, sí supo canalizar institucionalmente las inquietudes y malestares de una época. Sin embargo, como sabemos, toda inmediatez proviene de una mediación previa que va preparando el terreno para la aparición de lo nuevo; en el caso alemán, esto se fue preparando en los cambios político-religiosos del siglo XVI.

Para finalizar este apartado, otra consideración metodológica importante consiste en que no intentaremos una reconstrucción o análisis en su decurso histórico de las impresiones dejadas en Hegel del protestantismo. No buscaremos mostrar las variaciones de Hegel respecto a las relaciones entre el protestantismo y el poder político/estatal, tal como puede verse, por ejemplo, en Ginzo Fernández (1998), sino que más bien nos enfocaremos en una labor mucho más modesta, pero en línea con nuestra hipótesis de trabajo, a saber, mostrar cómo la cercanía de Hegel a ciertos principios luteranos le permite justificar — aunque sin mencionarlo — su lejanía teórica respecto de la Reforma radical representada por Müntzer y cómo esta lejanía le permite dos cosas: justificar la Reforma luterana como la verdadera revolución en el pensamiento alemán y, con ello, justificar su lejanía con las consecuencias del terror revolucionario. Esto a su vez permite a Hegel considerar, sobre todo en sus últimos años, la unidad entre religión y Estado como necesaria y le permite también mostrar cómo su fundamentación filosófica/histórica hunde sus raíces en el surgimiento del protestantismo en el siglo XVI.

6. La Reforma en las *Lecciones sobre filosofía de la historia*

Aunque el Hegel³ de las *Vorlesungen* de los años 1830/1831 localiza el motivo cercano de la Reforma (*die nähere Veranlassung der Reformation*)

³ José María Ripalda piensa a Hegel como un intelectual burgués cuya aproximación a la Revolución respondió a la búsqueda de respuestas intelectuales frente al cambio histórico. “El ‘presente histórico’ de Hegel fue la revolución burguesa. Su ‘tiempo’, el tiempo de inquietud en que se realiza tensamente el relevo de la aristocracia agrícola por la industrial. Su inconsciencia, la del intelectual burgués, capaz de reflexionar idealmente su mundo social, limpiándolo de la escoria del Estado policía —frente al que guarda distancia

en la corrupción de la Iglesia y el escandaloso pago de dinero por la absolución de los pecados (GW, 27, 4, p. 1531), es necesario localizar la lectura hegeliana en una perspectiva mucho más amplia.⁴ Así, con Böckenförde (1964, p. 42), podemos sostener que la Reforma se inscribe en la reconfiguración política de las relaciones de dominio medieval que anticipan la aparición de formas estatales modernas, que se inscriben, a su vez, en un proceso de creciente y gradual secularización. Este contexto es explicado por Böckenförde a la luz de procesos de legitimación del poder secular —“el conflicto de investiduras” (*Investiturstreit*)— que enfrentaron al papado y a los emperadores romanogermánicos desde finales del siglo XI hasta el siglo XII. En este largo proceso de legitimación del poder secular, cuyo resultado en términos generales consistirá en “la diferenciación y separación de lo secular y lo espiritual” (Böckenförde,

crítica precisa para mantenerse limpio- y las condiciones destructivas del proceso de producción, en el que no toma parte. Sólo que entonces hablara de ‘sujeto’ era excitante y liberador para no pocos, y hablar del Estado de derecho podía ser, aún sincero” (Ripalda, 1978, p. 153). El mismo Ripalda ve en Hegel una manera de interpretar al catolicismo desde una Modernidad abstracta encarnada en Lutero; por ello afirma que “la acción reconciliadora definitiva es la de una subjetividad universal” (Ripalda, 1978, pp. 266-267). De ahí que la aproximación de Hegel a la revolución francesa le parezca a Ripalda (1978, pp. 204-221) cauta y distante, a pesar de su entusiasmo juvenil.

⁴ En las lecciones de 1824/1825, Hegel sostendrá, por ejemplo, que las transformaciones de la Reforma fueron al mismo tiempo una “transformación en la propiedad privada [*Veränderung im Privatbesitz*]” (GW, 27, 2, p. 780). Esto como consecuencia de los cambios en el derecho eclesial que privaron de algunos derechos de propiedad a la Iglesia católica. Es llamativo que, en sus lecciones de esos años, las menciones a Lutero sean más bien escasas; la preocupación de Hegel parece estar dirigida más bien a cuestiones de carácter constitucional o de manifestaciones del desarrollo temprano de las preocupaciones constitucionalistas en el proceso de consolidación del Estado moderno alemán. Esto va de la mano con el contenido de las lecciones del curso siguiente —1826/1827—, donde es interesante ver que, en el capítulo dedicado al principio germánico, Hegel (GW, 27, 3, p. 1109) enfatiza aspectos relativos a la defensa de la propiedad y de la persona. En estas mismas lecciones Hegel presta atención al surgimiento de los estamentos en el mundo post-Reforma, lo que muestra —a nuestro parecer— cómo la preocupación por las consecuencias políticas de largo aliento en la conformación de las instituciones y del ordenamiento estatal ya podía ser localizado y vinculado con la aparición de la reforma luterana (cfr. GW, 27, 3, p. 1135-6).

1964, p. 44), surge un tema fundamental de la historia europea. La consecuencia más inmediata fue la *desacralización* (*Entsakralisierung*) del emperador; con ello “el orden político fue liberado de la esfera sacra y con ello puesto en su propio curso, para su propio despliegue como una actividad secular” (Böckenförde, 1964, p. 46). Si bien la lectura que realiza Böckenförde es complementaria al propósito de nuestro texto, hay que considerarla con dos precauciones: no implica esta lectura que Hegel haya entendido esta separación de manera radical, como parece sugerir Böckenförde. La segunda precaución consiste en mencionar que el mismo Böckenförde deja de lado la visión luterana de la política secular, que como hemos visto está sostenida en los textos bíblicos que entregan la soberanía a los príncipes a partir de un mandato divino, tal como hemos podido constatar en los textos contra las bandas de campesinos. Sin embargo, esto no quita que la Reforma ocupe justamente un capítulo en la historia del pensamiento político. Una consecuencia de ella consiste en que, al quebrantar el poder universal de la Iglesia, “queda la Cristiandad reducida a un conjunto de confesiones, lo que potencia y reafirma el protagonismo del Estado” (Fernández, 1996, p. 113).

En este contexto de secularización y consolidación del Estado, Hegel elogia la sencillez de las enseñanzas de Lutero (GW, 27, 4, p. 1531) en cuanto doctrina cuyo contenido esencial consiste en que el hombre “está determinado a través de sí mismo a ser libre” (*Der Mensch ist durch sich selbst bestimmt frei zu seyn*) (GW, 27, 4, p. 1533). Esto se expresa en que las formas de lo externo y lo múltiple han de ser superadas, pues “Cristo no es un esto sensible” (*Christus nicht ein sinnliches Diesseits ist*) (GW, 27, 4, p. 1532). Lo que le importa profundamente a Hegel es trazar una línea clara entre lo interno y lo externo. De esta manera, el entramado externo de la fe, el sacerdocio y las prácticas externas, anteriormente denunciadas, no deberían significar nada. De ahí que la Iglesia del protestantismo no tenga “sacerdotes, ni miembros de otro estatus, sino más bien miembros completamente iguales” (De Vos, 2012, p. 263).

Sin embargo, esta interioridad no es la del sentimiento, pues la forma de la interioridad luterana no tiene nada que ver con la voluntad natural, que es donde está asentado aquel y tendría que ver “con el saber inmediato” (Hegel, 2018, p. 63). De ahí que Hegel afirme, al tratar del sentimiento que acompaña a la experiencia religiosa, que:

En el dominio científico no se trata de lo que está en el sentimiento, sino sólo de lo que es sacado fuera de él, ciertamente para el pensar en cuanto objeto para la conciencia y, más precisamente, para la conciencia pensante, de modo que haya alcanzado la forma del pensamiento. Dar a esa plenitud la forma del pensamiento y del concepto es el cometido de nuestra ciencia (Hegel, 2018, p. 52 [188]).

Es por ello que el hombre tiene que elevarse sobre lo “sensible, exterior y singular” (Hegel, 2018, p. 56 [194]). Y esto es así porque Dios mismo se revela a los hombres, sin secreto alguno: “Aquellos que dicen que Dios no sería manifiesto no hablan ciertamente desde la perspectiva de la religión cristiana; porque la religión cristiana significa la religión revelada. [...] Ellos no lo sabían antes; pero en la religión cristiana no existe más ningún secreto” (Hegel, 2018, p. 62 [201]). En términos más especulativos, la distancia de Hegel frente a las manifestaciones del sentimiento es patente, pues, en relación con Dios, afirma que “Él es en sí y para sí. Eso se encuentra en este mismo contenido. Dios es esta universalidad que es en sí y para sí, al margen de mí, independiente de mí, sin ser meramente para mí” (Hegel, 2018, pp. 64-65 [86]). Dios no es una representación del sentimiento, que queda reducido al corazón y al ánimo (Hegel, 2018, p. 67 [104]): “Se puede admitir también que el corazón sea para mí el germen, la raíz, la fuente de este contenido; pero con esto no se ha dicho mucho. Que él sea la fuente significa tanto como que el corazón es el primer modo en el que tal contenido aparece en el sujeto” (Hegel, 2018, p. 69 [107]). Esta referencia al corazón es una mención indirecta a la doctrina de Müntzer y de todos aquellos que piensen en acceder a la realidad divina a través de la inmediatez del sentimiento. Como hemos visto en el caso de Müntzer, la noción de una palabra interna, afianzada en el sentimiento inefable, no podía fundamentar una construcción racional, donde lo político y lo religioso pudieran ser fundamentos de las nuevas formas de administración del poder en la transición del mundo medieval al moderno.

Por ello, como consecuencia de la problemática entre la interioridad y la exterioridad política, de acuerdo con Joachim Ritter, Hegel busca “la unión (*Verbindung*) de lo religioso-interno y la libertad política” (1970, p. 184); esto teniendo presente que la Reforma constituía “la presuposición espiritual de la libertad” (Ritter, 1970, p. 184). Sin embargo, Hegel no

procede a identificar simplemente la libertad religiosa con la libertad política, sino que además “lleva a cabo una diferenciación histórica” (Ritter, 1970, p. 185). Según la lectura de Ritter, Hegel no se limita a constatar la existencia de este principio interno, sino que, al llamar al protestantismo una segunda figura de la historia mundial, lo hace porque “con la libertad de la subjetividad, la sustancia de la libertad llega a su concepto, el cual se convierte, con la caída del viejo orden en la base de la ley y del Estado” (Ritter, 1970, pp. 186-187). De ahí que la nueva configuración sociopolítica pueda operar como una nueva figura de una libertad más concreta que en su etapa anterior. Sin duda la influencia luterana está aquí presente, pues Hegel comprende que no puede haber libertad —política y religiosa— como no sea a través y gracias a las garantías de un Estado que ampare a los diferentes cultos y al mismo tiempo, que lo haga siguiendo a uno en particular, al menos como principio rector de la institucionalidad política. Esto hace, creemos, el siguiente parágrafo de su *Enciclopedia* de 1803 un poco más claro: “De esta manera, finalmente, el principio de la conciencia religiosa y el principio de la conciencia ética se hacen uno solo en la conciencia protestante [o, lo que es lo mismo], en el espíritu libre que se sabe en su racionalidad y verdad” (Hegel, *Enc.*, § 552). Esto hará que la libertad tenga sentido “dentro de instituciones éticas (De Vos, 2021, p. 266).

Una de las consecuencias del principio de la interioridad propiamente concebido es que, según Hegel —y a diferencia de Müntzer, por ejemplo—, la realidad no se presenta como un mundo que tiene que desaparecer, sino como un mundo en el que el principio protestante puede florecer y desplegar. Esto lo entiende Hegel a partir de la interpretación de aquello hacia lo que los partidarios de la Reforma —como Lutero— dirigieron sus esfuerzos, pues es aquí entonces donde la libertad cristiana se hace efectiva, pues “en su núcleo religioso esta libertad abarca todas las relaciones mundanas” (Ritter, 1970, p. 184). Debido a esto, el paso de lo interno a lo externo es crucial para Hegel, pues habla de “el gigantesco paso de lo interno hacia lo externo [*der ungeheure Ueberschritt des Innern in das Aeusere*] (GW, 14, 1, § 270; 2009, p. 215).

Esto explica también lo enfático que es Hegel es defendiendo la Reforma; esto se puede ver en la respuesta respecto a su alcance y expansión: “¿por qué la Reforma se limitó en su expansión solo a algunas naciones? [*warum die Reformation in ihrer Ausbreitung sich nur auf einige Nationen beschränkt hat?*]” (GW, 27, 4, p. 1535). Esto lo vincula, en primer

lugar —de manera inmediata, podríamos decir—, con el carácter de las naciones. La interioridad alemana es la que ha garantizado tal cosa, pues “la pura interioridad de la nación germana fue el suelo apropiado para la liberación del espíritu [*die reine Innigkeit der germanischen Nation war der eigentliche Boden für die Befreiung des Geistes*]” (GW, 27, 4, p. 1537). Es por esto que no podría haber habido una revolución como la francesa en Alemania. Y esto significa que no hay cambio político sin una reforma de lo religioso. En conclusión, no hay Revolución sin Reforma: “Es solo una locura de los tiempos modernos, un sistema de moralidad corrupta, cambiar la constitución y la legislación del Estado sin cambiar la religión, una revolución sin haber hecho la Reforma [*eine Revolution ohne eine Reformation gemacht zu haben*]” (GW, 20, § 552).⁵

Es por ello que la mera afirmación de la libertad individual frente al Estado no es suficiente; es más, a ojos de Hegel, resulta peligrosa. Hay que evitar la aparición del terror. Esto, creemos, solo puede tener sentido si consideramos al protestantismo desde la perspectiva luterana, es decir, como reconocimiento de que el ejercicio de la libertad individual se encuentra enlazado esencialmente con el funcionamiento independiente y racional de las instituciones y de las prácticas del Estado. La doctrina luterana de obediencia a las autoridades seculares resulta ser un paso importante en la modernización de las relaciones entre súbditos y poder temporal, que, amparados por una nueva legislación, habrían de recibir garantías legales de ciertos derechos básicos. Si bien tanto el catolicismo como el protestantismo han conocido de falsas acusaciones y procesos viciados (cfr. Hegel, GW, 27, 4, p. 1542), “cuyo fundamento es la creencia en que las personas poseen el poder del mal” (*die Grundlage derselben war*

⁵ La única referencia —indirecta— a algún conflicto armado en Alemania en medio de la aparición de la Reforma la encontramos en las *Lecciones* de 1822/1823: “En Alemania surgieron también guerras civiles debido a la Reforma, guerras internas [*burgerliche Kriege wegen der Reformation, innerliche Kriege*], que en general, sin embargo, no fueron revueltas” (GW, 27, 1, p. 452). La guerra —en el sentido mencionado por Hegel— “terminó a través de la constitución [*Constitution*] del derecho, es decir, a través de las constituciones (*Verfassungen*) de los Estados particulares” (GW, 27, 1, p. 453). Como bien sostiene Straumann, “un aspecto muy importante de la Paz de Augsburgo que requiere ser enfatizado es el hecho de que en ella tomó lugar una juridificación del conflicto teológico. Al extender las provisiones de la paz pública a los conflictos religiosos, el acuerdo de Augsburgo integró hasta cierto punto la división denominacional en la constitución imperial” (2008, p. 175).

nur eben der Glaube, daß Personen die Macht des Bösen haben) (GW, 27, 4, p. 1542). Y reposaban en la existencia de la sospecha (*die Verdächtigkeit*) (GW, 27, 4, p. 1542); el camino se dirige a “la Revolución francesa y el reino del terror de Robespierre” (GW, 27, 4, p. 1542). Esto sucede porque lo negativo se convierte en fanatismo, pues se vuelve contra la realidad efectiva (*sich an die Wirklichkeit wendet*) (GW, 27, 4, p. 1557). Este fanatismo religioso considera:

[...] todas las instituciones estatales y el orden legal como barreras internas restrictivas inapropiadas para la infinidad del ánimo y, por lo tanto, la propiedad privada, el matrimonio, las relaciones y el trabajo de la sociedad civil, etc. son desterrados como indignos del amor y de la libertad de sentimiento [*als der Liebe und der Freyheit des Gefuhls unwürdig verbannt*] (GW, 27,4, p. 1557).

Sin embargo, el hecho de que esto no ocurriese en el mundo protestante tiene que ver con el fortalecimiento progresivo de relaciones legales racionales proporcionado por la doctrina luterana, que sirve a Hegel para evitar uno de los desafíos impuestos por la Ilustración o, mejor dicho, por una de sus consecuencias, a saber, que ella, en su afán desacralizador del mundo, termina por convertirlo en un campo despojado de sentido, sometido al arbitrio de la nueva libertad ilustrada y abstracta, que no encuentra en el mundo sino el espejo de la subjetividad que se le enfrenta a él o, en otras palabras, “lo que hay ahora, de hecho, no es ya más que una apariencia vacía de objetualidad que separa a la autoconciencia de su posesión” (Hegel, 2010, p. 681 [316]). El peligro de un mundo desacralizado es que, al carecer de cualquier orden normativo ajeno al arbitrio de los individuos, se convierte en la justificación inmediata de la arbitrariedad y el capricho. Es decir, es imposible, según Hegel, que una subjetividad encerrada en sí misma, siguiendo los mandatos del corazón a partir de una experiencia inmediata con la divinidad, pueda comprender la complejidad del mundo objetivo de las instituciones políticas. Es por ello que el riesgo mayor es el terror revolucionario que surge de esta libertad universal y abstracta:

[...] la única obra y acto de la libertad universal [*der allgemeinen Freiheit*] es la muerte, y por cierto, una muerte que no envuelve nada interior, ni tiene cumplimiento

alguno, pues lo negado es el punto sin colmar ni cumplir del sí-mismo absolutamente libre; es, entonces, la muerte más gélida y trivial, sin más significado que el de cortar de un hachazo una col o beber un sorbo de agua (Hegel, 2010, p. 689 [320]).

Este hacer indiferenciado de la libertad abstracta del fanatismo “puede contener un contenido elevado en sí, pero lo fanático consiste en aquella dirección negativa” (Hegel, 2022, p. 233 [520]). Hegel es muy crítico de este tipo de relación con la realidad objetiva, pues es señal de un fanatismo ciego, dado que esta dirección hacia lo objetivo no comprende que esta última es el lugar de desarrollo y consolidación efectiva de la libertad —al principio meramente subjetiva— de los sujetos. Por ello, Hegel afirma que:

[...] esta dirección se ha visto surgir en la historia en tiempos distintos; todavía en el siglo XVI se muestra esta dirección en los anabaptistas en Múnster. Ahí se introdujo más o menos la misma situación, a la manera en que se empeñó en producir el fanatismo abstracto de la libertad en Francia, bajo Maximilien Robespierre (2022, p. 233 [520]).

Esta crítica de la libertad abstracta creemos que también aplicaría para Müntzer, pues continúa así: “La subjetividad solamente interior, aun cuando pueda ser bastante bella, permanece limitada al arbitrio y la opinión, y no llega a la verdad” (Hegel, 2022, p. 233 [520]).

Böckenförde ve como un fruto positivo de la revolución que el Estado que surge de ella consolida “la organización política del aseguramiento de los derechos y libertades preestatales del individuo” (1982, p. 55). Hegel sería cauto respecto a esta nueva manifestación de la libertad, pues, siguiendo la lección histórica de la Reforma y sus consecuencias, a pesar de que su primera manifestación lleva a la obediencia a los poderes del Estado —pues “se ha superado la ciega obediencia” (*der blinde Gehorsam ist nun auch aufgehoben worden*) y con ello se llega a la racionalidad de las leyes estatales, y “la razón del hacer” (*Die Vernunft des Thuns*) en las determinaciones particulares son las leyes estatales (*die Staatsgesetze*)—, esto siempre puede quedar obscurecido por la arbitrariedad de la libertad del particular encerrado en sí mismo, lo que perturbaría la verdadera obediencia, que consiste

en que la particularidad obedezca a lo universal: “En esta obediencia el hombre es libre, pues la particularidad obedece a la universalidad [*In diesem Gehorsam ist der Mensch frei, denn die Besonderheit gehorcht dem Allgemeinen*]” (GW, 27, 4, p. 1539).

Este riesgo permanente de la inclinación de los individuos hacia la arbitrariedad y —en última instancia— el terror no es la única preocupación de Hegel. Si se abandona el universalismo propio de la consecución de fines en la constitución del Estado y su funcionamiento, también existe el riesgo de la atomización de la sociedad, y es por ello que Hegel se pronuncia contra el peligro que acecha a los Estados modernos, que arriesgan su cohesión interna debido al “principio francés, el principio de la atomística, del así llamado liberalismo” (*dem französischen Prinzip, dem Prinzip der Atomistik, dem sogenannten Liberalismus*) (GW, 27, 4, p. 1567). De ahí que a través de la Iglesia protestante tenga lugar “la reconciliación de la religión con el derecho” (*die Versöhnung der Religion mit dem Recht*) (GW, 27, 4, p. 1570). Así, “no puede haber conciencia religiosa que esté separada del derecho mundano o que se le oponga” (*es gibt kein Heiliges, kein religiöses Gewissen, das vom weltlichen Recht getrennt oder ihm gar entgegengesetzt wäre*) (GW, 27, 4, p. 1570). Esta unidad del fiel con su pertenencia al Estado, que proporciona el sentido final de la existencia política, permite entonces que las tendencias disolventes de la emergente individualidad moderna no encuentren lugar en la concepción del Estado de Hegel, garantizando la exclusión de una revolución y del terror como consecuencias políticas de una libertad abstracta.

7. Hegel y la obra de Federico II

En las lecciones de 1830/1831, Hegel afirma que gracias a Federico II tuvo lugar “una de las más grandes manifestaciones de los tiempos modernos [*eine der größten Erscheinungen der neuern Zeit*]” (GW, 27, 4, p. 1557), a saber, el *Landrecht*, cuya influencia se hizo sentir en el ámbito del derecho privado (cfr. Hegel, GW, 27, 4, p. 1557). Estas leyes generales de los Estados prusianos, codificadas como el *Allgemeines Landrecht* —o ALR— iban a dejar en el pasado las antiguas codificaciones del derecho romanogermánico y, con ello, el pasado medieval. Su primera publicación tuvo lugar en 1714, a la que siguió una segunda edición comenzada en 1746, recién asumido Federico el Grande, edición que fue terminada en 1794. Es interesante ver cómo se enfatiza el bienestar de los habitantes y no solamente se habla acerca de un bien general

(Stegmaier, 2014, p. 141).⁶ Esto va de la mano con que el ALR se entronca con las transformaciones liberales, lo que busca consolidar una sociedad de propietarios para poder así fundamentar el paso de una violencia incrustada en el gobierno a una Sociedad burguesa, lo que serviría como señal del abandono del antiguo régimen (Luig, 1994, p. 528). En palabras de Federico II, en diciembre de 1746, de lo que se trata es de dejar atrás las codificaciones e incertidumbres propias del derecho romano, por lo que se hace necesaria “una ley general de tierras alemanas [*ein deutsches allgemeines Landrecht*]” (citado en Luig, 1994, p. 524), que se basa únicamente en la razón (*die Vernunft*) y la constitución estatal. Esta nueva codificación legal es un intento de Federico II de conciliar la contradicción entre un pensamiento estatal absolutista y un ideal de Estado humanitario que tuviese presente el bienestar y seguridad de los ciudadanos (Birtsch, 1998, p. 51), lo que lo llevaría a una camino de continuas reformas y una mejora en el proceso de creación de las leyes (Birtsch, 1998, p. 51).⁷ La codificación completa, del año 1794, supuso “el mejoramiento general de la administración de justicia, la reforma del código procesal y la colección de leyes provinciales” (Birtsch, 1998, p. 57) y su aparición coincide con el proceso revolucionario francés, de cuyas consecuencias toda Europa sacó las conclusiones correspondientes.

Este *Gesetzbuch* refleja las circunstancias de la época, de ahí que podamos decir que tal código se encuentra en un contexto de nuevas orientaciones políticas y constitucionales; consistió, entonces, en un texto políticamente condicionado (Conrad, 1965, p. 6). Este condicionamiento proviene de los impulsos de la *Aufklärung*, que llevaron a que el proceso de redacción comenzara a principios del siglo XVIII y que se acelerara una vez que la Revolución francesa tuvo lugar. De esta manera, tal codificación actuaría como antídoto para cualquier impulso

⁶ La edición de 1791, según Stegmaier, enfatiza la unión entre el bienestar de los habitantes (*Einwohner*) del Estado y el de este último, puesto que “se ve el bienestar del habitante del Estado como parte del bienestar estatal. De esta manera queda claro que el bienestar estatal [*Staatswohl*] y el bienestar del habitante del Estado no son metas diferentes y contradictorias entre sí” (2014, p. 142).

⁷ Por ejemplo, continúa Birtsch (1998, p. 52), Federico II abogó por procedimientos judiciales más cortos por motivos económicos y legales y por la humanización de las condenas dentro de una cultura legal influenciada por la Ilustración.

revolucionario tal como había sido visto en el país vecino. Sin embargo, hay una contradicción en este impulso renovador, que, como señala Carl Gottlieb Svarez, el redactor de la codificación, podía empujar a que un legislador, en este caso, el emperador, pudiera convertirse a sí mismo en el objeto de la legislación, obstaculizando así el avance de las libertades de los súbditos: “Ay de la Ilustración si a un legislador se le ocurriera alguna vez la idea de convertirla en objeto de regulaciones favorables a sí mismo” (Conrad, 1965, p. 9). Esta corriente liberal se ve reforzada por Svarez a partir de la valoración positiva que hace de la libertad de pensamiento y de expresión “que él le atribuye al ciudadano del estado [*Staatsbürger*] como una forma de derecho fundamental” (Conrad, 1965, p. 9), lo que funcionaría, en conjunto con otras regulaciones, como “una limitación del poder del Gobierno [*Regierung*]” (Conrad, 1965, p. 11).

Estas constataciones llevan a preguntarnos por qué Hegel menciona a Federico el Grande en un texto sobre la Reforma. ¿Es que acaso ve una suerte de continuidad entre la Reforma religiosa política y la reforma político-jurídica del siglo XVIII? Podemos responder a ambas preguntas echando un vistazo breve a las características centrales del código. Como señala Conrad, en el texto el “estado descansa en un contrato de los ciudadanos, que se han decidido en conjunto por una sociedad civil” (Conrad, 1965, p. 12), lo que viene señalado como en el *Landrecht* de 1791 como “una unión civil (*bürgerliche Vereinigung*)” (Conrad, 1965, p. 11). Incluso el *Landrecht* de 1791 cubría un margen importante de derechos civiles, tal como los resume Conrad (1965, p. 16): el bienestar del Estado en general y de sus ciudadanos en particular, la promoción del bien común por parte del jefe de Estado y que las leyes del Estado no pueden restringir la libertad y derechos de los ciudadanos más allá de lo que exige el fin común de la sociedad. Esto se hizo notar, sobre todo en el derecho a la propiedad que había permeado a los países protestantes, basándose en el supuesto de la existencia de individuos dotados de derechos naturales antes de la fundación del estado a través del tratado fundacional estatal” (Luig, 1994, p. 526). Fue tanta la importancia del *Allgemeines Landrecht* que sus influencias se hicieron sentir en el código civil francés del año 1805, y en el espacio alemán alcanzó vigencia hasta 1900, cuando deja lugar al *Bürgerliches Gesetzbuch des Deutschen Reichs* (Luig, 1994, p. 521).

Estas referencias breves a las modificaciones legales del siglo XVIII, en las que no podemos profundizar por una cuestión de espacio, creemos que constituyen el tercer nivel de apropiación de la Reforma

luterana. El primer momento consiste en la inmediatez del corazón, cuyas contradicciones Hegel ya mostró en las consecuencias del Terror revolucionario. El segundo momento consiste en su superación a partir de la institucionalización de las prácticas sociales del mundo del trabajo y del derecho privado y administrativo en un Estado relativamente pluralista que garantice al menos la ausencia de arbitrariedad de la voluntad del gobernante y sus funcionarios a partir de una consideración crecientemente diferenciadora de las esferas sociales involucradas, teniendo en cuenta que varios procesos económicos se estaban incubando —el ascenso de la burguesía comercial e industrial es uno de ellos—. Por último, el tercer momento consiste en observar el proceso en retrospectiva desde el único lugar posible para Hegel, *su presente*, y desde las modificaciones legales antes mencionadas, para así evitar el riesgo del anacronismo, cosa a la que se arriesga al comparar procesos históricamente diferenciados y complejos como son la Revolución francesa y la Reforma luterana. Sin embargo, a manera de disculpa, quizás podamos decir que tal anacronismo sea necesario para Hegel, pues él no se encuentra haciendo historiografía, sino *filosofía* de la historia, y en ella el germen de lo especulativo puede encontrarse en todos los procesos (a los ojos de Hegel, claro está) relevantes de la historia. De ahí que podamos entender la crítica de Eric Weil (1980, p. 169), para quien Hegel solamente presta atención a la Revolución francesa como modelo de lo que es una revolución en toda regla, lo que se acomodaba también a la visión general de la intelectualidad alemana, para quienes la revolución de 1789 no era del todo necesaria, pero sí lo era en cuanto consecuencia de la Ilustración (Vierhaus, 1991, p. 251); la Reforma habría aparecido como el único medio para prevenir la Revolución (Vierhaus, 1991, p. 256). De ahí que, a manera de elemento conjurador del fantasma revolucionario, Hegel vea en el protestantismo, como bien señala Lewis White Beck, un tipo de gobierno “que no es ni católico, como el antiguo régimen, ni secular ni deísta, como el gobierno revolucionario” (1980, p. 67).

8. La unión entre Estado y religión en Hegel

Según Jaeschke (1982), la separación entre la Iglesia y el Estado en las *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (§ 270) adolece de falta de claridad por parte de Hegel, pues se presta a dos interpretaciones. La primera puede tener que ver con que hay dos formas de vida ética, una que se encuentre en el Estado y la otra en la religión. Si fuera este el

caso, el Estado no necesitaría de la religión. La otra opción es que ambas esferas sean opuestas y separadas. Sin embargo, Hegel ve la religión “como el fundamento o basamento de la vida ética, por lo que requiere de las relaciones éticas que se despliegan en la racionalidad del estado” (Jaeschke, 1981, p. 131).

Seguimos en ese sentido las referencias de Jaeschke (1981, p. 129), quien sostiene que la génesis del concepto de “Estado” en Hegel está basada en el principio de la cristiandad y que, para comprender tal cosa, hay que comprender también los cambios en el orden legal y político a principios del siglo XIX. Así, en el contexto de la *Filosofía del derecho*, es posible ver todavía las huellas de la separación luterana de los dos reinos, es decir, de la separación entre Estado e Iglesia (cfr. Jaeschke, 1981, p. 131). Ahora bien, Jaeschke ve diferencias con la *Enciclopedia*, que “enfatisa la sustancialidad de la religión para la vida ética y el Estado y, así, excluye la duplicación de la conciencia en una conciencia religiosa y ética autónoma” (Jaeschke, 1981, p. 132); acá Jaeschke (1981, p. 136) ve las intenciones de Hegel como dirigidas a promover una forma de organización política opuesta a la doctrina agustiniana luterana de los dos reinos. Esto se puede ver en el § 552 de la *Enciclopedia*, donde Hegel desarrolla la tesis de la unidad entre Estado y religión. Esto se basa, según Jaeschke, en que “el mismo concepto de libertad y subjetividad gobierna tanto la religión como el Estado” (Jaeschke, 1981, p. 137). Esto se conecta con un concepto de la libertad de la persona que encuentra su estar inmediato en el “concepto burgués de propiedad y también en el principio cristiano de la autoconciencia de la libertad” (Jaeschke, 1981, p. 138).

En la religión protestante el hombre es reconocido como libre, él debe convencerse por sí mismo de la verdad. Por consiguiente, esta forma de religión debe coincidir con un Estado liberal. [...] Si se hace que el Estado y la religión permanezcan el uno al margen de la otra entonces los principios del Estado son ciertamente equívocos porque han surgido de un pensar que no ha sido reducido hasta su último fundamento (Hegel, 2018, p. 320 [12]).

Incluso con un lenguaje propio de la *Ciencia de la lógica*, Hegel sostendrá que “Iglesia y Estado tienen una relación esencial el uno con el otro [*wesentliche Beziehungen auf einander*], y estas relaciones se

determinan mutuamente a través de la naturaleza de ambas [*und diese Beziehungen bestimmen sich durch die Natur beyder*]” (GW, 26, 1, pp. 525-526).

Lejos está Hegel de la afirmación de una subjetividad polémica, pues el principio de la religión no puede devenir o convertirse en una subjetividad polémica que “se quiera hacer valer contra la forma de lo objetivo” (*gegen die Form des Objectiven geltend machen will*) (GW, 26, 1, p. 525). Y si los intereses de la sociedad burguesa están opuestos a los de la Iglesia a través de relaciones de propiedad, por ejemplo, es el Estado el que tiene que decidir sobre ambos y cumplir un rol regulativo (GW, 26, 1, p. 525).

Esto resulta crucial para unir a Lutero con Hegel, pues la conclusión lógica es que los principios de la religión devienen los del Estado. De ahí que afirme Hegel que “la verdad en la religión de acuerdo a su substancia es la misma que la del Estado” (*die Wahrheit in der Religion der Substanz nach dasselbe ist, was im Staate ist*) (GW, 26, 1, p. 524), pues el Estado es un universal, debido a que la religión es aún expresión subjetiva de lo racional y solamente tiene que ver con el pensar; en cambio, “lo que acontece en el Estado es un pensado, un universal” (*was im Staate geschieht, ist ein Gedachtes, ein Allgemeines*) (GW, 26, 1, p. 519).

La sustancialidad del Estado y de la eticidad es la religión. Esta, además, es “la conciencia de la verdad absoluta” (GW, 19, § 563); así, “lo que pueda ser considerado como derecho, como obligación y ley, solo puede valer como parte de esa verdad y en cuanto sea subsumido por ella y se siga de ella” (GW, 19, § 563), afirma Hegel en 1827. Lo mismo se encuentra en 1830 (cfr. GW, 20, § 552). Lo que ha cambiado en comparación con la edición anterior de la *Enciclopedia* es que “la verdadera religión y la verdadera religiosidad” (*Die wahrhafte Religion und wahrhafte Religiosität*) (GW, 20, 1992, § 552) surgen “solamente de la eticidad [*Sittlichkeit*]” (GW, 20, 1992, § 552). Así, la religión es “para la autoconciencia la base de la eticidad y del estado [*so ist die Religion für das Selbstbewußtseyn die Basis der Sittlichkeit und des Staates*]” (GW, 20, § 552). Esto va en sintonía con lo que sostendrá Hegel en junio de 1830, en el tricentenario de la *Confesión de Augsburgo*. Aquí sostiene Hegel que una vez que la doctrina protestante fue liberada por parte de los príncipes electores y los burgomaestres de las ciudades de “supersticiones, errores, mentiras y todo tipo de injusticias y abusos, fue ahora finalmente [...] elevada sobre toda autoridad mundana” (1999, p. 186 [3]). La conclusión a la que llega retoma motivos que ya hemos explorado en este escrito

—la necesidad de reformar el ámbito político— que nos muestra cómo Hegel, cercano al final de su vida, concibe las relaciones entre Estado y religión, pues “el poder de la religión es tan grande que todo lo que tiene que ver con la vida humana está abarcado y gobernado por ella. Por tanto, es esencial que, si la religión es reformada, el sistema político, legal y ético [*ratio civitatis et legum morumque*] sea también reformado” (Hegel, 1999, p. 189 [5]). Así “se consuma la reconciliación del Estado (*civitas*) con Dios y de Dios con el Estado” (Hegel, 1999, p. 194 [9]). Este *grand finale* hegeliano nos muestra que esta unión es algo que se ha venido afianzando históricamente, atravesando distintas etapas y conflictos —mencionados o no por Hegel— y que sin la ayuda y expresión efectiva en las estructuras mismas del derecho no podría tener lugar.

Conclusión

Como hemos podido ver, la lectura que hace Hegel de la Reforma está fuertemente influenciada por la lectura de los fenómenos políticos de su época. La modificación del derecho alemán en el siglo XVIII con su ambivalente apertura liberal es, a los ojos de Hegel, señal de un cambio más profundo, el resultado de un proceso histórico de largo aliento cuyas causas se encuentran, creemos, en los resultados de los cruentos conflictos que surgieron de la Reforma. El reconocimiento, a partir de las consecuencias de la *Bauernkrieg* de cierto grupo de derechos consuetudinarios de los campesinos debe entenderse como una institucionalización de las consecuencias y las soluciones al alzamiento armado, desde donde podemos ver claramente qué camino seguirá Hegel: el del apego luterano a la autoridad. Sin embargo, este apego no puede ser ciego, sino que debe ser racional, y para ello ha de introducirse en instituciones que garanticen derechos de carácter liberal, es decir, que entreguen una garantía frente a la posible arbitrariedad de los poderes estatales. Lutero había logrado ver algo de eso al criticar a los príncipes y sus abusos, optando por el camino institucional; Müntzer, en cambio, a partir de su doctrina de la palabra interior y su apelación al corazón, había entendido las posibilidades de cambio como el desmantelamiento de un orden político completamente corrupto y alejado de Dios. Hegel ve en esto último uno de los presupuestos del Terror revolucionario, tan cercano temporalmente a su propia biografía, por lo que su lectura de las revoluciones estará marcada por su preocupación por los excesos irracionales del sentimiento y la sospecha.

Las *Lecciones sobre filosofía de la historia* aparecen como el testimonio de un progresivo acercamiento de Hegel a la convicción de que el Estado no puede estar separado de la religión, pero esto solamente si se cumple una condición: que esta última también pueda ser concebida racionalmente. Esta concepción racional de la religión tiene que ver fuertemente con las consecuencias políticas que de ella se siguen, sobre todo después de la irrupción de la Reforma luterana, que condensa y expresa la espesura de los cambios políticos que van desde el siglo XVI a los inicios del siglo XIX. Es por ello que aquellos textos se pueden leer de una manera complementaria y como una continua revisión de los argumentos que permitan sostener la posición defendida por Hegel, posición que le parece convincente, pues, según él, esta sería la única esperanza para el afianzamiento de nuevas estructuras de gobierno e instituciones que dejen atrás, sin sangre ni muerte, al antiguo régimen.

Bibliografía

- Abellán, J. (2018). Martín Lutero sobre la autoridad. *Cuadernos de Historia Moderna*, 337-345. <https://doi.org/10.5209/CHMO.62345>
- Bayer, O. (1998). Nature and Institution: Luther's Doctrine of the Three Orders. *Lutheran Quarterly*, 12, 125-159.
- Bernam, H. (2003). *The Impact of the Protestant Reformations on the Western Legal Tradition*. Harvard University Press.
- Birtsch, G. (1998). Reformabsolutismus und Gesetzesstaat Rechtsauffassung und Justizpolitik Friedrichs des Großen. En G. Birtsch y D. Willoweit (eds.), *Reformabsolutismus und ständische Gesellschaft: zweihundert Jahre Preußisches Allgemeines Landrecht* (pp. 47-62). Duncker und Humblot. <https://doi.org/10.3790/978-3-428-49275-6>
- Bainton, R. (1982). Thomas Muntzer Revolutionary Firebrand of the Reformation. *The Sixteenth Century Journal*, 13(2), 3-16. <https://doi.org/10.2307/2540050>
- Blicke, P. (1995). *The Popular Reformation*. En T. A. Brady, Jr., H. Oberman, J. D. Tracy (eds.), *Handbook of European History. 1400-1600. Late Middle Ages, Renaissance and Reformation. Volume II: Visions, Programs, and Outcomes* (pp. 161-192). Brill. https://doi.org/10.1163/9789004391680_007
- Böckenförde, E. W. (1982). Bemerkungen zum Verhältnis von Staat und Religion bei Hegel. *Der Staat*, 21, 482-483.
- Brecht, M. (1995). Luther's Reformation. En T. A. Brady, Jr., H. Oberman, J. D. Tracy (eds.), *Handbook of European History. 1400-1600. Late Middle*

- Ages, Renaissance and Reformation. Volume II: Visions, Programs, and Outcomes* (pp. 1-30). Brill. https://doi.org/10.1163/9789004391680_006
- Bornkamn, F. (1958). Luthers Lehre von den zwei Reichen im Zusammenhang seiner Theologie. *Archiv für Reformationsgeschichte*, 49, 26-49. <https://doi.org/10.14315/arg-1958-jg03>
- Cantoni, D. (2012). Adopting a New Religion: The Case of Protestantism in 16th Century Germany. *The Economic Journal*, 122, 502-531. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0297.2012.02495.x>
- De Vos, L. (2012). Hegel and Protestantism. En B. Labuschagne y T. Sloomweg (eds.), *Hegel's Philosophy of the Historical Religions* (pp. 243-273). Brill. https://doi.org/10.1163/9789004228153_012
- Ekelund, R., Hébert, R. F. y Tollison, R. D. (2002). An Economic Analysis of the Protestant Reformation, *Journal of Political Economy*, 110(3), 646-671. <https://doi.org/10.1086/339721>
- Fischer, H. (1976). Thomas Müntzer: Religion und Kommunismus. En W. Raitz (ed.), *Deutscher Bauernkrieg* (pp. 36-53). Verlag für Sozialwissenschaften. https://doi.org/10.1007/978-3-663-16294-0_2
- Friesen, A. (1988). Thomas Müntzer and Martin Luther. *Archiv Für Reformationsgeschichte*, 79, 59-80. <https://doi.org/10.14315/arg-1988-jg04>
- Ginzo Fernández, A. (1996). Política, religión y filosofía en G.W.F. Hegel. *Revista de Estudios Políticos*, 94, 111- 133.
- Goertz, H. J. (1993). *Thomas Müntzer: Apocalyptic Mystic and Revolutionary*. T&T Clark
- Hamm, B. (2004). *The Reformation of Faith in the Context of Late Medieval Theology and Piety: Essays by Berndt Hamm*. R. J. Bast (ed.). Brill. <https://doi.org/10.1163/9789047402442>
- Hegel, G. W. F. (1830). *Oratio in sacris saecularibus tertiis traditae confessionis Augustanae*. Libraria Nicolai.
- Hegel, G. W. F. (1980). *Gesammelte Werke. Band 9. Phänomenologie des Geistes*. W. Bonsiepen y Reinhard Heede (eds.). Meiner.
- Hegel, G. W. F. (1989). *Gesammelte Werke. Band 19. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1827)*. W. Bonsiepen y H.-C. Lucas (eds.). Meiner.
- Hegel, G. W. F. (1992). *Gesammelte Werke. Band 20. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*. W. Bonsiepen y H.-C. Lucas (eds.). Meiner.
- Hegel, G. W. F. (1999). *Political Writings*. H. B. Nisbet (trad.). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511808029>

- Hegel, G. W. F. (2009). *Gesammelte Werke. Band 14.1. Grundlinien der Philosophie des Rechts*. K. Grotzsch y E. Weisser-Lohmann (eds.). Meiner.
- Hegel, G. W. F. (2010). *Fenomenología del espíritu*. A. Gómez Ramos (trad.). Abada.
- Hegel, G. W. F. (2014). *Gesammelte Werke. Band 26.1. Vorlesungen über die Philosophie des Rechts. Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1817/18, 1818/19 und 1819/20*. D. Felgenhauer (ed.). Meiner.
- Hegel, G. W. F. (2015). *Gesammelte Werke. Band 27.1. Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Nachschriften zu dem Kolleg des Wintersemesters 1822/23*. B. Collenberg-Plotnikov. Meiner.
- Hegel, G. W. F. (2017). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio (1830)*. R. Valls-Plana (trad.). Abada.
- Hegel, G. W. F. (2018). *Filosofía de la religión. Últimas lecciones*. R. Ferrara (trad.). Trotta.
- Hegel, G. W. F. (2019a). *Gesammelte Werke. Band 27.2. Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Nachschriften zum Kolleg des Wintersemesters 1824/25*. W. Jaeschke y R. Paimann (eds.). Meiner.
- Hegel, G. W. F. (2019b). *Gesammelte Werke. Band 27.3. Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Nachschriften zum Kolleg des Wintersemesters 1826/27*. W. Jaeschke (ed.). Meiner. <https://doi.org/10.28937/978-3-7873-3731-6>
- Hegel, G. W. F. (2020). *Gesammelte Werke. Band 27.4. Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Nachschriften zum Kolleg des Wintersemesters 1830/31*. W. Jaeschke (ed.). Meiner. <https://doi.org/10.28937/978-3-7873-3731-6>
- Hegel, G. W. F. (2022). *Filosofía del derecho. Semestre de invierno de 1819-1820. Manuscrito de Johannes Rudolf Ringier*. F. Huesca Ramón (trad.). Akal.
- Hinrichs, C. (1962). *Luther und Müntzer. Ihre Auseinandersetzung über Obrigkeit und Widerstandsrecht*. De Gruyter.
- Honée, E. M. V. M. (1994). The Radical German Reformer Thomas Müntzer (c. 1489–1525): The Impact of Mystical and Apocalyptic Traditions on his Theological Thought. *Studies in Church History. Subsidia*, 10, 65-74. <https://doi.org/10.1017/S0143045900000119>
- Hurstfield, J. (1968). Social Structure, Office-Holding and Politics, Chiefly in Western Europe. En R. B. Wernham (ed.), *The New Cambridge Modern History. III. The Counter-Reformation and Prices*

- Revolution 1559-1610* (pp. 126-148). Cambridge University Press.
<https://doi.org/10.1017/CHOL9780521045438.007>
- Jaeschke, W. (1981). Christianity and Secularity in Hegel's Concept of the State. *The Journal of Religion*, 61(2), 127-145
- Luig, K. (1994). Das Privatrecht im „Allgemeinen Landrecht für die preußischen Staaten“ von 1794. *Archiv für die civilistische Praxis*, 194(6), 521-542.
- Lutero, M. (1950). *Luthers Werke in Auswahl. Dritter Band*. De Gruyter.
<https://doi.org/10.1515/9783112680407>
- Lutero, M. (2008). *Escritos políticos*. J. Abellán (ed. y trad.). Tecnos.
- Mantecón, T. (2009). *Omnia sunt communia*. Thomas Müntzer, la palabra y la rebelión del hombre común. En M. Mar (ed.), *Herejes en la historia* (pp. 143-182). Trotta.
- Müntzer, T. (1970). *Politische Schriften. Manifeste. Briefe. 1524/1525*. VEB Bibliografisches Institut.
- Müntzer, T. (1991). Sermon to the Princes (or An Exposition of the Second Chapter of Daniel). En M. G. Baylor (ed.), *The Radical Reformation* (pp. 11-32). Cambridge University Press.
<https://doi.org/10.1017/CBO9780511819353.006>
- Müntzer, T. (2016). Sermón ante los príncipes. En J. H. Yoder (ed.), *Textos escogidos de la Reforma radical* (pp. 91-112). Biblioteca Menno.
- Nipperdey, T. (1963). Theologie und Revolution bei Thomas Müntzer. *Archiv Für Reformationsgeschichte - Archive for Reformation History*, 54, 145-181. <https://doi.org/10.14315/arg-1963-jg10>
- Ripalda, J.M (1978). *La nación dividida. Raíces de un pensador burgués: G.W.F. Hegel*. Fondo de Cultura Económica.
- Ritter, J. (1970). Hegel and the French Revolution. En J. Ritter, *Hegel and the French Revolution: Essays on the Philosophy of Right* (pp. 183-191). MIT Press.
- Rowland, C. (2015). Thomas Müntzer (c. 1489-1525). *The Expository Times*, 126(9), 417-424. <https://doi.org/10.1177/0014524615574436>
- Scott, T. (1983). The 'Volksreformation' of Thomas Müntzer in Allstedt and Mühlhausen. *Journal of Ecclesiastical History*, 34(2), 194-213.
<https://doi.org/10.1017/S0022046900037003>
- Stegmaier, W. (2014). *Das Preußische Allgemeine Landrecht und seine staatsrechtlichen Normen. Über die Funktion der Rechtssätze des Allgemeinen Staatsrechts in AGB und ALR unter der Bedingung der uneingeschränkten Monarchie*. Duncker und Humblot.
<https://doi.org/10.3790/978-3-428-53904-8>

- Strauman, B. (2008). The Peace of Westphalia as a Secular Constitution. *Constellations*, 15(2), 173-188. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8675.2008.00483.x>
- Strauss, G. (1971). *Manifestations of Discontent in Germany on the Eve of the Reformation*. Indiana University Press.
- Strauss, G. (1995). Ideas of *Reformatio* and *Renovatio* from the Middle Ages to the Reformation. En T. A. Brady, Jr., H. Oberman, J. D. Tracy (eds.), *Handbook of European History. 1400-1600. Late Middle Ages, Renaissance and Reformation. Volume II: Visions, Programs, and Outcomes* (pp. 1-30). Brill. https://doi.org/10.1163/9789004391680_002
- Weil, E. (1980). Hegel et le concept de la révolution. *Revue Européenne des Sciences Sociales*, 18(52), 167-180.
- Vierhaus, R. (1991). Die Revolution als Gegenstand der geistigen Auseinandersetzung in Deutschland 1789-1830. En R. Dufraisse y E. Müller-Luckner (eds.), *Revolution und Gegenrevolution 1789-1830 Zur geistigen Auseinandersetzung in Frankreich und Deutschland* (pp. 251-261). Oldenbourg Verlag. <https://doi.org/10.1524/9783486595635-018>
- White Beck, L. (1980). The Reformation, the Revolution, and the Restoration in Hegel's Political Philosophy. *Revue Européenne des Sciences Sociales*, 18(52), 59-72.

